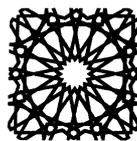




LA TRADUCCIÓN EN LA ORDEN DE PREDICADORES

Antonio Bueno García (Director)

EDITA



COMARES
editorial

Con la colaboración de



Proyecto I+D Ref.: FFI2014-59140-P

Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos



Universidad de Valladolid

Piero Conficoni

Servizi Informatici / Dipartimento di Interpretazione e Traduzione (DIT)
Università di Bologna - Campus di Forlì (Italia)

José Reyes López

Servicio de Medios Audiovisuales y Nuevas Tecnologías
Universidad de Valladolid - Campus "Duques de Soria" (España)



RESPONSABLES DE EDICIÓN

Rafael Lozano Miralles (Vol. 1)

David Pérez Blázquez (Vol. 2)

Elena Serrano Bertos (Vol. 3)



COMARES
editorial

Granada, Editorial Comares. ISBN: 978-84-9045-663-7

AUTORES:

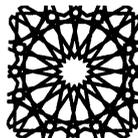
Juan Antonio ALBALADEJO MARTÍNEZ
M^a Cruz ALONSO SUTIL
Lieve BEHIELS
Pilar BLANCO GARCÍA
Antonio BUENO GARCÍA
Cristian CÁMARA OUTES
Sixto José CASTRO RODRÍGUEZ, OP
Carmen CUÉLLAR LÁZARO
Adriano Clayton DA SILVA
Katherine DE LA CRUZ CASTRO
Ricardo DE LUIS CARBALLADA, OP
Oscar FERREIRO VÁZQUEZ
Lorena HURTADO MALILLOS
Elena JIMÉNEZ GARCÍA
Jana KRÁLOVÁ
Alejandra LAPUERTA HERAS
Yan LI.
Ana María MALLO LAPUERTA

Hugo MARQUANT
Pilar MARTINO ALBA
Cristina NAUPERT NAUMANN
Youssou NDIAYE
Juan José OJEDA CASTILLO.
David PÉREZ BLÁZQUEZ
David PÉREZ RODRÍGUEZ
Rufina Clara REVUELTA GUERRERO
Iván RODRÍGUEZ CHÁVEZ
Juan Pablo ROJAS BUSTAMANTE
María del Mar SALVADOR RUIZ
Lázaro SASTRE VARAS, OP
Isabel SERRA PFENNIG
Nadchaphon SRISONGKRAM
Pino VALERO CUADRA
Beatriz VALVERDE OLMEDO
Hellen VARELA FERNÁNDEZ
Miguel Ángel VEGA CERNUD

La traducción en la Orden de Predicadores

Antonio Bueno García (Director)

EDITA



COMARES
editorial

PRESENTACIÓN

El Coloquio Internacional de Traducción Monacal es un punto de encuentro científico ya consolidado donde se presentan los avances sobre el conocimiento del valor y función de la labor de traducción de los religiosos a través de la historia. En cada edición se presta atención a una orden religiosa distinta, correspondiendo en este caso a la de los Dominicos o Predicadores.

Los resultados de investigación de este grupo internacional e interuniversitario son sorprendentes y ponen de manifiesto la importancia que para la cultura occidental ha supuesto la labor cultural del monacato. Los datos pueden ser consultados a través de la web y con libre acceso en: www.traduccion-monacal.uva.es. Hasta la fecha ha sido posible catalogar la actividad traductora y lexicográfica de las órdenes agustiniana, franciscana y dominica, destacando en su catálogo casi dos mil traductores desde el siglo XIII a nuestros días con más de tres mil obras de referencia, además más de 400 gramáticas y diccionarios y 80 lenguas, la mayoría indígenas de América, que no se habrían llegado a conocer sin las obras lexicográficas -artes, gramáticas y vocabularios esencialmente- de los misioneros.

Entre los días 4 y 5 de septiembre de 2017 tuvo lugar en Bolonia el IV Coloquio Internacional de Traducción Monacal dedicado a la Orden de Predicadores, organizado por el Proyecto del Gobierno Español I+D Ref.: FFI2014-59140-P “Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos” de la Universidad de Valladolid (España) y la propia Università di Bologna (Bolonia-Italia) a través de su Dipartimento di Interpretazione e Traduzione de Forli.

El coloquio, que se retransmitió en directo a través de internet por las direcciones de YOUTUBE: https://www.youtube.com/channel/UCyS48qKbUymILa_-scTy8Pg y de FACEBOOK: <https://www.facebook.com/dit.unibo.forli/> del Departamento de Traducción de Forli (Universidad de Bolonia), reunió a 37 investigadores de 16 universidades y 11 países distintos (Alemania, Bélgica, Brasil, Costa Rica, Chequia, China, España, Italia, Perú, Senegal y Tailandia).

El Coloquio, dirigido por el doctor Antonio Bueno (Universidad de Valladolid) y en calidad de codirector el doctor Rafael Lozano (Universidad de Bolonia), fue inaugurado por el Magnífico Rector del Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, el doctor D. Francesco Ubertini en compañía del P. Vincenzo Benetollo, OP, director de la Ospitalità S. Tommaso y Presidente de la SITA (Società Internazionale Tommaso d'Aquino) y también del Magnífico Rector de la

Universidad Ricardo Palma, de Lima (Perú), el doctor Iván Rodríguez Chávez (Rector, encargado de la lección inaugural.

La Orden de los Hermanos Predicadores (OP) o de Dominicos, fue fundada por santo Domingo de Guzmán (Caleruega, España, 1170 - Bolonia, Sacro Imperio Romano Germánico, 1221), en Toulouse y confirmada por el papa Honorio III el 22 de diciembre de 1216, ha destacado en el campo de la teología, la filosofía y la doctrina, con figuras como Tomás de Aquino o Alberto Magno. En el siglo XVI brilló con luz propia la Escuela de Salamanca, de cuyo convento partieron los primeros misioneros al Nuevo Mundo. Los territorios por los que estos frailes se extendieron abarcaron todos los continentes, y su acción misionera, antropológica y cultural encontró en el lenguaje y en la traducción la vía de la Revelación y la herramienta fundamental para la difusión de su saber a lo largo de ochocientos años de existencia.

La actividad científica presentada en el Alma Máter (Universidad de Bolonia-Italia) tiene un carácter ciertamente simbólico, por una parte se hace en la cuna del saber europeo y occidental, pues allí emergió hace más de 900 años (en 1088) el estudio general con profesores como los de estas órdenes (se dice que santo Domingo estudió y enseñó allí); en Bolonia y en la fiesta de Pentecostés de 1220 el santo asiste al primer Capítulo General de la Orden, donde se redacta la segunda parte de las constituciones. En el siguiente capítulo celebrado también allí se acordó la creación de las ocho provincias dominicanas. Y si cuna del dominicanismo fue, también fue lugar donde reposan los restos del fundador, sepultados en la basílica de Santo Domingo de esa ciudad.

La Universidad de Valladolid, a donde se desplaza el Studium Generale de Palencia, primera universidad de España, cuyos inicios se sitúan entre 1208 y 1212 y donde enseñó Domingo de Guzmán, rinde así homenaje a la ciencia y a la actividad traductora de los Predicadores celebrando este evento de manera conjunta.

La amplia actividad científica desarrollada, que ve aquí su expresión en las conferencias filmadas en directo en el coloquio y en los trabajos posteriores escritos que de él emanaron, aparece aquí organizada en tres diferentes volúmenes, bajo la dirección de Antonio Bueno García, y abarcan tres tomos distintos, dirigidos cada uno de ellos por diferentes responsables:

1- LITERATURA, MÍSTICA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA (editado por Rafael Lozano Miralles)

2- LENGUA, LEXICOGRAFÍA Y MISIÓN (editado por David Pérez Blázquez)

3- EXPRESIÓN DIDÁCTICA Y ARTÍSTICA (editado por Elena Serrano Bertos)

El primero de los tomos **LITERATURA, MÍSTICA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**, (editado por Rafael Lozano Miralles) comienza con el trabajo del doctor **Iván Rodríguez Chávez**, Rector de la Universidad Ricardo Palma, de Lima (Perú), que disertó sobre *Los santos dominicos como personajes literarios en el Perú*. En su estudio explica la incorporación de los dos santos peruanos dominicos: Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres como personajes literarios en las **tradiciones** de Ricardo Palma, en las que este autor los presenta en su dimensión humana, ligados a menesteres cotidianos sencillos y humildes. **Jana Králová**, de la (Universidad Carolina, de Praga (Chequia) aborda *Las traducciones de las obras de Fray Luis de Granada en la Biblioteca Nacional de la República Checa*. Su aportación viene a contribuir a la historia de la traducción, ofreciendo un breve análisis de las ediciones checas de las traducciones de las obras de fray Luis de Granada, basado en los títulos que aparecen en la Biblioteca Nacional de la República Checa. La autora esboza los problemas relacionados con la traducción de los títulos de las obras, de las ediciones, editoriales y traductores. **Cristian Cámara Outes**, de la Universidad de Valladolid diserta sobre *La influencia de Matteo Bandello en la narrativa española del siglo XVII*. En su trabajo, nos propone estudiar la influencia de fray Matteo Bandello (1485-1561) en la narrativa española del siglo XVII a partir de la conjunción de dos factores complementarios. El primer factor es el de las tres vías de penetración que la crítica reciente ha señalado: 1) a través del original italiano, 2) a través de las «adaptaciones» francesas de Boaistuau y Belleforest, o 3) a través de la ingente cantidad de motivos y estructuras tomados más o menos directamente de la comedia contemporánea. El segundo factor es el de la propia diacronía de las formas narrativas durante el barroco. Lo que intenta demostrar es que existe un primer Bandello que influye en la configuración de la narrativa picaresca, sobre todo en sus rasgos imbricados de realismo excesivo y estilización del discurso oral; y un segundo Bandello que influye en la decantación del esquema formal de la novela cortesana, como forma narrativa predominante durante el periodo entre 1619 y 1649. **Lieve Behiels**, de la Universidad de Lovaina en Amberes (Bélgica), trata el tema *Salvador Sandoval Martínez, traductor de los místicos renanos y otros autores espirituales*. Este dominico ha traducido al español la obra de varias figuras de la mística renana (Susón y Taulero), así como textos de otros autores espirituales. Su realización más importante es la de la obra de Enrique Susón, con publicaciones parciales en 2001 y 2002 y el conjunto de las *Obras* en 2008. La autora presenta un análisis cronológico de los paratextos, de la propia traducción y del aparato crítico, a fin de determinar el propósito y el modo de hacer del traductor y de mostrar su evolución. También considera su traducción de la obra de Lanspergio. Concluye también que estas traducciones se insertan plenamente en el espíritu del lema dominicano “Contemplata aliis tradere”, gracias al rigor

intelectual y la excelencia estilística del traductor, fiel a sus fuentes y orientado hacia las expectativas del lector contemporáneo. **Pilar Blanco García**, de la Universidad Complutense de Madrid (España) nos presenta *Dos frailes dominicos del siglo XVI: Filósofos, literatos y traductores*. Su aportación pone de manifiesto el trabajo de dos literatos, filósofos-traductores y autotraductores, que fueron perseguidos por la Inquisición por los contenidos de sus escritos, con suerte muy diferente. Giordano Bruno, que fue condenado por el Santo Oficio, y Tomasso Campanella, que con una vida casi paralela, puso una parte de sus obras al alcance de otras personas, menos intelectuales, y se salvó de la Inquisición. **Ricardo de Luis Carballada, OP**, de la Facultad de Teología San Esteban de Salamanca, presenta *Revelación y predicación*. El trabajo pone en relación la traducción con la predicación, que es la labor fundamental de los dominicos. La idea de predicación como tarea de traducción se sustenta en las teorías del filósofo Jürgen Habermas, en particular las relativas a la comprensión de la religión en las sociedades avanzadas, toda vez que defienden que las propuestas de las tradiciones religiosas tienen cabida en las sociedades modernas en la medida que sean traducidas al lenguaje universal de la razón. A partir de este postulado, explica como la predicación dominica ha constituido desde sus orígenes una tarea de traducción por presentar públicamente el mensaje del Evangelio de una manera comprensible, por poner en relación el lenguaje religioso, la revelación, el producto de un encuentro anterior, con el de la cultura contemporánea a la que se predica. **Lázaro Sastre Varas, OP**, también de la Facultad de Teología San Esteban, de Salamanca nos presenta *El encanto toscano. Traducciones de dominicos españoles de la espiritualidad de dominicos toscanos*. Esta contribución relata la historia de la reforma de la provincia de España, que conoce dos periodos importantes: desde 1461 a 1506 y desde 1506 a 1513. Ambos están dominados por un sentido común de los dominicos españoles que quieren mantener a toda costa la unidad y la jerarquía de la provincia. En el primer periodo la influencia de la congregación de la observancia de Lombardía es el modelo; pero al final, ese modelo lo quieren los dominicos de España. El resultado es la unificación en la aceptación de la reforma. En el segundo periodo, la influencia de Savonarola hace temblar a la provincia recién unificada, con el movimiento llamado la “pseudorreforma del grupo de Piedrahíta”, que tras un lustro largo fracasa, ante la prudencia e inteligencia de la provincia. En ambos periodos de influencia italiana las figuras de santa Catalina de Siena y fray Jerónimo Savonarola polarizan el tipo de vida y la espiritualidad de los reformistas españoles. Con su vida y con sus escritos, que se imprimen en España, los dos “toscanos” se convierten en el encanto de los dominicos reformistas españoles. **Sixto José Castro Rodríguez, OP**, de la Universidad de Valladolid, es el autor de *Problemas de la traducción filosófica: mi traducción de Richard Swinburne*. En su trabajo expone el proceso de traducción de una trilogía de obras sobre la filosofía de la religión cristiana de Richard Swinburne. Se refiere en él, sobre todo, al intercambio epistolar mantenido con el autor de cara

a aclarar ciertas dudas semánticas, que, finalmente, y por diversas razones, se ha traducido en una reflexión sobre el papel del traductor como coautor de la obra. Ese intercambio fue dando forma también a la política de traducciones de filosofía de la religión de la editorial San Esteban de Salamanca. Otro de sus frutos fue que el autor traducido se aviniese a revisar y hacer una segunda edición de una obra que consideraba ya superada. El intercambio epistolar que presenta Castro muestra que una traducción puede llevar a la reescritura del texto por parte del autor a partir de las indicaciones del traductor. **Cristina Naupert Naumann**, de la Universidad Rey Juan Carlos, de Madrid presenta *La provincia Teutonia de la Orden de Predicadores y sus aportaciones filosóficas, culturales y traductológicas*. En la introducción de su estudio despliega de forma muy condensada una visión global sobre la fundación, el desarrollo y la actualidad de la provincia Teutonia de la Orden de Predicadores y sobre algunos de sus personajes clave. Se detiene también en algunas de las aportaciones filosóficas y culturales más destacadas de la Teutonia en relación con la Escolástica y Mística alemanas y, en particular, con su gran influencia en el desarrollo de la lengua vernácula. Con especial interés revisa después tres aportaciones traductológicas concretas: la traducción como resumen divulgativo en *Der Tugenden Buch*; la utilización de estrategias de traducción por parte de Heinrich Seuse en su defensa del maestro Eckhart (lo que supone un temprano ejemplo de manipulación ideológica gracias a la traducción) y la importancia de Basilea como centro de la labor traductora dominica. **Hugo Marquant**, de la Haute École Léonard de Vinci, de Bruselas (Bélgica) diserta *Sobre el estatuto traductológico del "Tractado dela victoria de si mismo" (1550) de fray Melchor Cano, OP, como "versión" castellana del "Trattato vtilissimo per la uita christiana" (1538-1540/1548) de fray Serafino Aceto de' Porti (Serafino da Fermo), canónigo regular lateranense*. El autor define de manera más precisa el estatuto traductológico del tratado ascético-espiritual de Fray Melchor Cano (OP) (1507-1560) titulado La victoria de sí mismo (Valladolid, 1550). En una primera parte introduce brevemente a los principales autores de las textualidades en juego: Giovanni Battista Carioni (Battista da Crema) (circa 1460-1534) y Serafino Aceti de' Porti (Serafino de Fermo) (circa 1496-1540) (canonico regolare lateranense) (TO italiano), el propio Melchor Cano y el Licenciado Buenaventura Cervantes y Morales (traductores). En la segunda parte analiza sistemáticamente en el marco de una metodología triangular todas las características (articulación, terminología, contenido, distancia, italianismos, estilo, técnicas traductorales, cultura bíblica, etc.) de la triple textualidad objeto de nuestra reflexión: el TO de Fermo, la T de Cano y la T de Morales. En conclusión, propone situar el tratado de Cano con respecto a dos conceptos traductológicos que se refieren tanto al estatuto del propio traductor como al de su obra: el "traductor ocasional" y la "tradaptación". **M^a Cruz Alonso Sutil**, de la Universidad Rey Juan Carlos, de Madrid, titula su trabajo *Traductores dominicos de la De Consolatio Philosophiae de Boecio de la segunda mitad del siglo XIV*, donde pone de

manifiesto que la influencia de los clásicos tuvo una gran repercusión en la Edad Media, aunque poco a poco el latín tendría que compartir espacio con otras lenguas vernáculas. La curiosidad por conocer los textos de los antepasados y difundir estas obras en el ámbito político, cultural, filosófico y religioso no tardaría en despertar según la autora. A medida que el tiempo iba transcurriendo, este enorme deseo por saber y aprender se vería favorecido gracias a la intensa actividad de traducción y adaptación de obras como la *Consolatio Philosophiae* de Boecio, una de las de mayor difusión en la Península Ibérica con versiones al catalán y al castellano. En esta ardua tarea, quiere destacar la labor realizada por los frailes dominicos Pere Saplana y Antoni Ginebreda quienes, a partir de la adaptación de dicha obra (el primero, lo hará al catalán entre 1358 y 1362; y el segundo, revisará y corregirá esta en torno a 1390), nos llevará a concluir que el fin último de estos dominicos no es tanto “versionar” un texto con fines filosóficos o culturales, sino servirse de la traducción como medio de evangelización. **Carmen Cuéllar Lázaro**, de la Universidad de Valladolid, dedica su estudio *La traducción de los dominicos como fuente de conocimiento y de doctrina* a la figura del dominico como traductor, y ello a través de un elenco de religiosos que desde el siglo XIV hasta la actualidad han servido de puente entre lenguas y culturas. Misioneros en África y en el Extremo Oriente, reconocidos teólogos y filósofos, amantes de la cultura árabe y alemana, conocedores del latín, el italiano, el francés, el inglés y el danés, pero también del pangasinán y el ibanag. Destaca la autora en estos traductores su dedicación al estudio teológico y filosófico, a la labor misionera y a la enseñanza en universidades, poniéndose de manifiesto en ellos que la Orden Dominicana tomará como ejes de su carisma precisamente el estudio y la predicación.

En el segundo tomo **LENGUA, LEXICOGRAFÍA Y MISIÓN** (editado por David Pérez Blázquez) destacan autores como **Miguel Ángel Vega Cernuda**, de la Universidad de Alicante, quien diserta sobre *Las “Californias” en dos trabajos misioneros de la Ilustración: las noticias de la provincia de Californias de Luis Sales, OP (Antigua California), y Diario de viaje de Junípero Serra, OFM (Nueva California). Reivindicación, presentación y contraste*. En su trabajo presenta y contrasta dos escritos misioneros referidos a la Antigua California que interpreta como producto de una etnografía/antropografía misioneras y que clasifica como paradigma de los escritos propios de la Ilustración de este tipo de textos. **Pilar Martino Alba**, de la Universidad Rey Juan Carlos, presenta *Los dominicos «lenguas de indios»: aportaciones a la historia de la traducción e interpretación misioneras*. La autora nos proporciona numerosos datos para conocer, reflexionar, interpretar y escribir sobre una amplia paleta de temas, ya se trate de asuntos religiosos, históricos, sociales, artísticos, lingüísticos, antropológicos, etnográficos, y también, en numerosas ocasiones, científicos, gracias a la inclusión de datos propios de las llamadas Historias Naturales. En su capítulo focaliza la atención sobre los

aspectos relativos a la actividad traductora e interpretadora de los misioneros en el contexto de su labor evangelizadora y civilizatoria de los pueblos misionados. Le servirá de gran apoyo el relato sobre la Historia de la Orden de Predicadores que hiciera el dominico fray Antonio de Remesal. De su texto, publicado en 1619, extrae las referencias que hace el autor a traductores e intérpretes como corpus documental para analizar las aportaciones de los misioneros dominicos a la Historia de la Traducción en el contexto de la Misión en Centroamérica en el siglo XVI.

Isabel Serra Pfennig, de la Universidad Autónoma de Madrid, es la autora de *Los “matsigenka” y el legado pastoral, antropológico, etnológico y cultural de los misioneros dominicos en el Sur-Oriente peruano*. Tal y como adelanta en el título nos acerca al grupo étnico *matsigenka*, aunque limitándose a estudiar la relación de la Orden de los Dominicos con la cultura de los *matsigenka*, y resaltando por una parte la interacción de los misioneros dominicos desde el punto de vista evangelizador, educador, fundador de misiones y por otra, desde el punto de vista antropológico, etnológico, lingüístico y cultural.

Pino Valero Cuadra, de la Universidad de Alicante, presenta *La “Reprobación del Alcorán” de Ricoldo de Montecroce: dominicos, traducción y evangelización en la España del siglo XVI*. En su trabajo demuestra la importancia que, para la evangelización tanto de musulmanes como de los indios americanos, tuvo la traducción española de la obra de polémica anticristiana *Reprobatio alcorani*, escrita en latín en el siglo XIV por el fraile dominico florentino Ricoldo da Montecroce. El texto latino se imprimió por primera vez en 1500, aunque antes circuló como manuscrito en España, y la traducción castellana vio la luz tan solo un año después, por encargo -se cree, que incluso autoría- del jerónimo fray Hernando de Talavera, confesor de la reina Isabel la Católica antes de que lo fuera el cardenal Cisneros, por lo que dicha traducción se enmarcaría dentro de la polémica en torno a las formas de evangelizar a los no cristianos con respecto a musulmanes, como entre las órdenes franciscana y dominica por lo que se refiere a los indígenas americanos. El texto fue clave en una época convulsa en pleno final de la Reconquista y fue traducida a varios idiomas europeos, aunque la versión española es apenas conocida, de ahí el interés de su estudio para el ámbito de la polémica religiosa.

David Pérez Rodríguez, de la Universidad de Valladolid, concluye los trabajos sobre el continente americano con *La lengua del “Popol Vuh” y la hermenéutica maya de Francisco Ximénez*. En este estudio se relata como el padre Francisco Ximénez, que llegó a Guatemala en un momento en que la evangelización de los indígenas ya estaba muy avanzada, tuvo la fortuna de encontrarse con un texto único que llamó su atención tanto que quiso que se conservara para la posteridad. Este texto no es otro que el célebre *Popol Vuh*, que contiene las historias sagradas de los mayas. El escaso cuidado con que se han hecho las diferentes ediciones de este texto y los recientes hallazgos arqueológicos hacen que sea necesaria una relectura del texto desde su manuscrito original (hoy disponible en versión fotográfica en internet) en busca de pistas que

ayuden a comprender mejor la cultura maya y las influencias (si las hubo) de los textos doctrinales cristianos sobre las leyendas de los pueblos mesoamericanos. De la acción en el continente americano y en el asiático nos llega la contribución de **David Pérez Blázquez**, de la Universidad de Alicante, que trata el tema de *La actividad traductora de los misioneros dominicos valencianos en los territorios de ultramar*. El autor analiza en este trabajo la existencia de actividad traductora entre los misioneros dominicos valencianos en América y Extremo Oriente. Tiene un doble propósito: por un lado, mostrar su contribución al conocimiento de los territorios de ultramar por medio de la traducción, entendida esta en sentido amplio, y de otro lado, poner en valor el carácter mediador intercultural de sus escritos, reivindicando su estudio en el ámbito de la historia de la traducción. En primer lugar, se justifica la pertinencia de esta investigación. A continuación, se exponen los criterios metodológicos utilizados y se contextualiza la labor de los valencianos en el conjunto de la Orden. Finalmente se presenta una selección de los datos obtenidos en forma de notas biográficas. **Yan Li**, de la Sun Yat-sen University, de Zhuhai (China), inmerso ya en el continente asiático, escribe sobre *Juan Cobo, el pionero del intercambio sino-español*. En el presente trabajo el autor hace una presentación sobre el P. Juan Cobo, el misionero español que marcó la historia por sus numerosas obras, diccionarios y traducciones que constituían un puente cultural y lingüística entre China y España. Entre sus masivas aportaciones, la traducción de *Peng Sim Po Cam* es la que puso el broche de oro en sus hazañas, pues se trata de la primera obra clásica china que se traduce a un idioma europeo. El artículo está compuesto por cinco apartados, que hacen repaso de su juventud, el periodo de estudios de Juan Cobo, su viaje a las Filipinas, su viaje a Japón, y la presentación de dos de sus obras: *Doctrina Christiana en letra y lengua china y Shilu*. **Nadchaphon Srisongkram**, de la Universidad de Valladolid (España), y siguiendo en el continente asiático, titula su intervención *La traducción como fuente histórica: el caso de “La breve y verdadera relación de los sucesos del Reyno de Camboxa al Rey Don Philipe nuestro Señor”, de fray Gabriel de San Antonio, OP*. Nos pone en ella al día en los olvidados sucesos de Camboya, de los que cuales se volvió a hablar durante los siglos XVIII y XIX. El libro que daba cuenta de los hechos militares en aquel país, poco tiempo después de que habían ocurrido, es *La breve y verdadera relación de los sucesos del Reyno de Camboxa al Rey Don Philipe nuestro Señor*, escrito por fray Gabriel de San Antonio de la orden de Santo Domingo, y publicado en Valladolid en 1604. Durante mucho tiempo este texto fue muy difícil de localizar y fue prácticamente inaccesible para el gran público, hasta que en 1914 apareció una traducción al francés, a cargo de Antoine Cabaton, con un amplio estudio preliminar y muy abundantes notas. El objetivo de su trabajo es describir la historia de la traducción al francés del libro y las misiones dominicas en Camboya durante el siglo XVI. **Hellen Varela**, de la Universidad Nacional de Costa Rica, presenta su trabajo *Consideraciones en la búsqueda de*

pruebas documentales sobre la labor traductora de los frailes dominicos centroamericanos. En su aportación pone de manifiesto que variedad de aportes a la historia de la traducción se han obtenido siguiéndole la pista a la actividad traductora realizada en ámbitos monásticos. Aunque los temas examinados abarcan numerosas posibilidades: el papel del misionero traductor, la función de las traducciones en determinada orden religiosa, el análisis de las traducciones halladas desde diferentes puntos de vista o el encuentro de lenguas y culturas, pocas veces se mencionan las dificultades a las que se enfrenta el investigador (traductor historiador) en su trabajo de campo —y de escritorio—. Su trabajo expone diferentes aspectos que deberá considerar el investigador que desee aventurarse por este camino para conocer la Provincia San Vicente Ferrer de Centroamérica. **Oscar Ferreiro Vázquez**, de la Universidad de Vigo, trata el tema de *La presencia de la OP y sus intérpretes en las batallas narrativas sobre la conquista del Perú*. Con su contribución da a conocer algunas de las narraciones que se construyeron en torno a lo ocurrido durante la reunión que tuvo lugar el 16 de noviembre de 1532 en Caxamarca (Perú) entre la delegación de la Corona de Castilla —representada por el dominico fray Vicente de Valverde— y las autoridades incaicas. Las diferentes versiones de los hechos polemizaron acerca de la importancia de la actuación de los mediadores culturales desencadenando unas batallas narrativas en las que se mezclan hechos reales y constatados, intereses de legitimación de la conquista, e incluso fantasía. **Lorena Hurtado Malillos**, de la Universidad de Valladolid, diserta sobre *Predicadores y lingüistas. Un acercamiento al plurilingüismo de los tratados de evangelización de la Orden Dominica en México*. En su estudio analiza la realidad plurilingüe de la época del descubrimiento del Nuevo Mundo, que es reflejada en la literatura evangelizadora de la época. En una primera fase, examina la labor de documentación y traducción de lenguas amerindias llevada a cabo por la Orden Dominica en Latinoamérica. La autora se centra en las figuras de fray Cristóbal de Agüero, fray Martín de León y fray Agustín Quintana y su estudio de las lenguas indígenas de México: zapoteca, nahuatl y mixe. En una segunda fase, analiza los casos de plurilingüismo de lenguas amerindias-latín-español encontrados en los tratados de evangelización *Misceláneo espiritual en el idioma zapoteco*, *Manual breve y forma de administrar los santos sacramentos a los indios universalmente* y *Confessionario en lengua mixe*, escritos por dichos autores. Con este estudio reivindica el papel de los misioneros como mediadores en la dicotomía pueblo colonizado-colonizador, promoviendo la convivencia de lenguas y el interés mutuo de los distintos grupos por aprender la lengua del otro. **Beatriz Valverde Olmedo**, de la Fujen Catholic University, de Taipei (Taiwán) es autora de *Gramática y “Ars bene dicendi: Arte de construcción”* de fray Pedro Masústegui. La finalidad de su trabajo es estudiar el texto *Arte de Construcción* de fray Pedro Masústegui. En su obra, Masústegui, sigue la estela de la preceptiva humanista que hunde sus raíces en la retórica clásica, nos ofrece una gramática para poder traducir y construir oraciones

correctamente del latín, lengua que le sirve de modelo, al español. Por lo que este libro se ha de concebir como un compendio de fundamentos gramaticales de dicha lengua clásica. **Juan José Ojeda Castillo**, de la Universidad de Salamanca, concluye este apartado sobre la labor misional con un estudio de carácter histórico sobre la recepción exterior de la obra de Bartolomé de las Casas. En su capítulo *Power and translation in “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” by Bartolomé de las Casas*. El autor analiza la traducción al inglés que, en 1583, se hizo de una de las obras más significativas del fraile dominico Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Tanto la traducción francesa como la inglesa se convirtieron, a finales del siglo XVI, en un best seller que ayudó a promover la llamada leyenda negra. A pesar de que las intenciones del tratado de de las Casas eran de naturaleza muy diferentes, pues estaban relacionadas con la instrucción de los misioneros que salían de España hacia el Nuevo Mundo, la obra se convirtió, en manos de políticos y legisladores, en una sofisticada arma de propaganda en la lucha por la hegemonía en el Nuevo Mundo. La traducción al inglés, llevada a cabo desde la francesa, y especialmente el prólogo al lector, pone de manifiesto muchas de las intenciones políticas y de las estrategias para anular al enemigo usando al propio enemigo.

El tercer y último tomo, **EXPRESIÓN DIDÁCTICA Y ARTÍSTICA** (editado por Elena Serrano Bertos) abarca trabajos como el de **Clara Revuelta Guerrero**, de la Universidad de Valladolid, titulado *De las temáticas preferentes a las no olvidadas en los textos dominicos de los siglos XVI y XVII*. Tomando como punto de referencia lo que el estudio significó para la Orden dominica en los siglos XIII a XVI, parece necesario precisar ahora “no solo cuáles eran las temáticas más estudiadas, sino también aquellas otras que respondiendo igualmente al fin perseguido, tenían una presencia menor”, objetivo que se expresa en el título de la presente ponencia. La autora establece una posible categorización de las temáticas trabajadas por los dominicos en la época fijada, tomando como base documental obras del padre José Simón Díaz. Concretamente se ha fijado la atención en obras de carácter: I) doctrinal versus ético-moral (obras relacionadas con la doctrina de la Iglesia y temas predicables), II) histórico, desde la consideración de los objetos de la historia y la graduación de los objetos históricos, hasta la historia de España en los textos dominicos de los siglos XVI y XVII; III) la historia de la Orden, igualmente en los textos de los dominicos de la época que nos ocupa; IV) de carácter biográfico (en cuanto complemento de la Historia; personajes significativos), V) relativo a temáticas poco frecuentes pero significativas en los tiempos que nos ocupan. **Elena Jiménez García**, de la Universidad de Valladolid, trata el tema *Aproximación didáctica de la enseñanza y aprendizaje de las lenguas mediante obras lexicográficas de la Orden Dominica*. La autora se detiene en los maestros dominicos que elaboraron obras lexicográficas y que ellos mismos utilizaban para

enseñar las lenguas y da una visión didáctica de este recurso en la enseñanza de las lenguas que han impartido y de los resultados de su aprendizaje. **Juan Antonio Albaladejo Martínez**, de la Universidad de Alicante, esboza transversalmente también la cuestión pedagógica en *Traducción y aprendizaje de lenguas: El “Confesionario” del dominico Agustín de Quintana*. Lo hace a través del dominico fray Agustín de Quintana, natural de Oaxaca, que publica en 1733 un curioso texto titulado *Confesionario en lengua Mixe*. La peculiaridad de esta obra reside en que, a pesar de lo que se podría pensar por el título, no se trata de un escrito con motivación esencialmente religiosa, sino de una especie de método de aprendizaje de lenguas, en concreto de la lengua del pueblo mexicano de los mixes. Por razones obvias, su autor recurre a la doctrina cristiana como material para vertebrar las materias lingüísticas destinadas a la enseñanza del referido idioma. En el texto se fusiona el afán misionero de la evangelización, pues la conversión al cristianismo sigue siendo el principal objetivo de su labor, con la pretensión didáctica de favorecer el aprendizaje de la lengua indígena por parte de los religiosos y de impulsar la comprensión de la nueva fe por parte de los amerindios. Uno es instrumental del otro, y viceversa. El texto se presenta en versión bilingüe, fruto de una autotraducción realizada a partir del original en lengua mixe.

La última de las líneas temáticas abordadas es la de la **EXPRESIÓN ARTÍSTICA**. En este interesante aspecto, relacionado poderosamente con la traducción intersemiótica, los autores nos ofrecen perspectivas muy diferentes de estudio. **Antonio Bueno García**, de la Universidad de Valladolid, presenta *La predicación por la imagen como forma de traducción intersemiótica*. Según el autor, en la tradición iconográfica dominicana cobran especial importancia los aspectos visuales como portadores de información y de sentido. La Orden de Predicadores, que tiene como lema “Contemplar y dar a los demás lo contemplado”, concede a la imagen un alto valor simbólico, que es capaz de arrojar luz en un mundo entre tinieblas para llevar a cabo su misión de salvación de las almas. El poder persuasivo y evocador de la imagen resulta muy eficaz en la labor apostólica y ha sido de gran utilidad en momentos decisivos, como el del descubrimiento del Nuevo Mundo o la Contrarreforma. Bueno hace aquí un repaso de las propiedades más destacadas de la imagen en diferentes contextos de predicación, extrayendo conclusiones para la labor de traducción. **Youssou Ndiaye**, de la Universidad de Valladolid, cambia de registro artístico y nos introduce en el *Estudio de las canciones litúrgicas para el jubileo de los 800 años de los Dominicos*. La finalidad de su trabajo es estudiar la esencia de las canciones litúrgicas modernas de los Dominicos durante el Jubileo de los 800 años que se está celebrando, a través del mundo. En el octavo centenario de la predicación de la Orden se han creado varias canciones con fines de reforzar la misión de los predicadores. La labor lingüística de los Dominicos mezclada con la extensión multicultural de la Orden se refleja de manera

auténtica en la letra de sus canciones. El autor se centra en este estudio en el análisis textual de las canciones, el significado de los temas, la terminología usada y sus traducciones. **Juan Pablo Rojas Bustamante**, de la Universidad de Salamanca, trabaja en otra perspectiva muy diferente, la de la arquitectura. Su capítulo *Construcción, reconstrucción y traducción cultural de Chiapas en el siglo XVI. Lenguajes visuales vinculados al convento de San Esteban de Salamanca.*, pone de manifiesto que la actividad de los dominicos del Convento de San Esteban de Salamanca desde su llegada a Chiapas en el siglo XVI ha despertado un especial interés en diversos ámbitos de la historiografía, erigiéndose como tema recurrente de análisis. Por ello, varios caminos de investigación se encuentran abiertos para conocer cada vez mejor esta situación histórica. La rigurosa formación propia de la Orden de Predicadores garantizó desde el inicio el asentamiento de un sistema social cada vez más firme. En este caldo de cultivo es donde nace un nuevo panorama socio-cultural, caracterizado por la traducción de lenguajes -visuales y verbales- entre dos mundos bastante diferenciados. Rojas pretende demostrar el carácter bidireccional de estos intercambios y la adaptación entre ambas partes, enfatizando en el estudio de conventos e iglesias de dominicos como fruto de la aplicación de la tradición hispana en el contexto americano. La cultura visual y los conocimientos de los frailes quedan plasmados en sus obras y recursos pedagógicos, aportando valiosa información desde distintas perspectivas.

Ana María Mallo Lapuerta, de la Universidad de Valladolid, nos da cuenta en su estudio de otra realidad muy presente en la actualidad: *La comunicación audiovisual en las misiones de Dominicos*. En este estudio manifiesta un particular interés por la labor de comunicación audiovisual de la Orden para la misión, como parte indispensable en las labores de evangelización y didáctica, y destaca la gran tarea llevada a cabo por los dominicos en la selva amazónica. A propósito de esta labor, Alejandra Lapuerta Heras, de la Universidad de Valladolid, nos presenta *Los documentales misioneros dominicanos de Selvas Amazónicas*, donde analiza algunas obras en soporte audiovisual sobre las misiones de los dominicos en la Amazonía peruana. La producción conjunta entre TVE y el Centro Cultural José Pío Aza permite entender la tarea interlingüística e intercultural llevada a cabo en el marco de la evangelización y de transmisión del conocimiento de la Orden de Predicadores, a la luz de la técnica cinematográfica y del reportaje. Este estudio pretende también contribuir al esclarecimiento de las normas y estilo del documental misionero en el ámbito audiovisual.

Adriano Da Silva, de la Universidade Estadual de Campinas, de São Paulo (Brasil) cambia de lengua de trabajo (portugués) y presenta el estudio *Traduciendo símbolos y gestos religiosos: el caso de la Orden Dominicana*. Partiendo de que los símbolos y gestos religiosos acompañan a la Humanidad desde tiempos inmemoriales y su migración entre lenguas y culturas no es algo sencillo: como las palabras, los símbolos pueden producir sentido y evocar sentimientos específicos en cada persona o sociedad que los conozca y utilice; así también son problema para

los estudios de Traducción. En el presente estudio razona acerca de los gestos y símbolos de la Orden de Predicadores, u Orden Dominicana, en sus actividades de evangelización en la China de los siglos XVI y XVII. Algunos gestos (por ejemplo, los modos de orar) y símbolos (los colores blanco y negro de sus hábitos) de los dominicos pueden haber causado extrañezas recíprocas con los chinos; y la inculturación podría haber sido una herramienta más bien utilizada para reducir tales problemas de entendimiento. Por su parte, **María del Mar Salvador Ruiz**, de la Universidad de Valladolid, completando al anterior, analiza *La figura de santo Domingo de Guzmán en el cómic y su simbología*. Su trabajo consiste en las reflexiones en torno al análisis de los símbolos empleados en los cómics sobre la figura de santo Domingo de Guzmán. Estos cómics en los que se insertan las viñetas son biografías de santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores, dirigidas a un público infantil. En estas páginas veremos cuáles de los elementos simbólicos de santo Domingo se han trasladado a la imagen del cómic, qué relación guardan con el mensaje escrito y si contribuyen a la función de predicación. Finalmente, **Katherine de la Cruz Castro**, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, de Lima (Perú) nos introduce en un tema muy distinto, el de *La fotografía amazónica peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Los discursos sobre la Amazonía y su traducción en imágenes*. Es este un testimonio histórico fundamental para conocer la realidad de forma «fidedigna», de la actividad desarrollada por los misioneros dominicos en terrenos apartados de la civilización. El artículo tiene como objetivo indagar las posibilidades de la fotografía para comprender el papel que juega en la selva amazónica peruana producida entre 1880 y 1914 («Época del caucho»). Se analizan principalmente las fotografías vinculadas a tres actividades del período: las exploraciones nacionales del territorio amazónico, la actividad cauchera y la actividad de los misioneros católicos, dominicos en concreto. Se indaga cómo las imágenes fotográficas traducen hacia las visualidades los discursos civilizadores y de integración nacional propios de la época; y cómo, en el ámbito de la recepción, fueron leídas dichas imágenes y cómo nos enfrentamos y hacemos uso de ellas hoy.

Todos estos estudios componen en definitiva una obra de alto valor para el investigador y el público interesado en la materia, que abre innumerables horizontes en la investigación humanística y en el campo concreto de las relaciones interculturales e intersemióticas de la labor de traducción de la Orden de Predicadores.

Antonio Bueno García

LOS SANTOS DOMINICOS COMO PERSONAJES LITERARIOS EN EL PERÚ ¹

Iván Rodríguez Chávez

Universidad Ricardo Palma (Perú)

rector@urp.edu.pe

Abstract

This study explains the addition of two Peruvian Dominican Saints: Saint Rose of Lima and Saint Martin de Porres as literary characters in the Traditions of Ricardo Palma. The author portrays them in their human dimension, tied to their daily chores, ordinary and humble. The tradition is a brief narrative, written in a colloquial form of the language, with a humorous background scattered throughout the text, yet focused on some sections of it. They were chosen because of their roots to the people, how appealing they are to the reader, in aspects of their lives defined as secular literature.

Key words: Holiness, Humility, Society, Family, Charity, Obedience.

Resumen

En este estudio se explica la incorporación de los dos santos peruanos dominicos: Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres como personajes literarios en las **tradiciones** de Ricardo Palma, en las que este autor los presenta en su dimensión humana, ligados a menesteres cotidianos sencillos y humildes. La **tradicción** es una narración breve, con lenguaje coloquial y un fondo de humor esparcido en todo el texto y concentrado en alguna parte de estos. Los acoge por su raigambre popular, la simpatía que despiertan en el lector, en aspectos de su vida que se prestan a constituir una literatura laica.

Palabras claves: Santidad, Humildad, Sociedad, Familia, Caridad, Obediencia.

1. Introducción

Es intención de este artículo vincular la religión con la literatura. Para ello, se ha escogido a dos santos peruanos dominicos: Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres en una perspectiva humana captada por el escritor. Se trata de algunos aspectos de sus vidas aptos para construir un mensaje estético de admiración que, a la vez, representan la imagen que su conducta proyecta sobre el resto de la población. Esta incorporación en la literatura les otorga una configuración de personajes literarios con muchas cualidades compatibles con el arte que, exigen del escritor un tratamiento fino, cuidadoso que no desfigure a su protagonista.

Ricardo Palma (Lima, 1833-1919) es uno de los narradores que en sus *tradiciones* ha logrado fabular historias con ideas y lenguaje sencillos, de fácil y breve discurso, pero efectivos en resaltar las cualidades sobrenaturales de los santos, haciéndolos sentir cercanos a la experiencia de los lectores,

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

con una presentación discursiva en la que la santidad se pone el ropaje de lo terreno y le viene como pura humanidad.

Tal vez su filiación romántica haya contribuido a este producto, en tanto que privilegia lo sentimental sobre lo racional, valora lo local sobre lo universal y dulcifica las acciones y los perfiles con la primacía de las formas del amor como sentimiento deseado y necesitado por todos. Le agrega su poder imaginativo de animación y su no disimulado sentido del humor.

2. El marco histórico

La más antigua relación de los dominicos con el Perú se retrotrae a la Capitulación de Toledo de 1529, en la que se concertó que Pizarro estaba obligado a *“llevar consigo varios religiosos que instruyeren en la fe cristiana a los nativos de Nueva Castilla”* (Hampe Martínez, Teodoro, 1998:198, t.II) y, siguiendo a este mismo historiador, *“... se determinó nombrar al efecto a seis frailes dominicos...”* (), entre los cuales figuraba fray Vicente de Valverde que *“vino a ser el único clérigo regular que permaneció en la hueste y es natural, por lo tanto, que le tocase formular el requerimiento a Atahualpa en la plaza de Cajamarca”*. Vale decir, que Valverde aparece en el escenario peruano al lado de Pizarro, acompañándolo en su marcha al Cusco. El monarca, en mérito a sus servicios lo propone a Roma como el primer obispo del Cusco, declarándolo, además, protector de los indios. A los tres años del ejercicio de su gobierno, Valverde murió en 1541, en la isla de Puná, víctima de un ataque de los naturales.

Armando Nieto Vélez, a la Capitulación de Toledo agrega como fuente documental de la presencia en el Perú de los dominicos, *“la carta de la reina Juana al Provincial de Santo Domingo (21 de abril de 1529)”* (1981: 429, t. XI). A la vez, ordena a Hernando de Luque *favorezca a los seis dominicos de la expedición pizarrista* y *“al propio conquistador que les dé terreno y casas”*.

Posteriormente irán a la gobernación de Nueva Castilla otro grupo de dominicos entre los cuales estarán *“los padres Francisco Martínez Toscano y Agustín de Zúñiga, quienes obtuvieron de Roma la erección de la Provincia de San Juan Bautista (4 de enero de 1540)”* (ob. cit.: 434, t. XI). Se designa bajo un régimen especial Prior Provincial a fray Tomás de San Martín y se *“dispuso que el convento limeño estuviese bajo la advocación de Santa María del Rosario”*. En el grupo de frailes fundadores figura Pedro Mártir, en condición de lego, de acuerdo a la relación consignada por Nieto Vélez.

Siendo años de organización de estas nuevas posesiones, en 1541 se creó el obispado de Lima, designándose como primer obispo al también dominico fray Jerónimo de Loayza, quien hizo ingreso a

la Ciudad de los Reyes en julio de 1543 como efecto del traslado del obispado de Cartagena de Indias. Pocos años después se eleva al rango de arzobispado, independizándolo de Sevilla.

Jerónimo de Loayza celebra concilios, instituye la cátedra de quechua, para los evangelizadores; imprime textos en lengua nativa para la cristianización de los naturales y atiende a los enfermos creando el primer hospital de indios.

Desempeñó el arzobispado hasta su muerte ocurrida en 1575.

Ante la vacancia de la prelatura, fue ungido arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo, quien tomó posesión de su cargo en 1581.

Nieto Vélez caracteriza a Toribio de Mogrovejo como “*un pastor itinerante*”, que por esta razón “*Le echaron el defecto de estar largas temporadas ausente de su sede*”; y, que de los “*veinticinco años de obispo solo ocho residió en Lima. El resto lo pasó visitando su territorio*” (ob. cit.: 467, t. XI).

Creó el Seminario conciliar que lleva su nombre y organizó y realizó el III Concilio Limense, del cual publicó catecismo en castellano, quechua y aymara.

Enfrentó muchas dificultades con el poder virreinal.

En una de sus expediciones, Toribio de Mogrovejo confirmó a la futura Santa Rosa, cuando ella vivía en Quives.

Se dice que Mogrovejo aprendió quechua.

Fallece en Saña en marzo de 1606, cuando ejecutaba visita apostólica por el norte.

Finalmente, en 1679 fue beatificado y canonizado en 1726 (Tauro del Pino, 2001: 1693, t. 11). Nieto Vélez, el historiador jesuita de la *Iglesia Católica en el Perú* (1981), convocando su capacidad de síntesis intenta dar el perfil de la personalidad apostólica que define a Toribio de Mogrovejo diciendo:

No se cansaba de instruir a quienes hacían objeto de su solicitud. Los buscaba aún en inverosímiles rincones de la geografía peruana. Los consolaba. Administraba los sacramentos, sin importarle la inclemencia del tiempo, las incomodidades, el hambre, la sed o el cansancio inherentes a peregrinaciones tan largas y fatigosas. Para él sólo contaban las palabras de San Pablo: “Me gastaré y me desgastaré a mí mismo por vosotros” (1981: 469-70, t. XI).

3. Caracterización social de la época

Lima fue fundada por Francisco Pizarro el 18 de enero de 1535 con el nombre de Ciudad de los Reyes, para la sede del poder; por lo tanto, la ciudad más importante, en la que vivirán españoles y criollos.

Además de los fines políticos y económicos de la fundación de ciudades, “*los peninsulares necesitaron vivir agrupados en ciudades a fin de conservar su identidad cultural*” (Hampe 1998: 260, t. II).

Al año 1555 la composición de la población hispana ha sido calculada, ateniéndonos a la información proporcionada por Hampe, en 8.000 españoles, 350 clérigos y 1000 mujeres. “*Debido al corto número de representantes del bello sexo que vinieron de la península, hubo solo una minoría de colonizadores que establecieron genuinos cuerpos familiares*”. Y, en razón “*a la existencia de familias blancas en las ciudades, lograron implantarse costumbres y modos de pensamiento típicos de la sociedad ibérica*” (ob. cit.: 261, t. II).

En estas ciudades españolas en el Perú del siglo XVI, “*Casi todos los estratos de la sociedad hispánica contaron con esclavos...*”, haciendo este hecho suponer que la población negra “*llegó a superar en cantidad a los blancos*”. Esta por vivir fuera de sus propios contextos culturales “*asimilaron con rapidez la cultura ibérica*” (ob. cit.: 268, t. II).

Con los naturales, el fenómeno fue distinto. Por las disposiciones legales, los españoles estaban obligados a vivir separados de los llamados indios. Inicialmente, estos continuaban en sus poblaciones originarias hasta que se les obligó a asentarse en las reducciones. Pero sí había un pequeño grupo que fue incorporado en el servicio doméstico. Fueron, entonces, ellos que se aculturaron “*adoptando pautas hispánicas*” (ob. cit.: 265, t. II).

También hubo, en la opinión de Hampe, otro tipo de ciudades como los asentamientos mineros y las portuarias, además de las reducciones, que en atención a fines tributarios y de control político concentraba a los naturales.

4. Mentalidad y actitud religiosa dominante

Francisco Díez de Velasco en su *Breve Historia de las Religiones* (2014) explica la expansión del cristianismo en tres grandes momentos históricos. Corresponde al segundo cuando por el descubrimiento, conquista y colonización del Nuevo Mundo, se hace de la religión “*un elemento de cristianización progresiva de las poblaciones americanas...*” (2014: 187).

Los antecedentes se remontan a la Bula de 4 de mayo de 1493 expedida por el Papa Alejandro VI, por la cual “*encarga oficialmente a la monarquía hispánica la conversión del Nuevo Mundo*” (Nieto Vélez 1981: 420, t. XI).

Ya fundada la Ciudad de los Reyes, José M. Valega, el catedrático sanmarquino estudioso del virreinato plantea

distinguir dos períodos en la evolución de la vida limeña: el que finaliza en el siglo XVII y el que comienza con la centuria siguiente. En el primero —que es el que nos interesa— de austeridad canónica, de hondo fervor religioso, distingue a Lima, por su fuerte y sincera devoción. La aldea capitalina... vive para el culto. Lima no pierde instante para agradecer a la divinidad la gracia de la vida, del sueño, del aire, del sol, de la merienda y de la cena (1939: 308-309).

Situados siempre en el siglo XVI, Hampe Martínez, refiriendo el panorama de la conformación de las ciudades, observa que en *“la segunda mitad de nuestra centuria, destacan en la fisonomía urbana los establecimientos de frailes y monjas, que brindaron a las ciudades el aspecto de inmensos monasterios”* (ob. cit.: 262, t. II). Renglones adelante, en este mismo estudio, puntualiza que *“... hubo numerosas doncellas y viudas que abrazaron la profesión eclesiástica, fuera porque sentían una auténtica vocación o bien porque consideraban de estirpe inferior a los sujetos en aptitud de casarse con ellas”*.

Entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, Lima fue la ciudad del Nuevo Mundo que sirvió de escenario vital a cinco santos: dos peruanos que nacieron y murieron en Lima y tres españoles: Juan Masías, que llegó a Lima en 1620. Aquí abrazó la profesión religiosa como lego dominico. Falleció en Lima en 1645. Se conoció e hizo amistad con fray Martín de Porres.

Francisco Solano llegó a Lima en 1602 desempeñándose como guardián del convento de los descalzos del Rímac, falleciendo en 1610.

Toribio de Mogrovejo, el segundo arzobispo de Lima, asumió sus funciones en 1581 hasta 1606; año en que fallece en el pueblo de Saña cuando se encontraba llevando a cabo su última visita apostólica por los territorios y poblaciones de su muy extensa diócesis.

Resulta pertinente citar una vez más, al R. P. Armando Nieto Vélez, quien, a propósito del estudio del culto mariano y devociones populares dice:

Quien juzgue con imparcialidad al paisaje religioso del Perú a partir del siglo XVI hasta nuestros días, comprobará cómo determinadas formas religiosas —de creencia y culto— impregnan y coloran la vida individual y social del hombre de este país. No es solo un cambio de ambiente exterior, en el que huacas y adoratorios son sustituidos por ermitas, capillas y templos. Se trata también, y principalmente, de un cambio profundo en la psicología. (1981: 521, t. XI).

Mención especial merece, el caso de la hasta hoy beata Ana de los Ángeles Monteagudo, que nació en 1602 y vivió hasta su muerte (1686) en Arequipa, quien fue *“monja dominica contemplativa”*. (Martínez Puche, 2016: 95). Consagrada a la profesión religiosa, pasó *“su larga vida integrada a la*

comunidad del monasterio de Santa Catalina de Siena de monjas dominicas; primero como educanda, después como monja, dejándonos un mensaje de vida orante y misionera a la vez". Inició su noviciado en 1618. Al año siguiente se consagra como religiosa de clausura. Durante su prolongada existencia ejercerá funciones de sacristana, maestra de novicias y priora. Su aureola de mística se proyectó más allá de los muros del convento. Sor María Elvira Catalá, autora de la síntesis biográfica señala que atendía a los necesitados e impartía su bendición a los viajeros que la visitaban pidiéndole su oración (ob. cit.: 99). Sor Catalá agrega que *"Los últimos diez años de su vida los pasó ciega y paralítica"*.

Ricardo Palma ha escrito una tradición convirtiéndola en personaje literario en una historia que la presenta profetizando hechos y situaciones que ocurrirían en la realidad. La tradición se titula *El obispo del libro y la madre Monteagudo*, que relata en primer plano los accidentes y vicisitudes del obispo Almoguera, asignándole a sor Ana un plano secundario, circunscrito a su participación como profetiza. Bien analizado el texto, la intención es más bien de resaltar a sor Ana, ubicando al obispo Almoguera como la historia que servía de punto de apoyo para destacar los dones proféticos de ella. Ya en el segundo párrafo, la hace ingresar en escena diciendo:

En el monasterio de Santa Catalina de Arequipa había, allá por el siglo XVII, una monja conocida por la madre Ana de los Ángeles Monteagudo, de la cual refieren sus paisanos maravillas tales que la hacen acreedora a que Roma la canoniche y coloque en los altares.

En el desarrollo del texto Palma se da la oportunidad de insistir en las cualidades excepcionales de sor Ana al aludir a su *"reputación de santidad"* y *"frecuentes... milagros y pronósticos..."*. A la vez, lamenta la pérdida del expediente de beatificación camino a Roma y finaliza el texto sintiendo el júbilo que, al retomarse estos trámites, los arequipeños *"Pronto tendrán santa en casa"*.

5. Los santos en la literatura

Está ya aceptado que en los inicios de la occidentalización, siglos XVI y XVII, en el virreinato del Perú, florecieron santos, beatos, sacerdotes y monjas muy virtuosos. No solo hubo una propagación en número de órdenes, congregaciones, conventos, capillas e iglesias, sino que el espíritu religioso estuvo infiltrado en toda la vida social e individual de las gentes de esos tiempos.

La lista cuantitativa y cualitativa es grande; pero de esta se ha escogido a dos peruanos y dominicos como son Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres.

5.1. Santa Rosa de Lima

5.1.1. Rasgos biográficos

Nació en Lima el 30 de abril de 1586 y fue bautizada en la parroquia de San Sebastián en el Cercado de Lima con el nombre de Isabel Flores Oliva. Recibió la confirmación del arzobispo santo Toribio de Mogrovejo, en Quive, cuando su padre administraba una mina y había trasladado a dicha población a su familia. Salvador Velasco, en la biografía inserta en *El año Dominicano* (2016) informa que santo Toribio al confirmarla “le cambió el nombre de Isabel en Rosa” (2016: 853).

La condición socioeconómica de la familia era limitada. El matrimonio entre Gaspar Flores y María Oliva llegó a tener trece hijos.

Se cuenta que la propia madre al verla a la bebé tan hermosa se prometió llamarla Rosa.

Desde sus primeros años mostró diferencias en relación con las personas de su edad

Su hermano Fernando la vio desde niña inclinada a cosas de Dios y vidas de santos, y tan honesta desde sus tiernos años, que jamás le vio más que la cara y las manos (ob. cit.: 854).

En el solar de su casa hizo un jardín y levantó una ermita en donde pasaba en aislamiento y oración.

Inicialmente usó hábito franciscano hasta que después tuvo contacto con los dominicos por su concurrencia a la iglesia de la Virgen del Rosario.

En 1606,

a los 20 años de edad, vistió el hábito de la Tercera Orden de la Penitencia de Santo Domingo. Como laica consagrada, desde entonces, Rosa añadió a su apellido paterno el de “Santa María” y se comprometió a vivir a plenitud las normas de su institución, practicando las obras de misericordia, en su hogar y desde su hogar, en los hospitales rancherías, casas de vecindad y donde las necesidades del prójimo reclamaban sus servicios, cuidados y atenciones. (Alvárez Perca, 1997:218-20,t.I)

Queda claro que Rosa de Santa María no fue monja; ella fue “una laica cristiana comprometida con la causa de los que sufren” (). “Murió a la edad de 31 años, el 24 de agosto de 1617, en su centro de trabajo, en casa de don Gonzalo de la Maza y de Doña María Uzátegui, donde Rosa trabajaba como maestra de sus hijas”. (ob. cit.:223).

Su entierro fue multitudinario. Congregó a todos los estratos de la sociedad limeña, encabezado por el virrey de ese entonces.

El 13 de febrero de 1668 el papa Clemente IX expidió la Bula de beatificación y su sucesor Clemente X dictó la Bula de 12 de abril de 1671, elevándola a los altares como Santa Rosa Patrona de Lima, del

Perú, América, Filipinas e Indias, mandando celebrar universalmente el 30 de agosto de cada año. (Alvarez Perca 1997: 229-31, Vol. I).²

5.1.2. *Santa Rosa en las Tradiciones de Ricardo Palma*

Nuestro escritor dedicó tres tradiciones a la Santa. Responden a los títulos:

- ☑ Los mosquitos de Santa Rosa, que forma parte de la séptima serie publicada en la Imprenta del Universo de Carlos Prince, Lima, 1889^{*}
- ☑ El Rosal de Rosa, aparecida en la misma serie, año, ciudad e impresor^{*}
- ☑ Los gobiernos del Perú, incluida en la quinta serie que vio la luz en Lima, Imprenta del Universo de Carlos Prince, en 1883.^{*}

Este estudio propone abordar cada texto por separado.

5.1.2.1. *Los mosquitos de Santa Rosa*

1. *Argumento*

Recoge una faceta de la vida de la Santa que se presta a liberar la fantasía.

Se trata de la convivencia armoniosa con los zancudos, con los cuales celebra un pacto tácito por el cual, ella “*no los molestaría*”; y, ellos, como contrapartida, no la “*picarían ni harían ruido*”.

El pacto implica una subordinación de los mosquitos a la Santa, quien les induce a alabar a Dios por las mañanas y agradecer al concluir el día, el bien de la vida recibido. En el intermedio, los mosquitos cantaban con el permiso para que “*vayan a buscar su alimento*”.

La obediencia de los mosquitos como obligación profesada a Rosa de Lima va a ser confirmada con dos acontecimientos:

- a) La agresión de los mosquitos a la beata Catalina como situación imprevista que da lugar a la muestra de uno de los que le habría picado en su visita no anunciada en la ermita. Este hecho activa la defensa de Santa Rosa, quien le dice: “*Déjalos vivir, hermana; no me mates ninguno de estos pobrecitos, que te ofrezco no volverán a picarte, sino que tendrán contigo la misma paz y amistad que conmigo tienen*”

² Salvador Velasco en *El año Dominicano*, consigna 1781 como año de la canonización, pág. 864.

^{*} PALMA, Ricardo, *Tradiciones Peruanas*, Universidad Ricardo Palma, Lima, 2015. Edición, prólogo, notas, bibliografía e índices, Miguel Ángel Rodríguez Rea.

b) Si en este primer caso la orden de la santa es para que no molesten a la beata Catalina, en esta segunda anécdota, dispone para que piquen a otra “*beata de la Orden Tercera, que se resistía a acercarse a la ermita, por miedo de que picasen los jenes*”. La orden fue puntual y específica, cumplida por tres zancudos, obrando cada “*uno en el nombre del Padre, otro en el nombre del Hijo y otro en el nombre del Espíritu Santo*”.

2. *La estructura*

A esta tradición, por su contenido, se le reconocen tres partes:

a) La introducción, en la que presenta a los dos personajes:

1) Los zancudos, descritos a través de sus características: la picadura y el zumbido de su vuelo, altamente molesto, tanto a nivel individual o grupal; y

2) La Santa, a quien la refiere desde un plano de horizontalidad, para resaltar que la picada y bulla de los zancudos, era un castigo más grave que sus propios cilicios, tormentos y mortificaciones, como una antesala para desarrollar la relación Santa – mosquitos.

b) El cuerpo del texto. Le sirve al autor para exaltar su santidad a través de la capacidad de controlar la acción agresiva de los insectos, sobre la base del amor divino por la naturaleza, en tanto creación de Dios. Humaniza a estos insectos en cuanto los hace actuar como seres racionales capaces de adquirir un compromiso y cumplirlo.

c) La historia adicional con la cual Palma concluye la tradición, que busca reforzar los atributos de santidad de Rosa de Lima, insuflándole vida al gallito enfermo condenado a morir si es que no mejoraba.

3. *El humor*

Palma, fiel a su estilo, no hace de Santa Rosa un personaje seráfico, celestial, divinizado. La perfila en su dimensión humana, en el mundo terrenal, en una relación de igualdad con los mosquitos, unidos en la creación, pero con cualidades sobrehumanas que las vive y ejerce con humildad, sin alarde, sin exagerar para establecer diferencias que la alejen de la persona común y corriente.

Las formas con las cuales se refiere a ella: “*mi paisana Santa Rosa*”, “*Rosa de Lima*”, “*Rosa*”, “*la santa*”, “*nuestra santa*” constituyen un indicador de la intención de cercanía entre la Santa y el lector, con su figura sencilla, de vida cotidiana, pero que siempre sobresale aunque finamente perceptible.

Esta tradición no escapa al humor. Estando difuso en el contexto, en la tercera parte, con la historia del gallito, al que prácticamente resucita o evita su muerte; y, como seña de su vitalidad le hace cantar pícaramente; Palma configura de modo manifiesto el humor:

¡Quiquiriquí!
(¡Que buen escape el que di!)
¡Quiquiricuando!
(¡ya voy, que me están peinando!)

Nótese la modificación de la onomatopeya inicial del canto del gallo en la segunda vez, hecha con malicia, como recurso repentino, para servir de rima consonante con el último verso de remate y finalización de la narración.

Es, pues, la de Palma una forma ingeniosa de ponerle cima a la seriedad del núcleo de la historia, y, como los mosquitos no le brindaban una contextura para terminar haciendo reír, insertó la historia del gallo, dentro del contexto de la familia, que sí le facilitaba el recurso para finalizar con humor.

Agréguese el análisis de la escritura del cuarteto compuesto. El primer verso está hecho de la onomatopeya del canto del gallo; pero el segundo verso escrito entre paréntesis, expresa lo que quiere decir y el que escucha y lee debe interpretar. En el tercero hay un híbrido logrado con parte de la onomatopeya y el adverbio cuando, que nuevamente representa lo que quiere decir y lo que se debe interpretar, reforzado por los paréntesis y los signos de admiración entre los cuales es canalizado el sentido de los versos 2 y 4.

5.1.2.2. *El Rosal de Rosa*

1. *El argumento*

Palma, esta vez, tiene a Santa Rosa como personaje central de la narración, Cuenta que ella habilitó un terreno libre de construcciones y sin uso de su casa, como “*huerto y jardinillo*”. Allí brotó espontáneamente un rosal, que sirvió para expandir esta planta en Lima “*para embellecer corredores y las limeñas para adornar su rizas, negras y profusas cabelleras*”.

Esta especie no existía en el Perú, pero al aparecer sin haber sido sembrada es un recurso literario para insinuar la santidad de la joven Isabel Flores; y, a la vez, convertir la rosa en el símbolo de su pureza de alma y predestinación a su santidad. También servirá para decidir su beatificación al realizar el milagro de hacer caer “*perfumadas hojas de rosa... sobre la mesa*” del Papa Clemente IX, quien se volvió devoto de la Santa limeña, al punto que la beatificó un 12 de febrero de 1669, la proclamó “*Patrona de Lima y del Perú*” y “*reformando la constitución de Urbano VIII...*” simplificó “*los trámites de canonización*”.

Finalmente, la adhesión de Clemente IX a la beatificada Rosa de Lima, se expresa “*en un fuerte legado*” que instituyó “*en su testamento*” “*para construir en Pistoia, su ciudad natal, una espléndida capilla a Santa Rosa de Lima*”

2. *El argumento*

“*El rosal de Rosa*” consta de cuatro apartados:

a) El primero se extiende entre el primer y segundo párrafo. Contiene la noticia del establecimiento del Hospital del Espíritu Santo, dedicado a marinos extranjeros, cuyo edificio sirve de ubicación y referencia, respecto al terreno de la vivienda y jardín de Isabel Flores Oliva, vecino a este.

Esta proximidad física de la casa de la futura Santa, lleva a confundir a Mendiburu sobre el origen limeño de las rosas, al imputarlo al hospital, antes que al huerto de Flores Oliva.

Implica el escenario físico, con localización en Lima donde acontecerán los hechos.

b) El segundo, que está dedicado a presentar, sin decirlo de manera expresa, la vida aislada, silenciosa, en confraternidad con la naturaleza, absorbida por el cultivo de las flores; expresión de belleza, delicadeza y del mundo ideal.

No hay palabra ni frase dedicada a su consagración a la oración, el martirio, la penitencia. Aborda la etapa juvenil, en el ambiente familiar de austeridad, sin mención a fiestas o reuniones sociales.

El núcleo se sitúa en el hecho de haber aparecido espontáneamente el rosal en el jardín de Isabel Flores.

Comienza ubicando el predio contiguo al hospital del Espíritu Santo. En esta propiedad los esposos Flores-Oliva fijarán su vivienda. En esta casa nacerá Isabel, hija de este matrimonio. Parte de este inmueble es habilitado por Isabel como huerto y jardín. Aquí transcurre esta etapa de su vida en el seno familiar.

Palma cierra este apartado informando del apogeo de las rosas, incluyendo su fama medicinal.

Comprende desde el tercer hasta el séptimo párrafo.

c) El tercer apartado se cuenta del octavo al décimo tercer párrafo. Da la información sobre los trámites de beatificación y menciona a los Papas Clemente IX y X, así como al rey Felipe IV de España, quien usó su primera firma como monarca para solicitar la beatificación de Rosa de Lima. Termina el apartado la noticia de las celebraciones de la beatificación, en cuyo día central los madrileños vieron en el firmamento “*lucir una estrella vecina al sol*”.

Clemente IX, más allá de la vinculación legal por las resoluciones pontificias que expide, alcanza protagonismo al pasar de dudoso sobre la santidad de Rosa, a ser un convencido devoto de ella, desde la *“lluvia de rosas”* hasta su legado para la edificación a su costa, de una capilla en homenaje de la beata Rosa de Lima.

d) El cuarto apartado ha sido propuesto por Palma, después de una separación con viñetas. Abarca los párrafos decimocuarto a decimosexto, con el cual finiquita el texto.

En estos tres párrafos finales el narrador incorpora las noticias de las celebraciones limeñas de la canonización en 1672, indicando que hubo una inversión millonaria en platería en adornar calles, arcos, altares y joyas. También da cuenta que los propietarios en ese entonces de la casa y huerto familiar, *“cedieron el terreno para que en él se edificase el Santuario de Santa Rosa de Lima”*. Además, para no dejar cabo suelto a los advertidos lectores, Palma dice que *“El rosal que ella cultivaba se trasplantó al jardín que tienen los padres dominicos, en el claustro principal de su convento”*.

3. *La unidad textual*

Sirve el primer apartado, aparentemente ajeno, como hito referencial para la ubicación del escenario de la acción central que es la aparición espontánea y su cultivo del rosal por Isabel Flores Oliva en su vida familiar juvenil, en aislamiento y retiro del mundo terrenal. Complementariamente, con esta localización, aclara y refuta literariamente el error del historiador Mendiburu de señalar el origen limeño de la rosa, atribuyéndole al hospital de El Espíritu Santo, contiguo a la casa de la Santa.

Pasar del segundo al tercer apartado es acceder a la consecuencia lógica de una vida virtuosa, cuyo estilo extramundano, desborda las fronteras virreinales, llega a la metrópoli y salta al Vaticano en solicitud de su reconocimiento espiritual que la encumbra a los altares. Concedido este, la vida de Rosa de Lima, con su canonización se universaliza.

El cuarto apartado se liga al tercero porque recoge las manifestaciones sociales de júbilo por la canonización que se protagonizaron en Lima, tierra natal de la Santa.

4. *El estilo*

La vida de la Santa es resaltada a partir del hecho cotidiano y doméstico de cultivar flores y, de manera especial, rosas, sin participar de los deleites sociales.

Esta etapa juvenil de la vida en familia de la Santa, está enmarcada en el tiempo y el espacio.

Respecto al elemento espacial, está ubicado en una zona no precisada de la Lima virreynal, en un solar contiguo al hospital El Espíritu Santo, que se pinta como referente geográfico. En la vida postmortem, el escenario espiritual se traslada al Vaticano, por los trámites de beatificación y actuación del Papa Clemente IX. También en Pistoia, en donde se edificará una capilla; y a Madrid, en cuanto sede de las festividades de su beatificación.

El marco temporal transcurre desde 1581 en que el padre de la Santa compra el terreno contiguo al hospital en el que construye la vivienda familiar en la que nacerá la Santa. Termina en 1672, con las festividades propias de su canonización, celebradas con toda pompa en Lima.

A estos dos componentes, Palma agrega una tercera delimitación de los hechos, trazando un marco político. Es el señalamiento de los gobernantes civiles y religiosos, en ejercicio al 30 de abril de 1586; día en el que gobernará como virrey interino el representante de la Real Audiencia de Lima, don Martín Enríquez, por muerte del titular. En el campo clerical, ejercerá el pontificado Sixto V y desempeñará el arzobispado de Lima, santo Toribio de Mogrovejo.

5. *Lenguaje y humor*

El nivel de lengua corresponde al coloquial, con incrustaciones de limeñismos y palabras creadas por él, resaltando el carácter criollo de la narración.

Es tan popular la visión y el tratamiento del tema, que verbaliza los hechos con soltura, fluidez, desenfado, que por momentos impresiona su gracia como algo irrespetuoso y hasta irreverente.

Palma administra su seriedad sin llegar a lo incompresible. Siempre deja percibir una estela de humor colocada en el mundo del entorno de la Santa, pero en ninguna parte del texto sobre la Santa misma. A ella hace verla humana, pero no mundana. Distinta al común pero admirable y respetable. Terrenal, pero escogida para una vida sobrenatural y virtuosa.

El humor no exento de ironía lo ubica en el virrey interino, *“aquel que después de veintiún meses de gobierno se fue al mundo de donde no se vuelve sin haber hecho nada de memorable en el país”*. Y, como refuerzo de tal referencia irónica, suelta una valoración sarcástica al insistir: *“Fue de los gobernantes que, a punto de obras públicas, realizan la de adoquinar la vía láctea y secar el océano con una esponja”*.

5.1.2.3. *Los gobiernos del Perú*

1. *El argumento*

Antes que humanas, política y moral, Palma pretende dar una explicación religiosa a los malos gobiernos que durante la república ha tenido Perú. Para ello, construye literariamente un diálogo, simple y breve, entre Santa Rosa de Lima, la Santa peruana, con Dios, ante quien formula algunas peticiones para el bien de su patria. La primera versa sobre un clima benigno; la segunda sobre recursos y riquezas naturales; ambas concedidas de buen talento. Ante la tercera, atinente a la virtud de las mujeres e inteligencia de los hombres, Cristo, “*el Rey del cielo y tierra*”, ha cambiado de humor y va a concederla no con mucho agrado. Dios, más dispuesto a terminar el diálogo que a seguir escuchándola, al despedirse, recibe el cuarto y último ruego:

—Sí, Señor. Dale a mi patria buen gobierno.
Aquí, amoscado el buen Dios, le volvió la espalda, diciendo:
— ¡Rosita! ¡Rosita! ¿Quieres irte a freir buñuelos?

Con este texto, el lector deduce que el pedido de Santa Rosa, al no tener pronunciamiento expreso, por el gesto de darle la espalda y la pregunta por respuesta, el pedido fue denegado.

Pero, con el ánimo de ponerle fin a la duda si aceptó o no, con el ademán y la interrogante de respuesta, Palma afirma que otra fuera la suerte del Perú si es que “*la santa hubiera comenzado a pedir por donde concluyó*”.

2. *La estructura*

Es un texto corto de crítica política expresada con humor e ironía contra los gobiernos del Perú republicano que no construyeron patria por uso inmoral del poder; pero al no encontrar una razón humana que explique el desastre, recurre a la fantasía literaria para encontrar una causa en la ingenuidad de la Santa que no le permite manejar el sentido de priorización y de oportunidad para formular sus pedidos.

No es reproche ni imprecación a la Santa. Más bien ajena a las intrigas políticas, le faltó malicia para pedir ese don.

El texto tiene un desarrollo muy ágil, argumento concentrado, que no dispersa la atención del lector y le permite captar un mensaje de crítica de moral política contra los gobiernos, revestido de una aparente causa de religiosidad.

Consta de las tres partes clásicas del discurso:

a) Introducción, contenida en el primer párrafo que advierte seguir un modelo de diálogo entre Santa Teresa y Cristo, advirtiendo que no es copia, sino una tradición, que opta por contarla, dejando a criterio del lector su originalidad.

b) Cuerpo del discurso, que comienza diciendo: “*Un día en que estaba el buen Dios dispuesto a prodigar mercedes, tuvo con Él un coloquio Santa Rosa de Lima*”. Termina con la expresión de incomodidad de Cristo por el pedido, lanzada al aire: “*¡Rosita! ¡Rosita! ¿Quieres irte a freir buñuelos?*”, que es una forma familiar y afectiva de comunicar que no tiene nada que contestarle; y

c) La conclusión, que es opinión directa y concreta de Palma, que en esta narración hace de tercer observador y testigo.

Los personajes son Dios y Santa Rosa, pero humanizados, absorbidos por asuntos mundanos: el clima, los recursos naturales, el temperamento de las personas; el desempeño de los gobiernos.

Dios está tan humanizado que maneja su humor entre la complacencia y el fastidio, con bondad limitada y enigmas sin explicaciones. Prefiere el tono de desagrado y la frase evasiva, antes que la negación dura, expresa y directa.

Palma, el autor, es un tercero observador oculto que al final oficia de testigo y fedatario tácito, cuyo papel le permite contar la historia y emitir su juicio crítico como conclusión.

5.2. San Martín de Porres en las Tradiciones de Ricardo Palma

Palma presentó la santidad de Martín de Porres en dos tradiciones, cuyos títulos son:

- ☑ Los ratones de fray Martín, que llega a los lectores conformando la octava serie publicada en Lima, en 1891, por la Imprenta y Librería El Universo de Carlos Prince; y,
- ☑ El por qué fray Martín de Porres, santo limeño, no hace ya milagros, publicada dentro de la novena serie, a cargo de la Imprenta Torres Aguirre, Lima, 1899.*

5.2.1. Una biografía sumaria

Martín fue bautizado el 9 de diciembre de 1579 en la parroquia de San Sebastián, en cuya acta el párroco solo coloca el nombre y condición social de la madre Ana Velásquez y la de los padrinos, refiriéndose a la filiación paterna como “*hijo de padre no conocido*” (Rodríguez Crespo, 1964:62).

Posteriormente se descubre por él mismo, la identidad del padre, quien es don Juan Porras o Porres

caballero español de noble alcurnia, natural de Burgos, cruzado de la orden militar de Alcántara... La madre era una joven morena libre nacida en Panamá hacia 1560 y que acompañó al Perú al caballero burgalés (ob. cit.:62-63).

* PALMA, Ricardo, *Tradiciones Peruanas*, Universidad Ricardo Palma, Lima, 2015 – Edición, prólogo, notas, bibliografía e índices Miguel Ángel Rodríguez Rea.

Este origen significa que Martín tendrá la condición social de *mulato* que, junto al zambo “ *fueron siempre resultado de una unión no aceptada por la sociedad ni por las leyes*” (ob. cit.:62).

Martín y su hermana menor Juana no disfrutaron de un ambiente familiar regular juntos de modo permanente con sus progenitores. Su padre los visitaba. Ellos vivían en un barrio pobre de Lima.

Un día su padre recogió a sus dos hijos y los llevó a Guayaquil. A pocos años regresó con Martín a Lima, entregándole nuevamente a su madre.

Por los 11 años, siguiendo a Rodríguez Crespo, Martín se inició en la barbería en la botica de Mateo Pastor. En esos tiempos en estos establecimientos se atendían “*sangrías y se trataban males como heridas, úlceras y apostemas*” (ob. cit.:65). Sobre este pasaje de la vida de Martín, Gago de Val en la biografía inserta en *El año Dominicano* (2016) afirma que “*A los once años es escogido por el doctor Marcelo de Rivero, barbero y cirujano, como “chico para todo”, que pronto ascenderá al grado de aprendiz por sus dotes y buena disposición*” (ob. cit.: 1177).

Por su parte, fray Guillermo Alvarez Perca manifiesta que Martín, hasta antes de ingresar al convento,

había frecuentado el consultorio del Dr. Marcelo de Rivero y la farmacia de Don Mateo Pastor, con el propósito de aprender el arte de curar y preparar medicamentos, para socorrer a los enfermos y pobres (1997:233, Vol. I).

Integrando ambos datos históricos y completando el perfil humano ya teñido de santidad precoz, agrega que Martín después de su jornada, “*iba “derechito” a las rancherías y galpones a continuar su obra de caridad con los esclavos, indios y pobres enfermos*” ().

Volviendo a Gago de Val, da la noticia que el segundo arzobispo de Lima Santo Toribio de Mogrovejo también confirmó a Martín cuando contaba los doce años de edad (ob. cit.: 1177).

En 1595, de acuerdo a la data de Gago de Val, cuando Martín tenía dieciséis años de edad, ingresó al convento de Santo Domingo en calidad de donado. Como tal se ocupaba de barrer el convento y la iglesia. Posteriormente, en forma excepcional, en 1603 los dominicos lo aceptan “*como Hermano con los votos de pobreza, obediencia y castidad*” (Rodríguez Crespo; ob. cit.: 70).

Convertido en enfermero protagoniza curaciones prodigiosas. Atiende de modo infatigable, traspasando paredes y puertas cerradas; curando a la vez a varios enfermos.

También practica la caridad, la humildad. Recoge enfermos abandonados. Cuando se le prohíbe internarlos en su celda o en el convento, habilita la casa de su hermana Juana como un pequeño hospital.

Después de 45 años en el convento y con 60 años de edad, fray Martín de Porres entregó su alma a Dios el 3 de noviembre de 1639.

En la cronología de Gago de Val, papa Gregorio XVI beatificó a Martín el 8 de agosto de 1837 y San Juan XXIII lo santificó el 6 de mayo de 1962. (ob. cit.: 1184).

5.2.2. *Los ratones de fray Martín*

1. *El argumento*

De tantos milagros realizados por el hermano lego, Fray Martín de Porres, ya enfermero en el convento de Santo Domingo en Lima, Palma, elige la historia de los ratones, y, particularmente, del que fue invitado a comer en “*sana paz*”, en el mismo plato, con el perro y el gato, en esos tiempos, enemigos reconocidos.

Para llegar a este episodio informa de la aparición de una plaga de ratones en el monasterio, dentro del cual invadían “*celdas, cocina y refectorio*”. Narra que los sacerdotes comenzaron a poner trampas con poco éxito, incluso el propio Martín hizo algo parecido en la enfermería; trampa en la cual cayó un pericotito al que liberó cariñosamente, pidiéndole que él y sus compañeros fueran a vivir a la huerta; lugar en el que él les proveería diariamente de comida.

Comenta Palma que “*El embajador cumplió con la embajada, y desde ese momento, la ratonil muchitanga abandonó el claustro y se trasladó a la huerta*”. A la vez cuenta que, “*los pericotes acudían como llamados con campanilla*” cada mañana que Fray Martín, les llevaba la comida.

Antes de este milagro capital en la valoración del narrador, fray Martín ya tenía a perro y gato compartiendo los alimentos. El ratoncito fue el tercer invitado para configurar el imposible, de no mediar la santidad temprana de Martín.

Detalla Palma que “*Mirábalos una tarde comer en sana paz, cuando, de pronto, el perro gruñó y encrespose el gato*”. Restaurando el ambiente de armonía perrogatuna, Martín invitó al ratoncito pidiéndole a los otros: “*—Vaya, hijos, denle siempre un lugarcito al convidado, que Dios da para los tres*”. Desde esa fecha, el pericotito, “*comió en amor y compañía con perro y gato*”.

2. *Estructura del texto*

Es fácilmente identificable, las tres partes clásicas del discurso:

a) La introducción, un poco larga en la que da cuenta de la fuente de su información. Principalmente está destinada a presentar al personaje central, proporcionando sus datos biográficos básicos y enumerando un par de milagros como muestra selecta de su fecundidad que Palma pondera

comparando: *“hacia milagros con la facilidad con que otros hacen versos”*. Puntualiza dos que los expone como impactantes: Uno, relativo a la caída de un albañil al que lo detiene en el aire hasta obtener la licencia de su superior. El otro, visto a la luz de la lógica resulta ingenuo, pues Martín lava el pan de azúcar negra, en la pila del convento, al que saca del agua, *“blanco y seco”*. Ve el hecho tan poco admisible por la razón, que como autor, dirigiéndose a sus lectores exclama: *“Ea, no me hagan reír, que tengo partido un labio”*.

b) El cuerpo del discurso, enfilado a la historia de los ratones, la obediencia de estos al lego dominico y la audacia de uno de ellos, en aparecer en la celda de Martín cuando comían en el mismo plato el perro y su gato, siendo incorporado para compartir sin agresiones ni rivalidades.

c) La conclusión, sumamente breve, que representa la apreciación personal del autor que obra como tercero ajeno a la historia, pero en papel de testigo oculto que da fe del hecho, diciendo: *“Y el ratón, sin hacerse rogar, aceptó el convite, y desde ese día comió en amor y compañía con perro y gato”*.

3. *Los personajes*

El hermano Martín es el personaje principal y activo, autor de todos los milagros relatados, como fruto de su santidad tempranamente manifiesta.

En el plano humano y en papeles secundarios, el prior y el albañil. El primero como regulador de la acción cristiana y milagrosa de Martín, alegando un orden disciplinario propio del convento. El segundo, el albañil, beneficiario del milagro, actuante en la escena única de su caída del andamio.

En el plano zoológico, actúan los ratones en dimensión colectiva e individual, sometidos a través del amor, a obediencia al santo y capaces de acordar la obligación de vivir en el huerto, en cuyo lugar recibirían su comida.

El ratoncito incorporado es el del papel heroico, que despierta ternura y simpatía.

Completan el cuadro animalesco, el gato y el perro, convivientes en paz por gracia del amor del santo dominico.

Actúan como en las fábulas, animados y humanizados.

5.2.3. *El por qué fray Martín de Porres, santo limeño, no hace ya milagros*

1. *El argumento*

Desde el título de la tradición, Palma sugiere el contenido del texto. Asumiendo literariamente la defensa del santo, explica al lector que fray Martín ya no hacía milagros, no porque se hubiera agotado su santidad, sino, por la prohibición expresa del prior del convento, impartida bajo compromiso de obediencia santa.

Ocurrió en vida del hermano dominico ante tanta concurrencia a la enfermería en solicitud de milagros. Después de su muerte, esta prohibición se renovó por el prior ante la tumba del beato, cesando, en definitiva, la realización de nuevas gracias.

En vida, la prohibición se atenuaba con la licencia previa, como el narrador ilustra con el caso del albañil que caía del andamio y que quedó suspendido en el aire, hasta su regreso, una vez obtenido el permiso.

Cabe indicar que este caso también aparece en la cuenta de los milagros en la otra tradición escrita en homenaje a San Martín de Porres, “*Los ratones de fray Martín*”, aunque con menores detalles.

Palma, enfatiza la renovación de la prohibición, con el siguiente párrafo:

—Hermano Martín, cuando vivías en el mundo obedeciste humildemente mis mandatos, y no he de creer que en el cielo te hayas vuelto orgulloso y rebelde a tu superior jerárquico, negándole la santa obediencia que juraste un día. Basta de milagros. Te intimo y mando que no vuelvas a hacerlos.

2. *La estructura del texto*

Responde a las tres consabidas secciones:

a) Introducción. Desde el primer renglón y en primera persona gramatical, Palma destaca en el santo, la cualidad de fecundo productor de milagros. Luego discurre con inserciones de hechos como su pobreza, los tiempos en que vivía el santo y el libro biográfico de fray Martín, así como la anécdota del tirano argentino Juan Manuel Rozas y su amanuense como una técnica narrativa de referirse al propio Palma, como el autor del texto, optando por aceptar el contenido del panegírico y no discutir para evitar las dificultades que le podrían acarrear.

b) El cuerpo del discurso. Se inicia con el párrafo “*Fuera el cigarrillo. Vuelvo a mis carneros, esto es a los milagros...*”. En relación con estos, Palma, anuncia la congestión de gente que asiste a la portería del convento en busca de fray Martín para solicitarle milagros. Incluso consigna uno baladí referido a una dama de rostro muy feo que pretendía ser embellecida por Martín.

La constante congestión de personas promueve en el prior la necesidad de prohibirle a Martín “*bajo de santa obediencia... que haga milagros sin pedir(le) antes permiso*”.

Limitado ya el hermano Martín en su espontaneidad milagrera, acontece la caída del albañil que queda en suspenso hasta el regreso del lego premunido de la autorización del superior a la que estaba obligado.

Ocurrido el fallecimiento del beato, los milagros continuaban produciéndose. Tan igual como las visitas de los creyentes a la tumba del santo.

Es, a consecuencia de ello, que nuevamente el prior, va a la tumba y vuelve a prohibirle al santo la realización de sus numerosos milagros; y

c) La conclusión. Está expresada en dos pequeños párrafos. Ahora con frases de la apreciación del propio autor:

Y que nuestro santo paisano acató y sigue acatando la imposición de su prelado lo comprueba el que, ni por bufonada, se ha hablado de milagros prodigiosos por él realizados después del año 1640.

3. *El estilo y la ironía*

Con un nivel de lenguaje conversacional, ágil, fluido y gracioso, empleando alternativamente la primera y tercera persona gramatical, Palma, conserva la presentación humana del bienaventurado, con una actitud de inocencia, alma limpia y un corazón muy generoso, dentro de una dimensión terrenal de cercanía con el lector. Lo trata de “*mi paisano*” o “*milagrero*”, pudiendo dar la impresión de afectar el respeto. Pero, no. La atmósfera que crea Palma es de humor, que se nota en forma más clara en pasajes como estos:

De mis cocos, pocos. Bástele al lector saber que como el viejo Porres no le dejó a su retoño otra herencia que los siete días de la semana y una uña en cada dedo para rascarse las pulgas, tuvo este que optar por meterse lego dominico y hacer milagros.

También, cuando cuenta Palma que concurrió en demanda de embellecimiento “... *la Carita de Cielo, hembra que como fea no tenía nada que pedirle a Dios...*”; “... *milagro que diz que no pudo, no quiso o no supo hacer fray Martín*”.

Resulta igualmente risible que “*el verdugo de Málaga, que se murió de pena porque a un conocido suyo le echó el sastre a perder unos pantalones sacándoseles estrechos de pretina*”.

Finalmente, con el párrafo de remate del texto que desenfadadamente dice: “*Lo que es ahora, en el siglo XX, más hacedero me parece criar moscas con biberón que hacer milagros*”.

6. La apreciación literaria de conjunto

6.1. Ricardo Palma, el autor

Es el escritor peruano de la primera generación republicana. Nace en Lima en 1833, una década después de la declaración de la independencia por José de San Martín y de la batalla de Ayacucho.

Su obra surge dentro del movimiento romántico y se desarrolla en paralelo con el radicalismo de Manuel González Prada.

Palma es libertario y anticlerical. Cultiva y publica poesía desde 1855, su primer libro y seguirá escribiendo y publicando en décadas posteriores hasta *Verbos y gerundios*, en 1877 (Tauro del Pino; 2001:1923, t.12).

Respecto a las tradiciones, la cronología de Díaz Falconí registra un total de 559 escritas entre 1851 a 1917, que fueran publicadas en forma suelta en periódicos y revistas de la época y conformando series desde 1872 hasta 1910, bajo el título de *Apéndice a mis últimas tradiciones peruanas*. (2015:30).

Teniendo en cuenta la data, *Los gobiernos del Perú y Los mosquitos de Santa Rosa*, son de 1890; *El rosal de Rosa*, viene de 1886.

Las relativas a San Martín de Porres, la tradición Los ratones de fray Martín de Porres, data de 1890 y *El por qué fray Martín de Porres, el santo limeño no hace milagros*, viene de 1906. (ob. cit.:195-196-200-205).

Palma ejerce el periodismo en forma activa. Fundador de la Academia Peruana de la Lengua. Director de la Biblioteca Nacional después de la guerra con Chile. Escribió ensayos históricos y de crítica literaria. Organizó diccionarios de peruanismos y americanismos bajo los títulos de *Papeletas Lexicográficas y Neologismos y Americanismos*.

Leyó la colección de clásicos castellanos e incursionó en la política como Secretario del Presidente José Balta y Senador por Loreto. Su estilo influyó en escritores del Perú y de los países de habla hispana. Falleció en Lima, en 1919.

6.2. La obra que lo inmortaliza

Unánimemente, la crítica literaria peruana y extranjera, en su tiempo y actualmente, califica a la tradición como un logro de literatura clásica.

Estuardo Núñez en Ricardo Palma, escritor Continental (1998) escribe:

Así, Palma dio nacimiento a un nuevo género literario, a una nueva forma de concebir el pequeño mundo que le rodea, a una expresión de estilo distinto y personal en el grato oficio de escribir sus narraciones. (1998: XI).

Alessandro Martinengo en su libro *El estilo de Ricardo Palma* (2007) se pregunta ¿qué es la tradición?

Y él mismo da la respuesta configurándola como

una narración breve, a veces muy breve, construida alrededor de un fundamento histórico y rica de todos los matices del humor y la fantasía. Una delicada mezcla, pues, de historia e invención (ob. cit.:72).

Esta noción sobre la tradición, como la totalidad de variantes, aun comprendiendo la del propio Palma, considera el humor como elemento compositivo infaltable. Un estudioso del humor, Roy L. Tanner sostiene que toda la obra de Palma está infiltrada de este. Y, no solo usa el humor, sino que *“Crítica, ironiza, satiriza o trivializa según lo demande la ocasión o su “musa cómica”, pero siempre con una conciencia estricta del molde estilístico en el que desea moldear su humor”*. (2005: 19).

Las tradiciones dedicadas a Santa Rosa y a San Martín de Porres, calzan en el molde del género literario creado por Palma. Cada una es una narración breve, en la que el personaje está retratado a través de sus acciones. No describe los espacios e intensifica la ocurrencia de los sucesos para darle fluidez. Todo ello expresado en un lenguaje coloquial que discurre en diálogos, incluyendo modismos, refranes, versos y técnicas de cambios inesperados que, en conjunto logra un texto ameno que interesa al lector.

Tanner señala que la ironía está en la obra y el autor. En las tradiciones estudiadas, respecto al tratamiento de los personajes centrales que son Santa Rosa y San Martín de Porres, los presenta en su dimensión humana, en menesteres cotidianos, cuyas acciones no les da el cariz de milagros. Sí, ha escogido elementos propios para fabular, para liberar su fantasía, y, a través de ella construir la crítica, la ironía, dotando al texto de una atmósfera de agradabilidad y fino humor.

Desde otro ángulo de valoración, Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres, fueron en su tiempo y hasta ahora, populares. No solo están en los altares de los templos, sino habitan en la fe y en la creencia de los pueblos. Esta presencia social y sus singularidades individuales propias de su santidad forjada dentro del pueblo, constituyeron fuerzas impulsoras de la incorporación en la literatura, como es el caso de las tradiciones de Palma.

Rodríguez Crespo en su obra varias veces citada, concluye las biografías de ambos santos, afirmando:

El elemento criollo encontró en Santa Rosa su más noble expresión y la mezcla de razas nos dio a Martín, productos ambos de la tierra y de la sangre peruana; por eso sus figuras se explican mejor en la sociedad del siglo XVII, por qué su santidad refleja el ambiente en el que van a cumplir su misión. Pero si bien como hemos visto, constituyen inspiración moral de su época, trasciende a los límites del tiempo y las fronteras. (1964:93).

Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres, por sus caracterizaciones, reúnen todos los requisitos para protagonizar personajes literarios, en una expresión del arte verbal que, por asociación de contraste con la literatura religiosa, se la denomina en este ensayo, como personajes de una literatura laica; es decir, sin intención de mensajes de fe y espirituales. Su mensaje es estético, social, cultural y político.

Referencias bibliográficas

- Alvarez Perca, Guillermo (1997-1999). *Historia de la Orden Dominicana en el Perú*, siglos XVI a XX, Lima, 3 vol.
- Díaz Falconí, Julio (2015). *Cronología de las tradiciones peruanas*, en Ricardo Palma, Tradiciones peruanas, Universidad Ricardo Palma, vol. VIII.
- Díez de Velasco, Francisco (2014). *Breve historia de las Religiones*, Alianza Editorial, España, 2da. Ed.
- Hampe Martínez, Teodoro (1998). *Descubrimiento, conquista y virreinato*, siglo XVI en Compendio Histórico del Perú, Editorial Milla Batres, España, t. II, 2da. Ed.
- Martinengo, Alessandro (2007). *El estilo de Ricardo Palma*, Universidad Ricardo Palma, Lima.
- Martínez Puche, José A. (2016). *El año Dominicano*, Colección Bolonia, Serie Maior, EDIBESA, España.
- Nieto Vélez, Armando (1981). *La Iglesia Católica en el Perú*, págs. 417 a 601, en *Historia del Perú, Procesos e Instituciones*, Editorial Juan Mejía Baca, España, t. XI.
- Núñez, Estuardo (1998). *Ricardo Palma escritor continental*, Banco Central de Reserva del Perú, Lima.
- Palma, Ricardo (2015). *Tradiciones peruanas*, Universidad Ricardo Palma, Lima, 8 vols. Edición, prólogo, notas, bibliografía e índices Miguel Ángel Rodríguez Rea.
- Palma, Ricardo (1953). *Tradiciones peruanas completas*, Aguilar Ediciones, Madrid, 2da. Ed. Edición y prólogo Edith Palma.
- Rodríguez Crespo, Pedro (1964). *Santa Rosa de Lima – San Martín de Porres*, Biblioteca Hombres del Perú. Editor Hernán Alva Orlandini, Lima.
- Tanner, Roy L. (2005). *El humor de la ironía y la sátira en las tradiciones peruanas*, Universidad Ricardo Palma, Lima.
- Tauro del Pino, Alberto (2001). *Enciclopedia ilustrada del Perú*, Lima, 17 t.

LAS TRADUCCIONES DE LA OBRA DE FRAY LUIS DE GRANADA EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DE LA REPÚBLICA CHECA¹

Jana Králová

Universidad Carolina, Praga, (República Checa)²

jana.kralova@ff.cuni.cz

Abstract

The article contributes to the history of translation as a brief analysis of the Czech edition of the texts by Fray Luis de Granada, based on the study of the works from the collection of the National Library of Czech Republic. The study outlines the problems related to the translation of the titles of the books, the editions, publishers and translators.

Key words: history of translation, Fray Luis de Granada, editions, publishers, translators.

Resumen

El artículo contribuye a la historia de la traducción ofreciendo un breve análisis de las ediciones checas de las traducciones de las obras de fray Luis de Granada, basado en los títulos que aparecen en la Biblioteca Nacional de la República Checa. Se esbozan los problemas relacionados con la traducción de los títulos de las obras, de las ediciones, ediciones, editoriales y traductores.

Palabras clave: historia de la traducción, Fray Luis de Granada, ediciones, editoriales, traductores.

0. A modo de introducción

La traductología actual se abre a los temas, problemas y áreas culturales de diferente índole, hasta cierto punto marginales y marginadas hasta hace poco (Lambert, 2010, 46). En la investigación traductológica checa, este ha sido y sigue siendo el caso la investigación en el campo de las traducciones llevadas a cabo en el área relacionada con la religión católica, que suele ser relegada al segundo plano tanto en las obras orientadas a la historia, la cultural incluida, como en las dedicadas a la historia de la traducción.³ Dado el énfasis en la base material de la investigación traductológica, para esta ponencia se han seleccionado las traducciones de las obras de Fray Luis de Granada, partiendo de los catálogos de la Biblioteca Nacional de la República Checa. A partir de las respectivas

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² La autora agradece a Antonio Rivas, OSA (+2017) los debates y comentarios que inspiraron en gran medida la presente contribución.

³ Parece abrirse el camino a la investigación sistemática del tema – para septiembre 2017 se prepara la conferencia (*Transmissions: Monasteries as Sites of Cultural Transfers*), donde se dedicará atención también al tema de la traducción en el ámbito de las ordenes religiosas.

entradas se presentará un breve análisis de las respectivas ediciones, editoriales y medios de difusión, tomando siempre en consideración la situación y las preferencias del público receptor.

1. Las traducciones encontradas

El catálogo de la Biblioteca Nacional del Praga ofrece tres libros traducidos, publicados todos ellos en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX (por orden cronológico): *Bl. Ludwika z Granady Rozgjmánj w passiwem týdni, zwlásstě přihoda w Božjim hrobě / přeložil a obětował Pawel Zahálka* “Meditación en la Semana Santa”, 1851, traducción del español; *Život Pána a Spasitele nasseho Gežiše Krista: Nábožné a užitečné rozgjmání o znamenitých dobách a tagemwjch Páně /od blahoslawehého Ludwika z Granady: z latiského v Rýnskem Kolině léta Páně 1596 tiskem wydaného Isseltova překlada zčesstil Josef Antonín Šrůtek* (“Vida de Jesucristo”), traducción de la versión latina, 1854; y *Ctihodného otce Ludwika Granadského, z řádu kazatelského, Wúdce hříssníkŭv, českým jazykem vyložil Jan Nep. Frantissek Desolda*, (“Guía de pecadores”), traducido del español, 1868.

Se han encontrado también las traducciones de varios fragmentos del Libro de oración y meditación, publicados en la revista *Na hlubinu. Revue pro vnitřní život: Půst* (El cuaresma, 1928, pp. 135 - 136), traductor Jan Merell, (1936): *Ctih. Ludvík z Granady: O modlitbě a rozjímání I. O užitku z modlitby a rozjímání* (De la oración y meditación, pp. 603 – 605); y *Ctih. Ludvík : Granady: O modlitbě a rozjímání 3). O rozjímání* (De la oración y meditación. De la meditación, pp. 664 – 670), *Rozjímání o nebeské blaženosti* (Meditaciones, 1938, 389 – 392; 676 – 685), *Z úvodu k vyznání víry* (Introducción a la profesión de fé, 1941, ppp. 388 – 395), todos traducidos por František Horák (Nekvinda, 2000, str. 190), sin referencia al idioma de partida.

2. Contexto histórico de las publicaciones

Ya que hasta el momento carecemos de una historia de traducciones que ponga énfasis en la literatura religiosa⁴, se procede a un intento de incorporar las respectivas traducciones en el contexto de la actividad en las épocas de sus publicaciones.

2.1. Libros

⁴ Desgraciadamente se ha frustrado la preparación de la tesis doctoral sobre la traducción de la literatura espiritual española al checo, que, como suponemos, traerá informaciones e interpretaciones valiosas que completarán la bibliografía dedicada a la historia de la traducción en nuestro ámbito lingüístico y cultural.

Como ya se ha señalado, los tres libros fueron publicados en los años cincuenta y sesena del siglo XIX, período considerado como inmediatamente posterior al de la Resurrección Nacional, que incluye, a grandes rasgos, los finales del siglo XVII y el primer tercio del siglo XIX y se ve caracterizado por cierto carácter anticlerical de la literatura (Levý, 1996: 146 y ss). Entre otros aspectos, se pone énfasis en la elección de los textos. En comparación con el período anterior, a mediados del siglo XIX se va poniendo énfasis en la importancia de la obra para la época, que hace depender las traducciones de la orientación cultural del traductor / editor.

2.1.1. Los títulos

Los títulos de los libros representan un problema específico para la traducción (Levý, 1963, citado según Králová, Cuenca, 2013, pp. 115 - 118). Al tratarse de los títulos descriptivos, característicos para la época de la publicación de los originales, llegamos a ser testigos de un fenómeno interesante:

Título en checo de la época (escritura gótica)	Transcripción	Versión española
<i>Bl. Ludwika z Granady Rozgímánj w passiowem týdni, zwlásstě příhoda w Božjm hrobě / přeložil a obětował Pawel Zahálka</i>	Blahoslaveného Ludvíka z Granady Rozgímání v pašiovén týdni, zvláště příhoda v Božím hrobě, přeložil a obětoval Pavel Zahálka	Meditaciones en Semana Santa del Beato Luis de Granada, especialmente el acontecimiento en la Tumba de Dios / tradujo y sacrificó Pavel Zahálka
<i>Život Pána a Spasitele nasheho Gežišše Krista: Nábožné a užitečné rozgimání o znamenitých dobách a tajemwjch Páně /od blahoslawehého Ludwika z Granady: z latiského v Rýnskem Kolíně léta Páně 1596 tiskem wydaného Isseltova překladu zčesstil Josef Antonín Šrůtek</i>	Život Pána a Spasitele našeho Ježíse Krista: Nábožne a užitečné rozgimání o znamenitých dobách a tajemstvích Páně / od blahoslaveného Ludvíka z Granady: z latiského v Rýnském Kolíně léta Páně 1696 tiskem wydaného Isseltova překladu zčeštil Josef Antonín Šrůtek	La vida de nuestro Señor y Salvador Jesucristo: Meditación religiosa y útil de los excelentes tiempos y Misterios del Señor/ del beato Luis de Granada: de la traducción latina de Isselt publicada en Colonia a. D. 1696 puso en checo Josef Antonín Šrůtek
<i>Ctihodného otce Ludwika Granadského, z řádu</i>	Ctihodné otce Ludvíka Granadského, z řádu	Guia de pecadores del beato padre Luis de Granada

<i>kazatelského, Wúdce hříšníkův, českým jazykem vyložil Jan Nep. Frantisek Desolda</i>	kazatelského, Vúdce hříšníkův, českým jazykem vyložil Jan Nep. František Desolda	(granadiense), interpretado en la lengua checa por Jan Nep. František Desolda
---	--	---

En las versiones checas de la forma se nota la amplificación y explicitación de los títulos, arcaizante en la época de la publicación, fenómeno que por una parte se ve reforzado por la escritura gótica, y por la otra parece fomentar el objetivo didáctico de la publicación de las obras.

2.1.2. Traducción de segunda mano

Como afirma Levý (1996: 77), la traducción de segunda mano en la literatura checa del siglo XIX no se consideraba una desvaloración de la actividad y se fue realizando hasta las postrimerías del siglo. En el caso de las versiones de las obras de Luis de Granada, esta aparece en la versión checa de la Vida de Jesucristo de 1854, en cuya traducción al checo se indica no sólo el hecho mismo, sino también el patrón que sirvió de base para el trasvase.

2.1.3. El tratamiento de los nombres propios en los títulos de las obras

El trasvase de los nombres propios extranjeros al checo se considera otra característica de la traducción durante la época de la Resurrección Nacional. Levý (1996: 96-98) menciona dos vías de su realización: la traducción propiamente dicha y la adaptación fonética de los nombres extranjeros. En los títulos de las obras mencionadas se aplica ante todo el primer procedimiento: Ježíš Kristus (Jesucristo), más interesante resulta el tratamiento del nombre del autor: Luis se traduce al checo como Ludvík, además, en el tercer libro el sintagma de Granada se sustituye por el adjetivo Granadský (granadiense, la mayúscula al principio responde a su función del nombre propio).

Cabe destacar que el tema de la traducción de los nombres propios sigue siendo tema de debate hasta la actualidad, y se ve influido también por las características flectivas del checo (y otras lenguas eslavas): la declinación nominal complica a veces el tratamiento de antropónimos y topónimos.

2.2. Las traducciones de la revista *Na hlubinu*

Los fragmentos publicados en la revista *Na hlubinu* se tradujeron en una época en la cual la traducción cumplía en la sociedad checa un papel diferente, pero parecen seguir la misma línea de interpretación. Al seguir la misma línea descriptiva que en el caso antes mencionado, llama la atención la forma de denominar al autor: se tradujo el nombre Luis al checo (Ludvík), pero tal vez resulte interesante que se le señala como *Ctihodný* (venerable), en los textos del siglo XIX se habla de *Blahoslavený* (beato).

3. Editoriales, ediciones y sus objetivos

El esbozo del tema sería incompleto sin considerar las editoriales y ediciones, en que fueron publicados.

3.1. Swatojanské Dědictví (Patrimonio de San Juan)

Fue fundada en 1830 por el cura de Klokoty u Tábora (Bohemia del Sur) con el objetivo de fomentar la publicación de libros baratos con el objetivo de publicar obras baratas, destinadas a elevar el nivel educativo del pueblo checo. Entre otros, su publicó la versión checa de la Biblia, varios libros dedicados a la historia eclesiástica y común, y varias obras de distracción. (*Ottův slovník naučný*, p. 141)

De los títulos forman el tema de la presente ponencia se trata de *Bl. Ludwika z Granady Rozgjmánj w passiwem týdni, zwlásstě příhoda w Božjim hrobě / přeložil a obětował Pawel Zahálka* “Meditación en la Semana Santa”, 1851, y de *Ctihodného otce Ludwika Granadského, z řádu kazatelského, Wůdce hříssníkův, českým jazykem vyložil Jan Nep. Frantissek Desolda*, (“Guía de pecadores”), traducido del español, 1868, ambos traducidos directamente del español.

3.2. Wáclav Hess

Desarrolló sus actividades editoriales entre los años 1817 – 1860, orientadas a la publicación de importantes libros checos (historia, lengua checa, humanidades). De los textos que se encuentran en el centro de nuestro interés, publicó la traducción indirecta (de la versión latina) de *Život Pána a Spasitele nasseho Gežišše Krista: Nábožné a užitečné rozgimání o znamenitých dobách a tagemwjch Páně /od blahoslawehého Ludwika z Granady: z latiského v Rýnskem Kolíně léta Páně 1596 tiskem wydaného Isseltova překladu zčesstil Josef Antonín Šrůtek* (“Vida de Jesucristo”) en 1854.

3.3. Revista Na hlubinu

La revista fue publicada en la editorial Krystal (Olomouc), de la Orden de Predicadores, entre los años 1926 y 1948 con el objetivo de renovar la vida espiritual y dirigir al público lector textos de alto nivel teológico y cultural (Nekvinda, 2000, p. 3).

4. Traductores

Los nombres introducen por orden cronológico de la publicación de los respectivos textos.

4.1. Traductores de libros

Pavel Zahálka (no se han conseguido datos bibliográficos). Traductor de *Meditaciones en Semana Santa*. Cura con alto sentimiento patriótico, contribuía por ejemplo a *Časopis českého muzeum* (Revista del museo checo, 1846, pp. 788 – 789).

Josef Antonín Šrůtek (1822 -1901). Traductor de *La vida de nuestro Señor y Salvador Jesucristo*. Ejerció de párroco en Hradec Králové, cronista de la ciudad. Profesor de Matemáticas y Física en la enseñanza media, escritor, traductor de latín y alemán. (https://cs.wikipedia.org/wiki/Josef_Anton%C3%ADn_%C5%A0r%C5%AFtek 02-08- 2017). Autor de la primera liturgia escrita en checo (Sklenář, 2015: 98 – 100).

Jan.Nepomuk František Dessolda (1811 -1885), traductor de *Guía de pecadores* Cura, profesor de checo. Destacado traductor del griego, latín, alemán y español, participó también en la traducción de la Biblia al checo (1861 – 1864). (<https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/desol.html>, 22. 5. 2017)

4.2. Traductores de la revista Na Hlubinu

Jan Merell (1904 – 1986). Traductor de *El cuaresma*. Teólogo, cura, conocido como descubridor del papiro P4 y fragmentos del Evangelio de Lucas. Prisionero de los campos de concentración de Terezín (Theresienstadt) y Dachau (1943 – 1945).

František Horák (1870–1935), traductor de los demás textos. Cura, diputado de Moravia, trabajador de cultura.

5. A modo de conclusión

Las investigaciones llevadas a cabo hasta el momento ido abriendo nuevos temas y problemas para el estudio de la historia de la traducción en la cultura checa: excepto Jan Nepomuk František Dessolda, la actividad traductiva en el ámbito religioso y espiritual queda relegada al segundo plano en los estudios dedicados a la historia cultural. Es de esperar que los futuros investigadores sigan también esta línea para ir completando el conocimiento de las relaciones culturales no solamente español-checas.

Referencias bibliográficas

Králová, J. - Cuenca, M. (2013) *Jiří Levý: Una concepción (re)descubierta*. Soria: Vertere. Monográficos de la revista Herméneus.

Lambert, J. (2010). The Languages of Translation. Keys to the Dynamics of Culture. En. M. Muñoz-Calvo & C. Buesa Gómez (Eds.) *Translation and Cultural Identity: Selected Essays on Translation and Cross-cultural Communication*. (pp. 33 – 60). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Levý, J. (1996[1957]) *České teorie překladau*, Praha.

Nekvinda, Libor (2000) *Na hlubinu. Revue pro duchovní život*. Ed. Prométheus, vol. 39, Hradec Králové.

Ottův slovník naučný. Sedmý díl. Praha : J. Otto, 1893.

Sklenář, M. (2015) *Vývoj a proměny české katolické liturgiky v české liturgické literatuře (1772) 1852 – 1962*. Memoria de Licenciatura. Praha.

<https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/desol.html>, 22-5-2017

https://cs.wikipedia.org/wiki/Josef_Anton%C3%ADn_%C5%A0r%C5%AFtek, 2-8- 2017

LA INFLUENCIA DE MATTEO BANDELLO EN LA NARRATIVA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVII¹

Cristian Cámara Outes
Universidad de Valladolid (España)
cristiancamara@hotmail.com

Abstract

In our paper we intend to study the influence of fray Matteo Bandello (1485-1561) in the Spanish narrative of the XVII century drawing attention to two important factors. The first factor is that of the different channels that recent criticism has distinguished in Bandello's penetration in Spanish literature: 1) through the Italian original; 2) through the French «adaptations» by Boaistuau and Belleforest; or 3) through the enormous influence that our author had on the Spanish Nueva Comedia. The second factor is that of the diachrony of narrative forms during this period. We hope to demonstrate that it exists a first moment of Bandello's influence, in which he impacts on the development of picaresque novel, specially in what amounts to the linked features of excessive realism and orality; and a second moment, in which his work contribute to define the formal schema of Spanish courtly novel, that is to say, the form that will be dominant throughout the period between 1619 and 1649.

Keywords: Matteo Bandello, Spanish novel of the Golden Age, Translation theory, Polisystem theory, Russian formalism.

Resumen

En nuestro trabajo, nos proponemos estudiar la influencia de fray Matteo Bandello (1485-1561) en la narrativa española del siglo XVII a partir de la conjunción de dos factores complementarios. El primer factor es el de las tres vías de penetración que la crítica reciente ha señalado: 1) a través del original italiano, 2) a través de las «adaptaciones» francesas de Boaistuau y Belleforest, o 3) a través de la ingente cantidad de motivos y estructuras tomados más o menos directamente de la comedia contemporánea. El segundo factor es el de la propia diacronía de las formas narrativas durante el barroco. Como esperamos demostrar, existe un primer Bandello que influye en la configuración de la narrativa picaresca, sobre todo en sus rasgos imbricados de realismo excesivo y estilización del discurso oral; y un segundo Bandello que influye en la decantación del esquema formal de la novela cortesana, como forma narrativa predominante durante el periodo entre 1619 y 1649.

Palabras clave: Matteo Bandello, Narrativa española del Siglo de Oro, Teoría de la traducción, Teoría de los polisistemas, Formalismo ruso.

1

Fray Matteo Bandello (1485-1561) tuvo una agitada biografía, plenamente inmersa en el agitado contexto histórico-político de la Italia de su época. Partidario de Francisco I en el conflicto con los españoles por el control del Milanesado, a la muerte de su señor Cesare Fregoso se trasladó a Francia donde fue recompensado con varios puestos de responsabilidad, especialmente el de Obispo de Agen, entre los años 1550 y 1555. Este último periodo de su vida fue el más reposado y fecundo de su carrera como escritor, y en él se dedicó a recopilar y reescribir las novelas que llevaba redactando desde al menos 1506, y que en muchos casos enviaba de forma epistolar a sus amigos. Los tres

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

primeros volúmenes de sus *Novelle* aparecieron en 1554, con 59, 59 y 68 piezas narrativas cada uno, y un cuarto volumen aparecería de manera póstuma en 1573, con 28 piezas más, para formar un total de 214 novelas que desde muy pronto iban a tener una profunda influencia en la literatura europea.

Bandello forma parte de una generación de *novellieri* italianos del siglo XVI, como Sansovino, Cinzio, Straparola, Guicciardini, Parabosco y otros, marcada por la herencia del *Decamerón* de Boccaccio, ya constituido en modelo canónico, y por la búsqueda de innovaciones y variaciones respecto de la forma literaria del maestro, que la acompasasen a las nuevas demandas del público y los cambios de mentalidad ocurridos entre el siglo XIV y el XVI.

En particular, en lo que se refiere a Bandello, la crítica ha señalado el abandono del marco ficcional omnicomprendido como uno de los posicionamientos más originales del autor respecto del modelo boccacciano. Como sabemos, en Boccaccio este marco ficcional está constituido por la historia de diez jóvenes que abandonan Florencia durante la peste negra y se refugian en una placentera villa, donde pasan el tiempo contándose narraciones. Bandello renuncia a esta estructura de conjunto y la sustituye por un dispositivo diverso, en el que cada *novella* individual viene precedida por un marco propio, en forma de «carta dedicatoria» dirigida a algún personaje relevante de la época.

Esta carta dedicatoria en general sirve para presentar la ocasión en la que el autor escuchó por primera vez la historia, y dar cuenta de determinados detalles como las personas que estaban presentes en la conversación o las circunstancias personales o históricas que envolvían el relato. De esta manera, Bandello asume y traduce literariamente un ideal cortesano de conversación cívica que había promulgado con extraordinario éxito en toda Europa *El cortesano* (1528) de Castiglione. Pero al hacer esto, Bandello enfatiza en sus narraciones los rasgos de lo que Borís Éijenbaum denominó como *skaz*, es decir, la estilización problemática del discurso oral en la escritura. Mucho más que en Boccaccio, en Bandello los rasgos del estilo narrativo están modelados sobre el discurso oral. El autor presenta sus textos de manera insistente como la transposición por escrito de un evento que tuvo una primera realidad coloquial, y de esta manera los exime de determinadas convenciones de pulcritud retórico-literaria y elude la responsabilidad respecto su verosimilitud. Este es el primer rasgo sobre el que queremos llamar la atención.

Pero además, como ha señalado la crítica, esta transformación en la estructura externa de la obra favorece también la aparición de un determinado juego metaficcional, en el que la carta dedicatoria sirve para comentar o desarrollar, muchas veces de una manera ambigua y conflictiva, los temas tratados en la narración. Como dice Vittoria Foti, los prólogos de Bandello mantienen una relación irónica con los textos, muchas veces más que aclarar el sentido de las narraciones ofrecen un giro imprevisto o dejan en suspenso el significado real que quería transmitir el autor con su relato (2010, p. 30). Como explica Isabel Muguruza Roca, esto supone una tremenda originalidad en el contexto de la

narrativa de los siglos XVI y XVII (y también en el caso de Boccaccio), donde por lo general se utilizan los prólogos como modo de controlar la interpretación y asegurar una vez más la intención didáctico-moralizante que movía al autor en la escritura (2016, p. 99).

Por último, dentro de este apretado resumen en el que nos limitamos a uno de los procedimientos estructurales que emplea Bandello (aunque de fundamental importancia), este «díptico funcional» no cabe duda de que está relacionado con la aparición de una visión de la realidad inusitadamente pluralista, dialógica y excesiva, que comparece en la obra de Bandello como uno de sus rasgos más característicos, y que ha llamado en repetidas ocasiones la atención de los comentaristas. De acuerdo con Guillermo Carrascón, uno de los mayores expertos en la obra del autor y a cuyos estudios tendremos que volver a referirnos, en Bandello se constata un viraje hacia un tipo de realismo «conjugado con lo excesivo, lo horrendo, lo maravilloso y lo improbable en la vida cotidiana» (2014, p. 56).

Ahora bien, es fundamental señalar que todo esto que queda tan escasamente dicho se refiere exclusivamente a la estructura de las obras del autor en su versión original italiana, que fue la que conocieron y manejaron numerosos autores del Siglo de Oro, entre ellos Mateo Alemán, Cervantes y Lope. Pero semejante descripción quedaría dramáticamente incompleta si no hiciésemos referencia a la importancia que tuvo en el contexto español la traducción francesa de Bandello, llevada a cabo por Boaistuan y Belleforest, y publicada por primera vez en 1555. De acuerdo con el estudio pionero que dedicó a esta cuestión Soledad Arredondo, cuyas conclusiones asumen todos los autores posteriores, «fue el Bandello francés, y no el italiano el que se conoció en España» (1989, p. 219). Como ha demostrado la autora, y han precisado otros autores en artículos más recientes, como Guillermo Carrascón y David González Ramírez, Boaistuan y Belleforest sometieron al texto de Bandello a una manipulación que afectó a todos los niveles literarios del texto. Eliminaron las cartas dedicatorias, transformaron el estilo para hacerlo más elevado y decoroso, seleccionaron los textos más adecuados a sus intenciones, cambiaron o eliminaron o añadieron materiales, y todo ello lo hicieron con el propósito deliberado y explícito de endosarle una finalidad didáctica y moralizante inexistente en el texto original, adaptada a la nueva mentalidad posttridentina que, entre otras cosas, había enviado el *Decamerón* al índice de libros prohibidos.

En un estudio magnífico, que no podemos entrar a tratar aquí detenidamente, David González Ramírez ha analizado el fenómeno de la eclosión editorial de las traducciones los *novellieri* italianos durante las décadas ochenta y noventa del siglo XVI en España, con un total de catorce ediciones de cinco autores distintos, entre ellos Bandello en un lugar destacado. González Ramírez expone con toda claridad el carácter preciso de manipulación generalizada que tienen estas traducciones, y la diversa participación que tienen las intervenciones de librerías-editores, traductores y censores en el proceso de traducción en este momento preciso de la historia literaria (2011, pp. 1221-1243). Para todo lo que nos interesa

ahora, tenemos que decir que la primera edición española de las obras de Bandello, con el título de *Historias trágicas y ejemplares*, se publicó por primera vez en 1589 con traducción de Vicente Millis. Esta traducción toma como material evidente de trabajo la traducción francesa, a la que añade simplemente algunos cambios que van en el sentido de reforzar su aspecto moralizante y literarizante, posiblemente con el objetivo comercial de pasar los controles de la censura.

Por último, además de las dos señaladas, habría que mencionar una tercera vía de penetración de la influencia de Bandello en la prosa ficcional española, y en particular en la novela corta, como es la mediación de la comedia nueva de Lope de Vega. Los datos aportados por Guillermo Carrascón en otro de sus trabajos (2016), permiten concluir que el caudal de la novelística italiana fue uno de los más recurrentemente utilizados por Lope para entresacar argumentos, motivos y episodios, y que en particular Bandello fue, más que ningún otro, el autor que le facilitó más materiales (dieciséis comedias de Lope están tomadas de *novellas* de Bandello, por catorce de Boccaccio y doce de Cinzio). Además, Carrascón apunta el dato relevante de que Lope trabajó sobre todo con la versión original italiana, que le provee de doce argumentos para sus obras, frente a seis tomados de la traducción franco-española. En este trabajo no podremos ocuparnos de las complejas cuestiones de traducción intermedial entre el teatro y la novela. Señalemos sin embargo que en el momento de afianzamiento del género de la novela corta dentro del subsistema de la novela, el teatro ocupa indudablemente la posición dominante en el sistema literario total de la época, y que la novela corta es en cierto modo, como tendremos que ver más tarde, la transposición a la prosa ficcional de los mecanismos más exasperadamente barrocos de la comedia. Es decir que si los datos aportados por el artículo de Carrascón parecen contradecir la convicción mayoritaria entre los estudiosos de que el Bandello que influyó en España fue el Bandello de la traducción francesa, para llegar a una conclusión satisfactoria tenemos que examinar con mayor detalle la evolución diacrónica de las formas novelescas en los primeros compases del XVII. En efecto, todo parece indicar que la generación de Lope, Cervantes y Alemán leyó sobre todo al Bandello italiano pero, como intentaremos demostrar, la generación siguiente, la de Salas Barbadillo, María de Zayas, Lugo y Dávila y otros, a pesar de conocer bien el original, optó por seguir preferentemente la traducción franco-española, como más adecuada a sus objetivos literarios. En este sentido, parece que podemos decir que tanto la traducción franco-española como la mediación de la comedia de Lope actuaron como un bloque, y se oponen globalmente a la influencia de la versión original, que fue fecunda pero de poca duración.

2

Durante la segunda mitad del siglo XVI, a pesar de la riqueza e incluso exuberancia de las formas narrativas, no cabe duda de que son los géneros de tendencia «idealista» los que ocupan la posición

privilegiada en el centro del sistema. En primer lugar, los libros de caballerías, que a pesar de algunos signos de agotamiento continúan con un éxito abrumador en esta segunda parte del siglo. En segundo lugar, dos nuevos géneros de raíz clásica, que comparten con los libros de caballerías buena parte de sus asunciones básicas lingüísticas y literarias, como son la novela pastoril y la novela bizantina. Los demás géneros se encuentran en una cierta periferia.

Esta situación se transforma de manera radical con la aparición de la primera parte *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán, en el año 1599, que supone una auténtica revolución del sistema de la prosa narrativa, una convulsión completa en todas sus dimensiones. Entre otras cosas, supone la aparición de un nuevo género literario, la novela picaresca, que desplazará abruptamente a los anteriores, y ocupará indiscutidamente el centro mismo del sistema durante las siguientes dos décadas.

Uno de los puntos más originales de la teoría de la novela de Víktor Shklovski es el de haber subvertido la comprensión tradicional acerca de la narración. Según Shklovski, aquello que constituye la novela no es la unidad o continuidad entre sus componentes, sino precisamente la interrupción y la discontinuidad. Toda novela, para ser novela, está necesariamente articulada a partir de la alternancia, el cambio y la multiplicidad: cambio de focalización, de narrador, cambios en la organización temporal del discurso, cambios en los noveles diegéticos, etc.

Algunas novelas tienden a ocultar estas interrupciones (continúa Shklovski), o a disimularlas lo más posible dentro de la configuración de una totalidad orgánica final. Así, en el *Persiles*, Crevantes creyó haber dado con el sistema perfecto para integrar las digresiones y narraciones intercaladas, a manera de cumplir con las exigencias de la poética neoaristotélica a la que deseaba ajustarse. En cambio, otras novelas exponen a las claras su constitución fragmentaria y descosida, constantemente se refieren a su proceso de producción o acumulan desvíos o paréntesis inconcluyentes. Por ejemplo, de esta manera están construidas novelas como el *Orlando furioso*, el *Quijote*, el *Tristram Shandy* o *La edad del pavo*. Según Shklovski, este tipo de construcción se denomina «puesta al desnudo del procedimiento», y es en cierta medida más originario que el anterior, a la vez que un tipo de forma narrativa que suele aparecer en los periodos de crisis, para sacar a la novela de algún punto muerto.

Lo que importa ahora es que todas las novelas de los siglos XVI y XVII están compuestas de acuerdo con un mismo sistema constructivo. Este sistema está todavía muy alejado del que será característico de la novela moderna, y en cambio se encuentra muy próximo a la novela medieval y la novela folclórica. Básicamente, consiste en la integración de una serie de episodios e historias intercaladas dentro de una narración central o básica. Así están compuestas el *Amadís*, el *Lazarillo*, la *Diana*, el *Guzmán de Alfarache*, el *Criticón* y muchas otras. Las diferencias entre todas estas novelas son manifiestas, y son muy fundamentales para su significación (por ejemplo, el *Guzmán* es muchísimo más digresivo que el *Amadís*, y el *Lazarillo* incorpora como relatos intercalados elementos de la

tradición folclórica, cosa que no hace la *Diana*). Pero en un cierto nivel de construcción de la diégesis estas novelas son equiparables, y se oponen en conjunto a la novela moderna, que surgirá en el XVIII y se aquilatará en sus rasgos esenciales en el XIX.

Por tanto, la originalidad revolucionaria del *Guzmán*, que afectó tan profundamente a sus contemporáneos, no proviene de su construcción diegética, y hay que buscarla en otra parte. Nuestra propuesta, que no tendremos espacio para desarrollar con precisión, es que esta originalidad revolucionaria no radica tampoco en la utilización de la primera persona autobiográfica, sino que adviene de la inserción del estilo oral en la novela. El *Guzmán* es en primer lugar una escritura que finge se voz, que toma todos los recursos del estilo oral, e intenta de manera deliberada que en el espacio novelesco se filtren las palabras no solo de la calle, sino de los estratos más bajos de la sociedad.

Esta imitación del estilo oral tenía consecuencias catastróficas para la comprensión misma de la esencia de lo literario que tenía la generación anterior, aunque tampoco era sin precedentes. Nos referimos sobre todo a *La Celestina*, cuya aparición había producido una conmoción de tal magnitud que tuvo que pasar más de un siglo para que comenzase a ser asumida. Al igual que *La Celestina*, el *Guzmán* abandona el lenguaje convencional idealizado de la literatura caballeresca y pastoril, y lo sustituye por el turbión de lenguajes que se hablaban en su momento, en toda su multiplicidad y arracimamiento, por una locuacidad que se finge espontánea y que rechaza y somete a corrosión todos los códigos del decoro elocutivo. Por supuesto, el *Guzmán* es palabra escrita, pero es una palabra escrita que se finge voz, y que por ello mismo se somete a tensiones que la desfiguran.

En este sentido, nos parece que las relaciones entre autobiografía y oralidad generalmente aceptadas en la novela picaresca deberían replantearse (F. Cabo Aseguinolaza, 1992, pp. 104-106). La novela picaresca está construida a partir de la oralidad, este es su «principio constructivo», que organiza y deforma todos los otros elementos. El discurso autobiográfico es simplemente un modo de motivar y dar mayor verosimilitud a la aparición del discurso oral. Tiene una importancia secundaria y subordinada. Aunque desde luego, considerado desde el punto de vista de la historia de la novela, tiene una significación trascendental, pues esta aparición oblicua del «yo» en la narración se convertirá en el vértice a partir del que se construirá todo el entramado de la novela moderna, dos siglos más tarde. Muchas veces ocurre precisamente de esta manera, que en elemento accesorio de una determinada estructura es reinterpretado posteriormente como central, abriendo toda una nueva serie de posibilidades. Pero este no es ahora nuestro tema.

Lo que nos importa señalar, en todo caso, es que este nuevo principio literario, arranca a la literatura de su sitio, y con ello al mismo tiempo alcanza a mostrar todo un nuevo aspecto de la realidad. Este aspecto antes le estaba vedado a la literatura, o más bien, incluso, la literatura tenía la función de

ocultarlo como tal y de negar su existencia. Es el mundo del hambre, de la suciedad, de lo excrementicio, del engaño, de las pulsiones materiales más bajas e inconfesables, un mundo de ladrones, mendigos, prostitutas, soldados e hidalgos famélicos, que sin duda se parecía mucho al que los lectores del *Guzmán* tenían oportunidad de ver todos los días, pero expuesto ahora a la luz transfiguradora de la literatura. Como dice Bajtín, es el mundo propio de la tradición popular, que accede ahora por primera vez al ámbito de la alta literatura, pero arrastra consigo todo su poder subversivo de alegre relativismo y caótica comicidad. Guzmán en efecto gasta mucho tiempo intentando convencer a sus lectores acerca de su conformidad y compromiso con la ortodoxia contrarreformista. Pero esto es simplemente lo que el texto dice, no lo que hace. Y lo que hace, en el nivel de sus estrategias configuradoras formales, es precisamente dar voz a un mundo subterráneo que se expresa y vive o más bien sobrevive con toda su complejidad y todos sus matices. Por mucho que se diga, el mundo al que tenemos acceso en el *Guzmán* es un mundo desculpabilizado.

Evidentemente, no se trata de decir que la obra de Matteo Bandello provocó la escritura del *Guzmán* y el surgimiento de la novela picaresca. Sin embargo, sí sabemos que Alemán leyó a Bandello, y además que lo hizo en la versión original. Precisamente en las dos novelas cortas de tipo italianizante que incluye en su novela, la de Ozmín y Daraja (libro I, capítulo VIII), y la de Dorido y Clorida (libro III, capítulo X), el autor recupera explícitamente el procedimiento bandelliano: «En que Guzmán refiere la historia de los enamorados Ozmín y Daraja, según se la contaron», «Cómo, despedido Guzmán de Alfarache de la casa del Cardenal, asentó con el embajador de Francia, donde hizo algunas burlas. Refiere una historia que oyó a un gentilhombre napolitano». Además, esta última historia tiene un sabor característicamente bandelliano, con mutilaciones truculentas y venganzas tremebundas. No, no es que lo provocase, en el sentido de que fuese su causa directa. Pero parece que podemos decir que Bandello fue uno de los elementos que Alemán tuvo a la mano para inventar un nuevo género y provocar una revolución literaria de grandes proporciones. Y no cabe duda de que lo utilizó.

3

Todos los datos de que disponemos nos dicen que la publicación del *Guzmán* provocó una extraordinaria conmoción tanto entre el público como entre los escritores. Estos se vieron obligados a aceptar el hecho de la existencia del *Guzmán* y posicionarse de alguna manera respecto de él.

Al mismo tiempo, sin embargo, la novela picaresca demostró muy pronto ser un género proteico, dado a múltiples variaciones y transformaciones. Y también un género que inspiraba desconfianza e incomodidad (quizá incluso a su propio autor). Sería posible decir que una buena parte de las novelas picarescas se escribieron contra su modelo, más que en su favor. Por motivos distintos, las novelas picarescas posteriores al *Guzmán* evitaron aprovechar las inercias formales que provoca siempre la

aparición de un nuevo género, y se dieron más bien a la tarea de reformular o desviar o desplazar, en diversos sentidos, los rasgos fundamentales del modelo con que tenían que competir. Esto ha hecho que la identidad genérica de la novela picaresca haya sido objeto de una intensa polémica entre la crítica. Aquí mencionaremos muy brevemente las estrategias y procedimientos utilizados por tres autores distintos: Francisco López de Úbeda, que en *La pícaro Justina* lleva a sus últimas consecuencias determinados elementos del Guzmán; Miguel de Cervantes, que en las *Novelas ejemplares* urde varios dispositivos geniales para superar el modelo; y Castillo de Solórzano, que en *El caballero puntual* pretende más bien desacreditarlo y desvirtuarlo, y para ello comienza por eliminar el elemento de oralidad y recuperar el estilo literario elevado, con lo cual, a pesar del relato autobiográfico y el origen ignominioso del personaje, deja de ser ya una novela picaresca, y exhibe algunos rasgos que apuntan a la configuración de la novela corta de las décadas veinte y treinta. Curiosamente, a la base de las estrategias de estos dos últimos autores, o por lo menos «cabe a la mano», como decimos, se encuentra otra vez el modelo de Bandello. Pero habrá que precisar: el Bandello italiano indiscutiblemente para Cervantes; el Bandello franco-español, acompañado por el Bandello lopesco, para Castillo Solórzano.

En efecto, *La pícaro Justina* es un libro extraordinario, uno de los libros más extraordinarios que posiblemente se escribieron en el Siglo de Oro, y sin duda uno de los más radicales en su propuesta narrativa. Anticipa directamente el *Tristram Shandy* en multitud de aspectos, como la tematización de la imposibilidad de iniciar, o el tejido de digresiones que excluye o ridiculiza cualquier tentativa de progreso narrativo. Esto demuestra que López de Úbeda entendió a la perfección en qué consistía la esencia de la novedad literaria del Guzmán, e intentó por todos los medios llevarla al extremo. El realismo brutal, la degradación, la deformación, la caricatura y lo grotesco son los rasgos principales de una estética profundamente barroca que se retrae de cualquier tipo de contenido ideológico (*res*) para proliferar sobre sí misma en el ámbito exclusivo del discurso (*verba*). Al modo de las *Soledades* gongorinas, aunque sin duda con otras pretensiones y alcance, *La pícaro Justina* está compuesta de acrobacias y juegos ininterrumpidos que someten los materiales textuales a una dinamización extrema, cuyo único objetivo es el vaciamiento del lenguaje cotidiano y anquilosado y su sustitución por otro distinto en el que el significado está dado exclusivamente como tensión.

El caso de Cervantes es sin duda más meditado y complejo. Las *Novelas ejemplares*, como se ha dicho muchas veces, son un auténtico laboratorio narrativo en el que Cervantes prueba toda una serie genial de combinaciones y desplazamientos de géneros anteriores para hallar una forma que le permita finalmente situarse al frente de la literatura, después de varios amargos fracasos. Y como no podía de ser de otra manera, uno de los géneros que Cervantes se ve forzado a tomar en consideración es la novela picaresca de Alemán, a la que somete a varias interesantes revisiones en varias de sus novelas.

Así, «Rinconete y Cortadillo» está compuesto a partir de una interferencia entre los géneros de la novela caballescica (género parodiado) y la novela picaresca (género en el que se realiza la parodia). A partir de la llegada al patio de Monipodio, es todo una parodia constante y grotesca de los usos y lenguaje descritos en las novelas de caballerías. Pero sobre todo, el relato está moldeado a partir de la estilización del lenguaje oral, que otra vez penetra aquí en el espacio literario como un verdadero turbión. Es evidente que el «*siuzhet*» de este relato no tiene verdadera importancia, es una mera excusa para enhebrar en él las voces de los personajes. En términos de Y. Tyniánov, es un «*siuzhet* fuera de fábula». Sobre esto podemos obtener un valioso indicio en el modo en que están tratadas las relaciones entre el «tiempo del relato» y el «tiempo de la historia», utilizando ahora la terminología de G. Genette. Es decir, que durante toda la obra el tiempo del relato es igual o prácticamente igual al tiempo de la historia, sin elipsis ni anisocronías importantes, con lo cual obtenemos el esquema que Genette define como «escena» (TH = TR). Este procedimiento se utiliza para conceder toda la importancia al lenguaje mismo, que llega a ser el auténtico protagonista de la obra, y que desvela toda su capacidad paródica y de subversión literaria.

En la *Celestina* (de la que Cervantes dijo con frase célebre «obra a mi parecer divina, si encubriese más lo humano») la sustitución del lenguaje literario por el lenguaje oral servía para vehicular una crítica salvaje en contra de las convenciones de la moral convencional (religiosas y amorosas) y desvelar un aspecto brutal y demoníaco que subyacería en la base de las relaciones sociales e incluso de la estructura de lo real. Como hemos visto, en el Guzmán de Alfarache esta violencia de la crítica se ha atemperado un tanto, y en Cervantes ha desaparecido por completo. Hay determinados rasgos de lo paródico de rebeldía turbulenta que se mantienen, pero en todo caso ya no tienen como cometido llevar a cabo una desvalorización obsesiva de lo real. Incluso se diría que ocurre todo lo contrario, y que la nueva literatura que pergeña Cervantes quiere más bien dar cuenta de un deslumbramiento nuevo respecto de la belleza de lo real, incluso en sus manifestaciones más sencillas.

Como sabemos, en las *Novelas ejemplares* las parodias del lenguaje literario son una cuestión recurrente. Es una de las fuentes de comicidad preferidas por el autor. Los secuaces de monipodio cantan unas canciones que más bien se pueden considerar gritos y gruñidos de gañanes. El desdichado Tomás Rodaja, cuando le preguntan por ello, asegura que los poetas son pobres porque no se saben aprovechar de todo el oro, rubíes y zafiros que constantemente cargan consigo para describir a sus damas. Y el perro Berganza, a propósito de una de sus peripecias, comenta «pero, anudando el roto hilo de mi cuento, digo que en aquel silencio y soledad de mis siestas, consideraba que no debía ser verdad lo que había oído contar sobre la vida de los pastores (1960, p. 1000). Según M. Foucault, aquí se abre una distancia en la que se va a inscribir por entero *El Quijote*, una distancia fundacional para la modernidad que acaba con la antigua intimidad y conexión entre las palabras y las cosas.

«La ilustre fregona» se puede considerar como una novela que es una arena de lucha. Los contendientes son la novela corta idealista y la novela picaresca, y cada uno tiene cosas distintas que decir acerca de las palabras y las cosas, y la función de la literatura en todo ese embrollo. Como se ha dicho, en esta novela ocurre incluso que cada uno de los personajes, Avendaño y Carrizo, cree estar viviendo en una novela distinta: Avendaño en una novela picaresca, con sus planes de viajar hasta Zahara de los Atunes para encontrarse con toda la truhanería y pasar el verano; Carrizo, aunque en principio cree seguir la moda literaria de su amigo, después se da cuenta de que está en una novela distinta, al enamorarse desesperadamente de Constanza en la venta. Al final de la novela, se podría pensar que el triunfo de la tendencia idealizante ha sido total y completo. Tiene final feliz, anagnórisis inesperadas, encuentros de hijos perdidos al nacer y bodas generalizadas, que serán todos elementos característicos del género. Sin embargo, la interferencia con la novela picaresca no ha sido sin consecuencias, y también se apunta a una modificación de la estructura resultante, que proviene precisamente de una reflexión acerca del sentimiento amoroso y su lenguaje adecuado. En la pugna entre el hijo del Corregidor y Avendaño por conseguir los favores de Constanza, el primero está representado como el característico galán vacuo que utiliza el altisonante lenguaje del amor cortesano. A este respecto, la descripción que se realiza de la belleza deslumbrante de Constanza podría servir de prueba de la aparición de un nuevo ideal de belleza, que tiene como condición la desretorización extrema. El Barroco es sin duda una época de contrastes abismales. Ciertamente es la época en la que el arte emprende una máxima desvalorización de todo lo real y fugitivo, aniquilado por la presencia elusiva de una trascendencia tan anhelada como inaccesible. Pero también es la época en la que lo real se introduce por primera vez en el arte con todo su esplendor, de una manera que todavía resulta conmovedora.

Su vestido era una saya y corpiños de paño verde, con unos ribetes del mismo paño. Los corpiños eran bajos, pero la camisa alta, plegado el cuello, con un cabezón labrado de seda negra, puesta una gargantilla de estrellas de azabache sobre un pedazo de una columna de alabastro, que no era menos blanca su garganta; ceñida con un cordón de San Francisco, y de una cinta pendiente, al lado derecho, un gran manajo de llaves. No traía chinelas, sino zapatos de dos suelas, colorados, con unas calzas que no se le parecían sino cuanto por un perfil mostraban también ser coloradas. Traía tranzados los cabellos con unas cintas blancas de hiladillo; pero tan largo el tranzado, que por las espaldas le pasaba de la cintura; el color salía de castaño y tocaba en rubio; pero, al parecer, tan limpio, tan igual y tan peinado, que ninguno, aunque fuera de hebras de oro, se le pudiera comparar. Pendíanle de las orejas dos calabacillas de vidrio que parecían perlas; los mismos cabellos le servían de garbín y de tocas (1960, 928).

Ahora bien, el punto en el que la conexión entre Bandello y Cervantes es más directa y explícita, de acuerdo con la crítica, es precisamente en la problematización del marco narrativo, que Cervantes lleva a cabo de manera magistral en el díptico formado por los dos últimas novelas de su colección: «El casamiento engañoso» y «El coloquio de los perros».

Aquí volvemos a encontrar el recurso de proponer un narrador que asegura referir una conversación anterior, con una frase que recuerda a muchas de las de Bandello en situaciones semejantes: «todo lo tomé de coro, y casi por las mismas palabras que había oído lo escribí otro día, sin buscar colores retóricas para adornarlo, ni qué añadir ni quitar para hacerlo gustoso» (1960, p. 997). Sin embargo, como ha sido señalado muchas veces, Cervantes lleva este resorte ficcional muchísimo más lejos. Ocurre que el estatuto narrativo del «Coloquio» es trememente ambiguo, o más bien es directamente indescifrable: ¿Es una ficción del alférez Campuzano?, ¿Son Cipión y Berganza hijos de la Montuela, vueltos en perros por la Camacha? ¿Es todo un sueño de Cipión? Estas y otras dudas asaltan al lector durante la lectura, en parte porque el mecanismo metaficcional se rige por una lógica perversa en la que, cuando se comienzan a excavar subniveles narrativos, estos parecen multiplicarse y proliferar por sí mismos. En todo caso, lo cierto es que Cervantes no ofrece ninguna pista de cómo debe correctamente interpretarse la novela, se abstiene completamente de orientar al lector en una dirección o en otra, y con esto parece sugerir que realmente no existe ninguna salida más válida que otra en este laberinto de espirales que se entrecruzan. Se trata por tanto de una extraña «ejemplaridad», una ejemplaridad que no parece tener que ver con la indicación de pautas morales (salidas), sino con el borrado de las pistas y la construcción de mecanismos capaces de cuestionar el estatuto desde el que se enuncian. Y todo ello tanto más grave, por cuanto que se plantea en cierta medida como «marco pospuesto» de todas las novelas anteriores, cuyos personajes y escenas vuelven a desfilar más o menos desfigurados o irreconocibles en esta, contagiándose inevitablemente de su misma ambigüedad.

Tanto el «Casamiento» como el «Coloquio» tienen como tema central, incesantemente repetido con infinitas variaciones, el de la verdad. La verdad como tal y la verdad en literatura. Esta verdad parece solo poder comenzar a enunciarse en tanto que parodia. Todo empieza con el alférez Campuzano saliendo del hospital de Valladolid donde ha ido a curarse de unas bubas que le ha contagiado la pícara Estefanía. Campuzano pensaba engañar a Estefanía, pero lo cierto es que ha sido ella la que le ha convertido en objeto de burla, a pesar de que el viejo soldado da a entender que en cierto sentido la sigue amando. Es el esquema clásico barroco del desengaño, pero vehiculado a través de la parodia formal: no era una novela corta cortesana, era una novela picaresca cervantina. La respuesta de Cervantes al tópico neoaristotélico de la verdad y la verosimilitud de la poesía parece encontrarse más bien en el juego de las formas literarias y sus desplazamientos, y apuntar finalmente a una verdad propia de la literatura, que consiste exclusivamente en su constante puesta en cuestión. De hecho, lo cierto es que los personajes cervantinos se pronuncian con bastante claridad con respecto a todo ello,

como la hechicera Cañizares cuando dice: «porque todo lo que nos pasa en la fantasía es tan intensamente que no hay que diferenciarlo de cuando vamos real y verdaderamente» (1960, p. 1016). Y al final de la obra, el licenciado Peralta: «Aunque este coloquio sea fingido y nunca haya pasado, pareceme que está tan bien compuesto que puede el señor alferez pasar con el segundo» (1960, p. 1026).

Cervantes utiliza la novela picaresca y el modelo de Alemán de varias maneras en sus *Novelas ejemplares*. En «Rinconete y Cortadillo» parece servir como instrumento de la parodia; en «La ilustre fregona», sirve para desplazar la novela sentimental cortesana en una determinada dirección; algo semejante ocurre en «El amante liberal», una novela arrebatadamente idealista por muchos motivos, pero que cuenta con el procedimiento sorprendente de la evolución psicológica del personaje principal, Ricardo, que es un rasgo revolucionario también incipientemente apuntado en el *Lazarillo* y el *Guzmán*; pero es finalmente en el «Coloquio de los perros» donde el esquema de la picaresca confluyen con la ironización radical del marco narrativo para entregar un cuestionamiento radical del estatuto de la verdad.

Según Guillermo Carrascón, Bandello fue uno de los escritores de su época más congeniales con Cervantes: «entre los nombrados en el discurso prologal, el que más se parecía por consistencia, por intención artística y por sustancia diegética» (2014, p. 62). En particular, además de una modalidad de realismo atenta «a lo raro y maravilloso dentro de lo realista y cotidiano», según este autor, aquello que más aproxima a ambos, «la más trascendental coincidencia», es la decisión de eliminar el marco narrativo boccacciano y sustituirlo por «un magistral dispositivo de cajas chinas» (2014, p. 63).

A estos argumentos ha respondido en un artículo reciente Isabel Muguruza Roca, contestando en buena medida sus conclusiones. Según la autora, el uso que realiza Cervantes del marco narrativo en el «Coloquio» «confirma la ironía, el uso subvertido y paródico de la técnica y, en consecuencia, su deliberada negación» (2016, p. 99). Es decir, Cervantes no sigue a Bandello, sino que lo impugna: «El resultado de esta lección sobre el novelar, además de oponerse al marco decameroniano, nos muestra cómo la “intención artística” de Cervantes y su concepción de la narración estaban en las antípodas de las *Historias trágicas ejemplares* del Bandello franco-español» (2016, p. 99).

Creo que la disputa entre estos dos puntos de vista puede conciliarse fácilmente si tenemos en cuenta el hecho de la doble influencia de Bandello. Al igual que en el caso de Mateo Alemán, el Bandello que lee y admira Cervantes es el Bandello en lengua italiana. En este texto también pudo encontrar Cervantes numerosos elementos para «evitar cualquier tipo de dogmatismo estético e ideológico y para dar una visión de la vida y de la realidad en perspectiva múltiple y, en consecuencia, para azuzar la libertad interpretativa de los lectores» (Isabel Muguruza Roca, 2016, p. 100).

Cuando la novela corta aparece en España y se asienta como género central en el sistema literario español, entre los años 1615 y 1625, ya es un género antiguo. Por un lado, es un género de procedencia medieval (ejemplos, apólogos, flabiellas, etc.), además era uno de los componentes que integraban la novela pastoril (por ejemplo la historia de Silerio y Timbrio en *La Galatea*), y también había tenido una historia propia durante el siglo XVI, sobre todo con el éxito editorial cosechado entre las décadas de los setenta y setenta por Joan Timoneda, que luego fue barrido cuando editores y traductores vieron el filón comercial y comenzaron a publicar traducciones del italiano.

En gran medida, el movimiento de la novela corta hacia el centro del sistema de la prosa de ficción fue consecuencia de una reacción en contra de la novela picaresca, sobre todo en contra sus rasgos más característicos de realismo excesivo y el estilo oral. A partir de ellos, por contraste, comienza la novela corta a perfilar los que serán sus rasgos propios. Pero además la novela corta es un retorno a la tradición de la narrativa idealista del siglo XVI, según el esquema clásico «de tíos a sobrinos» estudiado por Shklovski. Ahora bien, en la literatura no existen repeticiones. La novela corta vuelve ciertamente a la narrativa idealista, pero para tomar de ella lo que le interesa, y dejar lo demás, lo que no le conviene. El proceso de herencia es también un proceso de transformación y modificación. La historia de la literatura, de acuerdo con Y. Tyniánov, no debe tener cometido encontrar la continuidad, una continuidad que es ilusoria y basada apenas en analogías superficiales, sino que debe tratar de explicar las rupturas, los saltos y las discontinuidades. Esto lo ha explicado con gran lucidez, para el caso que nos ocupa, Cristina Castillo Martínez:

«La impronta de la novela italiana ya estaba presente en la prosa de ficción española a fines del XVI, antes de que surgiese la novela corta. Ahora bien, cuando esta asume carta de naturaleza en el siglo XVII, se intensifican determinados motivos (...). Es entonces cuando el encorsetado idealismo del siglo anterior se resiente. El lector reclama nuevos espacios de ficción y la prosa pastoril sufre los embates de la nueva moda. No fue olvidada, pero sí subvertida (...). Aquellos escritores que buscaban novedad (...) vieron en la novela corta un cúmulo de elementos de los que nutrirse para remozar el género» (2013, p. 30).

Para hacerse hueco, la novela corta debía en primer lugar desplazar a la novela picaresca, y sobre todo el estilo oral que aquella tenía como principio constructivo. Esta operación se puede considerar que está en ciernes incluso desde muy pronto. Así ocurre en *El caballero puntual*, una novela de 1613 de Castillo Solórzano, que será uno de los autores más prolíficos de novelas cortas. *El caballero puntual* contiene determinados indicios del lugar hacia el que se dirige el género, e incluso es ya de tal manera que nadie, hasta donde sé, la ha considerado como una novela picaresca. La novela narra las peripecias de un joven huérfano de origen humilde para hacerse pasar por un caballero noble en la corte. Con

esto ya vemos que los rasgos del origen ignominioso y la burla de agresión social no pueden explicar enteramente la constitución del género picaresco, y el autor solo los utiliza como modo de legitimar su propuesta y hacerla aceptable para los lectores. En cambio, lo más característico de esta novela es la eliminación absoluta de todo vestigio de oralidad estilística, la complejización de la intriga de enredos y la consecuente preocupación por la cuestión del disfraz y la identidad. Estos son tres rasgos fundamentales de la novela corta en España.

En primer lugar, en efecto, la novela corta excluye cualquier atisbo de oralidad en la literatura. O más bien, no es que desaparezca siempre y en todos los casos, pero sí al menos que a partir de ahora aparecerá en el lugar que le corresponde, de acuerdo con la doctrina retórico-horaciana del decoro. En general, los personajes de las novelas cortas hablan siempre de acuerdo con los más exquisitos principios del decoro literario, que impone que los personajes nobles y los sentimientos sublimes, como es el amor (que impregna cada página de estos textos), deben expresarse en un lenguaje de calidad, ornamentado y elaborado. En esto no hay que ver ninguna crítica ni ninguna valoración negativa. El lenguaje idealizado cortesano no es una manipulación (no más que otros), no oculta simplemente una realidad que no se desea conocer. No solo. También ofrece una nueva visión positiva de las relaciones y de la dignidad espiritual humana, que se encuentra a años luz de la que ofrecían las novelas picarescas. Como explica Margot L. Bernardo en un libro deslumbrante, que habría que tomar como modelo de qué es ofrecer una explicación histórica de las formas literarias y de las relaciones entre literatura y vida, el lenguaje idealizado es «una manifestación esencializada del sentimiento (...) la expresión trabajada a la que se asciende por vía de un refinamiento espiritual» (2001, p. 62). Es decir, la novela corta ofrecía modelos de conducta y de construcción de la subjetividad que apelaban muy directamente a la sensibilidad de sus lectores, y abría a la percepción nuevos ámbitos del mundo y de las relaciones personales. Por eso tuvo un éxito tan extraordinario.

Ahora bien, no creo que se pueda identificar el lenguaje idealizado como principio constructivo de la nueva modalidad narrativa. El principio constructivo de la novela corta, aquello en lo que recae por entero su identidad formal diferencial, se encuentra más bien en el rasgo de complicación y artificiosidad exacerbada de la trama. Una novela corta es siempre imposible de resumir, no tiene una estructura lógica subyacente, que es lo que en los estudios narratológicos se denomina «historia». Son novelas que ocurren por entero en la superficie narrativa, tienen también un «siuzhet fuera de la historia», pero de una manera completamente distinta. O más bien, existe una historia: los dos amantes, jóvenes, nobles y adornados de todas las perfecciones, se enamoran y al final se casan, después de superar algunos obstáculos y pasar algunos peligros. Sin embargo sobre este entramado simple se abigarran desafortunadamente una multiplicidad de episodios, hilvanados por todos los mecanismos imaginables del azar y la casualidad, que funcionan a modo de «retraso narrativo», que es lo que estos autores confunden con la noción de unidad dramática aristotélica.

Así, por ejemplo, si tomamos «El amante liberal» de Cervantes, o «El amor en la venganza», o «El socorro en el peligro», ambas de la recopilación *Tardes entretenidas*, de Castillo Solórzano, o tantas otras, encontraremos una multiplicidad descabellada de episodios que se acumulan, naufragios, piratas berberiscos, disfraces, huidas, prisiones, encuentros casuales, billetes amorosos que se pierden, que se cruzan, que se entregan por accidente a quien no corresponde, precipitando acontecimientos funestos, galanes que se disfrazan de bandoleros, galanes que se disfrazan de ermitaños, galanes que se disfrazan de pastores, galanes que marchan a Flandes aquejados por la desesperación amorosa, y por el camino se encuentran con damas disfrazadas de galanes, con tormentas, con damas que fueron robadas al nacer y que después de muchos años son reconocidas por sus padres, por sus hermanos, por sus criadas, gracias a un anillo, a una carta, a una señal en el cuerpo, e invariablemente todo acaba con un final feliz en el que todas las piezas encajan y quedan en su sitio. Y todo ello en narraciones que por lo general son bastante breves, al menos en comparación con el modelo de las novelas bizantinas tradicionales, y que parecen estar construidas de acuerdo con una lógica desaforada que dicta que, cuanto más enrevesado, tanto mejor.

Resulta evidente que todos los motivos y episodios de esta materia narrativa provienen de varias tradiciones. De la novelística italiana, de la novela bizantina, de la tradición folclórica, de la comedia contemporánea, de la novela pastoril y sin duda de otras. La novela corta es un género extremadamente acogedor en este sentido. Pero lo que es característico de ellas es que todos estos materiales están ahora como metidos a presión, formando una maraña inextricable, en la que se acumula enredo sobre enredo. El difícil arte del escritor está en urdir una trama máximamente compleja que sin embargo no llegue a romperse. Si se puede hablar en general de «valor literario», lo cual es dudoso, al menos sin tener en consideración el contexto evolutivo en el que aparecen las obras, el valor de este tipo de ficción novelesca recae en esta «dificultad vencida».

A este respecto, quizá merece la pena mencionar que el «honor» no es de ningún modo un tema importante de estas novelas. Como vieron bien los formalistas rusos, la literatura no tiene «temas». Los llamados temas o bien son componentes del mecanismo literario, o bien son elementos extrínsecos a la obra, y que corren el riesgo de arruinarla y que en todo caso hacen del arte algo «fácil» y ya conocido. Esto se puede ver inmejorablemente en el caso de la novela corta del XVII. Aquí no nos interesa si la cuestión del honor era o no era una preocupación aberrante y obsesiva de los españoles del XVII, que probablemente lo era. Existen muchas preocupaciones urgentes en el seno de una sociedad que, precisamente por ello, no llegan a obtener nunca tratamiento literario. Y en todo caso lo que nos interesa como estudiosos de la literatura es precisamente el tratamiento literario del honor, cómo el honor se convierte en forma, entendida en sentido amplio. Y, en efecto, el honor se revela como un componente fundamental del mecanismo enloquecido que rige estos textos. Es el resorte que pone en movimiento todo el juego literario, aquella fatalidad que separa a los protagonistas y que al

final, resueltos todos los obstáculos que eran en realidad aparentes, permite el final feliz. Por lo demás, es interesante que en estas novelas el honor no suele ocultar su carácter de mero resorte narrativo y motivación extrínseca de todas las complicaciones. Los amantes siempre son «iguales en estado y más en voluntad», como Dorido y Clorinia del Guzmán, precisamente por el imperativo del decoro que impide que desechos humanos como la Celestina, Pármeno, Guzmanillo, el ciego o el hidalgo empobrecido, vuelvan a ocupar un lugar protagonista. Deberían poder casarse, y nada en realidad impide que lo hagan, porque ni siquiera no están interesados en el amor sensual, pero entonces no habría novela. Algo debe intervenir que aleje la consumación de los amantes, sin hacerla imposible en algún tiempo futuro. Y este algo es la mayoría de las veces el honor ultrajado de alguien.

El principio constructivo de la novela corta, que subordina a los otros elementos, como el lenguaje idealizado, la representación del espacio y el tiempo, o la utilización diversa y disputada del marco narrativo decameroniano, es el del máximo artificio de la intriga superficial. Ahora bien, con esto estas novelas conseguían también vehicular una visión de la realidad profundamente barroca, distinta de la que ofrecía la novela picaresca, pero que igualmente encandiló a los lectores. Estos laberintos narrativos presentaban una visión del mundo como laberinto incomprensible, como un caos ajeno y opaco, bullente de motivaciones e intereses encontrados, en el que sin embargo cabía esperar un final favorable de todos los conflictos y obtener una recompensa a todas las ofensas a la virtud.

Como hemos mencionado ya, en esta época la influencia de los *novellieri* italianos impacta con toda plenitud. Los prólogos de los autores españoles están llenos de reivindicaciones nacionalistas de que sus obras no son traducidas ni copiadas de los autores transalpinos. Pero, como dice Daniel Fernández Rodríguez: «nadie puede explicar la literatura del siglo de oro sin hacerse cargo de la impronta de los *novellieri*» (2016, p. 53).

De entre todos ellos, según el inapreciable estudio de Guillermo Carrascón, existen datos para afirmar que «Matteo Bandello fue el más leído y estimado por los españoles después de Boccaccio y el que mayor número de argumentos proporcionó a nuestros dramáticos» (2014, p. 53).

Ahora bien, como hemos dicho desde el principio, lo que nos importaba considerar en nuestro breve estudio es la índole y los cauces principales de la influencia de Bandello. A partir de lo que ha sido sucintamente dicho sobre la estructura literaria de la novela corta del XVII, pienso que podemos concluir que en ella está ausente la impronta del Bandello original, o al menos en mucho menor grado de lo que veíamos para los autores de la generación anterior. En cambio, para autores como Castillo Solórzano, Salas Barbadillo, María de Zayas, Lugo y Dávila, el Bandello que cuenta es sobre todo el de la traducción franco-española, del que toman los elementos de la truculencia de las tramas, el estilo elevado y la intención moralista y didáctica (en los prólogos).

Es decir, creo que finalmente estamos en disposición de confirmar las conclusiones compartidas por la amplia mayoría de los estudiosos. En nuestro estudio hemos confirmado que, en el surgimiento de la novela corta en España, la mayor importancia recae en la traducción franco-española de las obras de Bandello, mucho más que en la influencia directa del texto original. Sin embargo, estamos obligados a hacer la salvedad de que esto mismo no es aplicable para la primera generación de escritores barrocos.

6

Para analizar la influencia de la obra de Matteo Bandello en la narrativa española del XVII ha sido necesario tomar en consideración la diacronía de las formas narrativas del periodo. Fuera de esta contextura histórico-dinámica, como explica el formalismo ruso, es imposible aprehender la significación real de un fenómeno literario, aquello que Yuri Tyniánov denomina su «significación evolutiva».

En nuestro breve repaso hemos encontrado que la prosa de ficción del siglo XVII recurre a Bandello de dos maneras distintas, que se suceden en el tiempo. Los autores de la primera generación barroca, como Mateo Alemán y Miguel de Cervantes, leen a Bandello en su lengua original y meditan largamente las posibilidades dialogísticas que les ofrece el dispositivo textual creado por el italiano, que después adoptan de modos distintos en sus obras. Otra vez, no se trata de que Bandello provoque la aparición de la novela picaresca, o de la novela corta cervantina, sino de que fue uno de los elementos o modelos que favorecieron que llegase a aparecer.

En un segundo momento, durante las décadas treinta y cuarenta, además de un cambio generalizado en el clima ideológico, encontramos una cierta fatiga respecto de un procedimiento literario ya automatizado, y que además siempre fue visto con cierta desconfianza por parte de las élites letradas. En este momento, ya adentrados en el pleno barroco, el artificio formal deja de ser un modo de reflexionar sobre el estatuto ontológico de la realidad, como era en Cervantes, y se convierte en un fin por sí mismo. La novela corta es el género narrativo que encarna este principio de artificiosidad en el ámbito de la prosa. A este cambio de orientación literaria le corresponde un cambio en la interpretación y recepción de Bandello, y se prefiere la traducción franco-española al texto original italiano.

Todo indica que en los estudios literarios y en los estudios de traducción conviene la adopción metodológica de la diferencia apuntada por Tyniánov entre los términos de «génesis» y «evolución». El ámbito de la génesis lo ocupan todos los elementos extrínsecos a la obra literaria y que rodean su aparición, como la psicología del autor, la nación, la ideología del periodo, e incluso el mercado y las instituciones literarias. La evolución se refiere a los componentes formales intrínsecos de la obra,

forzosamente aprehendidos en su dinamismo conflictivo, a partir de las radicales consecuencias del principio de la «desautomatización» como esencia antinómica de lo literario. Los componentes de la génesis pueden entrar a formar parte de la evolución, pero forzosamente pasando por algún tipo de adaptación formal, que siempre cabe desvelar.

Los trabajos de los formalistas rusos albergan una multitud de extraordinarias indicaciones acerca de la cuestión traducción literaria, a las que todavía no se ha prestado atención suficiente. En nuestro breve estudio hemos refrendado algunas de las precisiones planteadas por estos autores. La decisión de traducir un autor u otro, y la manera particular en la que la obra se traduce, no son resultado de la decisión de un sujeto particular, sino que están condicionadas por la situación objetiva del sistema literario de llegada, que impone siempre de un modo u otro sus necesidades funcionales a la obra que acoge. Es una necesidad de la época, que necesita procurarse los materiales que necesita para moverse en una determinada dirección, y los encuentra indefectiblemente, o bien los inventa. El Bandello de la novela picaresca sería un caso de «hallazgo»; el Bandello de la novela corta del XVII sería un caso de «invención». Aunque no cabe duda de que, de acuerdo con las tesis formalistas, todas las traducciones son en mayor o menor grado un caso de invención.

Finalmente, para concluir, y aun a riesgo de repetirnos un tanto, nos gustaría mencionar brevemente algunos otros puntos en los que encontramos que la aplicación de las tesis del formalismo ruso respecto de la traducción podría ser enriquecedora en el tratamiento del valor de la traducción en el Siglo de Oro.

Como hemos mencionado, los *novellieri* italianos conforman por sí mismos un episodio autónomo de la historia de la literatura española. Entre las décadas de 1580 y 1590, las traducciones de autores transalpinos constituyen el fermento indispensable sobre el que después aparecerán las *Novelas ejemplares*, primero, y poco después todo un género de producción propia, lamentablemente poco estudiado todavía, pero que tuvo una importancia fundamental en su contexto. Este es simplemente un dato más, entre muchos otros, que ponen en duda la posibilidad de que exista una «historia de la literatura nacional», considerada fuera de sus relaciones con las literaturas en otras lenguas y el intercambio constante con ellas. El episodio de la influencia de los *novellieri* en España nos recuerda una vez más la necesidad de tratar siempre la historia de la literatura desde un punto de vista comparativo, que ponga en el centro de su interés el fenómeno de la traducción, considerado de la manera más amplia posible. En este sentido, nos parece que una noción de rendimiento excepcional podría ser la de la «desautomatización» shklovkiana, que nos parece apuntar hacia una vasta energética de la escritura en la que las fronteras nacionales ocuparían un lugar irrelevante. Ayudaría a derribar de una vez por todas los vínculos entre nación y literatura, que todavía con demasiada frecuencia forman parte tanto de los programas académicos de estudio como de nuestras ideas inmeditadas acerca de lo literario.

En segundo lugar, las conclusiones obtenidas por la crítica en relación con el fenómeno de la traducción de Bandello y de los novellieri en España nos parece que podría constituir un interesante capítulo de la historia de la traducción concebida como manipulación literaria, en el sentido que da a este término un autor como Theo Hermans. Este capítulo ya ha sido en parte esbozado en los trabajos mencionados de Soledad Arredondo o David González Ramírez, entre otros. Estos estudios documentan suficientemente que estas traducciones fueron ejercicios de adaptación, de acuerdo con intereses precisos aunque en ocasiones contrapuestos, en los que se mezclaban en diversos grados los presupuestos estéticos con los afanes crematístico-comerciales y los límites que imponía la censura eclesiástica, para dar lugar a producciones literarias surgidas como resultado de todas esas tensiones. En conjunto, conforman un caso de estudio delimitado y que podría revestir un extraordinario interés para esta línea de estudios sobre la traducción.

Finalmente, el caso de Bandello también ofrece perspectivas interesantes sobre lo que podríamos denominar como la posibilidad de una lectura histórica de los textos literarios que pretendiese dar cuenta de su significado estable y definitivo. El caso de Bandello demuestra que un mismo autor y una misma obra tiene funciones distintas (y por tanto, significados distintos) en dos momentos distintos de la evolución de un mismo sistema literario, incluso muy próximos en el tiempo. Además nos permite comprobar una vez más hasta qué punto una traducción es siempre la cristalización lingüística de una determinada interpretación histórica. Traducciones sucesivas de una misma obra a lo largo de la historia son pues la encarnación múltiple de un significado en constante mutación, y que cada vez impacta de manera diversa sobre el contexto histórico-literario.

Una vez más, encontramos que el formalismo ruso fue pionero en sus concepciones acerca de la inestabilidad esencial del significado de las obras literarias. Este es uno de los puntos en los que se ve más radicalmente la dramática inadecuación de las interpretaciones canónicas que han intentado reducir al formalismo a la mera condición de precedente ofuscado del estructuralismo. Las relaciones entre formalismo y estructuralismo, a pesar de posibles coincidencias terminológicas superficiales (nunca desinteresadas), deben ser conceptuadas como de conflicto radical de sus asunciones más básicas. A partir de la impronta nietzscheana, el formalismo ruso diseñó una estética radicalmente histórica y antiesencialista. Una de las consecuencias es la de la necesidad de un estudio de la historia literaria de tipo «arqueológico», que ponga de manifiesto las valoraciones cambiantes y la significación funcional en cada momento. Como dice en algún momento Tyniánov, no la verdad de Pushkin, sino el Pushkin de Nekrásov, el Pushkin de los Simbolistas, etc. O, como dice Cervantes: «Digo, pues, que el verdadero sentido es un juego de bolos, donde con presta diligencia derriban los que están en pie y vuelven a alzar los caídos» (1960, p. 1020).

En esto el formalismo demuestra tener más estrechas afinidades con la deconstrucción derridiana y la escuela del New Historicism que por ejemplo con la teoría de los polisistemas. Si bien tenemos que

reconocer a I. Even Zohar el intento de restitución científica del formalismo ruso, en un texto suyo de finales de los años sesenta de fundamental importancia en la historia de los estudios de traducción, en el que intentaba romper con el excesivo estaticismo idealista del estructuralismo, no es menos cierto que el modelo de los polisistemas vacila en llegar hasta las últimas conclusiones, y no deja de plantear ciertos reparos a la disolución extrema de las categorías de análisis literario tradicional que plantea el formalismo, y muy especialmente a la anegación del significado literario en sus sucesivas interpretaciones históricas. Por su parte, se da la circunstancia de que el mismo Derrida, en sus textos sobre obras o autores literarios, nunca aplicó sus ideas acerca de la estructura diferencial del significado al ámbito específico de la forma. Es algo sin duda de lamentar, por mucho que el autor tuviese poderosas razones para ello. Pero también indica que existe un camino por el que avanzar.

Referencias bibliográficas

- Arredondo, Soledad (1989). «Notas sobre la traducción en el Siglo de Oro: Bandello franco-español». En LAFARGA, F. *Imágenes de Francia en las letras hispanas*. Barcelona: Promociones y publicaciones universitarias.
- Bernardo, Margot L. (2001). *Crisol de amantes. El billete amoroso en el Siglo de Oro*. Madrid: Fundamentos.
- Cabo Aseguinolaza, Fernando (1992). *El concepto de género y la literatura picaresca*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Carrascón, Guillermo (2014). «Apuntes para un estudio de la presencia de Bandello en la novela corta española». En *Edad de Oro*, XXXIII (2014), pp. 53-67.
- Carrascón, Guillermo (2016). «Otra vez sobre Bandello y Lope». En FUNES, Leonardo (Coord.) (2016). *Hispanismos en el mundo. Diálogos y debates en (y desde) el Sur*. Buenos Aires: Miño y Ávila Editores.
- Castillo Martínez, Cristina (2013). «Novela pastoril y novela corta: cruce de caminos». En CALDERÓN, Isabel, CARO BRAGADO, David, MARÍN MARTÍNEZ, Clara y RODRÍGUEZ DE RAMOS, A. (eds.). *Los viajes de Pampinella: Novella y novela española de los Siglos de Oro*. Madrid: Sial. Pp. 225-236.
- Cervantes, Miguel de (1960). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Foti, Vittoria (2010). «Relecturas del *Decamerón* y el *Amadís de Gaula* en Matteo Bandello». En *Cuadernos de Filología Italiana*, Volumen Extraordinario, pp. 29-41.
- González Ramírez, David (2011). «En el origen de la novela corta del Siglo de Oro: los novellieri en España». En *Arbor*, vol. 187-752, Noviembre-Diciembre, pp. 1221-1243.

- Fernández Rodríguez, Daniel (2016). «La difusión y recepción de las novelas de Agnolo Firenzuola en el Siglo de Oro». En GRAZIANI, Andrea y VUELTA GARCÍA, Salomé. *Traduzioni, Riscritture, Ibridazioni. Prosa e teatro fra Italia, Spagna e Portogallo*. Florencia: Leo S. Olschri Editore. pp. 53-61.
- Muguruza Roca, Isabel (2016). «Las traducciones de los novellieri en las Novelas Ejemplares: Cervantes frente a Bandello y la negación del modelo italiano. En GRAZIANI, Andrea y VUELTA GARCÍA, Salomé. *Traduzioni, Riscritture, Ibridazioni. Prosa e teatro fra Italia, Spagna e Portogallo*. Florencia: Leo S. Olschri Editore, pp. 91-102.

SALVADOR SANDOVAL MARTÍNEZ, TRADUCTOR DE LOS MÍSTICOS RENANOS Y OTROS AUTORES ESPIRITUALES¹

Lieve Behiels

KU Leuven (Bélgica)

lieve.behiels@telenet.be

Abstract

Salvador Sandoval has translated into Spanish the work of several figures of the Rhenish mystics (Suso and Tauler), as well as texts of other spiritual authors. His most important realization is the translation of Suso's oeuvre, partially published in 2001 and 2002 and completed in 2008. We present a chronological analysis of the paratexts, of the translation itself and of the critical apparatus, in order to determine the translators' purpose and method and to show his evolution. We also consider his translation of the works of Lanspergius. We conclude that these translations are fully integrated in the spirit of the dominican motto "Contemplata aliis tradere", thanks to the intellectual rigor and the stylistic excellence of the translator, faithful to its sources and oriented towards the expectations of the contemporary reader.

Key words

Salvador Sandoval; translation of mystical texts; Heinrich Suso; Lanspergius

Resumen

Salvador Sandoval ha traducido al español la obra de varias figuras de la mística renana (Susón y Taulero), así como textos de otros autores espirituales. Su realización más importante es la de la obra de Enrique Susón, con publicaciones parciales en 2001 y 2002 y el conjunto de las *Obras* en 2008. Presentamos un análisis cronológico de los paratextos, de la propia traducción y del aparato crítico, a fin de determinar el propósito y el modo de hacer del traductor y de mostrar su evolución. También consideramos su traducción de la obra de Lanspergio. Concluimos que estas traducciones se insertan plenamente en el espíritu del lema dominicano "Contemplata aliis tradere", gracias al rigor intelectual y la excelencia estilística del traductor, fiel a sus fuentes y orientado hacia las expectativas del lector contemporáneo.

Palabras clave

Salvador Sandoval; traducción de textos místicos; Beato Enrique Susón; Lanspergio

1. Algunos datos biográficos

En esta contribución, queremos presentar y rendir homenaje a la obra de Salvador Sandoval Martínez, que realizó un importante conjunto de traducciones en el ámbito de la mística y de la espiritualidad. Salvador Sandoval es licenciado en lenguas clásicas y dominico seglar. En 2015, fue elegido presidente del Consejo de la Fraternidad Laical de Santo Domingo de Murcia. Es activo en la vida cultural murciana y en los medios de comunicación locales. Es colaborador habitual de la revista dominicana *Vida sobrenatural: revista de teología mística*. En su haber figuran traducciones de grandes nombres de la traducción dominica como Enrique Susón y Juan Taulero, al lado de otros tal vez más sorprendentes, como Erasmo de Rotterdam o menos conocidos, como Juan Lanspergio o Petrus Dierkens. Su interés por la literatura espiritual se expresa también en una serie de publicaciones

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

eruditas sobre estos y otros autores². Además de sus trabajos ya publicados, tiene varias traducciones de textos espirituales a punto de publicarse³.

2. La traducción de las obras del Beato Enrique Susón

El conjunto más importante de traducciones de la mística renana realizado hasta la fecha por Salvador Sandoval, y en el que vamos a concentrar nuestra atención, es el que ha dedicado a las obras del Beato Enrique Susón. Seguiremos el orden cronológico de producción de los textos. Se trata en primer lugar de la traducción de la *Autobiografía espiritual* del místico alemán, publicada en 2001 por la Editorial San Esteban de Salamanca, en la colección Biblioteca Dominicana. Como detallaremos a continuación, se trata de una traducción que es al mismo tiempo un trabajo de erudición e investigación traductológica. El ‘encargo de traducción’, hablando en términos de traductología funcional, lo encontramos en el prólogo, de la mano de Fr. Vicente Cudeiro, O.P. El Padre Cudeiro cuenta su descubrimiento de la autobiografía del místico renano en la traducción de Juan de Palafox y Mendoza, realizada en el primer tercio del siglo XVII y su deseo de producir una traducción moderna del latín, un propósito que no pudo realizar:

En esta situación vino a verme el joven dominico seglar y amigo, Salvador Sandoval, para interesarse sobre ciertos detalles de nuestros místicos renanos, Eckhart, Tauler y Susón. Conociendo su deseo y las cualidades de que está dotado, su formación intelectual de Licenciado y Profesor de Lenguas Clásicas y con notables conocimientos de alemán, le informé de ese precioso volumen de la Biblioteca oriolana; y le sugerí que hiciese él la traducción que yo, por el momento, no podía llevar a cabo. Salvador asumió con manifiesto agrado mi sugerencia, casi como un entretenimiento espiritual. Al mismo tiempo me pidió que yo fuera revisando intermitentemente su trabajo (Cudeiro 2001: 11-12).

Así, pues, resulta que el traductor ya tenía un profundo interés por adentrarse en la mística renana de la tradición dominica y que esta traducción no era un trabajo meramente lingüístico, sino que interesaba a su espiritualidad personal. Además, buscaba el apoyo que siempre constituye una sólida revisión, esta marca de la modestia del traductor que es al mismo tiempo garantía de calidad.

Antecede a la traducción propiamente dicha una introducción de 35 páginas. De entrada, el traductor sitúa la autobiografía de Enrique Susón en el contexto dominico:

² En anexo, se encuentra un listado de las contribuciones científicas y de las traducciones de Salvador Sandoval Martínez.

³ Salvador Sandoval nos comunicó en un correo electrónico fechado en 16 de agosto de 2017: “Está a punto de ser publicado otro libro sobre los místicos renanos en el que he participado como traductor. Seguramente aparecerá en septiembre. El título será: Dios en ti. Eckhart, Tauler y Suso a través de sus textos. Lo va a publicar la editorial San Esteban, de Salamanca. Ahora mismo me encuentro inmerso en la traducción de los sermones de Tauler y estoy esperando la publicación de la obra La Pasión de Cristo, de la mística agustina Juana de la Encarnación, de la que he transcrito el texto y he realizado parte de la introducción”.

Apasionado, tierno, compasivo, de enorme celo apostólico, [Enrique Susón] trabajó incansablemente por la salvación de las almas, encarnando como pocos el lema dominicano *contemplata aliis tradere*, combinación equilibrada entre vida contemplativa y actividad pastoral en la que la primera es *alma mater* de la segunda (Sandoval 2001: 15).

El texto del siglo XIV no responde evidentemente a la concepción actual de una autobiografía, sino que destaca por su carácter ejemplarizante, ya que “recoge fundamentalmente las experiencias interiores de su protagonista, presentado como modelo”, como nos explica el traductor (Sandoval 2001: 16; sobre las características genéricas de la obra, 40). Por este motivo, el traductor nos procura información sobre el contexto histórico en que el místico alemán pudo desarrollar su formación y su obra. El compromiso personal del traductor con el trayecto del Beato, que hace hincapié en la necesidad del ascetismo en la vía hacia la perfección espiritual, se hace evidente en una digresión a propósito de las miradas contradictorias que la sociedad contemporánea dirige hacia las prácticas ascéticas. En la actualidad, se tiende a menospreciar la mortificación corporal tal como se manifestaba en la tradición cristiana, pero a admirar formas profanas de ascesis como algunos deportes de alto riesgo o la abstinencia de alimentos que puede desembocar en la anorexia. Observa el traductor:

se trata [...] de reivindicar esa dosis mínima, pero necesaria, de ascesis, que nos permita avanzar con ciertas garantías, en lo que de nosotros depende, hacia nuestra meta espiritual: la unión con Dios. ... Es a través de un continuo morir a sí mismo como tenemos acceso a la verdadera vida, la vida en Dios. Leamos a los santos, que de esto saben más que nadie. (Salvador Martínez 2001: 21).

Después de los datos biográficos sobre el autor y su posición en la ‘tríada’ constituida por Tauler, Eckhart y Susón, el traductor presenta brevemente cada una de las obras del Beato, deteniéndose más largamente en la composición y en la estructura compleja de la *Vita*, con referencia a una sólida bibliografía multilingüe. Informa al lector tanto del ambiente caballeresco que Susón traslada al terreno espiritual, haciéndose caballero del amor a lo divino, como de la influencia que dejaron en sus escritos las grandes figuras de la teología así como la Sagrada Escritura.

En su presentación de la doctrina espiritual del autor, Salvador Sandoval ya manifiesta su sensibilidad hacia la terminología específica de la mística renana y las dificultades que plantea su traducción:

El hombre así deificado vive sólo atento a Dios, en un estado de *indiferencia interior*, que es quizás la expresión que más se aproxima al concepto susoniano de *gelazeneit* (muy cercano al de *abegescheidenheit* de Eckhart), prácticamente intraducible a otros idiomas. Esta *gelazeneit*, traducida también como *abandono*, expresa tanto la actitud del hombre radicalmente desprendido de todas las criaturas y de sí mismo para entregarse totalmente a Dios, como el estado que resulta de tal desprendimiento. (Sandoval 2001: 44)

La mística también tiene su lenguaje de especialidad que exige un tratamiento riguroso. No todos los traductores lo tienen en cuenta, lo que puede dar lugar a textos meta confusos que impiden la recta

comprensión de la fuente (Behiels 2008). En cuanto a la fortuna de Susón en España, Sandoval hace hincapié en la importancia de la traducción latina de Lorenzo Surio, publicada en Colonia en 1555, mencionando además la traducción española de Juan de Palafox y Mendoza del siglo XVII, así como una traducción parcial por el P. Messeguer, O.P., del siglo XX. También repasa las ediciones alemanas recientes, así como las traducciones a otros idiomas europeos. A continuación informa sobre su texto fuente: la traducción latina de Surio, en una edición de 1615. Justifica su elección, basándose en la fiabilidad del texto de Surio:

La condición de alemán de Lorenzo Surio (perfecto conocedor, por tanto, de la lengua que estaba traduciendo), su igualmente perfecto dominio del latín y sus profundos conocimientos sobre teología mística (tradujo también al latín las obras completas de Taulero y Ruusbroec), nos ofrecen garantías absolutas sobre la fiabilidad del texto del cartujo de Colonia. (Sandoval 2001: 49)⁴

El traductor nos permite un vistazo a su taller, ya que explica como ha estado comparando sistemáticamente la traducción de Surio a una traducción alemana de Georg Hofmann (1986) y una inglesa de Frank Tobin (1989). También comparó la traducción de Juan de Palafox y Mendoza con estos tres textos, llegando a la conclusión de que éste no trabajó a partir del alemán como se pretende en la portada del libro, sino a partir de la traducción latina y que – como se acostumbraba en la época – se apropió del texto fuente y añadió elementos de su cosecha. Salvador Sandoval irá señalando cada variante y adición significativas en sus notas.

Desde los primeros capítulos del texto llama la atención el espíritu científico en la base de la traducción. El texto va acompañado de más de trescientas notas de varios tipos. Como la *Autobiografía espiritual* de Susón contiene amplias referencias intextuales a las Sagradas Escrituras, transparentes para sus contemporáneos pero no tanto para el lector actual, quedan todas explicitadas en notas. Otro tipo de notas, a veces extensas, tratan aspectos de la transmisión de las obras⁵, contienen una discusión de conceptos peculiares del pensamiento o de la expresión literaria de Susón⁶ o aportan información de tipo enciclopédica necesaria al entendimiento correcto de la *Vita*⁷. Las notas a pie de página más interesantes en el marco de esta investigación son las que hacen al lector partícipe del proceso de decisión del traductor y, por la detallada información que proporcionan, le permiten a aquél entrar en diálogo con éste. Así, al inicio del tercer capítulo leemos: “En ese momento se sentía muy angustiado a causa de la amarga cruz y aflicción en que se debatía, y así, privado de todo consuelo y sin testigo alguno, su alma cayó en éxtasis” (Susón 2001: 58). La nota 30 menciona la versión latina

⁴ La fiabilidad de Surio por lo que refiere al contenido de las obras traducidas se ve ejemplificada, por ejemplo, en el hecho de que la edición crítica de las *Opera omnia* de Ruusbroec en el Corpus Cristianorum (1981-2006, 11 tomos) contiene, al lado del texto en neerlandés medio, una traducción moderna al inglés y la traducción al latín de Surio.

⁵ Véanse entre otras las notas 35, p. 60; 60, p. 66; 265, p. 223.

⁶ Véanse las notas 33, p. 58; 64, p. 68; 71 p. 73; 173, p. 154-155; 188 p. 166; 289, p. 253; 301, p. 268, 303, p. 259; 306, p. 261.

⁷ Por ejemplo, las notas 36, p. 60; 61, p. 67; 72, p. 75; 84, p. 88; 87, p. 90; 104, p. 95; 106, p. 96; 110, p. 99; 149 y 150, p. 130; 190 p. 168; 227 p. 199; 269 y 270, pp. 228-229.

de Surio: “Raptata est anima illius”, lo que en una traducción literal daría algo como “su alma fue raptada”. El traductor prefirió aquí una traducción más cercana al original alemán: “do ward sin sel verzuket” (Seuse 1907: 10). “Verzücken” significa in “einen Zustand höchster Begeisterung, in Ekstase versetzen” (Duden 1989: 1676), o sea llevar al éxtasis. Acercándose más al texto fuente, el mensaje queda más claro.

En ocasiones, la diferencia fundamental entre la traducción de Surio y las traducciones modernas basadas en el original medieval, es el carácter más concreto y afectivo de estas últimas. Esto se produce, por ejemplo, cuando se describen las consecuencias de los castigos corporales que se impone el Beato: “y a tal extremo llegó que la carne se le inflamaba en los brazos y alrededor del corazón” (Surio 2001: 97). La nota 109 reproduce el verbo utilizado por Surio: “intumesceret”, ‘se hinchó’. Las versiones de Hofmann y Tobin apuntan a un original más explícito: “las heridas en los brazos y en la región del corazón empezaron a supurar”: “Daz erswar denn in dem fleisch an den armen ald umb das herz” (Seuse 1907: 40). Sandoval opta por una solución intermedia, ‘inflamarse’, menos tétrica que ‘supurar’ o ‘ulcerar’. Incluso si se trata del lenguaje típico de la mística renana, Surio a veces generaliza, como cuando se describen los primeros pasos en el camino espiritual de Elsbet Staglin, la religiosa dominicana que escribió la primera parte de la *Vita* de Susón. Surio, y con él Sandoval, mencionan su resignación (Susón 2001: 166); el traductor Hofmann retoma la terminología del original: “el abismamiento del propio ser en la nada de Dios” (nota 188), lo que corresponde con el texto fuente: “von sin selbs in daz niht gelassenheit” (Seuse 1907: 97)⁸. En el contexto de la Contrarreforma, Surio tomaba sus precauciones a fin de no dar lugar a interpretaciones heterodoxas que resultan superfluas en traducciones modernas.

La mención sistemática de todos los lugares en los que se comprueba una discrepancia entre la versión latina de Surius y las traducciones inglesa y alemana modernas, además de una marca de gran respeto por la competencia del lector, que deja de ser un mero consumidor del texto y queda invitado a reflexionar sobre él junto con el traductor, constituye al mismo tiempo el aspecto discutible de esta traducción. Es una lástima que Salvador Sandoval no presente en las notas la versión del texto en alto alemán medio⁹. En el tercer capítulo, por ejemplo, se relata cómo, después de un momento de éxtasis, el Beato Susón vuelve en sí: “Su cuerpo experimentó en aquel breve raptó un dolor tan intenso, que él pensaba que ningún hombre, ni siquiera en el instante de la muerte, podría sufrir tanto en tan poco tiempo” (Susón 2001: 59). En la nota 34 observa el traductor que Surio y Hofmann no coinciden en esta frase y cita la traducción de Hofmann, que traduce al español: “a ningún hombre le podría sobrevenir, excepto en la hora de la muerte, un dolor tal en tan poco tiempo”. Ahora bien, si consultamos una transcripción del texto original, leemos “Dem lip geschah als we von dem kurzen

⁸ En la edición de las *Obras* de 2008, Sandoval ha adaptado el texto y “la propia resignación” se sustituye por “sobre el abandono de sí mismo” (Susón 2008: 247).

⁹ En un correo personal, fechado en 18 de agosto de 2017, el traductor afirma que lo ideal sería una edición crítica trilingüe (en español, latín y alto alemán medio) pero que por motivos económicos no resulta posible.

ogenblik, daz er nit wande, daz keinem menschen ane den tod in so kurzer frist so we möht geschehen” (Seuse 1907: 11). La conjunción “excepto” (“ausser”) es introducida por Hofmann. Surio escribe:

adeoque corpus momentaneo illo raptu aegrè habebat, vt non putaret quemquam in ipso mortis aditu tantillo spatio tantos posse dolores experiri” (Suso 1615: 460). No hay ninguna discrepancia entre el original y la traducción de Surio¹⁰.

En el mismo orden de ideas observamos que lo que Sandoval considera adiciones de Hofmann y Tobin en el fondo no lo son, sino que traducen lo que dice el texto fuente en alto alemán medio¹¹. Hay que tener en cuenta a la hora de realizar este tipo de búsquedas cruzadas que las herramientas informáticas como Google Books y Europeana son realizaciones recientes y que la multitud de textos antiguos disponibles hoy en Internet no estaban todavía al alcance de Sandoval cuando estaba elaborando esta traducción.

Salvador Sandoval ha continuado su trayectoria por la obra del Beato Enrique Susón con el *Diálogo de la eterna sabiduría*, publicado igualmente en la editorial San Esteban de Salamanca, en la colección Biblioteca Dominicana, en 2002. El libro se abre con un prólogo de Fray Cándido Aniz Iriarte, O.P. La introducción del traductor se puede leer como una profundización de la que antepuso a la *Autobiografía* de Susón, basada en una bibliografía ampliada. El apartado dedicado a la mística renana contiene varias páginas interesantes sobre el movimiento de las beguinas y la mística vivida y escrita por mujeres religiosas en Alemania y en los Países Bajos, que constituyen “el contexto religioso en que Eckhart, Taulero y Susón han de realizar su ministerio pastoral” (Sandoval 2002: 20). A continuación, repasa los conceptos básicos del pensamiento místico renano y sus fuentes patrísticas, teniendo un especial cuidado con la terminología multilingüe:

¹⁰ Otro ejemplo lo encontramos en la nota 57 con respecto al fragmento siguiente, referido al momento en que el Beato Susón coge un punzón para grabarse en el corazón el nombre de Jesús, diciendo: “Dios todopoderoso, dame fuerzas y valor para cumplir mi deseo, pues es preciso que Tú penetres hasta las mismas entrañas de mi corazón” (Susón 2001: 66). La nota dice: “Surio traduce *liquari* (fundirse, licuarse, filtrarse). En Hofmann se lee *eingraben* (grabar o imprimir)”. Surio coincide una vez más con el original, que también dice “fundirse”: “wan du müst hüt in den grund mins herzen gesmelzet werden” (Seuse 1907: 16). El traductor ha optado por un verbo de sentido más general, “penetrar”. La discusión en la p. 73 sobre la designación “amicus Dei” (Surius) vs. “una piadosa mujer de la Orden” (“eine fromme Ordensfrau” en la traducción de Hofmann) y “una mujer santa (“a holy woman”) en la de Tobin también se esclarece recurriendo a la transcripción del original: “einem heiligen menschen”, “un ser humano santo” (Seuse 1907: 22). Tanto la expresión en alemán medieval como la de Surio pueden interpretarse como “alusión genérica”, como no deja de observar el traductor, aunque esto no le resuelve el problema ya que en español debe decidirse por un género; siendo el masculino el género no marcado, Sandoval opta por “cierto amigo de Dios”.

¹¹ Por ejemplo, en cuanto a “su delicada naturaleza se horrorizó” (Susón 2001: 99) la nota 114 apunta un añadido de Hofmann y Tobin: “El creía que no podría soportarlo”, lo que no es más que la rendición de lo que dice el original: “und meinde, er möhti es mit mitú erliden” (Seuse 1907: 41). Aquí se trata de una omisión de Surio. Otra omisión en la traducción de Surio se puede señalar en el capítulo XXIV: “Esto le fue revelado a una virgen de probada reputación” (Surio 2001: 126). La nota 145 nos enseña que Hofmann y Tobin la llaman amiga de Dios y la nombran Ana. Es exactamente lo que dice el texto fuente: “eim userwelten gotesfründ, und hiess Anna” (Seuse 1907: 63). Más de una duda interpretativa deja de serlo al ir al texto fuente: la expresión “spirituali amicae” de Surio (Susón 2001: 180, nota 208) puede conducir a pensar que se trata de la Eterna Sabiduría, pero, como se lee en las traducciones modernas, se trata de la Virgen María: “sin geischliches liep, die zarten geblünten röselochten magd, gotes müter” (Seuse 1907: 110).

Pero el contacto con Dios tiene lugar en lo más elevado del alma (*supremum animae*), que es a la vez su fondo más íntimo, el “fondo del alma” (*Seelengrund*), el “pequeño castillo” (*bürgelîn*), el *adbitum mentis* (“cámara secreta del alma”) agustiniano. (Sandoval 2002: 23)

En el apartado dedicado a la biografía de Susón, esboza el contexto del proceso contra Eckhart en el marco de la persecución contra los begardos y las beguinas hacia 1325. Susón siguió fiel a la doctrina de su maestro, cuya ortodoxia siempre defendió. La presentación del *Diálogo de la eterna sabiduría* nos lleva también a considerar el contexto plurilingüístico en que se movían los místicos renanos. Desde el inicio circularon dos versiones de este texto, una en alto alemán medio, *Büchlein der ewigen Weisheit* y otra en latín, *Horologium aeternae Sapientiae*. Sandoval sintetiza el estado de la discusión filológica acerca de la fecha y de la relación entre ambos textos, que constituían “el libro de piedad más leído a finales de la Edad Media” (Sandoval 2002: 35). Después de exponer la estructura del *Diálogo*, el traductor trata la cuestión de la influencia posterior de este libro, traducido al latín por Lorenzo Surio a petición del reformador benedictino Ludovico Blosio. Remite a la investigación relevante sobre las relaciones entre la llamada “mística del norte” y la tradición española del siglo XVI (Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna, Juan de la Cruz, véase Sandoval 2002: 45).

Como la anterior, esta traducción se basa en la latina del cartujo de Colonia Lorenzo Surio, de la que adopta también el título (*Dialogus de Aeterna Sapientia*). Salvador Sandoval justifica su opción por esta versión porque la ve confirmada en traducciones modernas que hacen autoridad:

Al cotejar la traducción del cartujo de Colonia con la alemana de Georg Hofmann, la italiana de Franca Belski y la francesa de Benoît Lavaud, tres de las versiones modernas más autorizadas, he verificado su fidelidad al texto del original alemán que manejó, al menos dentro de los márgenes de libertad en que se debe mover todo traductor que no quiera caer en una absurda literalidad (Sandoval 2002: 48).

El traductor expresa aquí su doble compromiso con el mensaje del texto fuente y con el lector del texto meta, haciendo hincapié en lo primero, al retomar por su cuenta el principio de “*integra fide*” de Surio, al que rinde homenaje.

El que *Diálogo de la eterna sabiduría* fuera el libro de piedad más leído de la Edad Media, se debe también a su belleza literaria. Los diálogos se desarrollan entre la Eterna Sabiduría (Jesucristo) y su Siervo, que encontramos en varios papeles: “(pecador, perfecto, etc...) para que todos se sientan representados y puedan encontrar lo que necesitan: consuelo, exhortación amonestación, etc...” (Sandoval 2002: 38). Ya el traductor latino Surio, en su prólogo, insiste en que las palabras de Susón no solo se dirigen al entendimiento, sino sobre todo al corazón: “Un corazón que no ama no puede entender el lenguaje del amor” (Sandoval 2002: 63). La belleza de la prosa de Susón constituye un

medio potente para mover los corazones de sus lectores. Aunque Salvador Sandoval no se pronuncia al respecto en la introducción, el texto traducido muestra que ha sido muy sensible a este aspecto.

En 2008, Salvador Sandoval publica lo que constituye hasta ahora su *magnum opus* de traductor: las *Obras* del Beato Enrique Susón, que contienen los cuatro libros que componen el *Exemplar* (la *Autobiografía espiritual*, el *Diálogo de la Eterna Sabiduría*, el *Diálogo de la Verdad* y las *Cartas*) así como cuatro sermones. Las traducciones de la *Autobiografía espiritual* y el *Diálogo de la Eterna Sabiduría* ya habían sido publicadas, respectivamente en 2001 y 2002. En el prólogo, el director de la casa editorial, Ricardo de Luis Carvallada, relaciona implícitamente la crisis del siglo XIV, con la actual, advirtiendo que:

Por ser reflejo de un campo de experimentación, los escritos místicos encuentran siempre un variado círculo de lectores interesados. También en nuestra época de secularización creciente y crisis de la práctica religiosa – y quizá precisamente por eso–, los escritos místicos siguen despertando la atención de un público diverso. (Carvallada 2008: 7).

Hace hincapié en la importancia del libro, que presenta la obra reunida por el mismo Enrique Susón en el llamado *Exemplar* y lo califica de “todo un acontecimiento editorial” en línea con la apuesta por la calidad de la editorial (Carballada 2008:8). La cuidada edición, con una encuadernación en rústica cosida es otra muestra de esta ambición. Carballada no deja de señalar la continuidad entre la actividad de Susón, místico de alto vuelo comprometido con la pastoral, y la del traductor y de los editores: “Poner al alcance de los lectores en castellano las obras de Enrique Susón es prolongar la intención con las que fueron escritas por nuestro hermano en la Orden” (Carballada 2008: 9).

Como este libro incluye dos libros de Susón ya publicados, es evidente que en la copiosa introducción – unas 135 páginas – se incorporan materiales de las ediciones anteriores. Pero lo que llama poderosamente la atención, es que de libro en libro Salvador Sandoval va profundizando más y más en los temas que considera esenciales para la correcta interpretación de los textos de Susón. La introducción de las *Obras* empieza por un esbozo sustancial del contexto social, político y religioso de la Alemania del siglo XIV: las catástrofes naturales y la peste que generaron un clima apocalíptico, el papel del papa Juan XXII en el conflicto por la sucesión del Sacro Imperio y el posicionamiento de las órdenes religiosas en el mismo, la decrepitud moral reinando en la Iglesia, el surgimiento de movimientos religiosos de laicos como las beguinas, los “amigos de Dios” y los adeptos del “Libre Espíritu” que dejaron sus huellas en la vida y las obras de los místicos renanos; este esbozo se basa en una documentación ampliada con respecto a las primeras traducciones. La introducción también comprende un apartado esclarecedor sobre la ‘teología renana’ (Sandoval 2008: 40-44) y sobre Eckhart (Sandoval 2008: 44-54). Asimismo son inéditos los apartados dedicados a presentar los textos nuevos del conjunto: el *Diálogo de la Verdad* (Sandoval 2008: 106-113) que sintetiza el pensamiento

de Eckhart, las *Cartas* y los *Sermones* (Sandoval 2008: 113-117). Son fundamentales las páginas dedicadas a la doctrina espiritual del místico (Sandoval 2008: 117-125), que comprende una disquisición sobre el concepto de ‘imagen’ de gran relevancia para la traducción (Sandoval 2008: 119). La discusión sobre la influencia posterior de Susón, sobre todo en España, se ha ampliado, así como la presentación de la traducción latina de Surio. Sandoval cita a su célebre antecesor que escribió en su dedicatoria a Luis de Blois: “Sermo eius Germanicus magnam habet gratiam, adeo ut Latino sermone eam asequi non potuerim” (Sandoval 2008: 134). Surio se da cuenta de que no puede conseguir trasladar al latín la gracia y el encanto del lenguaje alemán de Enrique Susón. Salvador Sandoval no comenta esta reflexión de tipo estilístico, sino que se limita a comprobar la corrección de Surio contrarrestándola con traducciones actuales del texto en alto alemán medio. Observa que

Movido por un afán didáctico, emplea en ocasiones dos sinónimos para traducir un mismo término alemán e introduce cortos incisos con el fin de precisar el sentido de una frase doctrinalmente difícil, explicaciones que hoy irían como notas a pie de página. (Susón 2008: 135)

La “amplificatio” es efectivamente una figura de estilo muy practicada por los traductores del Renacimiento (Ballard 2013: 89). Aunque la traducción latina de Surio es el texto fuente de Sandoval, la ordenación de las distintas partes de las *Obras* presenta alguna diferencia, explicitada por el traductor (136). La introducción se termina por una amplia bibliografía (138-148).

El lector podría pensar que las traducciones realizadas en años previos, la de la *Autobiografía espiritual* y del *Diálogo de la Eterna Sabiduría* habrían pasado sin más a la nueva edición. Nada más alejado de la verdad. Se observa una reelaboración en profundidad, tanto del propio texto como del aparato crítico. La familiaridad creciente con la obra de Enrique Susón, conseguida a través de los años de traducción y de estudio, ha llevado al traductor a reconsiderar sus trabajos anteriores.

Veamos un ejemplo del capítulo décimo de la *Autobiografía* en sus dos versiones; se trata de la alabanza que dirige el Siervo a la Eterna Sabiduría en ocasión del año nuevo:

Ruego, dulcísima, desees que esto redunde en mi provecho y se me permita recibir hoy una corona tejida por tus manos. Concédeme esto, oh rica en misericordia, por tu divina liberalidad, por tu innata bondad, y no permitas que yo, este primer día del nuevo año, me marche de tu presencia vacío, pues tampoco a Ti te convendrá, suavísima dulzura. Te ruego que recuerdes que un fiel siervo tuyo testifica que en Ti no se da SÍ y NO, sino sólo SÍ y SÍ. ¡Ea, pues, dulzura de mi corazón!, concédeme hoy una corona agradable y amable como don del cielo, para que, así como a los insensatos amantes de este mundo se les da una corona artificial, así se conceda hoy a mi alma, de tus graciosas manos, en lugar de caduco obsequio o aguinaldo, una gracia especial o alguna nueva luz, ¡oh, dulcísima Sabiduría! Así acostumbraba a orar y nunca quedó frustrado en su esperanza. (Susón 2000: 80)

Intercede por mí, Madre mía, para que estos gestos de amor redunden en mi provecho y pueda yo recibir en este día una corona tejida por tus manos. Concédeme esto, oh rica en misericordia, por tu divina liberalidad, por tu innata bondad, y no permitas que yo, este primer día del nuevo año, me marche de tu presencia con las manos vacías, pues eso no sería propio de Ti, suavísima dulzura. Acuérdate, te lo ruego, de que un fiel siervo tuyo testimonia que en Ti no se da SÍ y NO, sino sólo SÍ y SÍ. ¡Ea, pues, dulzura de mi corazón!, ofrécame hoy, como don del cielo, la preciosa corona de tu SÍ amable. El mundo premia a sus locos amantes con una corona artificial. Mas Tú, oh dulce Sabiduría, corona hoy mi alma, no con un obsequio perecedero, sino con una gracia especial o alguna nueva luz». Así acostumbraba a orar y nunca quedó frustrado en su esperanza. (Susón 2008: 175)

El texto latino dice:

Quæso suauissima id mihi prodesse velis, liceatque à te hodie sertam coronam adipisci. Præsta id mihi, obsecro, benignissima per diuinam liberalitatem, per ingenitam bonitatem tuam, neque me sinas hac ineuntis anni prima die vacuum a te recedere. Neque enim id te decebit suauissima dulcedo. Memineris oro quædam fidelem seruum tuum de te testari, non inueniri apud te Etiam & Non, sed non nisi Etiam atque Etiam. Age igitur cordis mei dulcedo, præbe mihi hodiè cælesti munere sertum iucundum & amabile, vt quemadmodum vœsanis mundi am[a]toribus datur corona quædam factitia, ita animæ meæ hac die xenij vel strenæ loco singularis quædam gratia, aut quippiam noui luminis gratissimis manibus tuis, ô suauissima Sapientia exhibeatur[.] Hunc in modum orare consueuit, nec vnquam spe sua frustratus abscessit. (Susón 1615: 480-481)¹².

La mayor diferencia entre las dos versiones de la traducción reside en el tratamiento de la sintaxis. Mientras que en la primera se sigue la compleja sintaxis de Surio, lo que da como resultado en español una sucesión de oraciones subordinadas algo difícil de entender a primera vista, en la segunda el traductor va más al grano y se preocupa por transmitir la oración apremiante del enamorado de la Eterna Sabiduría. La expresión gana en sencillez y así, paradójicamente, se aproxima más al estilo del texto fuente alemán.

También se observan importantes modificaciones en el aparato crítico. Se han modificado y añadido numerosas notas, tanto de tipo enciclopédico como de interpretación textual y de tipo traductológico¹³. Llama la atención el aumento de las notas que comentan los últimos capítulos, más especulativos, de

¹² Las cursivas son nuestras. El texto fuente reza: „Dez lass. herzentrut, mich geniessen, und lass mich hüt ein schapel von dir erwerben! Ach miltes herz, tû es dur din götlichen tugende, dur din natürlichen göti, und lass mich hüt an disem ingendem jare nit ler von dir gan! Eya, wie stöndi es dir, süssü süsssekeit? Gedenk, daz eine din lieber kneht úns von dir seit und spriehet, daz in dir nit sie nein und ja, in dir sie núwan ja und ja. Dar umbe, mins herzen minne, büt hüt ein liepliches ja diner himelschen gabe, und als den toben minnern ein liepliches schapel wirt gegeben, also möss miner sele hüt ze einem guten jare etwaz sunderlieher gnaden ald nüwes liehtes von diner schönen hant geboten werden, zartü trütü min wisheit!" Dis und dez gelieh begond er do und gie niemer ungeweret dannen. (Seuse 1907: 27).

¹³ Sin ánimo de exhaustividad: son nuevas en la segunda traducción de la *Autobiografía espiritual*: las notas 45, p. 168; 55, p. 178; 66, p. 184; 98 y 100, p. 197; 144, p. 232; 169, p. 250; 180, p. 254; 229, p. 288; 251, p. 301, 253, p. 302; 259, 260 y 261, p. 307; 263 y 264, p. 308; 265, p. 310; 268 y 269, p. 313; 271, p. 314; 276 y 277, p. 318; han sido modificadas las notas 48, p. 170; 109, p. 202; 293, p. 324; 298-303, p. 326. De la primera versión, se han suprimido las notas 101, p. 94; 134, p. 116, debido a una modificación textual; 176, p. 159; 270, p. 229; 289, p. 253; 309, p. 261.

la *Autobiografía*; podemos suponer que el trabajo de reflexión y documentación, llevado a cabo para la traducción del *Diálogo de la verdad*, un texto breve pero extremadamente complejo, habrá llevado a Salvador Sandoval a reconsiderar su primera versión de estas páginas.¹⁴ La segunda versión del *Diálogo de la Eterna Verdad* ha sido igualmente objeto de una reelaboración en profundidad en cuanto al texto y al aparato crítico¹⁵. Con la publicación de las *Obras*, Salvador Sandoval ha puesto a nuestra disposición una traducción indirecta¹⁶ pero fidedigna de los textos del Beato Enrique Susón, en el espíritu dominicano de rigor intelectual y de exigencia que también pide de los lectores.

3. La traducción de la *Carta de Jesucristo al alma devota* de Juan Lanspergio

También quisiéramos ocuparnos brevemente de otro autor espiritual que ha despertado el interés de Salvador Sandoval, de una época más tardía, aunque conectado con la espiritualidad renana a través de su centro de difusión más importante: la cartuja de Colonia. En 2010, ha publicado una traducción de la *Carta de Jesucristo al alma devota* del cartujo alemán Juan Lanspergio (1490-1539), precedida de una importante introducción. Lanspergio redactó la mayoría de sus textos en latín, la lengua culta de su época, pero en vida del autor solo salieron a la luz algunos escritos en defensa de la fe católica. La publicación de su *Opera omnia* en cinco volúmenes la asumió su correligionario Bruno Loher. Lanspergio pasó la mayor parte de su vida monástica en la cartuja de Colonia. No se puede subestimar la importancia de este monasterio en la lucha intelectual contra el luteranismo y otros movimientos religiosos heterodoxos, en la cual la traducción desempeñó un papel fundamental. Esta cartuja fue un gran centro de traducción y difusión de textos religiosos, donde trabajaron, además de Lanspergio, el mismo editor de la obra de Gertrudis de Helfta, Lorenzo Surio, traductor al latín de Ruusbroec, Susón y Taulero del que ya tuvimos ocasión de hablar, así como Pedro Blomevenna, traductor del místico Enrique Herp a la misma lengua. Gracias a esta labor editora y traductora, como ya se ha dicho, la literatura espiritual renano-flamenca llegó a dejar una huella profunda en la espiritualidad española del siglo XVI (Eire 2007: 90-91).

Aunque el traductor no comunica las pautas que siguió a la hora de traducir, varios elementos paratextuales nos procuran alguna información al respecto. La traducción va dedicada “A los monjes de la Cartuja, con admiración” (Sandoval 2010: 7) y “A D. Juan Mayo Escudero, enamorado de la Cartuja e infatigable investigador de lo todo lo cartujano, en agradecimiento” (ibídem). Estas

¹⁴ Véase p. 318; 278 y 279, p. 319; 284 y 285, p. 320; 287; p. 287; 290, 291 y 292, p. 323; 308; p. 328; 310; p. 329; 315, 316 y 319, p. 330; 320 y 321, p. 331; 322, 324-326, p. 332; 327-331, p. 333; 322-33, p. 334; 341-343, p. 336; 344-347, p. 337; 351 y 352, p. 339.

¹⁵ Con respecto a la primera versión del *Diálogo de Eterna Sabiduría*, han sido adaptadas las notas 5, p. 348; 37, p. 374; 114, p. 408; 152, p. 427; 162, p. 430; 173, p. 439; 219, p. 460; 221, p. 461; 240, p. 468; son nuevas las notas 53, p. 380; 116, p. 409; 130, p. 413; 141 y 142, p. 421; 144, p. 422; 171, p. 436; 199, p. 198; 200, p. 450; 228, p. 464; 233, p. 465; p. 238, p. 466; 239, p. 468. Han sido omitidas las nota 54 (debido a un cambio de la traducción) y 244, p. 232, de la primera versión.

¹⁶ En 2013 se publicó una traducción directa de la autobiografía: *Vida; edición y traducción del alto alemán medio* de Blanca Garf. Madrid, Siruela. La comparación de ambas traducciones cae fuera del enfoque de esta contribución.

dedicatorias nos enseñan que el traductor desea situar su trabajo en el marco del ‘espíritu cartujano’. A este espíritu contribuye otro elemento paratextual, las ilustraciones del pintor Rafael Tardío, al que el traductor da las gracias “por permitirme incluir en este volumen algunas de sus magníficas estampas cartujanas” (ibídem). Estas estampas provienen del libro de Tardío sobre la cartuja de Jerez, *Cartusia Defensionis* (1998). En epígrafe, encontramos una cita de San Bruno, fundador de la primera cartuja en Francia, y del propio Lanspergio. El prólogo de “un monje cartujo” informa no solo sobre el público meta del autor – “toda persona que desea vivir la *devotio* a la que el Espíritu de Cristo nos llama por la misma consagración bautismal” (13-14) – sino también el del traductor – “procurar promover la línea contemplativa de todo ser humano de la mano de los grandes autores” (11). Gracias al prologuista anónimo quedamos informados también acerca de la opción básica por la traducción directa del original. Cuando Salvador Sandoval llevaba ya tiempo trabajando en su versión de la *Carta* de Lanspergio, se enteró que un monje cartujo estaba terminando una versión basada en la primera traducción al español, realizado por el cartujo Andrés Capella y publicada varias veces a lo largo de las últimas décadas del siglo XVI y principios del XVII:

Pues bien, sin desanimarse y sin sentir contrariedad alguna, Sandoval me dijo: «¡Cómo me alegro de que la *Cartuja* dé a conocer sus tesoros!», acrecentando luego: «Estoy procurando hacer una traducción de la *Carta* de Lanspergio directamente del original, pues el P. Capella, con buen criterio, alivió un poco las repeticiones del autor. Pero yo deseo presentar la *Carta* íntegra, como él la escribió». (13).

Hagamos una breve digresión acerca de esta primera traducción y su autor, lo que nos permitirá comprender mejor el propósito de Sandoval. Andrés Capella fue un autor espiritual popular en su época, cuya obra principal, el *Libro de Oración* fue traducido a varios idiomas. El libro contiene una serie de consideraciones sobre los evangelios clasificadas según el calendario religioso. En varias ediciones se recoge como apéndice la *Carta o colloquio interior de Christo nuestro Redemptor al anima deuota*. Este traductor comunica sus puntos de partida en su ‘Epístola al lector. Prima la transmisión del sentido:

En el traduzir he tenido principal ojo al sentido del Author, y algunas vezes van quitadas y añadidas, y mudadas algunas cosas, segun que me ha parecido conuenir para la mayor inteligencia, y para auer de yr estas cosas en romance. Porque muchas cosas ay que se sufren en latin, que si se ponen en romance, tiene alguna dureza, y aun escrúpulo: en especial en estos tiempos (Lanspergius 1578: a3v⁰).

Capella aduce dos motivos para su estrategia ‘naturalizante’: por un lado, la propiedad idiomática, que exige adaptaciones a la sintaxis y a los usos estilísticos de la prosa castellana, por otro, los tiempos de la Contrarreforma. Tiene especial cuidado en anticipar posibles malentendidos que podría causar el texto entre lectores no iniciados, que no entienden en qué consiste la “perfection del anima” (A4r⁰) y cómo se relaciona, por ejemplo, con el culto de los santos: “Y assi tampoco no se quita por esto la

memoria, y inuocacion y veneracion de los sanctos, en quanto son amigos de Dios, y en ellos es Dios honrrado, autor de toda sanctidad” (ibídem). Es evidente que el traductor del siglo XXI no necesita ya anticipar posibles objeciones doctrinales a la hora de traducir.

Sandoval sitúa claramente esta obra en el contexto de la espiritualidad cartujana en general y provee información histórica que permita al lector comprender el contexto histórico en el que Lanspergio realizó su obra, esbozando la importancia de la cartuja de Colonia en el contexto de la reforma y la Contrarreforma incipiente. Comunica los datos bibliográficos esenciales sobre el autor. Expone las características genéricas de la *Carta*, haciendo referencia a otras obras dialogales de este tipo en la Edad Media (Lanspergio 2010: 41). Su traducción “íntegra” de la Carta es consecuencia de su aprecio por la estructura circular de la segunda parte de la obra, “por la que el autor vuelve continuamente a los temas que más le interesan para retomarlos, ampliarlos o precisarlos” (44), inspirado por su papel pedagógico de guía espiritual. El traductor hace hincapié en algunos elementos clave del mensaje de Lanspergio: la importancia de la soledad y el silencio, la humildad y la quietud contemplativa.

Además de la *Carta*, el volumen incluye también una selección de las oraciones contenidas en la *Pharetra divini amoris* para las cuales el traductor eligió la denominación de *Elevaciones*, así como el opúsculo *Methodus ad veram christianamque pertengendi theosophiam*, traducido con el título de *Teología mística* y el *Sermón sobre los herejes*, textos a los que el traductor dedica también una breve presentación. Posteriormente, en 2012 y 2013, Sandoval publicó en la revista dominicana *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, una presentación y una serie de textos escogidos del *Manuel del asceta cristiano* del mismo autor, que dan fe de su interés duradero por esta obra.

En conclusión podemos afirmar que para Salvador Sandoval la traducción no es una mera tarea de transmisión lingüística, sino un trabajo intelectual que exige el mayor rigor así como una manifestación de compromiso espiritual. Tanto por sus publicaciones científicas como por las traducciones publicadas en libros y revistas, establece la conexión entre la gran tradición espiritual cristiana y el público de hoy. Su radicación en la orden dominicana no le impide tender a un horizonte más amplio: “procurar promover la línea contemplativa de todo ser humano de la mano de los grandes autores”. Estas traducciones se insertan plenamente en el espíritu del lema dominicano “Contemplata aliis tradere”, gracias al rigor intelectual y la excelencia estilística del traductor, fiel a sus fuentes y orientado hacia las expectativas y las exigencias del lector contemporáneo.

Referencias bibliográficas

Ballard, Michel. (2013). *Histoire de la traduction: Repères historiques et culturels*. Bruxelles, De Boeck.

- Behiels, Lieve. (2008). "La terminología mística en las traducciones españolas de Ruusbroec" en Antonio Álvarez Tejedor et al. 2008. *Lengua viva. Estudios ofrecidos a César Hernández Alonso*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 287-300.
- Carvallada, Luis. (2008). "Prólogo" en Susón, Enrique. *Obras*. Salamanca, Editorial San Esteban, 7-9.
- Cudeiro, Vicente. (2001). "Prólogo" en Susón, Enrique. *Autobiografía espiritual (Vita)* Salamanca, Editorial San Esteban, 7-12.
- Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. (1989). Mannheim/Wien/Zürich, Dudenverlag.
- Eire, Carlos. (2007). "Early modern catholic piety in translation", in Peter Burke & R. Po-chia Hsia, *Cultural translation in Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 83-100.
- Lanspergius, Juan. (1578). *Carta o colloquio interior de Christo nuestro Redemptor al anima deuota* (tr. Andrés Capella). Alcalá de Henares: Iuan Gracián.
- Sandoval, Salvador. (2001). "Introducción" en Susón, Enrique. *Autobiografía espiritual (Vita)* Salamanca, Editorial San Esteban, 15-50.
- Sandoval, Salvador. (2002). "Introducción" en Susón, Enrique. *Diálogo de la eterna sabiduría*. Salamanca, Editorial San Esteban, 15-54.
- Sandoval, Salvador. (2008). "Introducción" en Susón, Enrique. *Obras*. Salamanca, Editorial San Esteban, 13-148.
- Sandoval, Salvador. (2010). "Introducción" en Lanspergius, Juan. *Carta de Jesucristo al alma devota y otros escritos*. Salamanca, Editorial San Esteban, 15-67.
- Seuse, Heinrich. (1907). *Deutsche Schriften*. Ed. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Suso, Henricus. (1615). *Opera*. [Tr. Laurentius Surius]. Coloniae, apud Arnoldum Quentelium.

Anexo

Contribuciones científicas de Salvador Sandoval

- (2006a). "La figura de Mahoma en *Contra Perfidiam Mahometi*, de Dionisio Cartujano", *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 23 (Conde Guerri, María Elena, Rafael González Fernández y Alejandro Egea Vivancos (coord.). *Espacio y tiempo en la percepción de la antigüedad tardía: homenaje al profesor Antonino González Blanco, "In maturitate aetatis ad prudentiam"*, 627-648.
- (2006b). "Juan Justo Lanspergius, un cartujo apologista de la fe católica en tiempos de la Reforma protestante; comentario al *Sermo de hæreticis*". *Analecta cartusiana*, 207 (1), 173-194.
- (2010a). "La *Passion de Christo* de la Madre Juana de la Encarnación, OSA", *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 90, 670, 244-255.
- (2010b). "La experiencia de la Pasión de Cristo en la Madre Juana de la Encarnación, Agustina Descalza", *Mayéutica*, vol. 36, 81, 153-166.
- (2011). "Miguel de Molinos. Problemática histórica y doctrina", *Mayéutica*, vol. 37, 84, 295-308.

- (2012a) “Presentación de ‘Textos escogidos del Manual del asceta cristiano’ de fray Juan Justo Lanspergio”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 92, 684, 454-457.
- (2012b) “Miguel de Molinos o la mística en entredicho”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 92, 683, 324-341.
- (2013) “Presentación de Selección de sermones espirituales [de Juan Taulero], *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 690, 452-454.
- (2015). “Presentación del Breve tratado sobre la vida contemplativa, de Petrus Dierkens, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 697, 66-68.

Traducciones

de Petrus Dierkens

- (2015a). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 1. Los dos caminos a seguir”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 697, 69-75.
- (2015b). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 2. Pasos y tipos de la contemplación”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 698, 145-150.
- (2015c). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 3. Presupuestos y práctica de la contemplación”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 699, 223-231.
- (2015d). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 4. La perfección de la vida contemplativa”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 700, 297-308.
- (2015e). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 5. La terminología mística”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 701, 2015, 383-390.
- (2015f). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 6. Las interrupciones de la contemplación”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 702, 457-462

de Erasmo de Rotterdam

(2015) *Preparación para la muerte*. Salamanca, Editorial San Esteban.

de Juan Justo Lanspergio

- (2010). *Carta de Jesucristo al alma devota y otros escritos*. Salamanca, Editorial San Esteban.
- (2012). “Textos escogidos del Manual del asceta cristiano. 1. La pureza del corazón”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 92, 684, 458-465.
- (2013a). “Textos escogidos del Manual del asceta cristiano. 2. La vida espiritual y el juicio ajeno”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 685, 66-73.
- (2013b). “Textos escogidos del Manuel del asceta cristiano. 3. La humildad”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 686, 139-150.
- (2013c). “Textos escogidos del Manual del asceta cristiano. 4. El silencio”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 687, 224-230.
- (2013d). “Textos escogidos del Manual del asceta cristiano.5. La paz de corazón y la paciencia”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 688, 305-313.

(2013e). “Textos escogidos del Manual del asceta cristiano. 6. Temas varios”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 689, 379-388.

de Enrique Susón

(2001). *Autobiografía espiritual (Vita)*. Salamanca, Editorial San Esteban. [Colección Biblioteca Dominicana 35].

(2002). *Diálogo de la eterna sabiduría*. Salamanca, Editorial San Esteban. [Colección Biblioteca Dominicana 40].

(2008). *Obras. Exemplar y cuatro sermones alemanes*. Salamanca, Editorial San Esteban. [Colección Biblioteca Dominicana 55].

de Juan Taulero

(2013) “Selección de sermones espirituales. 1. La elevación espiritual del ser humano”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 690, 455-461.

(2014a). “Selección de sermones espirituales. 2. Penitencia, oración y transformación”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 94, 691, 2014, 52-61.

(2014b) “Selección de sermones espirituales. 3. La limpieza y sanación del alma”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 94, 692, 140-152.

(2014c) “Selección de sermones espirituales. 4. El Espíritu Santo actúa dentro de nosotros”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 94, 693, 223-231.

DOS FRAILES DOMINICOS DEL SIGLO XVI: FILOSOFOS, LITERATOS Y TRADUCTORES¹

M^a de Pilar Blanco García

Universidad Complutense de Madrid (España)

calendau @ yahoo.com

Abstract

Campanella, with an almost parallel life to Bruno's, and away out of the ideas of the Catholic Church for some time, he returned to it. And he put a part of his works within the reach of other people, less intellectual, as we can see in the different translations he had made of some of his works. He escaped from the Inquisition. Both, self-translators, can help create a story about self-translation.

Keywords: dominican monks, philopher, man of letters, theologian, selftranslation

Resumen

Queremos poner de manifiesto el trabajo de dos literatos filósofos-traductores, que fueron perseguidos por la Inquisición por los contenidos de sus escritos. Giordano Bruno se torció en el camino y a pesar de ser un intelectual destacable de su época, se alejó de la doctrina de la Iglesia Católica y se preocupó de que, de alguna manera sus ideas llegaran al pueblo llano con la "traducción" de su obra : Il candelaiio. Fue condenado por la Inquisición.

Campanella, con una vida casi paralela a Bruno, alejado un tiempo de las ideas de la Iglesia Católica, volvió a ella. Y puso una parte de sus obras al alcance de otras personas, menos intelectuales, como podemos ver en las diferentes traducciones que ha hecho de algunas de sus obras. Se salvó de la Inquisición . Los dos, autotraductores, pueden ayudar a la creación de una historia sobre la autotraducción.

Palabras clave: monjes dominicanos, filósofo, hombre de letras, teólogo, autotraducción

1. Introducción

Hemos querido seguir la línea establecida, desde el principio, con nuestra participación en este proyecto sobre la actuación de la Inquisición a través de dos intelectuales dedicados a la formación de personas o, sencillamente, a la investigación y creación de obras literarias, así como a la traducción que pondrán de manifiesto en sus obras publicadas y que serán objetivo de la persecución de sus autores. Lo que pretendemos ahora, es presentar la labor de estas dos personas que destacaron en el ámbito del espíritu en su propia orden.

En el primer encuentro hablamos de los fundadores de dos órdenes religiosas con caracteres distintos y que como dice Walsh:

De ambos brotaron movimientos que , empezando con vidas cristianas individuales, rebosaron sobre la sociedad y renovaron las artes, las ciencias y hasta la misma civilización, De Francisco emerge un despertar de la poesía (fue un precursor de Dante), de la pintura, del drama, de la arquitectura; de Domingo, las poderosas

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

enseñanzas de Alberto Magno y la filosofía angélica de Santo Tomás de Aquino, de la cual el mundo no es aún merecedor.²

El cardenal Hugolino, más tarde Gregorio IX, que seguía a los dos, vestía de saco como Francisco y escuchaba a Domingo, en un momento difícil para la cristiandad y en el que muchos cristianos abandonaban la Iglesia, deseó atraer a los herejes descarriados nuevamente y creó el Santo Oficio o la Inquisición tal y como la conocemos ahora poniendo al frente a los seguidores de Domingo. De alguna manera, las dos órdenes están presentes en esta historia.

2. Perseguidos por la inquisición

A medida que íbamos adentrándonos en la vida y obra de los dos dominicos elegidos para este estudio, nos preguntábamos: por qué tanto furor, por qué tanto sufrimiento; cuáles pudieron ser las causas por las que existieron esos fratricidios, no sólo físicos, también psíquicos, tan atroces.

En los conventos debería haber fraternidad, paz, caridad, amor, perdón, humildad, ayuda, comprensión... y un largo etcétera de buenas aptitudes. No hay ninguna duda de que así fue mientras Santo Domingo existió, un tiempo inmediatamente posterior y casi siempre después, pero también hubo excepciones brutales, que al final se dulcificaron.

La envidia, el egoísmo, la maldad, el aborrecimiento, el odio, la enemistad, y un largo etc de nominaciones, demuestran que lo más triste de todo fue la *inculpación* que algunos sufrieron.

Se combate al demonio de fuera, sin darse cuenta que donde está presente es en uno mismo, instalado en el corazón del acusador cual roca dura y sin dejar lugar a sentimientos humanos porque se esfumaron.

Varios son los dominicos que se sintieron acorralados por sus hermanos de religión, pero muchos más los que les defendieron destacando su labor como filósofos, teólogos o traductores.

Filippo Bruno (1545 ó 1548-1600)

Uno de los "dominicos" más sobresalientes, de esa época, fue Filippo Bruno, conocido como Giordano Bruno nacido en Nola, entonces bajo el dominio español. Estudió en Nápoles y a los 15 años ingresó en la Orden dominicana, sin vocación, con la finalidad de seguir sus estudios y buscar una respuesta a sus exigencias de conocimiento y de cultura, Entró, sin vocación, en la orden religiosa que

² Op. Cit. pág.60

decidió tristemente el destino de su vida, y que como decía él mismo : *cuando se ha abrochado mal el primer botón de la sotana, ya no se pueden abrochar bien los demás*³.

Tomó los hábitos, profesó en 1566, fue ordenado sacerdote en 1572 y en el 75 ya era doctor en Teología. Solamente abandonó una vez el convento en 1568, para entregar al papa Pio V, de su misma orden, su obra el *Arca di Noé* que por razones desconocidas se perdió, o al menos eso nos dicen.

Uno de sus biógrafos tardíos, Spampanato⁴, lo describe como un *carácter rebelde e indisciplinado*, despertando sospechas sobre su ortodoxia. La inquisición, le persigue por sus opiniones escandalosas. Abandona el convento en 1576 cuando sus superiores instruyen un primer proceso de herejía. Huye a Roma y allí se encontró con un nuevo proceso contra él, esta vez sin pruebas, por haber participado en el asesinato de un hermano.

A partir de ese momento empieza su "hégira" particular. En un primer momento, sin dejar Italia aún, pasará por Génova, por Noli donde impartiría clases, de ahí a Savona, a Turín, a Venecia donde publicará su obra *De' segni de' tempi*, luego a Padua y a Bérgamo donde, de nuevo, volverá a vestir el hábito.

De Italia se dirigirá a Ginebra, allí colgará definitivamente los hábitos, adhiriéndose al calvinismo porque, parece ser, que era una condición previa para poder enseñar en la Universidad, hecho que negó durante el proceso de Venecia. Doctor por la Universidad de Padua viajó a Lyon y a Toulouse donde enseñó Teología dos años (1580-1581).

A partir de ese momento tuvo un tiempo de tranquilidad y escribió *La Clavis Magna* (lulista) y explicó *el Tratado de Anima*. Pensó reconciliarse con la iglesia y regularizar su vida, pero se negó a aceptar la condición *sine qua non* de volver al convento.

Con el estallido de la guerra civil, Bruno se refugió en París y enseñó Mnemotécnica. Fue protegido por Enrique III que lo envió a Inglaterra como agregado de la embajada con el Marqués Michel de Castelnau. En la universidad de Oxford explicó tres meses sobre la inmortalidad del alma y ante el escándalo que provocaron sus explicaciones tuvo que suspender las clases.

También estuvo en Londres donde escribió varias obras y, en una intervención universitaria sobre Aristóteles, se enfrentó con alumnos y filósofos, lo que le obligó a huir de nuevo a Francia.

³ *Guillermo Fraile, pág.182*

⁴ *Vita di Giordano Bruno, Mesina, Gela 1921*

De regreso a París volvió a intentar, en vano, arreglar su situación con la iglesia. Pasó de nuevo por Alemania donde escribió muchas de sus obras y anduvo errante por Praga, Marburgo, Francfort, Zúrich, Francia, Inglaterra...

Por donde pasó escribió algunas de sus obras: *Sigillus*, *De vinculis*, *De la Causa principio ed uno*, *La Cena*, *De infinito*, *El Spaccio de la Bestia trionfante*, *De inifinito universo e mondi*, *Praelectionis geometricae*, *Ars deformationum*, *Lampas*, *De vinculis* dedicadas a la filosofía, teología, magia, y un largo etc. Temas que ponían de relieve casi todos los intelectuales de la época.

La escenografía no le es ajeno. Escribió el *Candelaio*, una obra de teatro, la única, con cuya luz quería iluminar el resto de sus obras. El lenguaje y la lengua de la religión, la filosofía, investigaciones cosmológicas y los textos sagrados no usan un lenguaje adecuado, de ahí tantas dificultades para distinguir el lenguaje de la ley y de la verdad. Son muchas las metáforas que en esta obra abarcan situaciones humanas, pero la más significativa es la vela, que se necesita para iluminar el contenido de lo escrito y pensado o pensado y escrito.

Después de tanto deambular por Europa e Inglaterra, cree que es el momento de volver a Italia. Se instala en Francoforte donde se encuentra con Giovanni Francesco Mocénigo, un secuaz de Bruno, que le invitó a dejar la ciudad donde vivía para instalarse en Venecia con él. Bruno no estaba muy convencido de que fuera una buena idea, pero antes de dar una respuesta, decidió pasar por Padua donde explicó algunas lecciones.

Se ha hablado mucho de Bruno, como de una persona astuta, que sabía, muy bien, librarse de los líos en los que se metía siempre, sobre todo cuando "pillaban" en sus escritos frases, párrafos e incluso páginas enteras pertenecientes a otros autores porque creían que los copiaba. No era el caso. Poseía una memoria tan portentosa que deslizaba en sus obras o en sus lecciones párrafos de autores que había leído o escuchado haciéndolos suyos.

A pesar de su astucia, no se dio cuenta del juego sucio que Mocénigo le preparaba y aceptó, sin percatarse de su error, establecerse en su casa. Cuando fue consciente de su equivocación, decidió dar marcha atrás y volver a Alemania para editar su obra que pondría a los pies de Clemente VIII, acompañado de su arrepentimiento, pero no tuvo la más mínima oportunidad. No le valió la excusa de creí que y pensé que.

Al percibir Mocénigo de que no le convencía para que se quedara a su lado y le enseñase el arte de la memoria, lo encerró en su apartamento amenazándolo y haciéndole promesas y denunciándole, finalmente, a la Inquisición, acusándole de muchas faltas y dando inicio a uno de sus dos procesos: el de Venecia.

Proceso veneciano mayo-julio 1592

Las cartas donde Mocénigo presentaba sus acusaciones y testimonios le hicieron enfrentarse con estos "hechos":

opiniones contrarias a la Sta Fe manteniendo opiniones contra ella y sus ministros; opiniones erróneas sobre la Trinidad, la divinidad de Cristo y la Encarnación; opiniones erróneas contra Jesucristo; opiniones erróneas sobre la transubstanciación y la Santa Misa; sostener la existencia de múltiples mundos y su eternidad; creer en la metempsicosis de las almas humanas a las de los animales; ocuparse del arte adivinatorio y de la magia; y de no creer en la virginidad de María.

En la primera sesión, Bruno hizo un relato resumido de sus desgracias por viajar de Francforte a Venecia, de las enseñanzas impartidas a Mocénigo y su proyecto de volver a Franfort para editar su obra reciente: *Delle sette arti liberali* y otras obras para entregárselas al papa con su arrepentimiento y ¡cómo no! de la traición y la retención realizada por su seguidor

Del interrogatorio que le hizo la Inquisición salió bastante bien parado, pero llegó una nueva carta de Mocénigo acusándole de *ceder al pecado de la carne*. ¿Quizá esa expresión que leemos en el Candelaiio, puesta en boca de Bonifacio: *Io ho visuto da quarantadue anni al mondo talmente, che con mulieribus non sum coinquinato*, complicó las cosas y fue la clave para la acusación de Mócenigo?

En la segunda sesión concluyó el relato de sus desgracias, relató sus andanzas y mostró que había salido de la observancia (dominicana) *no a la búsqueda de una licencia desenfrenada*, sino más bien *buscando la libertad del filósofo* y lo que deseaba era presentar sus obras a los pies de Su Santidad después de haber deambulado por tantos países y tantas doctrinas, y para que fuera creíble, dijo que su proyecto lo conocía un dominico del Reino de las dos Sicilia: el hermano Domenico de Nocera.

Sobre el contenido de sus libros se dice:

la matière de tous ces livres pour parler généralement, est philosophique, et comme le montrent les titres mêmes de mes ouvrages, diverse, comme d'ailleurs on peut le voir dans le livres eux-mêmes... j'ai toujours donné des conclusions sur une base philosophique et d'après les principes et la lumière naturelle, sans avoir d'égard particulier à ce qui doit être tenu selon la foi; ...on ne peut rien trouver qui ferait juger que j'ai voulu, de parti pris, plus attaquer la religion qu'exalter la philosophie, bien que j'ai pu expliquer beaucoup des choses impies, en me fondant sur ma propre lumière naturelle.^{5,6}

⁵ Oeuvres completes de Giordano Bruno.Pp. XLI.XLII

⁶ La materia de todos estos libros, hablando de forma general, es filosófica, y como lo indican los mismos títulos de mis obras, diversa, como se puede ver, por otra parte, en los libros mismos...; he sacado conclusiones sobre una base filosófica y según los principios y la luz natural, sin tener en cuenta para nada lo que deba ser tenido en cuenta según la fe... no se puede encontrar nada en que se pueda juzgar que he querido tomar partido, atacar más a la religión que exaltar la filosofía, aunque haya podido explicar muchas cosas impías, fundándome en mi inteligencia natural. (T. P. Blanco)

En el proceso veneciano terminó *pidiendo perdón* por sus errores, pero también su aversión a volver a la orden y su ingenua esperanza de conseguir una autorización para seguir viviendo como un religioso exclaustro. De rodillas pidió perdón a Dios por sus errores y su disposición a cumplir las órdenes que se le dieran. Bruno no temía ser condenado a muerte. Sabía que por ser religioso estaba eximido de esa pena.

Proceso romano agosto febrero 1592-1593

La causa de Bruno le pareció difícil al Inquisidor veneciano por dos motivos: uno político y otro religioso. El primero se solventó porque Bruno era napolitano y no súbdito del Estado Veneciano y, como religioso, era súbdito de la autoridad papal por lo que se reclamaba la presencia de Bruno en Roma.

El proceso contra Bruno fue repetitivo, pero apretando cada vez un poco más los tornillos del entramado preparado por Mocénigo, Ciotti, Graziano, de Silvestris y un supuesto hermano Capuchino llamado Celestino, o al menos uno que iba vestido de capuchino.

Por mandato de Clemente VII lo entregaron al brazo secular que sería quien decidiría la pena contra Bruno de Nola, apóstata de la orden de los predicadores y hereje impenitente y obstinado. Sus libros y sus escritos quedaron prohibidos.

Al terminar el proceso, entregaron a Bruno una copia íntegra para que pudiera preparar por escrito su defensa. Dos Padres de Santo Domingo, dos Jesuitas, dos de la Iglesia Nueva y uno de San Jerónimo, con todo el afecto posible y con mucho conocimiento de la doctrina le mostraron su error. Él mantuvo su obstinación. Fue conducido a Campo di Fiori, lo desnudaron, lo ataron a un poste y fue quemado vivo mientras la Compañía cantaba las Letanias. Hasta el último momento le invitaron a abandonar su obstinación sin que sirviera de nada. Rechazó al sacerdote que quería darle a besar el crucifijo y de su garganta no salió ni un grito. Como el predijo: *cuando se ha abrochado mal el primer botón de la sotana, ya no se pueden abrochar bien los demás.*

Perdón de la Iglesia por la actuación contra Bruno

Tenemos la sensación de habernos encontrado con dos Brunos: el del juicio de Venecia, en el que nos ha dado la impresión de querer pedir perdón por sus errores y otro muy distinto, el de Roma donde se muestra orgulloso de sus escritos, permaneciendo fiel a todo lo escrito, sin renunciar a nada y sin temer que pudiera ser arrojado a la hoguera.

Y sin embargo lo fue. Pero en el año 2000 el papa Juan Pablo II convocó en Roma un Simposio Internacional sobre la Inquisición y pedir perdón por los daños causados. El cardenal Poupard fue el encargado de poner de manifiesto la "brutalidad de la acción" en Bruno. La condena, decía "es una acción de la que la Iglesia se arrepiente pidiendo perdón a Dios y a todos los hermanos", dijo el purpurado. Sin embargo, este reconocimiento hacia el fraile dominico que puso en duda los misterios de la Encarnación y de la Trinidad y calificó de magia los milagros de Jesús *no supuso una rehabilitación*.

El cardenal Poupard está de acuerdo en que ha llegado la hora de admitir el error, porque la redención llega con la historia y porque "la verdad vive de verdades", ha dicho. Para resaltar esta posición, Poupard -presidente del Consejo pontificio de la Cultura- hizo esas declaraciones en la presentación, en la sede de la revista de los jesuitas *Civiltà Cattolica*, de un libro sobre el fraile dominico: *Giordano Bruno nell' Europa del Cinquecento*, de Saverio Ricci, un texto acorde con el sentir actual de la Iglesia.

El libro, bien documentado, sostiene que Bruno fue juzgado por un tribunal de la Inquisición serio y ponderado que intentaba por todos los medios obtener un atisbo de arrepentimiento para poder librarle de las acusaciones, pero fue inútil. La obra presenta al fraile, nacido en Nola, como un personaje de carácter egocéntrico y testarudo y al que no se pudo librar de la hoguera.

Traducción

Como nuestro segundo objetivo es la traducción, nos hacemos esta pregunta: ¿Se puede considerar a Bruno traductor? La respuesta plantea un dilema, que dependerá de lo que, en este caso concreto, entendamos por traducción. Cuando empezamos a investigar sobre Bruno, íbamos recorriendo un camino, bastante incierto, en busca de "su" autotraducción. Habíamos leído en algunos textos que *Bruno había traducido algunas de sus obras del latín a otras lenguas*, sin especificar. Dadas sus correrías por tantos lugares distintos, creímos que, posiblemente, nos encontraríamos algo en lengua alemana, francesa, o inglesa y ¿por qué no? en la lengua, que se supone materna, la italiana, pero no lo hemos encontrado. Sólo hay dos excepciones en toda su obra en cuanto a la lengua: la *Cena delle ceneri* y *Il Candelaio* que escribe en italiano.

Il Candelaio es una comedia, la única, en la que Bruno se define como "un *académico de ninguna academia*" a la vez que muestra un mundo absurdo violento y corrupto.

Bruno siente la necesidad de escribir en una lengua que pueda ser comprendida por todos, está muy presente en el *Candelaio*, donde el pedante de Manfurio, es ridiculizado continuamente por los malhechores porque habla como un cura, porque no se le entiende, porque si quiere que le entiendan tiene que hablar como los demás

Y continua:

El candelario lo escribió en París bajo la protección de Enrique III mientras ocupaba un puesto de prestigio en la Academia Real . A la complejidad del lenguaje italiano popular y colorista se incorporan términos en latín, toscano, y napolitano, es un lenguaje lleno de metáforas, alusiones obscenas, tácticas y citas trabucadas, tramando una historia excentrica y conmpleja basadas en tres historias la de Bomifacio, Bartolomeo y Manfurio. Bonifacio que se casa con la bella Carubina y corteja a la señora Victoria recurriendo a prácticas mágicas. Bartolomeo un alquimista que pretende transformar los metales en oro. Manfurio que se expresa en un lenguaje incompresible. Y finalmente Gioan Bernardo que es la propia voz del autor que con la corte de malhechores y siervos se burla de todos y conquista a Carubina⁷ .

Como bilingüista, Bruno, pone de manifiesto la necesidad de escribir en sus dos lenguas: la italiana, más presente, y la latina. Y dependiendo de la acción que se desarrolle empleará *distintivamente* el latín. Uno de los personajes habla en italiano y otro contesta en latín, casi siempre Manfurio, que lo hace en la lengua culta; o mezcla las dos como veremos. Después de leer la obra nos planteamos una pregunta: ¿podemos estar ante un caso de autotraducción?

En los ejemplos que hemos tomado, las dos lenguas se entremezclan. En algunos momentos prima el latín. Todo dependerá de la escena. Hemos elegido, para nuestro comentario, la escena I del segundo acto; la escena VII del tercer acto; la escena XV del cuarto; y del último acto, la escena final.

Cuando en la escena primera Octaviano pregunta a Manfurio cual es su profesión, éste contesta en latín, no hay ninguna consideración a los espectadores italianos, por lo que si no saben latín, no sabrán quien es Manfurio, el personaje mas sobresaliente de la obra. Es el que sabe latín y el que, también, domina el italiano mezclando las dos en sus intervenciones, lo que dará lugar a preguntas de otros personajes. Algunos de los protagonistas también mezclarán palabras. Cuando Octaviano le pregunta a qué se dedica, cual es su profesión, Manfurio contesta⁸:

*Magister artium, moderator di pueruli, di teneri unguicoli, lenium malarum, puberum, adolescentulorum: eorum qui adhuc in virga in omnem valent erigi, flecti, atque duci partem, primae vocis, apti al soprano, irrisorum denticulorum, succiplenularum carniun, recentis naturae, nullius rugae, lactei halitus, roseorum labellulorum, lingulae blandulae, mellitae simplicitatis, in flore, non in semine degentium, claros habentium ocellos, puellis adiaphorum.*⁹

En el tercer acto, la escena VII

MANFURIO.- Lubentissime voglio dirvelo, insegnarvelo, declararvelo, exporvelo, propalarvelo, palam farvelo, insinuarvelo et, — particula coniunctiva in ultima dictione apposita, — enuclearvelo; sicut, ut, velut, veluti, quemadmodum nucem ovidianam meis coram discipulis, — quo melius nucleum eius edere possint, —

⁷ Losada Liniers, T.-Traducción y estudio crítico del Calendaio de Giordano Bruno. UCM. 1999

⁸ Las traducciones son de la Dra Losada.

⁹ Maestro de las artes, moderador infantil, desde la primera infancia, mejillas apetitosas, de los púberes, de los adolescentes: de aquellos que doblados hasta ahora, la vara debe aún poner rectos, y guiados a donde se quiere, que tienen una voz apta para sopranos, irrisorios dientecillos, carnes jugosas, de naturaleza fresca, sin ninguna arruga, el aliento de leche, labios sonrosados, lenguas lisonjeras, dulces como la miel, en flor y no en simiente corrompida, que tienen ojos claros similares a las niñas.

enucleavi. "Pedante" vuol dire quasi pede ante: utpote quia ave lo incesso prosequitivo, col quale fa andare avanti gli erudiendi puberi; vel per, strictiorem arctioremque thymologiam: Pe, perfectos, — Dan, dans, — Te, thesauros. — Or che dite de le ambedue?¹⁰

Manfurio mezcla las dos lenguas, y un poco más abajo también.

MANFURIO.- Questa lectione bisogna saepius reiterarla et in memoriam revocarla: lectio repetita placebit.

Gutta cavat lapidem non [bis], sed saepe cadendo:

Sic homo fit sapiens bis non, sed saepe legendo.¹¹

En la escena XV¹² del acto cuarto

MANFURIO.- Mamphurius artium magister. Non sum malfactore, non fut, non moechus, non testis iniquus: alterius nuptam, nec rem cupiens alienam.

SANGUINO.- Che ore son queste che voi dite, compieta o matutino?¹³

MARCA.- Settenzalmo o officio defontoro?¹⁴

SANGUINO.- Che officio è il vostro? Costui per certo vorrà far del clerico.¹⁵

MANFURIO.- Sum gymnasiarcha.¹⁶

SANGUINO.- Che vuol dir asiarca? Legatelo presto, che si meni priggione.¹⁷

Y un poco mas adelante dice Marca:

MARCA.- Parla italiano, parla buon cristiano, in nome de lo tuo diavolo, ché t'intendiamo.

Y termina la obra con la última intervención de Manfurio:

MANFURIO.- Hilari efficiam attimo, forma quae sequitur. Sì come i marinai, benché abbin l'arbor tronco, persa la vela, rotte le sarte e smarrito il temone per la turbida tempesta, soglion, nulla di meno, per esser gionti al porto, plaudere; et iuxta la Maroniana sentenza:

Votaque servati solvent in littore nautae Glauco, et Panopeae, et Inoo Melicertae; parimente, Ego Mamphurius, graecarum, latinarum vulgariumque literarum, non inquam regius, nec gregius, sed egregius, — quod est per aethimologiam e grege assumptus, — professor; nec non philosophiae, medicinae, et iuris utriusque, et theologiae doctor, si voluissem; per esser gionto al porto di miei erumnosi e calamitosi successi, — post hac vota soluturus, — Plaudo. Proinde, dico a voi,

¹⁰ Encantadísimo, quiero decirlo, os lo explicaré, os lo divulgaré, os lo presentaré ostensiblemente, os lo insinuaré, y (-partícula conjuntiva- colocada delante de la última palabra) os lo destriparé; como, del modo que, por decirlo así, como destripé la "Nuez" ovidiana para que mis discípulos pudieran comer mejor el núcleo (corazón de la nuez). Pedante, significa casi pede ante: como es natural quien con paso progresivo lleva hacia adelante a los jovencitos a los que tiene que instruir; o según una etimología más estricta y severa: pe, perfectos, dan, dante, - te, tesoros. Bueno, ¿qué decis de ambos?

¹¹ Esta lección es necesario reiterarla a menudo, y evocarla en la memoria: la lectura repetida gustará: gota a gota se horada la roca: lo mismo el hombre no se hace sabio en dos veces, sino leyendo varias veces.

¹² Manfurio maestro de las artes. No soy malhechor, ni ladrón, ni adultero, ni testigo falso; ni deseo mujer casada, ni bienes ajenos

¹³ ¿Qué horas son esas que recitais, completas o maitines?

¹⁴ ¿Los siete salmos o el oficio de difuntos?

¹⁵ ¿Qué oficio es el vuestro? Probablemente será un clérigo?

¹⁶ Soy jefe de la escuela filosófica

¹⁷ ¿Qué quiere decir "asinarca"? aprisa, atadlo y llevadlo a prisión

*nobilissimi spectatori, — quorum omnium ora, atque oculos in me video esse coniectos, — sì come io per ritrovarmi al fine del mio esser tragico supposito, si non co le mani, giornea e vesti, corde, tamen, et animo Plaudo; cossì, e megliormente voi, meliori hactenus acti fortuna che di nostri fastidiosi ed importuni casi siete stati gioiosi e lieti spectatori, Valete et Plaudite.*¹⁸

Nos parece normal la introducción de la lengua latina en esta obra, podemos estar equivocados, pero se presenta de forma didáctica. Es curioso, porque empieza mencionado los casos de las declinaciones en una respuesta de Bartolomeo:

BARTOLOMEO: *nominativo* **la** signora Argenteria m'affligge, **la** signora Orelia m'accora;

BARTOLOMEO: *genitivo* **de la** sra Argenteria ho cura (me ocupo); **de la** signora Orelia tengo pensiero

BARTOLOMEO: *dativo* **alla** signora Argenteria porto amore. **Alla** signora Orelia ed communmente mi raccomando

Dentro de este lenguaje teatral es donde se pone de manifiesto la lengua de la religión y la filosofía. Hay muchas metáforas que abarcan diversas situaciones humanas pero la más significativa es la vela que se necesita para iluminar el contenido de lo escrito y pensado o pensado y escrito.

Lo que podemos aportar son suposiciones. Teniendo en cuenta que en esos momentos la lengua culta vehicular era el latín, escribir en otra lengua ya es llamativo. Bruno demanda un lenguaje, el de sus conciudadanos. Ha escrito mucho, quizá demasiado, para filósofos e intelectuales, y es el momento en el *que desee que le comprendan, que le conozca, el pueblo.*

Cuando nos encontramos con la expresión: *este habla como un cura y nadie le entiende*, se puede suponer que hay un cierto pesar, como un pequeño dolor, porque que sólo unos pocos puedan disfrutar de esos saberes minoritarios.

Desde luego no podemos hablar de traducción *strictu sensu*. Nos falta una lengua, aunque esté presente, y siempre hemos defendido que sólo hay autotraducción cuando el autor se traduce a sí mismo en otra lengua. Hay dos lenguas en el texto, pero ninguna de las dos se traduce, hay explicaciones para poder aclarar la dificultad que pueda haber en la comprensión y que se podrían considerar como las notas del traductor. Se da por sentado que todos tienen que comprender las dos

¹⁸ Lo haré con ánimo y alegre como sigue: así como los marineros, que, aunque la violenta tempestad los haya dejado roto el mástil, sin vela, con los cabos desgarrados y el timón perdido, acostumbran, al llegar a puerto, nada menos que aplaudir; y justa es la sentencia de Virgilio: y salvados, los marineros desatan, en la orilla, de sus votos a Glauco y a Panopea y a Ino el hijo de Melicerta; igualmente yo Manfurio, profesor de letras griegas y latinas y vulgares, no soy ni regio, ni de grey, sino egregio (lo que es etimológicamente "elegido entre el rebaño") ni doctor en filosofía, en medicina y derecho civil, penal y teología, si hubiera querido: después de haber llegado a puerto mis tristes y calamitosas aventuras, puesto que se van a cumplir mis deseos aplaudo. Así pues os digo, (nobles expectadores de los que ahora veo las caras y los ojos todos fijos en mi), igual que yo, para encontrar el fin de mi tragedia íntima y, no obstante aplaudo con el corazón y de alma privado de manos, bolsa y ropas; así y vos mejor que otros, guiados hasta aquí por una fortuna mejor habeis sido espectadores alegres y divertidos de nuestros fastidiosos e inoportunos avatares. Pasadlo bien y aplaudid.

lenguas, por consiguiente no es necesaria la traducción. Sin embargo, sí es necesario dar algunas explicaciones entre los personajes y sería una "forma recóndita" de traducción.

Y nos preguntamos y lo hacemos extensivo a todos los participantes : ¿no se podría considerar una *introducción*, o *traducción mental* de ideas vertidas en una obra que de otra manera no llegarían al pueblo? Cuando dice Marco: *Parla italiano, parla buon cristiano, in nome de lo tuo diavolo, ché t'intendiamo*. Nos está dando dos conceptos de "cristiano" distintos: el sentido primitivo y verdadero de seguidor de Cristo y otro de claridad comprensiva, en los dos casos de "luz" y no sólo. La otra manera de expresión se identifica con *el diavolo*, ¿refiriéndose a la lengua latina? y ¿por qué no? Existe una oposición: Cristo # diavolo. Cristo es Uno, pero el diavolo no es el Diablo, se supone que, por lo menos, hay dos : El Diablo, el ángel caído, y el de Bonifacio, que creemos, personificado claramente en la lengua latina que no entiende.

A lo largo de muchos años de investigación sobre la autotraducción, nos hemos encontrado con muchos casos a los que se llama autotraducción, cuando en realidad es una "mala traducción" del propio autor que, aunque lo llamáramos así, no sería otra cosa que una versión nueva, que no es lo mismo que traducción y menos aún de autotraducción. Desde luego el autor puede hacer con su obra lo que desee, pero no se le puede calificar de autotraductor, ni a su obra de autotraducción.

El único autotraductor, de verdad, con el que nos encontramos, sin ser el único, fue Frederic Mistral, premio Nobel de Literatura 1904. Pero sí fue, creemos, el primero, que puso de manifiesto la dificultad que había tenido para traducir, no recrear, su propia obra. Va poniendo de manifiesto cuán difícil le ha resultado y en unos papelitos, aparentemente sin importancia, nos dejó escritas sus reflexiones, fue poniendo de manifiesto toda una teoría de la traducción *versus* autotraducción. Y en ella expresaba cómo *mentalmente* había una traducción que no siempre se expresaba, pero ayudaba a la comprensión. Recordamos sus palabras: *Me ha costado más hacer mi propia traducción, que si hubiera traducido una obra ajena*.

La comedia de Bruno, ambientada en Nápoles, va creando una red que atrapa a los actores con sus problemas de enamoramiento, de conquista, de confidencias, de magia con la transformación de metales en oro y plata, mezcladas con la carta amorosa y las citas hablando una lengua que no comprenden y que necesita explicaciones.

El mundo descrito en el *Candelaio* es un mundo desgraciado pero en el que podemos ver un punto de esperanza, de salvación como diría D. Juan Tenorio, salvando el tiempo, pero no tanto el tema.

La luz, *Il Candelaio*, es el hilo que conduce la trama iluminando a cada personaje para comprender las situaciones. Es lo que Bruno necesitaría para juzgar su propia obra tan comprometida en tantos lugares

y organismos. No lo consiguió, para él fue una luz que le cegó, para no ver, ni aceptar lo que se le venía encima.

Tomasso Campanella (1568-1639)

Giovanni Domenico Campanella que nació en Stilo (Calabria) en 1568, que tomó el nombre de Tommaso como dominico, y murió en Paris en 1639, es el otro autor dominico que hemos elegido para este estudio.

El convento supuso para él una ventana al exterior, allí se encontró con Erasmo, Ficino y Telesio, con Aristóteles y sus doctrinas y donde mostró demasiado interés por la magia, lo que despertó sospechas. Por ello huyó a Nápoles, ciudad en la que estudió ocultismo y artes mágicas con Giambattista della Porta un filósofo napolitano y descubridor de *la Cámara oscura* y *la Linterna mágica* (atribuida también a un jesuita) y escribió, como resultado de sus estudios, *Del sentido de las cosas y de la magia* (1604).

Fue un filósofo, impregnado por la duda, dudaba de todo, hasta de personajes históricos. Para él tanto el aristotelismo, como el platonismo, solo servía para llevar a los jóvenes al conocimiento de las cosas por un camino largo y torcido: *Largam per viam, et non rectam, ad rerum notitiam prodecesse adalescentibus*.

Huyendo en 1591 de un proceso de herejía contra él, se trasladó a Padua donde conoció a Galileo. Todas sus obras fueron prohibidas y le confinaron en un convento dominico en Calabria. Su actividad le llevó a urdir una conjura contra los españoles. Esta acción le enfrentó a un juicio en el que le condenaron a muerte, y de la que se libró fingiendo estar loco, aunque fue condenado a cadena perpetua.

Podríamos decir que el resto de las obras publicadas se escribieron en la cárcel: *La ciudad del Sol* (1602, fue traducida al latín en 1620); la *Metafísica*, una gran enciclopedia (18 libros); la *Teología*, (30 libros); y dos obras de teología práctica: *El ateísmo vencido* y *Reminiscentur*. Sobre la acción política de las naciones católicas tratan *La monarquía de España* y *Antiveneti*. Escribió también en defensa de Galileo la *Apología de Galileo*, en la que enseña que no es la Biblia la que debe esclarecer la física, sino ésta a aquélla, en los pasajes en que sea necesario.

Fue detenido por el Santo Oficio - como Bruno- por ser el autor del libro *De tribus impositoribus*, y aprovechó el tiempo para escribir varias obras. En 1596 fue obligado a abjurar de *Vehementi Haeresis Suspicionem* en la Iglesia de Santa María Sopra Minerva. Tres meses después fue encarcelado de nuevo.

No nos cabe ninguna duda de que era un escritor muy prolífico y muy vigilado por el Santo Oficio, porque apenas terminaba una obra, ya estaba detenido. Lo que nos indica también que no debió ser muy temido hasta que se topó con la política.

En *Monarquía di Epagna* (1598) considera que el rey de España tiene la misión de ser el brazo armado de la cristiandad, pero sometido al papa, rey, sacerdote, y señor del orbe. En 1599 fue preso como autor de una conspiración contra la dominación española. Convencido de que se acercaban tiempos difíciles para él, se dedicó a escribir horóscopos astrológicos y proféticos y por este motivo el español fiscal de Nápoles D. Luis de Xavara dictó una orden contra Campanella. Se le sometió a tortura y tuvo que hacerse el loco para salvarse.

Poco podía importar a Campanella ese periodo carcelero, pues lo aprovechaba para seguir escribiendo, sin embargo, es verdad, que experimentó un giro considerable. Durante esos 27 años, abandonó las ideas que le podían causar más problemas. Si se le había juzgado por ser poco cristiano, ahora se iba a comportar, como buen cristiano y seguidor de la verdadera religión.

A petición de sus hermanos los dominicos fue sacado de la cárcel el 23 de mayo de 1626, pero un mes después el Santo Oficio le envía a prisión por *Tor dei Nova*. Se defendió muy bien ante el tribunal de la Inquisición y Urbano VIII le dejó en Libertad en 1628.

Pero, como era incapaz de estar callado, se enfrentó con el Maestro del Sacro Palacio. Se dice que aconsejado por el papa, disfrazado de mínimo y ayudado por el embajador de Francia, huyó de Italia. En Francia conoció a Descartes y a Richelieu:

Su obsesión, la unidad, sus grandes enemigos el aristotelismo, averroísmo, el luteranismo, calvinismo, Maquiavelo y un largo etc y las monarquías española y francesa.

Su ideal: una sociedad universal comunista, organizada en forma de monarquía teocrática presidida por el poder Supremo del Papa que sería a la vez padre, sacerdote, príncipe y legislador, señor espiritual y temporal al mundo entero, Rex sacerdos summus, Vicario de la "Prima Ragione".¹⁹

Su comunismo no tenía nada que ver con el del S.XX

La propiedad, según él, no es un derecho natural, sino que ha sido hecha por permisión de la naturaleza y por la iniquidad de los hombres; la política es *scienza data e da Dio agli uomini*.

Autotraducción

¹⁹ Guillermo Fraile pág. 245

Entre los varios libros que escribió, destacaremos dos por su relación con la traducción/autotraducción en una época en que lenguas romances alcanzaban una cierta prioridad en la difusión de las obras, aunque el latín siguiera siendo la lengua vehicular de la ciencia. Escribió *Del senso delle cose, Del sensum rerum et magia* que fue traducido al Latín (1609, Frankfurt 1620) y *Monarquía del Messia* (1605 y traducida al latín en 1618). *La Città del sole* también fue traducida (1602 italiano y traducida al latín en 1629); así el *Epílogo Magno* traducido al latín y alguna obra más.

En estos casos sí que estamos hablando de autotraducción y sería muy interesante realizar un estudio profundo, que no cabe ni en este momento, ni en este artículo, sobre cómo hace la autotraducción o si hace concesiones a una u otra lengua o a las dos. El interés por Bruno y Campanella está muy vivo hoy, por eso queremos aprovechar este momento para agradecer, de una manera especial, la amabilidad del profesor *Eugenio Canone del ILIESI*, que nos ha ahorrado muchas horas de biblioteca al darnos libre acceso a sus trabajos, aun en curso, en los que ha recogido las obras de estos dos autores en general y las que autotradujo (latín-italiano; italiano latín), en particular.

Vamos a intentar analizar la autotraducción de unos párrafos cortos de las dos obras que hemos mencionado: *De sensu rerum et magia* y de *La Monarchia del Messia*.

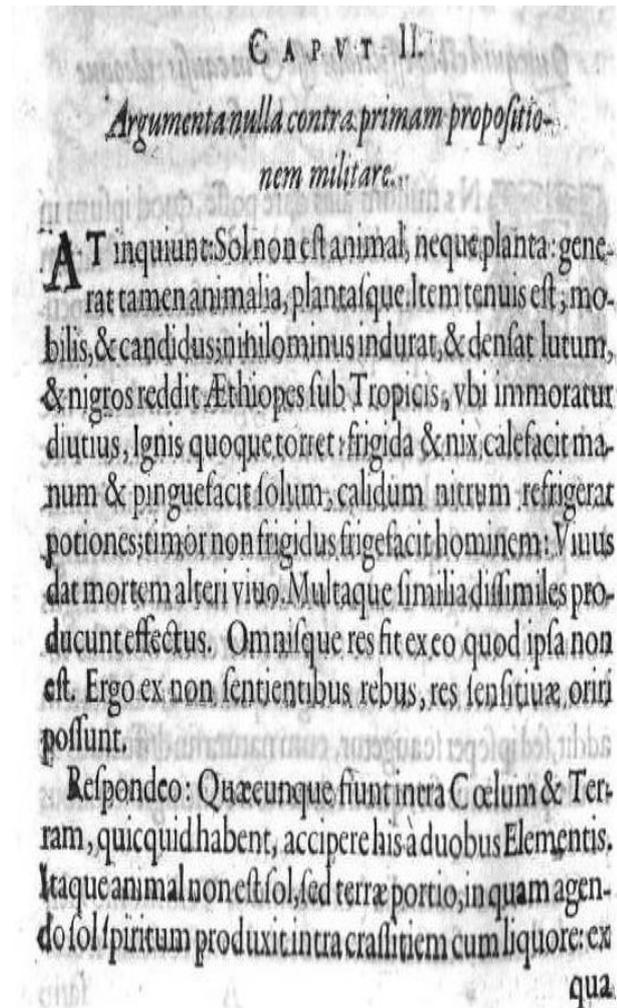
De la primera hemos elegido un extracto del capítulo dos:

NULLO ARGOMENTO MILITARE
CONTRO LA PRIMA PROPOSIZIONE.

Ma dicono: il sole non è animale né pianta, e fa animali e piante; et è sottile e mobile e bianco, e pur indura e addensa il luto, e immobilita, e annegrisce gli Etiopi sotto il Cancro e Capricorno dove più dimora; e il fuoco riscalda, e la fredda neve scalda la mano e ingrassa la terra; e il salnitro caldo le bevande affredda; e la paura, non fredda, affredda l'uomo; e il vivo dà morte all'altro vivo; e molti simili producono li dissimili; e ogni cosa si fa di quello ch'essa non è. Dunque di cose non senzienti le sensitive nascer ponno.

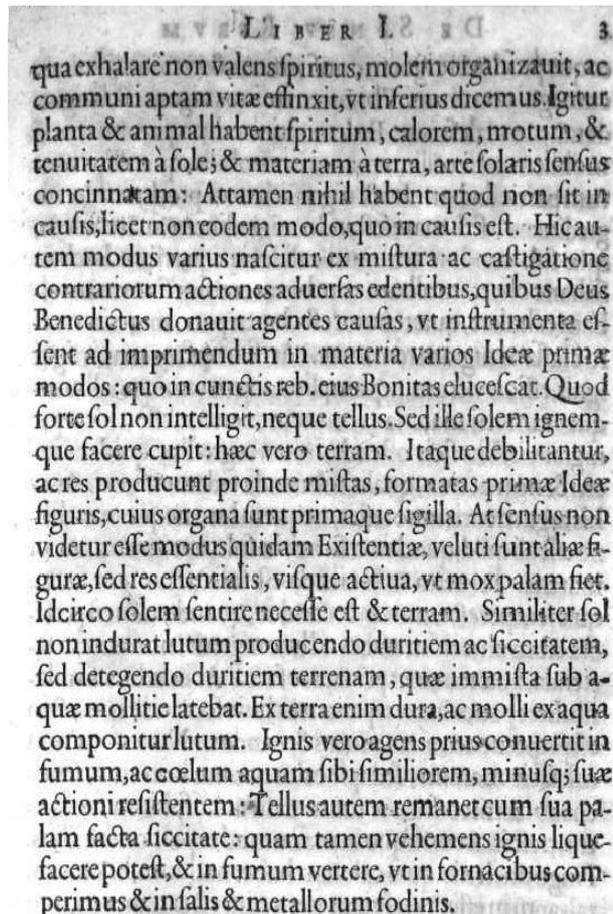
Rispondo che le cose che tra cielo e terra si fanno ciò che hanno ricevono da questi due elementi. Però l'animale non è sole, ma terra in cui il sole, operando, spirito produsse fra durezza, di cui esalar non potendo organizzò la mole e fece atta alla vita loro, come si dirà poi. Talché la pianta e l'animale hanno spirito, calore, sottilezza e moto dal sole, e materia dalla terra con l'arte del senso solare figurata; ma non hanno cosa, però, che non sia nelle cause, benché non in quel modo ch'è nelle cause.

Questo modo vario nasce dalla mistura e castigo che l'un contrario riceve dall'altro per l'avversità delle azioni delle quali Iddio benedetto dotò le cause agenti, perché instrumenti fossero di stampar nella materia vari modelli della prima Idea, perché si mostri in ogni cosa la bontà di quello. Il che non intende il sole, forse, né la terra; ma



quello sole è fuoco e questa terra fa mole, e così si debilitano, e fan le cose miste con le figure della prima Idea, di cui instrumenti sono e suggelli primi.

Ma il senso non è un modello di esistenza come sono l'altre figure, ma cosa essenziale di ogni attivo valore; il che appresso vedremo. Però il sole sentire, e la terra, e siccità, ma scoprendo la durezza terrena che stava sotto la mollezza dell'acqua nascosta e mista, poiché di terra dura per sé, e di acqua molle, composto è il luto; e il fuoco, agendo, prima converte in fumo e aria, e poi in cielo, l'acqua a sé più simile e manco resistente all'azion sua, onde la terra resta sola con la siccità propria, la quale pur gran fuoco può liquefare, e fumo produrre, come nelle fornaci si vede, e nelle miniere di sale e di metalli.²⁰



²⁰ Pero preguntan: el sol no es animal y no es planta, Y, sin embargo genera animales y plantas. Del mismo modo es sutil, móvil y blanco; además endurece y hace denso el lodo y pone negros a los Etiopes bajo los Tropicos donde permanece más tiempo. Aunque el Fuego derrite el hielo y la nieve calienta la mano y el sol abona, y el salitre caliente refriera las bebidas; y el miedo que no es frio, enfría al hombre: el vivo da muerte al otro vivo y muchos símiles producen disímiles. y todas las cosas hacen de esto lo que no es. Así pues, de las cosas insensibles, pueden producirse cosas sensibles.

Respondo: las cosas que estan entre el cielo y la tierra, y todo lo que tienen, son partícipes de estos dos elementos. Por consiguiente el animal no es sol, sino una porción de tierra en la que actuando el espíritu del sol produce en el interior lo duro con lo líquido: por lo que no pudiendo exhalar el espíritu, organizó la mole, y reproducia lo sólido como decimos abajo. Así pues la planta y el animal tienen espíritu, calor movimiento y sutilidad con el sol: y contradicen al sol y a la materia de la tierra con el arte del sentido del sol renovado: sin embargo no tienen lo que no esta en las causas. En cambio este modo distinto ha nacido de la mezcla y de los castigos de las acciones aduersas contrarias a las que Dios Bendito dio a las causas agentes para que fueran instrumentos para estampar en la materia los varios modelos de la primera Idea, en la que la Bondad brilla en todas las cosas. Lo que no comprende el vigoroso sol, ni la tierra. Pero eso no quiere decir el sol y el fuego: es verdadera tierra. Así pues, se debilitan y, por consiguiente producen forma mixtas en las estructuras de la primera Idea y cuyos organos son la primera impresión. Y el sentido no parece ser un modo indefinido. La existencia, por decirlo así son distintas figuras, pero algo esencial, y fuerza activa, para que luego sea pública. Por esta razón es necesario sentir el sol y la tierra. Del mismo modo el sol no endurece el lodo produciendo dureza en la tierra y tambien sequedad, sino descubriendo la dureza terrenal que latía bajo la mezcla blanda del agua. En efecto de la tierra dura y del agua blanda se compone el lodo. Antes, el fuego verdadero agente se conuierte en humo y de manera menos similar el agua en cielo; en cambio resistiendo a sus acciones; la tierra permanece con su sequedad, tanto como el fuego puede licuarse vehementemente y convertir en humo para que en los hornos descubramos las extradiciones de las sales y de los metales.

La primera lengua que se pone de manifiesto es la italiana y la segunda la latina. Cuando se escribe una obra, evidentemente va, dirigida a determinados lectores y en este caso son dos colectivos muy diferentes. La lengua italiana la puede leer el pueblo llano o el culto, sin embargo el latín no está al alcance de todos porque es la lengua de la Cultura y de las Ideas. Si, como hemos dicho más arriba, escribió horóscopos astrológicos y proféticos para evitar la persecución que se le hacía por sus escritos, no es raro que algunos términos aparezcan en la autotraducción.

Cuando nos acercamos a estos dos textos cuyo contenido es el mismo, vemos que hay diferencias.

La autotraducción en muchos casos tiene dos fines:

- 1) En la lengua italiana puede ser lingüístico y docente para la permanencia de una lengua o el aprendizaje de la otra por medio de la traducción.
- 2) En cuanto a la lengua latina es otra historia. No todos saben latín en la Italia del siglo XVI, pero los que lo saben van a ir más al fondo de lo que se dice y cómo se dice y lo que se desprende de un texto filosófico.

Si analizamos el texto, a primera vista nos damos cuenta que el espacio que ocupa no es el mismo y no lo puede ser por la característica de las lenguas. Los casos en latín y en el italiano las preposiciones y los artículos marcan la diferencia. Y en cuanto al contenido, encontraremos pequeñas, y a veces, grandes diferencias por acomodaciones culturales.

La primera diferencia que nos encontramos: *Cancro e Capricorno/ Tropici*.

Entérminos geográficos los Tropicos son los paralelos que atraviesan las latitudes donde la elíptica y la esfera de la Tierra se cruzan (zona intertropical). En el hemisferio austral se llama *Trópico de Capricornio* y en el hemisferio boreal o norte *Trópico de Cancer*.

Tropici tiene un significado más de situación física, de localización y orientación dentro del globo terrestre, mientras que los términos *Cancro* y *Capricornio* son elementos zodiacales: en el Cancro es el agua y el de *Capricornio* la Tierra. Da más prioridad a los términos del horóscopo, pero sin perder de vista la situación en el cosmos. Podemos decir que se trata de concesiones culturales.

Monarchia del Messia, capitol I

*FONDAMENTI E REGOLE GENERALI DI FUNDAMENTA AC REGULAE
TUTTE SIGNORIE E DOMINIJ TRISTI E UNIVERSALES OMNIUM PRINCIPARVVM,*

BONI, MIGLIORI ET OTTIMI, E
DELL'UNIVERSALE DEL MESSIA
DALLAPHILOSOFIA DIVINA, ET HUMANA
CONOSCIUTI

AC DOMINORVM, PAVORVM, BONORVM,
MELIORUM, OPTIMORUM, PRAECIPVE
AVTEM VNIVERSALIS MONARCHIE
MESSIAE: QVAE PHILOSOPHIA HUMANA,
AC DIVINA AGNOSCIT.

CAP.m P.m

Signor vero, et assoluto, e per se, si dice de iure, et de facto, colui che può servirsi delle cose, perché sono sue a qualunque modo e tempo a lui piace. E di questa maniera solo Dio è signore d'ogni cosa, e degli huomini, perché gli ha creati, e dato loro l'essere, e l'anima, e il corpo, e li beni esteriori a quello servienti: però nascono, muoiono, e si trasmutano in sostanza, qualità, quantità, et operatione quando, et come piace a lui.

Signor per participatione, et conditionato secundum quid è colui, che può servirsi delle cose, o degli huomeni in quel modo che sono sue, e quando sono sue, e mentre son sue, ma non come, e quando, piace a lui.

.....
Quando Dio disse Dominamini in piscibus maris, et volatilibus celi, et bestijs terrae, s'intende dominio participato, et usuale, non assoluto, perché pur doppo mangiata la cosa e fatta nostra sostanza, è di Dio, e per Dio, et in Dio più che in noi e con regola sua bisogna usar questa potestà.

Dominus vere absolute, ac veluti per essentiam, & per se dicitur de IURE & de FACTO ille qui potevit uti rebus, quoniam fuis quomodocunq & quando cumq; sibi libuerit. Hac quidem ratione solus Deus rerum, ut dicitur in Hymo Angelico, est dominus rerum atq; hominum, quoniam ipsius prorsus sunt: ipseq ; dedit eis esse corpus & animam & bona exteriora istis seruientia. Idirco nascuntur, moriuntur, transmutatur in substantia & quantitate & operatione, quando & quomodo illi placet.

.....
VII Quando ergo dixit Deus Dominamini piscibus maris, volatibus Caeli, & bestijs Terra, intelligitur, dominio participato, aut usuali, non absoluto, & illo de pleno: nam etiam post quam esu asumpta est res, ac in nostram conuersa substantiam, est Dei & per Deum, in Deum & in Deum magis quam nobis: & iuxta regulam Dei, illa nobis in nphis utendum est ergo multo magis eis rebus, quae nobis consustantiate nion sunt.

VIII vis aut nunquam legitur, quod Deus fecerit hominem dominum, sed magis patrem im, aut Gubernatorem, idest Regem, aut Ducem aut Pastorem: At quando homo sua pravitate vertitur in bestiam, saepe Deus facit homem

Mai si legge, che Dio habbia fatto l'huomo signore degli huomeni, ma solo padre, governatore, o guida. Ma quando l'huomo si fa bestia, spesso Dio fa un signore dell'altro per punirlo, come Mose fu fatto Dio di Pharaone, e Nabucodonosor signore delle nazioni, ma questo egli sconoscendo fu come boia del publico, e così son tutti li tiranni per permissione.

Né re, e signore politico degli huomeni, né guida, né governatore può essere l'huomo in quanto huomo perché il signore e rettore deve essere più sapiente de tutti li suoi vassalli, per reggerli bene e dar loro virtù, e più possente di tutti loro per frenarli da vitij, e più amante del ben loro, che elli non sono, come il padre meglio, e più ama il bene del figliolo, che non sa il figlio amarlo, però essendo l'huomo della medesima specie, non ha più intelletto, né forza maggiore di tutti vassalli suoi insieme, né di molti particolari, né amor del publico più, che hanno tutti insieme, come il capro non può esser signore

delle capre, né il tauro delle vacche, né l'aquila dell'aquile; ma il pastore che è huomo di specie superiore, può comandar bene e reggere le capre, et il bifolco le vacche. Però le belve non habenti re di specie superiore vivono per anarchia, come li lupi et li passerii, o per democratia come le formiche, le locuste e le grue, e per regno le api,

che hanno re di specie superiore, e da loro distinto di colore, e di grandezza, e pur molte specie di pesci hanno re coronato dalla natura; ma fra gli huomeni nullo nasce con la

dominus hominis ad punitionem eius. Sicut Moyses factus est Deus Pharaonis & Nabuchodonosor dominus nationum, quod tamen iste non agnoscens, erat quasi carnifex universalis; sis sunt omnes Tyranni permissu Dei, teste Isaia.

IX Quinimon neque Rex & Dominus Polyticus, neque Dux, neque Gubernator hominum, potest esse homo in quantum homo, & ex se ipso; quoniam Dominus, aut Rector, debet esse omnium simul gubernatorum, sapientissimus, & potentissimus, ut virtutibus eos exornet & a vitiis frenet; similiter & amantissimus faelicitatis ipsorum, & magis quam ipsi proprium cupiunt bonum, sicuti Pater, melius, atque; magis amat bonum filiorum, quam sciunt amare ipsimet filij. Quapropter cum homo sit eiusdem speciei, non habet plus sapientiae neque virium quam omnes subditi eius simul, neque quam multiparticulares; neque magis amat bonum publicum, quam omnes private simul; sicut Caper non potest Caprarum esse Dominus, neque Taurus Boum, nec Aquila Aquilorum, sed Pastor, qui homo est superioris excellentiorisq; speciei postest bene imperare, atque regere Capras; Bucubulus Boues. Ideo enim belluae, quae carent Rege excelentioris speciei vivunt in Ananquia, sicut Lupi & Passeres; aut in Democratia, sicut Formicae & Locustae & Grues. Sed Apes in Regno propterea quod habent Regem superioris speciei, distinctunt magnitudine & colore ab eis pluora quoque piscium genera Regem habent a natura coronatum. At inter hominis nemo nascitur cum corona in capite.

*corona in testa.*²¹

En este texto, a simple vista, vemos que el texto en latín es un poco mas largo que el italiano, además de la numeración de los párrafos. Nos encontramos con explicaciones que no recoge en italiano aparece el *Himo Angelico* añadiendo más información. Y si prestamos atención al texto latino en el número VII cuando habla de *Moisés* y de *Nabucodonosor*, añade: *Teste Isaia*. Quizás quiera justificar lo que acaba de decir, al poner de relieve que esta reflexión, no le pertenece del todo. Pero se trata de es un texto en latín y los lectores son distintos, son cultos y le pueden acusar de plagio o de lo que quieran, pero se salva diciendo: "eso lo dice Isaias". Por lo demás es una autoraducción de facto y de iure.

Conclusión

Después del recorrido que hemos ido haciendo por la vida y obras de los dos dominicos, hemos podido ver que son dos autores muy prolíficos en todos los órdenes. son vidas casi paralelas, los dos han vestido el hábito de de Santo Domingo.

BRUNO, sin vocación, como dominico dejaba mucho que desear y, a pesar de todo, sus hermanos de la orden hicieron lo que pudieron por salvarle . En el juicio de Venecia se salvó de la quema con un

²¹ Señor, verdadero y absoluto, y por sí mismo, se dice de iure, y de facto, aquel que puede servirse de las cosas, porque son suyas como y cuando le place. Y de esta manera sólo Dios es Señor de cada cosa, y de los hombres, porque los ha creado, y dado el ser y el alma, y el cuerpo, y los bienes exteriores que los sirven: porque nacen, mueren y se transforman en substancia, calidad, cantidad y acción cuando y como le place. Señor por participación, y condicionado secundum quid es el que puede servirse de las cosas, o de los hombres en el modo en que son suyos, y mientras sean suyos, pero no como y cuando le place

.....
Cuando Dios dice al hombre dominad a los peces de los mares; y a las aves de los cielos, y a los animales de la tierra, se entiende un dominio participado, y usual, no absoluto, porque después de comida, la cosa se convierte en nuestra substancia, es de Dios y para Dios y en Dios más que en nosotros y con su regla es necesario usar esta potestad.

Pero se lee, que Dios había hecho al hombre señor de los hombres, mas sólo padre, gobernador o guía. Pero cuando el hombre se convierte en animal, pronto Dios crea un señor para castigar al otro, como Moisés fue hecho dios del Faraón, y Nabucodonosor señor de las naciones, pero éste desconociendolo fue como un verdugo del público y así son todos los tiranos por permiso.

Ni rey, y señor político de los hombres, ni guía, ni gobernador puede serlo el hombre en tanto que hombre porque el señor y el rector debe ser el más sabio de todos sus vasallos y para regirlos bien y enseñarles la virtud y además más poderoso que todos ellos para frenarles en los vicios y mas amante de su bien, que no son ellos, como el padre mejor y más ama el bien del hijo, que su hijo le ama a él, pero aun siendo el hombre de la misma especie, no tiene mas fuerza de todos sus vasallos juntos y ni de muchos particulares y ni tampoco amor del público, de lo que tengan todos juntos, como el macho cabrio no puede ser el señor de las cabras, ni el toro de las vacas, ni el aguila macho de las aguilas hembras; pero el pastor que es hombre de especie superior, puede mandar bien y regir a las cabras, y el destripaterrones a las vacas. Sin embargo, las fieras al no tener rey de especie superior viven en la anarquía, como los lobos, los pájaros, o en la democracia como las hormigas, las langostas y las grullas y en el reino las abejas, que tienen rey de especie superior y distinto de ellas por color, y tamaño y en muchas especies de peces tienen un rey coronado por la naturaleza; pero entre los hombres ninguno nace con la corona puesta en la cabeza.

poco de humildad, porque en Venecia sí tuvo ese rasgo, pero su recalcitrante perseguidor no dejó de acorralarlo y finalmente su orgullo lo llevó a la hoguera.

Como traductor poco podemos juzgar, no hay una traducción explícita. Sin embargo desde nuestro punto de vista sí hay una traducción encubierta o una introtraducción, como hemos dicho que, con explicaciones, es capaz de hacer ver y entender lo que quiere decir a unos personajes que de otra manera no entenderían. Los procesos mentales autotraductivos son diferentes en todos y cada uno de los autotraductores, pero en el caso de Bruno como en el de Gandi, Tagore, Julien Green hay nexos comparables y muy diversos. Sin embargo, el resultado es el mismo: una vía de comunicación con el otro.

Dentro del marco de la autotraducción y siguiendo las tesis de Premio Nobel F. Mistral (1904), y otros autotraductores, estaría en ese plano de la existencia de una traducción mental que se expone en una u otra lengua. Se nos puede acusar de forzar el término de autotraducción en Bruno, pero estamos convencidos que lo que subyace, en el fondo, es una verdadera autotraducción ¿mental? Puede que sí.

CAMPANELLA, como dominico, quizá fue tan polémico como Bruno, pero fue mucho más humilde, o astuto; o las dos cosas. Condenado también por la Inquisición, según dicen no solo por lo que dijo, sino también por haberlo traducido, pudo salvarse de la quema con la ayuda de sus hermanos y el arrepentimiento de sus escritos.

En el marco de la autotraducción, vemos que permanece siempre el mismo discurso, sin cambiar nada del contenido. La expresión está adecuada a la lengua en la que escribe, salvando las diferencias lingüísticas de cada lengua. Al estudiar una autotraducción lo primero que vemos es la extensión de los textos y ahí, el estudioso puede darse cuenta de si es o no un texto autotraducido; fiel o infiel, bueno o malo, lo dirá la investigación. Puede haber pequeñas diferencias, pero si verdaderamente es una autotraducción no serán muy grandes. En el caso de Campanella como decía él, si en un principio fue un mal cristiano, quiso ser, de nuevo, bueno, demostrando que no escribía porque sí, sino que lo hacía con fundamento como vemos cuando menciona el *Himno de Angelico* o el *Teste de Isaías*. En tanto como traductor es un autotraductor por derecho propio.

Si comparamos estos dos textos filosóficos no hay grandes diferencias: las propias de cada lengua. No hay ninguna "falsificación" de contenidos como vemos en otros escritores que se dicen de sí mismos autotraductores. Cuando un investigador se acerca a sus obras se encuentra con concesiones relevantes, que no deberían haberse producido por mucho que molesten al lector y a la cultura de la otra lengua. (*Carlos Fuentes: Cristóbal Nonato/ Christopher Unborn* o *Milán Kundera: La Broma*, entre otros muchos). Dejan de ser autotraductores para ser escritores de dos versiones distintas según los diferentes lectores.

Hay quienes se llaman autotraductores de lenguas minoritaria que no soportan un análisis traductológico serio, porque no es una autotraducción, ni siquiera traducción. Son versiones de una obra que pudo ser autoraducida, pero por diferentes razones no lo fue. Si un traductor se atreviera a realizar esa traducción, lo crucificarían; pero como es el autor tiene total libertad de hacer lo que le plazca. Pero nunca será una autotraducción.

Bruno y Campanella fueron dos dominicos creadores, estudiosos y comunicadores de sus obras filosóficas o científicas y que nos han señalado un camino, nuevo, interno, en Bruno, y tradicional en Campanella sobre la autotraducción. Nacidos los dos en la segunda mitad del siglo XVI con una diferencia de 20 años y desaparecidos en el XVII, sufrieron las penas del Santo Oficio: trágicas para BRUNO, a pesar de los dominicos y felices para CAMPANELLA, gracias a los dominicos.

Referencias bibliográficas

- Amabile, L.- Frá T. Campanella. *La sua congiura, i suoi processi, la sua pazzia*, Nápoles 1882
- Anonimo.- *Boniface et le pedant*. Paris , Menard 1633
- Badolini, N.- *La filosofía e Giordano Bruno*. Napoli . Bibliopolis 1992
- Berti.- *Vita di Giordano Bruno, Torino, 1886*
- Blanchet, B.- *Campanella*, París 1920
- Blanco garcía, P.- *La uatotraducción: un caso para la crítica en Hyeronimus Complutensis*. El mundo de la traducción, Pp 107-125. UCM Madrid 1995.
- Blanco garcía, P.- *La didáctica de las ediciones bilingües. El maestro desconocido*. Pp 605-619. En *CORCILIVMN*. Estudios de traducción lingüística y filología dedicados a Valentín Garcia Yebra. Edt. ConsueloGarcía y Polux Hernández. Edt. Arcos. Madrid 2006
- Campanella, T.- *De sensu rerum et magia; Defensio libri sui De sensu rerum* [1637
- Campanella, T.- *Del senso delle cose*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari 2007
- Campanella, T.- *Philosophia sensibus demonstrata*, napoli 1591]]
- Campanella, T.- *Monarchia del messia*, roma 1995
- Campanella, T.- *Aforismi politici*, ed. L. Firpo 1941
- Corsano, T. Campanella, Bari 1961
- Drewermann, E.- *Giordano Bruno o el espejo del infinito*. Barcelona, Herder 1995
- Eugenio Canone: http://www.iliesi.cnr.it/ATC/index_campanella.php.
- Eugenio Canone, *Il volto di Tommaso Campanella. Dipinti e incisioni* (2007)
- Fernández Escalante, M.- *Libertad natural y poder político en el estado perfecto de T. Campanella*, Sevilla 1969
- Firpo, L.- *Tutte le opere di T. Campanella*, Milán 1954;

- Bibl. degli scritti di T. Campanella, Turín 1940
- *Ricerche campanelliane*, Florencia 1947
- *Monarchia Messiae*. Bottega d'Erasmus. Torino 1960
- Frailen, G, O.P.- *Historia de la Filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración*. B.A.C. Madrid. MCMLXVI
- Giordano Bruno: Oeuvres complètes de G. B. Publiées sous le patronnage de L'Institut Italiano per gli Studio Filosofici. Centro Internanzionale di Studi Bruniani. -- Le procès Coll. dirigée par Yves Hersant et Nuccio Ordine.- Les Belles Letres. Paris 2000
- Guzzo y R. Amerio, Opere di Campanella, «Classici Ricciardi» 33, Milán-Nápoles 1956; (Trad. esp. La ciudad del sol, Madrid 1959; Aforismos políticos, Madrid 1956)
- Guzzo y R. Amerio, Opere di Campanella, «Classici Ricciardi» 33, Milán-Nápoles 1956; ad. esp. La ciudad del sol, Madrid 1959; Aforismos políticos, Madrid 1956)
- Guzzo, A.- Giordano Bruno. Torino, Edizione di Filosofia 1960 FRAILE Guillermo O.P.- Historia de la Filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración , Edt. B.A.C Madrid
- Spampanato, V.-*Vita di Giordano Bruno*, Mesina, Gela 1921
- Spampanato, V- *Alcuni antecedenti franchesi del Candelaio*, Portici, Della Torre 1905 walsh William Thomas.- Personajes de la Inquisición. Col. Grandes Biografías. Espasa Calpe Madrid 1963
- Yates, F. *L'arte de la memoria*. Torino Einaudi 1972
- Yates, F.- *Truyol, Darzte y Campanella*, Madrid 1968
- Yates, F R. Mondolfo, *Tomás Campanella y su pensamiento, incluido en Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Losada, Bs.As. 1954

REVELACIÓN Y TRADUCCIÓN¹

Ricardo de Luis Carballada

Facultad de Teología San Esteban, Salamanca (España)

ricardodeluis@dominicos.org

Abstract

This paper relates the translation with the preaching, which is the fundamental work of the Dominicans. The idea of preaching as a task of translation is based on the theories of the philosopher Jürgen Habermas, particularly those related to the understanding of religion in advanced societies, since they postulate that the proposals of religious traditions have a place in modern societies as they are translated into the universal language of reason. Assuming this premise, it is explained how the Dominican preaching has always been a task of translation to present the message of the Gospel in a comprehensible way, to put in relation the religious language, the revelation, the product of a previous encounter, with that of the contemporary culture to which it is preached.

Keywords: Dominicans, translation, preaching, revelation

Resumen

Este trabajo pone en relación la traducción con la predicación, que es la labor fundamental de los dominicos. La idea de predicación como tarea de traducción se sustenta en las teorías del filósofo Jürgen Habermas, en particular, las relativas a la comprensión de la religión en las sociedades avanzadas, toda vez que defienden que las propuestas de las tradiciones religiosas tienen cabida en las sociedades modernas en la medida que sean traducidas al lenguaje universal de la razón. A partir de este postulado, se explica cómo la predicación dominica ha constituido desde sus orígenes una tarea de traducción por presentar públicamente el mensaje del Evangelio de una manera comprensible, por poner en relación el lenguaje religioso, la revelación, el producto de un encuentro anterior, con el de la cultura contemporánea a la que se predica.

Palabras clave: dominicos, traducción, predicación, revelación

1. Introducción

La tarea de la predicación puede ser entendida fundamentalmente como una tarea de traducción². Con esta afirmación no pretendo ganar la complacencia de este auditorio sino subrayar el sentido que tiene este coloquio y este grupo de investigación sobre traducción monástica. Si aceptamos esta idea, que voy a presentar sustentada en un razonamiento, la conclusión es que los que os dedicáis a la reflexión teórica sobre la traducción podéis aprender de los predicadores. Y los predicadores, a su vez, podemos aprender de vuestra reflexión teórica sobre la traducción.

Es de todos conocido que la labor fundamental de los dominicos es la predicación. Y la desarrollamos en una orden religiosa, es decir en una forma de vida caracterizada por la consagración, que es lo

¹ Este estudio se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad español, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² Debo la sugerencia de esta idea al teólogo dominico alemán Ulrich Engel. Cfr. "Preaching as Translation: Listening and Communicating God's Word in a Post-Secularized Society. Assessment of the Dominican Position", en: *Boletín Eclesiástico de Filipinas* 84 (2008), No. 865, 245-271. El artículo recoge la ponencia que el autor mantuvo en el II Congreso de dominicas y dominicos en Europa, celebrado en Salamanca en octubre de 2004.

mismo que decir por la dedicación total y la entrega personal. Por esta razón, la predicación es para los dominicos algo más que una tarea, es una forma de vida. La predicación es nuestro modo de ser.

La predicación, como decía al principio, puede ser entendida como una tarea de traducción. Para apoyar esta afirmación me voy a referir a un pensador contemporáneo, a uno de los filósofos más importantes en el panorama filosófico actual que es el alemán Jürgen Habermas.

2. Habermas y la comprensión de la religión en las sociedades avanzadas

En octubre de 2001, un mes después de los atentados del 11 de septiembre sobre las Torres Gemelas de Nueva York, Habermas recibía el Premio de la Paz que otorgan los libreros alemanes con motivo de la Feria del libro en Frankfurt. En la entrega del premio pronunció un discurso que ha tenido una gran repercusión³. Sus palabras son una llamada a pensar de nuevo la relación entre religión y razón. Con otros muchos autores podemos decir que el pensamiento ilustrado no acertó del todo en su diagnóstico sobre la religión. La religión no ha desaparecido de las sociedades tecnológicamente avanzadas, como esperaba la Ilustración. Al contrario, y precisamente después de los atentados del 11 de septiembre, se puede decir que la religión sigue estando muy presente en nuestro mundo, y constituye un factor político de primer orden.

El pensador alemán avanzará una propuesta para pensar de nuevo el fenómeno religioso sin renunciar a las bases del pensamiento ilustrado. En este sentido reconocerá a las tradiciones religiosas el hecho de ser portadoras de valores y referencias de las que nos seguimos todavía nutriendo a la hora de entendernos como sujetos morales, es decir, como sujetos libres y responsables de nuestras acciones. Valores y referencias que la ciencia, sobre todo en su concepción más naturalista, no es capaz de generar. La religión, por tanto, puede tener un lugar en las sociedades modernas. El que le corresponde para generar referencias irrenunciables en la vida personal y subjetiva.

Podríamos decir, glosando al pensador alemán, que valores como el desinterés, la gratuidad o el perdón, enriquecen la vida humana y la convivencia, y sin embargo, es difícil que puedan ser propuestos por la racionalidad moderna como pautas de comportamiento.

Ahora bien, según el pensamiento de Habermas, todas esas referencias y valores podrán ser reconocidos en las sociedades modernas si son traducidos al lenguaje compartido que es el lenguaje de la razón. Las propuestas particulares de las tradiciones religiosas tendrán cabida en la vida de las sociedades modernas si son traducidas al lenguaje universal de la razón. Tarea que deben realizar los

³ Cfr. J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt-am-Main, 2001.

creyentes de cada tradición religiosa. “*Son ellos los que tienen que traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular antes de que sus argumentos tengan la perspectiva de encontrar el asentimiento de mayorías.*”

El entonces Cardenal Joseph Ratzinger, que posteriormente llegaría a ser Benedicto XVI, fue una de las personas que acogió favorablemente la propuesta del pensador alemán. Entendía que podía sentar las bases para reconocer el lugar de la religión en las sociedades postseculares. La acogida positiva por el entonces prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, dio pie a la Academia católica de Baviera para organizar un encuentro entre ambos, cuyo intercambio de ideas puede ser seguido en una publicación⁴.

3. Predicación y traducción

La propuesta de Habermas me da pie para poner en relación la predicación con la traducción; para entender al predicador como traductor.

En la Orden de Predicadores la predicación puede ser entendida desde sus orígenes como una tarea de traducción. Desde los inicios de la Orden los predicadores dominicos han presentado públicamente el mensaje del evangelio de una manera comprensible para quienes les escuchaban. Y esa presentación comprensible y razonada del evangelio es precisamente la labor de la traducción.

La predicación dominicana nació en un contexto de conflicto y debate, como era el surgido en torno a la herejía cátara en el Sur de Francia. Por eso la predicación dominicana aparece como una propuesta evangélica dirigida a la inteligencia y a la razón. Algo que en nuestra postmodernidad no parece encontrar una acogida tan amplia como en épocas pasadas. Y es que rebate un presupuesto muy extendido de la modernidad hacia lo religioso, el de su reducción a sentimiento. La relación religiosa —dirá la posmodernidad heredando un planteamiento ya presente en la modernidad— es cuestión de sentimiento, no de pensamiento. Por eso no tiene mucho sentido el intento de expresar su contenido en el lenguaje de la razón y de la inteligencia. Pero para la Orden dominicana la fe tiene que ver con *veritas*, con verdad; tiene que ver con la inteligencia y la predicación va dirigida fundamentalmente a la comprensión de los oyentes.

La presentación del mensaje del evangelio de manera comprensiva supone una auténtica labor de traducción. Como bien señalaba Habermas se trata de trasvasar el lenguaje particular de una tradición religiosa a un lenguaje más universal que es el de la razón y la inteligencia.

⁴ Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid 2006.

El traductor, se suele indicar, es un mediador que pone en comunicación y en relación dos lenguajes y dos mundos culturales. Y puede hacerlo por su participación personal en esos dos lenguajes y en esos dos mundos. El predicador de alguna manera participa del lenguaje de Dios, que es lo que en la tradición cristiana se entiende por revelación, y participa también del lenguaje de la cultura en la que el predicador vive, que es el lenguaje al que tiene que traducir la revelación recibida.

4. Revelación y traducción

La revelación se ha entendido durante mucho tiempo como un sistema doctrinal recogido en la textualidad de la Escritura y del Magisterio de la Iglesia⁵. Esta concepción se desarrolla influida por la reacción católica a la Reforma, que de alguna manera relativizaba la textualidad para subrayar la interpretación del sujeto. Durante muchos años en la teología católica ha dominado una concepción que algunos han denominado “concepción intelectualista de la revelación”. La revelación es entendida como una instrucción, como una enseñanza doctrinal, recogida en un texto que permanece inmodificable.

Esta concepción de la revelación se encuentra en correspondencia con la llamada “inspiración verbal” a la hora de entender la inspiración de las Escrituras. Para esta concepción, las Escrituras son resultado de un “dictado” al pie de la letra por parte de Dios y que es transmitido por un mediador divino. Esta concepción ha encontrado expresión en la pintura barroca en donde con frecuencia se representa a un evangelista o a algún profeta escribiendo un libro. Sobre su hombro una paloma le sopla al oído lo que tiene que escribir, o en otros casos, un ángel mueve su mano. Es una manera de presentar que la revelación consiste en la transmisión directa de un mensaje que posteriormente es consignado por el evangelista o el profeta.

La crítica bíblica, de finales del siglo XIX y principios del XX, va a impugnar esta concepción. Un libro como la Biblia, que contiene imprecisiones en la datación de los hechos que cuenta, que contiene contradicciones y errores, no puede ser resultado de un dictado divino. Por esta razón, la teología católica da paso a un concepto de revelación más complejo y que se expresa en la fórmula “Palabra de Dios en palabra humana”. La Escritura recoge la Palabra de Dios, pero ésta es expresada en el lenguaje humano. Y esto es lo mismo que decir un lenguaje limitado y culturalmente condicionado.

Entre la Palabra de Dios, origen de la revelación, y la palabra humana en la que se expresa, se da un proceso que aquí identificamos y entendemos como un auténtico proceso de traducción. Ese proceso

⁵ Son muchos los estudios dedicados a la evolución de la concepción de la revelación en la teología católica de las últimas décadas. Para una primera panorámica se puede encontrar una buena síntesis en Salvador Pié-Ninot, *La teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2009, 244-252.

de traducción es posible porque, tal y como la teología contemporánea entiende, el lenguaje humano tiene una estructura de apertura que es lo que hace posible el encuentro con Dios. La revelación, como la apertura humana al mensaje que Dios transmite, será presentada como resultado de un encuentro interpersonal más que como la reproducción de un dictado.

En la teología contemporánea se han desarrollado dos modos fundamentales de entender esta comunicación de Dios en el lenguaje humano que constituye la revelación. Uno, de corte más metafísico, estará apoyado en el pensamiento trascendental y será obra del gran teólogo del siglo XX, el jesuita Karl Rahner⁶. Otro, levantado sobre el pensamiento hermenéutico-histórico, será presentado por el teólogo dominico, nacido en Bélgica pero afincado en Holanda, Edward Schillebeeckx. Es sobre este último sobre el que voy a dirigir brevemente la atención⁷.

Schillebeeckx destaca que la experiencia fundamental del ser humano es la experiencia del sentido. Ésta surge cuando los seres humanos de manera reflexiva volvemos sobre nuestras vivencias para otorgarles un significado. Todos, queramos o no, lo hagamos de manera voluntaria o involuntariamente, estamos llamados a dar un sentido a nuestras vivencias, a nuestras relaciones, a lo que va pasando en nuestra vida. Schillebeeckx subraya que hay experiencias en la vida humana que actúan como un catalizador, como un reconfigurador de todas nuestras experiencias anteriores al integrarlas en un nuevo sentido más luminoso y significativo. Esto es lo que le ocurrió a los discípulos y a los apóstoles cuando se encontraron con Jesús. Esto es también lo que ocurre a cada persona cuando se confronta con el Evangelio. Se encuentra con un significado tan potente que provoca una reconfiguración del sentido que dábamos a nuestra vida abriéndonos a una nueva significación.

La revelación consiste en este encuentro interpersonal que abre a una significación nueva. Como encuentro interpersonal tiene algo de inefable e inexpresable, algo que no puede ser recogido del todo en la narración que cuenta ese encuentro. Dicho de otro modo, la revelación es el encuentro con una significación que nunca es recogida del todo en la expresión que la transmite, y que pide ser expresada y dicha siempre de nuevo.

Del mismo modo, me atrevo a decir introduciéndome en un terreno que no es de mi competencia, sucede con la traducción que es la aproximación a una significación que tiene que ser expresada siempre de nuevo, porque hay una parte del significado de la lengua originaria que no se deja atrapar del todo por la expresión que lo quiere traducir.

⁶ Entre su extensa obra está dedicada sobre todo al tema de la revelación *Oyente de la Palabra*, Herder, Barcelona 1976.

⁷ Entre su también extensa obra me centro aquí sobre todo en su obra, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982, 33-57.

5. Conclusión

Esta es la comprensión que la teología contemporánea presenta sobre la revelación. Esta comprensión sostiene mi idea de la predicación como traducción. Es decir, como la expresión de un significado procedente de un encuentro anterior, el del predicador con el significado inagotable de Dios y de su Palabra. La predicación consiste precisamente en llevar el sentido de ese significado a la lengua de los contemporáneos a los que el predicador se dirige.

Toda la actividad concreta de traducción desarrollada por la Orden de Predicadores, desde los catecismos para los nativos de Hispanoamérica, pasando por la traducción de las Escrituras y de fuentes cristianas primitivas hasta las grandes obras de investigación teológica actuales, remiten a esta experiencia fundamental de nuestra espiritualidad. No es otra que la de entender que la predicación es la propuesta evangélica dirigida a la inteligencia y a la comprensión, y ello supone del predicador la traducción de la experiencia de encuentro con Dios al lenguaje comprensible de la razón.

Para terminar, quiero indicar que una de las grandes aportaciones que nuestra Orden ha realizado en el siglo XX, que tiene que ver con la labor de la traducción, ha sido precisamente el estudio del texto bíblico, la realizada en *l'École biblique* de Jerusalén. Allí surgió una traducción crítica de la Biblia que es la traducción de referencia para todos los estudios teológicos. Actualmente *l'École biblique* desarrolla un proyecto para ofrecer una edición de la Biblia en sus efectos literarios, es decir, de ofrecer una traducción de la Biblia en donde en las notas se vayan recogiendo los efectos de determinados textos bíblicos en la literatura, en la música, en la pintura, en el arte en general. Hay quienes piensan que este proyecto contiene una tarea inabarcable que no se podrá terminar nunca. El proyecto me parece una buena muestra de la labor de la predicación en la Orden de Predicadores. Esta consiste en poner en relación la Palabra de Dios con la cultura, con la inteligencia, con la comprensión. Se trata de una tarea de traducción inacabada y abierta que cada generación de dominicos tiene que comenzar de nuevo.

Referencias bibliográficas

Engel, Ulrich (2008). "Preaching as Translation: Listening and Communicating God's Word in a Post-Secularized Society. Assesment of the Dominican Position", en: *Boletín Eclesiástico de Filipinas* 84 (2008), No. 865, 245-271.

Habermas, Jürgen (2001). *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt-am-Main.

Pié-Ninot, Salvador (2009). *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Rahner, Karl (1976). *Oyente de la Palabra*. Barcelona: Herder.

Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas (2006). *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.

Schillebeeckx, Edward (1982). *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad.

ENCANTO DE LO TOSCANO. TRADUCCIONES DE DOMINICOS ESPAÑOLES DE LA ESPIRITUALIDAD DE DOMINICOS TOSCANOS ¹

Lázaro Sastre Varas, OP

Facultad de Teología San Esteban, Salamanca (España)

lazarosastre@dominicos.org

Abstract

The history of the reform of the Spanish province has two important periods: from 1461 to 1506 and from 1506 to 1513. Both periods are governed by the Spanish Dominican friars' common sense of maintaining, at all costs, the unity and hierarchy of the province. During the first period, the Lombard Congregation of the Observance influences the ruling model, which is finally accepted by the Spanish Dominican Friars. The end result is the unification in the acceptance of the aforementioned reform. During the second period, the influence of Savonarola shakes the recently unified province with a movement labeled the "pseudo-reform of the Piedrahíta group" that comes to naught after a lustrum, in face of the province's prudence and intelligence. Throughout both periods of Italian influence, the figures of Saint Catherine of Siena and Fra. Girolamo Savonarola polarize the way of life and the spirituality of the Spanish reformers. With their life and texts printed in Spain, the two "tuscans" captivated the Spanish Dominican reformers.

Resumen

La historia de la reforma de la provincia de España tiene dos periodos importantes: desde 1461 a 1506 y desde 1506 a 1513. Ambos están dominados por un sentido común de los dominicos españoles que quieren mantener a toda costa la unidad y la jerarquía de la provincia. En el primer periodo la influencia de la congregación de la observancia de Lombardía es el modelo; pero al final, ese modelo los dominicos de España lo quieren. El resultado es la unificación en la aceptación de la reforma. En el segundo periodo, la influencia de Savonarola hace temblar a la provincia recién unificada, con el movimiento llamado la "pseudorreforma del grupo de Piedrahíta", que tras un lustro largo fracasa, ante la prudencia e inteligencia de la provincia. En ambos periodos de influencia italiana las figuras de santa Catalina de Siena y Fr. Jerónimo Savonarola polarizan el tipo de vida y la espiritualidad de los reformistas españoles. Con su vida y con sus escritos que se imprimen en España, los dos "toscanos" se convierten en el encanto de los dominicos reformistas españoles.

1. Introducción

La especialización de este congreso o encuentro de traductores dominicos exige una delimitación de mi trabajo. Delimitación en la cronología y en el espacio territorial. Cronológicamente nos mantendremos en el siglo XV hasta la primera mitad del XVI. En el espacio, nuestro límite es la provincia dominicana de España que, en el marco temporal que tratamos, abarcaba, hasta el año 1514, todo el territorio español excepto Aragón, Cataluña, Valencia, Baleares y Navarra, que formaban la provincia de Aragón; la provincia de Portugal se había creado en 1418. En 1514 se creaba la provincia

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

de Bética o Andalucía, con el río Guadiana como línea divisoria. En consecuencia, la Provincia de España ocupaba desde ese año el territorio desde el Guadiana al norte de la península.

Razones de estas limitaciones son, que en la provincia de España es donde cuaja el ideal de la Reforma dominicana más eficazmente, más temprano y con más fuerza, y la que mantiene de manera más constante las relaciones con las dos grandes zonas reformadas italianas, Lombardía y Toscana.

2. La reforma dominicana en Italia: el impulso de Raimundo de Capua (o de Vineis), 1380-1399

La reforma de los conventos dominicanos comenzó en el de Colmar (Alemania, hoy Francia), poco antes de 1388. Conrado de Prusia dio el convento a los que querían vivir en la regla y constituciones primitivas de la orden. El año 1388 visitó el Maestro General, Raimundo de Capua, el convento reformado, e inmediatamente pensó en exportar la idea de la observancia a Italia. Desde su puesto de “maestro de la orden”, la reforma se convirtió para él en la cuestión más importante de su vida. Idea que había vivido al lado de Catalina de Siena, pero que ahora veía como realizable en los frailes: «pidió a todas las provincias la creación de un convento de observancia e Impuso la norma de que dichos conventos reformados debían estar siempre gobernados por reformadores», amén de intentar enviar frailes reformados a otros conventos para extender y fomentar la regla primitiva. Aunque sometidos los reformados al control de la provincia, estaban eximidos de muchas facetas o asuntos y siempre el maestro de la orden se reservaba las decisiones conflictivas.

2.1. La Congregación de Lombardía

Pero la ley democrática dominicana de elección del prior no siempre conseguía el objetivo de un prior reformado. Muerto él, Fr. Raimundo, se vio la necesidad de modificar algo el sistema, aunque se menoscabase la forma jerárquica tradicional de la Orden: sustraer los conventos reformados a la autoridad los provinciales. Así aparecieron los «vicarios generales», nombrados por el maestro de la orden, dentro de las provincias, pero independientes de los provinciales, que gobernaban los conventos que querían vivir en la observancia.

Elegido maestro de la orden Fr. Tomás Paccaroni (1401), no reformado, se temió el ataque a la reforma, cosa que se logró de Bonifacio IX, en 1402, quien revocó todos los privilegios que él mismo había dado a la reforma, con lo que ésta quedó sometida a las provincias y provinciales. El sucesor de Paccaroni, Leonardo Dati (1414), sin ser reformado, vio la necesidad de reinstaurar los vicarios generales para defender a los religiosos amantes de la reforma, eximiendo a los observantes de los provinciales. El movimiento reformista creció sobremanera, hasta el punto de que el maestro, Fr. Bartolomé Texier (1426-1449) vio la necesidad de hacer una constitución nueva en la vida de los

reformados. Los reformistas pretendían crear una institución desligada totalmente de las provincias, creando una especie de institutos o nueva orden, como estaba sucediendo en otras órdenes (franciscanos). Marcial Auribelli, maestro de la O.P. desde 1453 al 1462, temía la ruptura de la unidad de orden y la alteración jerárquica de la misma, por lo que se opuso a tales pretensiones, pero favoreciendo la reforma. Pero el vicario de los conventos reformados de Lombardía, Tomás de Leuco, logró de Pio II, que sin conocimiento y contra la voluntad de dicho maestro, autorizó la Congregación de Lombardía, con vicario elegido por ella misma. El maestro Marcial Auribelli, fue depuesto por Pio II, en 1461. Pero el capítulo general de 1465, volvió a elegirle como maestro de la O.P. y siguió favoreciendo la reforma, sin menoscabo de la unidad, hasta su muerte en 1473. La congregación lombarda mantuvo su independencia total respecto de la provincia y su crecimiento fue espectacular

2.2. La Congregación de San Marcos

En esta congregación de Lombardía, en el convento de Santo Domingo de Bolonia, ingresó Jerónimo de Savonarola el año 1475, profesando el 28 de abril del año siguiente de 1476. Posteriormente fue asignado a Ferrara, como maestro de novicios y en 1482 a Florencia como lector de Biblia (explica el Apocalipsis), compaginando la docencia con la predicación. Los años 1488-1490 se convierte en un predicador itinerante en el norte de Italia. Nuevamente fue asignado a Florencia, al convento de San Marcos como profesor. En dicho convento fue elegido prior en 1491. Su concepto austero de la observancia le va separando de la congregación a la que pertenecía, la lombarda, promoviendo una ruptura para crear la nueva Congregación de San Marcos de Florencia. El papa Alejandro VI admite y sanciona la nueva congregación en 1493 y al año siguiente, Savonarola es elegido “vicario general” de la misma.

La austeridad de vida, la pobreza absoluta, un hábito más estrecho, una piedad más afectiva con contemplación intensa, introduciendo cantos nuevos, danzas, sin olvidar la predicación ardiente se convierten en el distintivo de la nueva congregación de San Marcos, de la que Savonarola será el paladín.

3. Las figuras señeras de la reforma en Italia

Los cimientos de la reforma dominicana en Italia fueron puestos por Catalina de Siena, de cuyo espíritu vivía su confesor, director y divulgador, el citado Raimundo de Capua. Es significativo que coincidan en el mismo año la muerte de Catalina y la visita de Raimundo, como maestro de la orden, al convento de Colmar. Parece como si el trato y los ideales de la terciaria dominica hubiesen revivido en la mente de Raimundo: la vida de oración contemplativa, las ansias de predicar de palabra de Dios

y por escrito, los trabajos por la reforma de la iglesia y de la orden dominicana. La mente y el corazón de Catalina empujaron a Raimundo a creer en la reforma y que ésta era posible entre los frailes.

Los frailes italianos, en sus reformas, recuperarán el gusto por la contemplación y a la vez por la austeridad y penitencias, la predicación itinerante y masiva, la fuerza constructiva de lo escrito y vuelta a la sencillez de la vida cristiana y de la Iglesia. La renovación de la mística viene de la mano de Catalina. Como veremos, una de las primeras obras que se traducen en España es la Vida de santa Catalina, escrita por su confesor y director el P. Raimundo de Capua.

Junto a Catalina, la otra figura estelar fue el citado Fr. Jerónimo de Savonarola. Interpretó el papel de profeta con su crítica pública y por escrito. Fue un reformista que no se detuvo ni ante los poderes civiles ni ante el poder de la iglesia. Buscaba también la sencillez cristiana del Evangelio, el seguimiento de Cristo y la reforma de Iglesia. Su fama si agrandó con su generosa muerte, considerada por muchos como un martirio. Su veta contemplativa la expresó en sus abundantes escritos.

Verdad es que no todos los reformados dominicos italianos siguieron sus ideales de reforma, ni otras congregaciones aceptaron sus caminos para volver a la observancia primitiva; pero no cabe la menor duda de que la admiración que provocó su vida, su predicación, sus escritos dejaron una fuerte impronta en los dominicos y en especial en grupos de dominicos españoles, que durante años vivieron por seguir los pasos e imitar el estilo de vida del “frate ferrariense”.

4. La reforma dominicana en la Provincia de España

4.1. De Álvaro de Córdoba al cardenal Fr. Juan de Torquemada

En la provincia de España el primer movimiento reformista fue el de Álvaro de Córdoba (o de Zamora), en 1423, siguiendo el ideal de Raimundo de Capua, con la fundación del convento de Escalaceli en las cercanías de Córdoba. La fundación se extendió a la ciudad de Córdoba y a Sevilla, Portaceli. El movimiento estaba apoyado por la reina María de Aragón, esposa de Juan II, que logró de Martín V (Roma, 04. 01. 1427) el nombramiento de Álvaro como prior mayor de Escalaceli y de los conventos que fundase en Castilla y León, y que vacando el dicho padre, pudieran elegir sucesor, sin requisito de la confirmación del maestro de O.P.², pero se cree que no se puso en práctica, pues en 1434 Escalaceli seguía sujeto la provincia de España y consta su entrada en la futura congregación el año 1489. Como bien dice Huerga: «Parece que al morir Fr. Álvaro la reforma se eclipsa o paraliza»³.

² Bullarium O.P. t. 2, p. 674, super gregem.

³ Huerga, Álvaro, *Dominicos en Andalucía*, 1992, p. 58.

El espíritu de reforma se recoge en el capítulo provincial de 1434, siguiendo las órdenes del capítulo general de Colmar del mismo año, al prohibir residir fuera del convento por razón de estudios (no deben ir a estudios seculares), en la pobreza y en la comida, y en la asistencia a los rezos⁴. Luego, en el capítulo general de 1439, se recomienda al padre provincial la reforma del convento de Nieva, por ser lugar de peregrinación⁵.

El movimiento reformista definitivo en la provincia de España fue decisión del cardenal Juan de Torquemada, en su convento de San Pablo de Valladolid, al conseguir de Pío II, diese las mismas prerrogativas que tenía la congregación lombarda, y al pedir al abad del monasterio de San Benito de Valladolid, D. García de Frías, dedicado a la reforma de su monasterio, que se empeñase también en la reforma de los dominicos de San Pablo.

El entusiasmo del cardenal por las reformas de las provincias italianas era grande, y él vivía en el convento de la Minerva, ya reformado, y con su fama y prestigio en la curia lo podía instar. Pidió al papa que el padre Fr. Antonio de Santa María de Nieva, que estaba de vicario de los reformados conventos portugueses, fuese nombrado 'vicario del papa' del convento de Valladolid. Fruto del empeño del cardenal fue, como hemos indicado, la bula de Pío II, del 25 de agosto de 1461, al convento vallisoletano, dando al prior y convento los privilegios y exenciones de la congregación lombarda, bajo la tutela del abad de San Benito. San Pablo de Valladolid fue, pues, la cuna de la reforma de los dominicos españoles.

4.2. ¿Modelo italiano o modelo español?

La reforma en la provincia española seguía las directrices y desarrollo de congregación lombarda. Sin embargo, hay que decir que las exenciones de ésta no se aplicaron en totalidad a la iniciada reforma española: la unidad y el respeto a la tradición jerárquica de la orden de los dominicos españoles tenían más peso que las bulas y exenciones concedidas. Ni el intercambio de personal entre ambas congregaciones pudo hacer que el modelo italiano se aplicara en su totalidad en España. El combate será constante y el mismo: los reformados por liberarse de los provinciales y la provincia por someter a los reformados a la autoridad de los provinciales. Ello se manifestará, en ocasiones, hasta con violencia, como en el asalto de los claustrales al convento de San Pablo de Valladolid, 1462, o en el de San Esteban de Salamanca, 1475, o Peña de Francia por parte de los observantes. A nivel legislativo sucedía lo mismo.

El capítulo general de 1474, en Roma, debatió la cuestión de la reforma. El provincial de España, Fr. Andrés de Toro, logró del maestro de la O.P., P. Leonardo Mansuetis, que absolviera al vicario general

⁴ Hernández Martín, Ramón, *Capítulos Provinciales de la Provincia dominicana de España. Desde 1241 hasta 1595*, Salamanca, t I, p.122-135.

⁵ REICHERT, B. M., *Acta Capitulum Generalium*, Roma, 1900, v. III, p. 244

de la reforma, Fr. Juan de San Martín, y someter a los reformados al provincial. Pero alguien favorable a la reforma contraatacó inmediatamente y debió presentar los inconvenientes al P. Masuetis con tal convencimiento, que al día siguiente de haber dado los anteriores decretos, los revocó, aunque dejando libertad a los reformados para aceptar unas u otras normas. Además, recuerda que el vicario duraría 3 años y los provinciales 2 y que el vicario sea confirmado por el provincial, sin que éste meterse en otras cosas; y vuelve a nombrar por vicario a Fr. Juan de San Martín. Más tarde en noviembre de 1475 nombra por vicario a Fr. Alfonso de San Cebrián. De esta forma los vicarios fueron nombrados por el maestro de la orden, pero quedaban sujetos al provincial, pero sin que éstos pudieran intervenir, y menos oponerse a la reforma.

Así, pues, la reforma de la provincia de España tiene su modelo en la congregación de Lombardía, si bien los privilegios y exenciones no fueron aplicados en aquella como se aplicaron en el norte italiano. En Italia se crearon congregaciones independientes dentro de las provincias y en España no.

4.3. Unificación de la reforma y provincia de España (1504 – 1506)

Al sentido de unidad y de respeto a la jerarquía de la orden que los dominicos españoles tenían, hay otro factor decisivo en la reforma española. La monarquía castellana de los reyes católicos favoreció la reforma dándole una vitalidad impresionante. El año de 1478 se habían incorporado nueve conventos de frailes y uno de monjas a la observancia. Incluso parece que la congregación celebró un capítulo en 1477 en Valladolid, que sería el primero. Con instancias de los reyes, el P. Fr. Alfonso de San Cebrián, asistió al capítulo general de Perugia de 1478 y logró la independencia total de la Provincia, dada por el maestro Mansueti. El papa, Sixto IV (por bula del 30/05/1478)⁶ ratificó la concesión del maestro y encomendó a los obispos que amparasen al vicario.

Este vicario, Fr. San Cebrián, era el alma de la observancia, emprendedor, impetuoso y hasta aguerrido, y con el amparo de los reyes, pretendía introducir la reforma en los conventos, por las buenas o por las malas. Ya el año 1475, con amparo de los Reyes quiso imponer la reforma en San Esteban de Salamanca, por la violencia, como ya hemos dicho. Años más tarde cayó en censuras impuestas por el provincial, Fr. Andrés de Toro, por la violencia en imponer la reforma en Peña de Francia, contra lo ordenado por Sixto IV; pero el pontífice lo absolvió y le dio potestad para introducir la reforma donde en conciencia creyera que lo debía hacer, sin incurrir en aquellas censuras. Con el deseo, amparo y decisión de los reyes católicos la reforma fue ganando terreno. El convento de San Esteban de Salamanca aceptó la reforma a petición de la reina Isabel, del 9 de junio de 1486; de aquí la ayuda incondicional de los monarcas a este cenobio.

⁶ BOP, III, 565-567.

El aguerrido Fr. Alfonso de San Cebrián, con las ayudas del papa, monarcas y maestro de la orden dichos, imprimió una fuerza expansiva a la congregación tan impresionante que en 1489 pertenecían a la misma veinticinco conventos de frailes, y desde esa fecha hasta 1495 se habían agregado otros once conventos. Incluso, ya en 1482 los monarcas manifestaron el deseo de que toda la provincia, en bloque, aceptase la reforma. Desde luego, todos los conventos de nueva fundación tenían que ser reformados.

La decisión total de los maestros de la orden dominica para llevar a buen término la reforma en toda la provincia fue imprescindible. El maestro P. Joaquín Turriani, en 1496 encargaba a Deza, obispo de Salamanca, la proyectada reforma tanto en la provincia de España como en el de Aragón. El proyecto no se realizó de inmediato; pero en el 1499 le pareció al maestro era el momento oportuno de nombrar un vicario general tanto para la provincia como para la congregación, y lo hizo en la persona de Diego Magdaleno (o Madaleno)⁷. Las esperanzas de unión se vieron frustradas en el capítulo de 1500, en Toledo: los no reformados no asistieron a la asamblea. El lío fue mayúsculo: se eligió a Fr. Antonio de la Peña, pero sin ninguna efectividad, aunque quiso obrar como provincial. El maestro de la orden, Fr. Turriani, determinó que fuera solo vicario de la reforma, dando lugar a que los no reformados eligieran otro vicario y provincial, para el que salió electo Fr. Fernando de Martín Muñoz. El capítulo de 1500 se quedó para la historia como de la congregación únicamente. El maestro Fr. Turriani y los observantes no lograron su objetivo de unificación.

Muerto el padre maestro, en 1500, en agosto, el capítulo general de 1501 puso al frente de la orden al P. Vicente Bandelli. Éste hizo visita canónica a España el año 1504. Se hizo presente en el capítulo de la congregación de Peñafiel, del mismo año, en que se debía elegir vicario de la congregación, en lugar del P. Antonio de la Peña. Fue electo Fr. Diego Magdaleno, de quien Fr. Juan de la Cruz en su *Crónica*, dice: «Fray Diego Magdaleno, el cual sucedió a la terribilidad de Fr. Antonio de la Peña, pareció a la primavera cuando viene después del áspero invierno»⁸. Tras visitar el maestro Bandelli los conventos de España y previa conferencia con la reina Isabel, tomó la determinación de nombrar al P. Magdaleno vicario de la provincia de España, con la plena autoridad que tenía el provincial, absolviendo de este oficio al P. Fernando de Martín Muñoz. Fue el golpe de gracia: la fusión congregación y provincia en una misma persona se había logrado en Fr. Diego Magdaleno, como fruto maduro, por deseo del maestro de la orden y por deseo de la reina Isabel. Fue ésta quien pidió la confirmación oficial a Roma de la unificación, por lo que a principios de 1505 ya estaba expedida y Magdaleno era el provincial de la provincia de España, reformada, desapareciendo la denominación de congregación de la observancia. Algo se rebajaron las exigencias de la antigua congregación, por decisión del maestro Bandelli, pero la unidad de la orden, la vida común y la caridad en el gobierno pudieron conseguir, sin menoscabo de la austeridad, vencer la aspereza y el rigorismo que había

⁷ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia de la Reforma de la Provincia de España*, Roma, 1939, pp. 16-17.

⁸ Idem, p. 56

manifestado la congregación en los años antecedentes con fray Antonio de la Peña. Se aceptó la unidad, pero no todos los frailes la aceptaron.

El capítulo, ya provincial, celebrado en Burgos el 8 de septiembre de 1506 fue la confirmación de la unión de la provincia. Ya el comienzo de las actas lo indica con toda claridad: «Haec sunt Acta in capitulo Provinciae Hispaniae Ordinis Praedicatorum in conventu Burgensi Sancti Pauli... sub reverendo patre fratre Didaco Magdaleno, priore provinciali...» Una provincia y un provincial, una vida de observancia regular y una satisfacción general, por el logro conseguido en la paz y fraternidad. Pero quedaban flecos.

5. Bajo la influencia de fray Jerónimo Savonarola: el grupo de Piedrahíta

La paz y satisfacción por la unidad de la provincia manifestada en el capítulo de Burgos de 1506, se vio pronto sacudida por un fuerte huracán. En agosto de dicho año fallecía el maestro Fr. Vicente Bandelli, hacedor de la unidad pacífica en la observancia; su sucesor Fr. Juan Clerée, elegido en 1507, muere el mismo año, a los dos meses de ser elegido. Quedó como vicario general de los dominicos Fr. Tomás de Vio Cayetano, que al año siguiente será electo maestro de la O.P. Éste, secundando los deseos del rey Fernando el Católico y del cardenal Cisneros y su propio parecer, determinó y orden a la provincia de España que no se hiciese capítulo electivo hasta después de terminado el capítulo general próximo; y además, al término del provincialato del Fr. Diego Magdaleno, será vicario, hasta nueva elección del provincial, el P. Fr. Francisco Porres. Con ello, los dos puntales de la unificación de la provincia, Fr. Bandelli y Fr. Magdaleno, desaparecieron cuando más eran necesarios para consolidar la unión. El P. Beltrán de Heredia, en su obra citada de la Historia de la Provincia, ve con claridad la voluntad del monarca y del cardenal por alejar a Magdaleno del gobierno de la provincia, y Cayetano les secundó en su deseo⁹.

¿Qué había sucedido en la provincia? No hay que desechar la oposición de claustrales a la reforma; pero en esos momentos la oposición a la reforma lograda estaba también dentro de la misma. Un grupo de insignes religiosos, algunos de cuales habían vivido en la congregación lombarda y en la creada por Savonarola - la de San Marcos, en Florencia-, desgajada de la de Lombardía por breve del papa Alejandro VI, el 22 de mayo de 1493, veían la estricta austeridad savonaroliana como la verdadera reforma. A ello se unía la admiración por los escritos y por la muerte del frate, considerada como un martirio. Entre ellos estaban Fr. Antonio de la Peña, Diego de Vitoria, Juan Hurtado, hombres de gran ciencia, piedad y fama entre los dominicos de España. Su austeridad iba más allá de lo que se había

⁹ Idem, p. 68

hecho en la unificación de la Provincia, y miraron hacia la reforma de Savonarola. Y lograron convencer al rey Fernando y a Cisneros quienes influyeron en el vicario de la orden, Cayetano.

En esos momentos, estamos hacia 1506, aparece en escena una terciaria, que desde hacía dos años vivían en el beaterio de Santa Catalina de Ávila. Le habían dado el hábito en el convento de los dominicos de Piedrahíta, y éstos viendo su intensa oración y penitencias la encaminaron a hacia el beaterio abulense. Tomó el nombre de sor María de Santo Domingo; era dirigida y confesada por los dominicos. En el beaterio vivió en austeridad, penitencia y oración, rodeada de éxtasis y fenómenos extraordinarios, de visiones y hasta de persecuciones del diablo. Hizo la vida conventual insoportable para sus otras hermanas; pero a los frailes de Piedrahíta y a algunos de Ávila les parecía un concierto auténtico de música celestial y derroche de la gracia de Dios. Incluso se llegó a decir, y por ella misma, que había salido del beaterio porque la querían envenenar. De este modo, su salida de los claustros fue interpretada como gracia divina y elegida para por su austeridad de vida. Hasta el mismo P. provincial, Fr. Diego Magdaleno, autorizó su salida y le permitió trasladarse al convento de los frailes de Santo Tomás, donde admiró a unos y otros por sus profecías y visiones.

El grupo, llamémoslo de savonarolistas, vio, tras lo que se contaba en el beaterio y lo que vieron en Santo Tomás, a sor María como el paladín de su reforma particular. Siempre con permiso del provincial, pero rogado por los admiradores, Fr. Diego de Vitoria, Fr. Juan Hurtado y Fr. Álvaro Osorio, se la usó, como predestinada, para llevar la reforma a dominicas y dominicos de Toledo y de allí a Madrid, luego a Segovia (donde solo le permitieron entrar en la iglesia) y más tarde a Nieva, cuyos frailes le negaron la entrada. En Toledo se produjo un escándalo porque, en un raptó, dijo cosas contra los conversos y amenazó al provincial si no favorecía la reforma auténtica. El escándalo llegó a la corte, a oídos del rey don Fernando y del cardenal Cisneros, que pidieron se presentase al rey en Burgos y en Nieva, al cardenal.

De este periplo reformista se siguieron dos cosas. La primera, que sor María no era la persona más apta para propagar la reforma en los conventos; la segunda, que el rey, Cisneros y la corte en general quedaron maravillados por la mística, éxtasis, revelaciones y vida de la religiosa. El apoyo de la corte y nobles a la vida de la beata fue absoluto. Cisneros llegó a decir, como declara el P. Hurtado en el proceso a sor María, «que nunca había visto doctrina viva sino esta de esta soror María y que era una grandísima sierva de Dios¹⁰».

En estas circunstancias, con el apoyo de la corte y el desatino del vicario de la orden, Fr. Tomás de Vío Cayetano, al quitar al P. Magdaleno de provincial y dar el vicariato de la provincia a Fr. Francisco Porres (partidario de sor María), el peligro de división de la provincia estaba servido. Savonarolistas

¹⁰ AHDOPE (Archivo Histórico Dominicos Provincia España), *Proceso de la Beata de Piedrahíta*, MC, f. 80

y claustrales se hicieron fuertes en torno a la beata y al convento de Piedrahíta y al monasterio de Aldeanueva que el segundo duque de Alba, D. Fadrique, construía para s or María y sus seguidoras.

 A qué aspiraba el grupo de Piedrahíta? La reforma o vida religiosa que querían imponer se basaba en mucha austeridad, mucha oración contemplativa y poco estudio. El capítulo provincial de 1508 señala una serie de ordenanzas que van directamente contra el movimiento reformista de los seguidores de sor María: prohíbe: dormir sobre tabla, vestir hábitos cortos y estrechos -algunos usaban la descalcez-, excederse en ayunos y penitencias fuera de lo permitido; se manda en la oración coral usar los textos y formas mandados, de uso común en la orden -ellos prolongaban la oración coral con cantos que se apartaban de lo habitual y en la oración contemplativa, muy afectiva, no les faltaba la búsqueda de éxtasis y revelaciones y profecías, que eran constantes en la beata, y tanto en la oración coral como la contemplativa se adornaban con múltiples procesiones, en las que no faltaban las danzas y los abrazos entre frailes y monjas y seglares-. Las directrices de la congregación de San Marcos de Florencia y Savonarola son evidentes. De aquí que dicho capítulo insista en ajustarse a la “Regla y Constituciones de la Orden publicadas por el maestro Bandelli”, que todos los conventos tienen que tener antes de dos meses y deben leerse en público a toda la comunidad.

La familiaridad de los frailes con la beata era escandalosa en grado tal que se ordena en dicho capítulo:

«Item quoniam ea nimia communicatione et familiaritate quorundam religiosorum cum nostra sorore Maria de Sancto Dominico multi saecularium utriusque sexus scandalizati sunt et in diversas opiniones et iudicia devenerunt, quod non est sine magno detrimento et contemptu provinciae et status nostri, super hoc maturo cum multis prioribus in diffinitorio consilio tradito, mandamus omnibus fratribus nostrae provinciae tam praesidentibus quam subditis in virtute Spiritus Sancti et sanctae obedientiae sub praecepto et sub poena excommunicationis latae sententiae, quam in his scriptis ferimus, una pro trina canonica monitione praemissa, quatenus dictam sororem nullus visitet neque ad eam litteras mittat neque missas ab ea recipiat sine licentia reverendi patris nostri provincialis pro qualibet vice in particular obtenta, etiam si sit magister in theologia et praedicator generalis. Quod, si quis oppositum fecerit, ultra dictas censuras per quindecim dies poenis positivis gravioris culpa subiaceat et privativis per annum, nisi per reverendum patrem nostrum provincialem cum eo fuerit dispensatum¹¹».

Lo más grave era que elud an la obediencia a la autoridad de los capítulos provinciales y constituciones buscando apoyos con subterfugios en personas ajenas a la orden para realizar sus intentos. Cosa que todos los capítulos provinciales prohibían. El grupo de sor María había encontrado favor en la corte, nobles y en el cardenal Cisneros, al que consideraban protector y padre del movimiento del grupo de Piedrahíta. Los que así actuasen caían en excomunión, quedado absueltos de sus oficios.

¹¹ HERNÁNDEZ M. R., *Actas...* t. I p. 479.

Ni la prohibición de escribir a s or María o recibir carta de ella, ni la de buscar apoyos a sus pretensiones fuera de la autoridad de la orden dominicana, ni las censuras surtieron efecto. Al contrario, la reacción del grupo de la beata fue la misma que Savonarola había hecho en San Marcos: hacer una congregación independiente sujeta al mismo papa. Gracias a Dios, este intento qued  truncado. Y aquí sí actuó con acierto el ya maestro de la O.P., Fr. Tomás de V o Cayetano, que en carta al capítulo provincial de 1509 decía:

Inhibeo insuper ne permittatis sororem Mariam de Sancto Dominico ingredi in conventus vestros, ubi mulieres vitandae sunt, aut prohibere sic haec vel illa, vel refomationem iubere... quae in illa bona muliere supernaturalia videntur usque adeo non sunt miranda...¹²»

Los años 1508 -1509 fueron los más intensos y los más favorables a sor María y su grupo de Piedrahíta, a pesar de las ordenanzas de los capítulos provinciales dichos. Acampaban a sus anchas protegidos por el rey, por el cardenal Cisneros y favorecidos por el duque de Alba, ilusionado con el monasterio que estaba haciendo en la aldea de Aldeanueva, patria de sor María. Es en estos momentos cuando ella tendrá más éxtasis, revelaciones, profecías y más austeridad. Le aparecen los estigmas de Cristo en su cuerpo (al menos la herida del costado), revive en su cuerpo la pasión de Jesucristo, celebra el matrimonio místico con Cristo, quien le entreg  un anillo que ella guarda en un cofre, dice que tiene un libro escrito por san Juan Evangelista, a los sacerdotes se les escapa de los corporales la sagrada forma para ir a posarse en la boca de ella; es atormentada con frecuencia por el diablo. Hasta se dice que ve la esencia divina. Una pléyade de frailes, nobles y gente del pueblo gira a su alrededor para ver sus éxtasis, para beber su doctrina, para escuchar sus profecías y escribir todo lo que dice. Incluso, ya hay un número de cien monjas que están esperando la terminación del monasterio que le construye el duque de Alba. Daba la impresión que había vuelto a la vida la reformadora de la Iglesia, Catalina de Sena. Es muy posible que en estos momentos el cardenal Cisneros hubiera ya encargado a Fr. Antonio de la Peña la traducción del latín al castellano de la vida de la santa de Siena del P. Raimundo de Capua. Aunque la impresión salió en 1511, sin duda el P. Antonio habría informado de palabra a sor María de la prodigiosa vida de Catalina.

También en estos momentos aparecen claramente en sor María destellos del ideal de Savonarola. Resaltemos algunos:

- Las profecías. En el proceso conservado, que es el cuarto, de las cincuenta preguntas que componen el interrogatorio a la propia religiosa, diez se refieren al don de profecías. Entre ellas destacamos la pregunta XXI, que aunque no se conserva la formulación en el texto, creemos que debió ser  Si ha dicho que fray Jerónimo Savonarola estaba salvado y que será canonizado? y lo mismo de Lucía Narni. Sí se conserva la respuesta de sor María:

¹² Idem, p. 486

- Que un día comulgando, vio en visión a nuestro Señor, y vio un fraile que le dixo que era fray Gerónimo de Ferrara, el qual traía una asusena y una palma en la mano; y después de su raptu dixo ella, deposante, a su confesor fray Diego de Vitoria la visión del dicho fray Gerónimo, y que según su gloria debería ser canonizado; y el dicho su confesor le dixo, a su parecer, que era condenado por la Iglesia»¹³.
-
- A los testigos se les interroga en la pregunta XVI por la misma cuestión de Savonarola. Veamos algunas respuestas: El P. Juan de Ceballos, dijo:
 - Que el testigo oyó decir a la dicha sor María que fray Geronymo de Ferrara estava en parahiso, y que de sor Luçía [de Narni] dezía que era viva y que era gran sierva de Dios¹⁴.
 -
 - Fray Juan de Azcona declara:
 - Que ha hoydo decir al maestro fray Diego de Vitoria y a otros, que no se acuerda, que ella dixo que fray Geronymo de Ferrara era en stado de gracia. Y de sor Lucía ha hoydo que tiene gana ella de verla y que la tenía en gran posesión¹⁵.
 -
 - El P. Diego de Vitoria contestando a la pregunta dicha, manifiesta:
 - Que ha hoydo decir a la dicha soror María, estando in raptu, que el dicho fray Geronymo de Ferrara era in statu salutis; de canonización nichil audiuit. Et de sorore Lucía que nihil audiuit, nissi que ha hoydo a ella que preguntava a frayles que le dixessen si era muerta o biua¹⁶.
 -
 - Otro testigo cuyo nombre se desconoce, por faltar en el texto, declara ampliamente:
 - Dixit que el testigo ha hoydo a la dicha soror María in raptu et non [fuera de raptu] que dezía que fue ignocentemente muerto fray Gerónimo de Ferrara, y que su Sanctidat, no especificando qué Papa, había de manifestar su ignocencia, y bien presto, y con mucha honra y gloria sua. Y de soror Lucía de Narnia, que era gran sierva de Dios y que nuestro Señor había de manifestar en algún tiempo su sanctidat. Pero no hoyó el testigo que había de esser canonizada, salvo que hoyó dezir a frayles que dezían que ella lo dezía¹⁷.

Como se desprende de estos textos, sor María tenía una información de la vida de Fr. Jerónimo muy superficial, de oídas y nada clara. Las conversaciones sobre la figura y obra de Savonarola debían ser frecuentes entre los frailes de Piedrahíta, pero la beata, recordemos que no sabía leer, había captado que el grupo de frailes se manifestaba por la inocencia y martirio del frate. Ella debía desconocer la prohibición del maestro Fr. Vicente Bandelli a los frailes de San Marcos de Florencia:

¹³ *Proceso*, f. 49.

¹⁴ *Idem*, f. 44.

¹⁵ *Idem*, f. 47

¹⁶ *Idem*, f. 54

¹⁷ *Idem*, f. 87

*Omnibus et singulis fratribus congregationis S. Marci precipitur sub pena gravioris culpe: ne scienter et ex propósito dicant quod frater Hieronymus fuerit iniuste damnatus vel quod fuerit propheta vel martyr vel sanctus, quod faciat aut fecerit miracula*¹⁸..

Sin embargo, Fr. Diego de Vitoria, aunque pensara lo mismo que el resto del grupo, no podía manifestarlo públicamente, por eso le dijo que ‘Fr. Jerónimo era condenado por la Iglesia’.

- Destacamos también la cuestión de reforma de la Iglesia, tema central de la predicación y escritos de Fr. Jerónimo de Ferrara. Se interroga a sor María en la pregunta XXVIII, ¿Si ha dicho que iría a Roma y que un papa llamado Juan y Pablo reformaría la iglesia? Si bien no conocemos la respuesta de María de Santo Domingo, sí conocemos las de testigos a esa cuestión. El P. Juan Hurtado responde

Entre las muchas cosas que ha oído decir que ha dicho sórora María... una es que Fr. Diego de Vitoria trajo por escrito un día e leyó a muchos que ella decía que había de venir un papa muy santo el cual era ahora vivo, aunque no era papa, y dijo que había ya mucha edad e lo mismo dijo de un maestro de la orden y de un emperador... e que la Iglesia había de ser reformada y la orden de Santo Domingo... Item, que con el sumo pontífice que reformará la iglesia se ajuntarán los frailes de Santo Domingo, y que un gran número de ellos serán martirizados¹⁹.

- Dentro de las profecías reformistas no podía faltar el anuncio de la reforma de la orden de los predicadores. Savonarola veía la congregación de San Marcos que sobre ella
 - o Sobrevendrían tantos dones del Espíritu Santo y en tanta abundancia, que causarían asombro, y que sería una congregación perfectísima, a la que correrían, estupefactos, los hombres, y que todas las órdenes religiosas se pasaría a la nuestra y entrarían hombres seglares de gran prestigio e inteligencia, y que sería la más perfecta de todas las órdenes»²⁰. Sor María no se quedará atrás en sus visiones proféticas. Así dice el P. Hurtado, respondiendo a la pregunta IX de los testigos: «E que la Yglesia havía de esser reformada y la Orden de Sancto Domingo...Item, que la orden de Sant Jerónimo se havía de convertir a la de Sancto Domingo, y que había de esser humillada la superbia de los religiosos de Sant Francisco, estando locos. Y parece a el testigo que oyó dezir a la dicha soror que los dichos frailes no havían de predicar sino con exhaminación o volutat de los de Sancto Domingo²¹».

- En la vida y actuación de María de Santo Domingo, en particular, son más las coincidencias con Savonarola: ¿No fue Savonarola prior vitalicio de San Marcos? También ella fue priora vitalicia del monasterio de Aldeanueva. Si al subir la tensión en Florencia, el Frate acepta la ordalía del fuego que le ha lanzado un franciscano, el P. Diego de Vitoria encomia tanto la honestidad de la beata, que está dispuesto a someterse a la prueba del fuego. Savonarola quiso anexionarse conventos para la congregación de San Marcos; los de Piedrahíta, con sor María a la cabeza, lo intentaron desde Toledo

¹⁸ TAVUZZI, M., *Savonarola and Vincenzo Bandello*, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LXIX (1999), pp 199-224.

¹⁹ *Proceso*, f. 79-80.

²⁰ HUERGA, Á., *Savonarola*, Madrid, 1978, p. 38

²¹ *Proceso*, f. 80.

a Peña de Francia, pero fracasaron más estrepitosamente que el ferrarense. El frate también organizó los niños de Florencia para su formación, procesiones y espectáculos; la hermana María de Santo Domingo en su convento de Aldeanueva tenía numerosos grupos de niños y niñas (desde los 6 años de edad) a los que atendía y educaba para futuros frailes y monjas. Y esto contra la prohibición de los capítulos provinciales de los observantes que expresamente habían señalado la edad de quince años para tomar el hábito (Toro, 1493) y prohibían «el abuso de admitir niños simples como oblatos, que se veía obligados a seguir el estado religioso, sin verdadera vocación ni libertad» (Salamanca, 1496)²².

6. Las obras espirituales de santa Catalina de Siena y de fray Jerónimo Savonarola: alimento espiritual de los reformadores españoles

6.1. Influencia de las fuentes de espiritualidad

A las grandes influencias y similitudes entre las reformas dominicanas de Italia y España hay que añadir que las fuentes de la espiritualidad son también las mismas, aunque en la práctica, en su aplicación, tengan también sus matices o diferencias peculiares (como ya vimos en el modelo de la congregación de la observancia). Ambas reformas bebieron de las mismas fuentes.

Dos religiosos italianos (toscanos por nacimiento o por moradores) se convirtieron en verdaderas fuentes encantadoras de las ansias de reforma de los dominicos, tanto italianos como españoles, durante los siglos XV y XVI: Catalina de Siena y fray Jerónimo Savonarola. Y éstos se manifestaron con vigor, como agua sana y fresca, en el grupo de Piedrahíta, que protegía, y seguía a la vez, a sor María de Santo Domingo.

La grandeza y santidad de Catalina, reconocidas ya en vida, se extendieron cuando el papa Pío II decidió proclamar oficialmente la santidad de la terciaria dominica en el año 1461. La oración contemplativa, penitencia y ayuno fueron los puntales de su vida austera; a impulsos del Espíritu unió también una gran actividad apostólica; por la palabra y por cartas indujo a Gregorio XI a que volviera Roma, pacificó las relaciones entre las ciudades italianas, se empeñó seriamente en la reforma de la iglesia, ya en pleno cisma, y apoyó la reforma de la orden de predicadores sosteniendo la vuelta a la observancia que había iniciado su confesor y director Fr. Raimundo de Capua. Ya era, pues, bien conocida y recocida la bienaventurada Catalina, sobre todo en Italia, por su vida y por la “Legenda Sanctae Catherinae de Senis” (dicta Maior), y por La Legenda Minor, cuyas copias manuscritas no faltaban en las librerías de los conventos dominicanos. La elevación a los altares supuso que, a través de la liturgia, fuera conocida de dominicos y dominicas en el mundo.

²² HERNÁNDEZ M., R., *o.c.* pp.171-172.

Habida cuenta que la imprenta en Italia (nacida en 1461) se divulgó en la última década del siglo XV, podemos afirmar que el conocimiento de la figura de Catalina en España se extiende inicial y principalmente por vía oral, gracias a los frailes españoles que pasaron por Italia, quedando la expansión por las fuentes impresas para la segunda década del siglo XVI.

Con fray Jerónimo de Savonarola sucede lo mismo; pues aunque sus obras impresas en nuestro país comenzaron a divulgarse con anterioridad a las de Catalina, las impresiones eran en latín o italiano. Los únicos que tenían acceso a los escritos y al conocimiento de la vida, reforma y muerte del frate eran los frailes. Éstos transmitieron la actividad y doctrina a los círculos que les rodeaban. Solo a partir del XVI comenzarán las obras impresas en castellano.

Veamos cómo fue el alimento espiritual de nuestros reformadores del grupo de Piedrahíta.

6.2. Influencia de santa Catalina de Siena

La fuente originaria y principal de santa Catalina fue Fr. Raimundo de Capua o de Vineis, su confesor y director y maestro de la O.P. Fue él quien escribió la vida, la doctrina, las oraciones que tanto ayudaron a la fama de ella y al bien de la reforma. Su manuscrito sobre la santa toscana se conserva en el «AGOP, series XIV, 24: auctore B. Raymundo Capuano, ms. anni 1398», y contiene:

- a) *Legenda Sanctae Catherinae de Senis (dicta Maior)*, auctore B. Raymundo Capuano, ms. anni 1398. ff. 1-154v.
- b) *Orationes Sanctae Catharinae de Senis*, ff. 155r-171r.
- c) *Dialogi Sanctae Catherinae de Senis*, ff. 171r-177r.
- d) *Sermo Fr. Guilielmi de Anglia, Ord. Heremitarum sancti Augustini in reverentiam Btae. Catharinae de Senis*, ff. 177r-186r.
- e) *Sub compendio opusculum Sermonum Quadragesimalium compilati et predicati per totam unam Quadragesimam in conventu Sanctorum Ioannis et Pauli de Venetiis, anno D. 1396*, ff. 186v-188v.
- f) *Legenda Beatae Ioannae de Urbeveteri*, ff. 189r-197v.
- g) *Legenda Beatae Margaritae de Civitate Castelli*, ff. 197v-204r.²³

²³ Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, de Roma (Santa Sabina), Series XiV, 24).

Como puede verse, el códice incluye otros escritos recopilados, como era habitual en la antigüedad. Pero esta recopilación tiene su importancia, como veremos.

Hasta la aparición de la imprenta en Italia 1461, por cierto, instalada en el monasterio de Subiaco por el cardenal español Juan de Torquemada, dominico del convento de Valladolid, el manuscrito del capuano fue copiado, requetecopiado y resumido para dar a conocer la vida y obras de Catalina. La gran cantidad de dominicos españoles de trasiego por Italia, por razón de estudios, de puestos en la curia, prófugos o giróvagos y deseosos de la reforma, conocieron estas copias manuscritas y es posible que como tales vinieran en las bolsas de más de uno a España.

La imprenta en Italia se desarrolló principalmente en el norte, y su mayor actividad se logró en la ciudad de Venecia, donde al parecer salieron estampadas la mayoría de las obras de santa Catalina. La “Vida” y “Diálogos”, con el nombre de “Dottrina”, fueron las primeras en ser impresos. Tengo recogidos que se citan incunables de 1474, 1478, 1483, 1494 y 1496, pero solo he podido identificar los dos últimos

- 1477-03-24, Raimundus de Vineis [o de Capua], *Vita S. Catharinae Senensis*, en Florencia, apud S. Jacobum de Ripoli [monasterio de dominicas].
- 1485, Raimundus de Vineis, *Vita de S. Catherina Senensis*, Milán, Johannes Antonius de Honate.
- 1486, Idem.
- 1488-03-28, Idem.
- 1489-03-28, Idem.
- 1492, se imprimen Cartas de Santa Catalina. [sin otros datos]
- 1493, Raimundus de Vineis, *Vita S. Catharinae Senensis (engl.)*. Daran: The revelations of Saynt Elysabeth of Hungarye.. [Westminster: Wynkyn de Worde]
- 1494-05-17, *Libro della divina dottrina...* (italiano), Venecia por Matteo Codecca. (se trata de los Dialogos).
- 1496-04-15, Catalina de Siena, Santa, *Libro della divina dottrina* (latine) / interprete Raimundo Capuano. *Orazioni scelte* (latine).. -- Brixiae (Brescia): Bernardinus Misinta (15 abril, 1496).
- 1500-09-15, Catalina De Siena, Santa, *Epistole. Orazioni scelte..* -- Venezia : Aldo Manuzio (15 septiembre, 1500).

- 1502, Antonino De Florencia, San. *Vita B. Catherinae de Senis de Tertio Ordine Praedicatorum* (= Chronicon. Historialis, Tertia Pars, tit. XXIII, cap. 14, ff CCXIXv - CCXXVIIvff), Basilea, Nicolau Fefler?
- ----- (en valenciano-lemosín), / trad. per Miquel Pereç. Narcis Vinyoles: Cobles en lahor de S. Caterina de Siena.. sobre el texto de san Antonino. Valencia, Cristofol Cofman (11 mayo, 1499)

A estas impresiones, y a los citados manuscritos, tuvieron acceso varios de los dominicos del grupo de Piedrahita, especialmente los cabecillas, que con seguridad había estado en Italia. Beltrán de Heredia cita a los principales: Antonio de la Peña, Diego de Vitoria, Gregorio Pardo, Martín de Sanctis ... A éstos, pues, se debe el conocimiento que María de Santo Domingo tenía de la vida y obras de santa Catalina. No olvidemos que la dicha sor María no sabía ni leer ni escribir, y menos entendería el latín de los rezos litúrgicos ni el italiano; pero no hay que olvidar que los conventos de monjas tenían al menos dos frailes para atenderlas e instruir las en la espiritualidad, por lo que eran frecuentes las charlas y las lecturas de textos sagrados, siempre explicados o glosados en romance. En los éxtasis y profecías de sor María, clarísimamente en la visión de Savonarola y los deseos de ver a Lucía de Narni, se nota que ha oído algo en conversaciones con los frailes. Lo mismo sucedía con la Vida y escritos de santa Catalina.

Por esto, tenemos que pensar que el libro « La Oración de sor María de Santo Domingo» publicado por José Manuel Blecua, (Hauser y Menet, Madrid 1948) no es ni más ni menos que una adaptación de la vida y los escritos de la santa de Siena que se traspasan a la beata de Piedrahíta²⁴. Y quien o quienes hacen la composición, son los frailes que conocían bien las obras de Raimundo de Capua, es decir, Fr. Antonio de la Cruz, Fr. Diego de Vitoria y Fr. Gregorio Pardo²⁵.

Esto nos lleva a examinar cuándo y cuántos escritos de santa Catalina fueron estampados en nuestro país y, sobre todo en romance, para ser más asequibles.

En España no hay más que un incunable de santa Catalina, y éste en valenciano o “lemosín”. Según parece, este libro ha sido objeto de discusiones bibliográficas múltiples. No voy a entrar en ellas, solamente recojo la ficha del Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico:

CCPB000107682

Antonino De Florencia, San.Vita B. Catherinae de Senis (= Chron. XXIII, 14) (en valenciano), » / trad. per Miquel Pereç. Narcis Vinyoles: Cobles en lahor de S. Caterina de Siena.--Valencia: Cristofol cofman (11 mayo, 1499); 4º. España – Valencia

²⁴ Esto ya lo había sospechado el P. Beltrán. Cf Beltrán de Heredia, *Miscelánea*, Salamanca, 1972, 434.

²⁵ Rebeca Sanmartín Bastida, *La construcción de la santidad de María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena*, en *Ciencia Tomista*, CXL (2013), pp 141-159, estudia este problema, que fue real.

En efecto, san Antonino tiene recogida la *Vida de la beata Catharina de Senis de Tertio Ordine Praedicatorum*, en su *Chronicon* o *Tertia Pars Historialis*, Título XXIII, cap. XIII, ff CCXIXv al CCXXVIIv, impreso en Basilea, 1502 por Nicolás Kefler. El incunable de Valencia, creemos, es el único que toma el texto de San Antonino. Lo normal es tomarlo de Raimundo de Capua, como hace la reimpresión de Valencia de 1511.

En castellano la primera obra que sale en la estampa es también la *Vida de San Catalina*. La ficha del Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico:

CCPB000024434

RAIMUNDO DE CAPUA, Santo: La vida de la bien auenturada sancta Caterina de Sena trasladada de latin en castellano por el reuerendo maestro fray Antonio de la peña... Y la vida de la bien auenturada soror Ioana de orbieto: y de soror Margarita de castello. -- Al fin: Alcala de henares : Arnao guillen de Brocar, 1511 12 hoj. + 116 fol. Fol.

Nota: Palau Dulcet, A. en su *Manual del Librero Hispanoamericano*, t XII, p 446, n 217294, indica la fecha: del 27 de marzo de 1511.

Por su parte, el P. Beltrán de Heredia, siguiendo a Juan Catalina García, dice que esta obra tuvo dos ediciones: la del 27 de marzo y otra el 26 de junio del mismo año²⁶.

Esta obra fue estampada por otros impresores a lo largo del siglo XVI: En Medina del Campo, año 1569, por Francisco del Canto; Salamanca, 1574, por herederos de Juan de Canova; Salamanca, 1588, por Pedro Lasso.

Esta impresión, la primera en lengua castellana es importante por varias razones:

- El original usado es el códice del AGOP que citamos en el p, **14**, porque es la primera en incluir las vidas de las bienaventuradas Juana de Orvieto y Margarita de Castello, que se encuentran manuscritas en el códice. Esto avala lo que hemos dicho: que los dominicos que pasaron por Italia tuvieron contacto con las copias manuscritas y que posiblemente algunos las trajeron.
- El mismo hecho de incluir otras dos bienaventuradas monjas dominicas, junto a Santa Catalina, parece que quiere reforzar la figura de María de Santo Domingo, y a través de esas dos religiosas, parangonarla con Catalina y las dos bienaventuradas; cosa que se hará pocos años después con el libro citado de la “Oración de Sor María de Santo Domingo”.

²⁶ *Historia de la Reforma...* p. 132.

- El mecenas fue el cardenal Cisneros, y el traductor el P. Antonio de la Peña, que vivió varios años en Italia; fueron los dos grandes apoyos de la beata de Piedrahíta. La intención de ofrecer un libro de fuente espiritual al grupo de la beata parece claro.

Tras la impresión de la Vida de Catalina siguieron las *Cartas*:

CCPB000004760

Catalina de Siena Santa: Obra de las epistolas y oraciones de la bien aventurada virgen sancta catherina de sena...: las quales fueron traduzidas d[e]l toscano en nuestra lengua castellana por mandado del... Cardenal despaña Arcobispo [sic] de... Toledo. -- Fuer̄o imprimidas en ... Alcala de Henares : por ... arna= [sic] guill̄e d[e] Brocar ..., 1512 [24], CCCXVIII, [1] h., [1] en bl. ; Fol. CCBE S. XVI, C, 1168. El pie de imp. consta en el colofón Marca tip. en colofón

CCPB000361636

CATALINA DE SIENA, Santa: Obra de las epístolas y oraciones de la bien aventurada Virgen Sancta Catherina de Sena de la ord̄e de los predicadores/ lasquales fueron traduzidas al toscano en nuestra lengua castellana... por mandado del muy ilustre y rever̄edissimo seño el cardenal de España... [fray Francisco Ximenez de Cisneros; prólogo de fray Esteban de Sena]. -- [Fuer̄o ñiprimidas en la su villa de Alcala de Henares : por el honrado Arna Guill̄e de Brocar, 1512] [24], CCCXVIII, [1] h. ; Fol. (30 cm.)Mención de ed. tomado h. [1] recto y del pr. de h. [11] rectoSegún Nicolás Antonio la obra fue traducida por Fray Antonio de Peña, obispo de Loneiras.

Esta impresión, u otra con el mismo título, imprenta y año, presenta problemas. El P. Beltrán de Heredia, siguiendo a J. Catalina García, sospecha que es traducción de Fr. Antonio de la Peña, pero Beltrán cree que pudiera ser de Fr. Gregorio Pardo. Antonio Palau, en el tomo XIX, p 410, no pone el traductor, pero pone la fecha exacta: 1512-11-22. Uno ejemplar que hemos consultado dice traducido del toscano al castellano por “Fr. Antonio de la Peña, obispo de Loneiras, cartujo”. Sin embargo, en la Jerarquía Católica no existe tal diócesis de Loneiras, ni en el elenco de diócesis titulares aparece. Por lo cual nos parece, que el tal Fr. Antonio de la Peña es el dominico que tradujo también la Vida de Santa Catalina, citada anteriormente. Lo de “obispo y cartujo” parece un camuflaje.

Las obras de Diálogos, Epístolas o cartas, Oraciones, tuvieron que esperar al siglo XVII y posteriores para ser traducidas al castellano; pero sí corrían en muchas bibliotecas, sobre todo de dominicos, en versión italiana. Además, varios escritos de Santa Catalina se hallan introducidos en las obras de Fr. Luis de Granada, especialmente las “Oraciones”.

6.3. La influencia de fray Jerónimo de Savonarola

La presencia de Savonarola en la imprenta española, como hemos dicho, es anterior a la de santa Catalina de Sena; pero las obras del “frate” tuvieron más éxito en latín que en romance. No obstante, encontramos incluso incunables, que tras el texto latino se usa el romance, sobre todo en las exposiciones. Veamos algunos ejemplos:

1495. Savonarola, Jerónimo, *Devotíssima exposición sobre el psalmo de Miserere mei deus*, Sevilla, Compañeros alemanes, h. 1495. (en Palau, t XX, n.303283, p 183).

1498, R. P. F. Jeronymi Sauonarola de Ferr. ordinis praedicatorum, *Expositio in psalmo...*(sin lugar ni año), pero Salamanca, h. 1498. (Palau, ibídem, n3032284).

1511, Idem, Alcalá de Henares, por Arnao Guillén de Brocar (Palau, ibídem, n 3032285).

Principios de s. XVI, Idem, *Devotíssima exposición sobre el Psalmo de Miserere mei, hecha por el reverendo padre famoso predicador frai ieronimo de Ferrara*, Valladolid, Diego de Gumiel (Palau, ibídem, n 3032286).

1511, Savonarola Girolamo, O.P. (*Exposición del psalmo Super flumina* [salmo 136], Valladolid, Diego de Gumiel (Martín Abad, J., *Post Incunables Ibéricos*, Ollero y Ramos, 201, n 1400).

1529, Devotissimi patris fratris Hieronimi Sauonarola Ferrariensis, praedicatorum ordinis, *Opuscula: De simplicitate vitae Christianae*. Compluti, Anni M.D.XXIX (al fin): *Patris Hieronymi Frerrariensis De Simplicitate Christianae vitae.. de Humilitate. Eiusdem in psalmos In te dominie, & Misere mei, opuscula summa cura & diligentia recognita atque excusa Compluti in aedibus Michaelis de Eguia Anno domini Millesimo quingentésimo Kalendis Decembris..*[diciembre, 1529] (Palau, XX, n 303287, p 183).

1547-03-27, Farrara (sic), Fray Iheronymo de, O.P., *Exposición del psalmo “In te Domine speravi”*. En la noble ciudad de Astorga, en casa de Agustín de Paz (Palau, XX, n 303288, p 184)

1547-03-28, Idem, *Exposición del psalmo “Qui regis Israel”*, traducido d’Latín en Castellano, Astorga, en casa de Agustín de Paz (Palau, X, n 303289, p 184).

1547-03-27, Idem, *Devotissima exposición del psalmo de “Miserere mei”*, hecha por el Reverendo padre e famoso predicador fray Iheronimo de Ferrara d’la orden d’los predicadores, Astorga, en casa de Agustín de Paz (Palau, XX n 3º3290, p 184).

Interesante por la recopilación que se hace de las obras de Savonarola en castellano es el siguiente libro:

1550, *Las obras que se hallan romançadas del ... Doctor fray Hieronymo Savonarola... (Exposición sobre el Pater noster, In te Domine speravi, Miserere mei Deus, Qui regis Israel. El Triunpho de la cruz de Christo, alias la verdad de la fe...*, traducido... por Juan Lorenzo Otauanti. Impreso en la villa de Anvers, [=Amberes] en casa de Martín Nuzio (Palau, XX n 303291, p 184).

Todavía podríamos adjuntar otras 6 o 7 estampas de las obras de Savonarola impresas en la primera mitad del siglo XVI.

La cantidad de impresiones de las obras de Savonarola a finales del siglo XV y hasta mediados del XVI, manifiesta el enorme atractivo que su figura y pensamiento suscitaron en España. El atractivo es mayor si tenemos en cuenta que muchas obras del ferrarense quedaron impresas en latín y en italiano, asequibles a gentes cultas. El ambiente reformista, nacido a finales del siglo XIV, afectó a toda la sociedad, pero sobre todo a las órdenes religiosas. La crítica de fray Jerónimo al papa, obispos, curas, religiosos, al poder, al lujo, al arte, como representante del paganismo, a la ciencia, a las ceremonias externas... estaban movidas porque eran la negación de *La simplicidad de la Vida Cristiana* que él proponía: imitar a Cristo, acercarse con respeto a los sacramentos, especialmente a la penitencia y Eucaristía y a la primitiva Iglesia. Prefiere una vida austera, pobre, una piedad interior: el culto interior. Este culto a Dios es la oración y ésta es la principal ocupación del cristiano, por eso insiste en la oración mental, meditación y contemplación. La gratuidad de la gracia de Dios es la raíz o fundamento de la vida cristiana, y la simplicidad cristiana es irse asimilando a Dios, por la gracia.

El éxito de los comentarios a los salmos de Savonarola fue enorme. La gente, monjas y religiosos, por supuesto, sabían los salmos de memoria, y el “frate”, con su sistema de comentar versículo por versículo, convertía el recitado en una profunda oración, bien fuera del pecador que encontraba la grandeza de Dios y la miseria humana, o bien el alma que buscaba el contacto íntimo con Dios. La misericordia de Dios, Él es la Misericordia, limpia todo pecado, por ello no debe desesperar el mayor pecador. *La exposición del salmo Miserere*, con su comentario o reflexión se convirtió en un medio no solo para comprender la miseria humana, el pecado, sino para conocer y confiar en el amor de Dios, aún en los momentos más difíciles de sufrimiento o proximidad de la muerte. Esa oración – meditación provocaba lágrimas, admiración por la grandeza de Dios y nuestra miseria y por la fe en la misericordia de Dios. Toda esta doctrina desemboca en *El triunfo de la cruz de Cristo*, es el triunfo de Cristo por el sufrimiento y la muerte, como única sabiduría importante en la vida. La meditación de la Pasión del Señor se convertirá el tema predilecto de contemplación. Los sabios y doctores, las autoridades de la Iglesia y de la sociedad civil, son enemigos, porque están aferrados al poder y a la riqueza y no saben dar culto a Dios, porque todo es externo.

Todos estos pensamientos, estas ideas y doctrina penetraron en escritores espirituales, en santos y hombres necesitados y amantes de reforma. Fr. Luis de Granada introduce en sus obras escritos de

Savonarola, y en el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico encontramos la llamativa ficha siguiente:

CCPB000041497

Pedro de Alcántara, Santo (1499-1562) Tratado de la oracion y meditacion / compuesto por el S.P. Fr. Pedro de Alcantara...; con vna breue introducciõ a losque comiençã a servir a Dios. Y vn tratado de los votos de los religiosos y otro de la paz del alma / [(el primero) escrito pored Padre Fray Geronimo de Ferrara...; traducido de toscano en castellano, (el segundo) compuesto por el P. Fr. Iuã de Bonilla...]. [Arrepentimiento que el alma tiene de auer ofendido a su Criador / compuesto por Pedro Sanchez... Advertencias para exercitarse en obras de manera que sean a Dios muy agradables.../ sacadas a luz por el cauallero Iacobo de Gracia]. -- En Baeça: por Pedro de la Cuesta, 1654 [16], 208 h. ; 16º Contiene : Doctrina del mismo padre fray Geronimo a otra señora Siguese una deuota oracion para pedir el amor de Dios Consuelo del alma contrita Oraciones. Misterio primero de los veinte y quatro passos en las veinte y quatro horas de la Pasion de Christo.

Sign.: [parágrafo]-2[parágrafo]8, A-Z8, 2ª.

El grupo de Piedrahíta siguen en lo espiritual las directrices de fray Jerónimo Savonarola: reforma a ultranza en rigurosa penitencia y pobreza absoluta, vestido corto y estrecho, con frecuencia descalzos, y siempre con la capucha puesta, como se representa al “frate” en los cuadros; Oración de meditación y contemplación afectiva, duradera e intensa; centro de contemplación: la Pasión de Cristo, con abundantes lágrimas y alegría (bailes, cantos, abrazos) por el triunfo de Cristo en la cruz; frecuencia de los sacramentos de la penitencia y Eucaristía. Un cierto desprecio al estudio y las ciencias profanas

Por desgracia también le imitaron en otras cosas: querer imponer su peculiar reforma a frailes y seglares, romper la unidad de la provincia dominicana, la desobediencia a sus superiores bien fuera al papa (Savonarola), bien a las autoridades dominicas (el grupo de Piedrahita). Gracias a Dios, los de Piedrahíta no se metieron a organizar la vida política o social de ciudad o república alguna.

¿Cómo terminó el grupo?

Contestamos. Los procesos que se le hicieron a sor María, que fueron cuatro, fueron más bien interrogatorios, pesquisas. El tercero podía haber sido el más interesante, pues el tribunal era más bien hostil a la beata. Por eso mismo, los mantenedores de sor María, léase Cisneros, el rey, duque de Alba y frailes, lograron la inhibición de los jueces por otros, sometidos totalmente a la voluntad de de Cisneros y partidarios de sor María. Este juicio fue el cuarto, totalmente favorable, en el que los jueces, presididos por el nuncio Giacomo Ruffo del Theodoli, respondían perfectamente al deseo de

Cisneros. El rey delegó en el obispo de Vich Juan de Enguera. La sentencia final se dio el 26 de marzo de 1510. La beata salió no solo absuelta sino como ejemplar en su vida. Lo más curioso es que, tras la sentencia, sor María se retiró a su convento de Aldeanueva, y no se sabe más de sus éxtasis, profecías, visiones. Su monasterio de la Magdalena o Santa Cruz de la Magdalena, era el más floreciente de los monasterios, suele decirse que llegó a tener 300 monjas, y ella, de priora llevó una vida de verdadera religiosa hasta su muerte, acaecida en 1524.

En cuanto a los frailes, hay que reconocer la prudencia, la paciencia y condescendencia de la provincia, que fue realmente admirable. Entre el maestro de la orden, Fr. Vío Cayetano y los provinciales, Alonso de Loáisía y García de Loáisía apaciguaron a los reformistas. De éstos algunos fueron llamados a la curia de Roma por el maestro de la orden, otros fueron paulatinamente dispersados, elegidos de priores y colocados en puestos de responsabilidad, como si nada hubiera sucedido. Es verdad que algunos no obedecieron a los cambios y se refugiaron entre Piedrahíta y Aldeanueva, y la provincia lo toleró con prudencia y comprensión. Ellos, comprendieron que su reforma no había elegido el buen camino, y permanecieron en su convento pacíficamente sin molestar ni ser molestado, aunque eso sí, con una vida de austeridad ejemplar.

PROBLEMAS DE LA TRADUCCIÓN FILOSÓFICA: MI TRADUCCIÓN DE RICHARD SWINBURNE¹

Sixto J. Castro, OP

Universidad de Valladolid (España)

sixtocastror@hotmail.com

Abstract

In this text I set forth the translation process of a trilogy of works on the philosophy of the Christian religion written by Richard Swinburne. Above all, I refer to the epistolary exchange I had with the author in order to clarify certain semantic doubts, which, eventually, for different reasons, has resulted in a reflection on the role of the translator as a coauthor of the work. Besides, that exchange was partly conforming San Esteban's policy of translations of philosophy of the religion. Also, the author would agree to revise and make a second edition of a work that he considered already outdated. The epistolary exchange that I present shows that a translation can lead to a rewriting of the text by the author based on the translator's instructions.

Resumen

En este texto expongo el proceso de traducción de una trilogía de obras sobre la filosofía de la religión cristiana de Richard Swinburne. En él me refiero, sobre todo, al intercambio epistolar mantenido con el autor de cara a aclarar ciertas dudas semánticas, que, finalmente, y por diversas razones, se ha traducido en una reflexión sobre el papel del traductor como coautor de la obra. Ese intercambio fue dando forma también a la política de traducciones de filosofía de la religión de la editorial San Esteban de Salamanca. Otro de sus frutos fue que el autor traducido se aviniese a revisar y hacer una segunda edición de una obra que consideraba ya superada. El intercambio epistolar que presento muestra que una traducción puede llevar a la reescritura del texto por parte del autor a partir de las indicaciones del traductor.

La editorial San Esteban de Salamanca está a punto de terminar la traducción de la trilogía sobre la filosofía de la religión cristiana de Richard Swinburne, compuesta por *The Coherence of Theism* (1977, 1993, 2017), *The Existence of God* (1979, 1991, 2004) y *Faith and Reason* (1981, 2005). Richard Swinburne es profesor emérito de filosofía de la religión cristiana de la universidad de Oxford, universidad a la que ha estado vinculado desde que empezó a estudiar en el año 1952 y en la que se convirtió en profesor en 1985. Es uno de los filósofos de la religión más relevantes en el ámbito de la filosofía analítica contemporánea y sus obras, especialmente las de esta trilogía, son ampliamente citadas por todos los estudiosos. Por ello, el comité de la Editorial San Esteban consideró conveniente emprender la traducción de alguna de sus obras, puesto que ninguna de ellas había sido vertida a nuestra lengua.

La intención primera de los editores fue traducir solamente *La existencia de Dios*. Se trata de una obra clave en la filosofía de la religión del siglo XX, probablemente la obra más conocida del autor, citada

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

ampliamente, pero, como señalaba, falta de versión al castellano y, por tanto, solo al alcance de especialistas, entre otras cosas, debido a la dificultad de su lenguaje.

En *La existencia de Dios*, Swinburne utilizaba la probabilidad bayesiana para demostrar que, dados una serie de hechos, y teniendo en cuenta nuestro conocimiento antecedente respecto al mundo, es mucho más probable que improbable que esos hechos se den si Dios existe de lo que lo sería si Dios no existiese. Swinburne ofrece aquí un análisis riguroso de los argumentos tradicionales más importantes a favor del teísmo: los argumentos cosmológicos; los argumentos que parten de la existencia de las leyes de la naturaleza y el ajuste fino del universo, los que se originan en la existencia de la conciencia humana y la conciencia moral, y los que se elaboran a partir de la (posible) existencia de los milagros y la experiencia religiosa. Swinburne afirma que, si bien ninguno de estos argumentos es deductivamente válido, individualmente proporcionan un apoyo inductivo para el teísmo, y que, a pesar del contra-argumento que puede elaborarse a partir de la existencia del mal, todos juntos hacen más probable que improbable la existencia de Dios.

Las características de este texto nos ponen sobre el tapete algunos de los problemas que este tipo de obras plantean al traductor. Se trata de un texto muy especializado que maneja términos y conceptos para los que, en algunos casos, no se había acuñado un equivalente en español. Rastreando por la red el uso de algunos de esos términos, nos encontramos traducciones muy diversas –cuando las había–, algunas erróneas y otras confusas. En muchos algunos casos fue necesario arriesgarse a acuñar un nuevo término que pudiese dar sentido en español a lo que el específico término inglés pretendía describir. En todo este proceso, el intercambio de correos con el autor mostrará cómo se fue dando forma a la traducción.

Una vez que se decidió emprender la traducción de *La existencia de Dios*, me puse en contacto el 4/06/2009 con Richard Swinburne, quien muy amablemente me respondió ese mismo día en estos términos:

“I am very pleased that my book *The existence of God* is being translated into Spanish; and I am glad that you are making the translation and have written to me about it. I regret that I do not understand Spanish, and so there is no point in asking me to vet the translation –I will trust you with that. But please ask me if there are any particular passages which you do not understand or which you feel are misleading, and I will try to explain what I had in mind or to suggest a clearer version”.

Este punto de partida promisorio, a saber, contar con el autor para que explicase “qué tenía en mente” al escribir su texto se mostró fructífero a lo largo de las diversas ocasiones en las que hube de acudir a él. Esto supone claramente una diferencia respecto a la traducción de autores que ya no viven, para cuya comprensión se suele acudir a textos de la época, diccionarios, traducciones a otras lenguas, etc. Y también respecto a la traducción de literatura o filosofía no analítica (“continental”), pues esta

pretende evitar las ambigüedades de la tradición filosófica continental para lograr una precisión terminológica y la fidelidad a la “mente” del autor, que se supone “dueño” del texto.

La consulta empezó pronto. Para poder traducir del modo más preciso uno de los términos clave de su teoría, “liabilities” y poder verter al castellano con fidelidad la teoría general de las leyes de la naturaleza de Swinburne, que la elabora términos de “substances-powers-and-liabilities” (lo que él denomina teoría SPL), hube de enfrentarme al último término. Los dos primeros parecían fáciles de comprender, pero el último era confuso. Dado que era una pieza clave de su teoría acudí a él para que me echase una mano y así lo hizo. El 21/09/09 respondió:

“liabilities' are predispositions to respond to the exercise of powers by other substances. Thus, a plate may have a liability to break when hit by a hammer; or salt may have a liability to dissolve when put in water”.

Así que decidí traducirlo por “predisposiciones” (aunque también podría haberse hecho por “disposiciones”). Su teoría, en castellano, quedó como SPP.

Junto a este problema terminológico, me encontré también con una expresión extraña y sin equivalente castellano, aun cuando esta y algunas análogas son usadas en la diversas ramas de la filosofía analítica, pero sin que se hubiera acuñado una expresión castellana que no sonase demasiado mal. Digo demasiado, porque buena parte de las expresiones de este tipo de filosofía violentan el uso normal de la lengua, de modo que algún tipo de extrañeza terminológica parece inevitable. Es la expresión “equal best”. Para salir de dudas, también se la consulté a Swinburne, que me respondió lo siguiente:

“Equal best' is not a very natural expression in English, but it is one which the English reader should readily understand. An equal best action is one than which there is no better action, but which is just as good to do (that is 'equally good') as some other action”

En tanto esta expresión, hasta donde yo conocía, no era popular en la traducción filosófica al español, le solicité permiso para introducir una definición que aclarase su sentido. Y su respuesta fue: “All that I can suggest is that you actually provide this definition of the term when it occurs first”. Así lo hice, para que al lector español, sobre todo al no especialista, no le sonase tan extraña.

Además de estas y otras consultas técnicas, en la lectura de la obra detecté algunos errores, tanto tipográficos como gramaticales, e incluso de contenido, que al propio Swinburne sorprendieron también, dado que es una obra muy leída y citada. Él mismo confesaba, en este mismo correo en el que yo le había adjuntado un par de folios de consultas técnicas, de estilo o simples erratas, lo siguiente:

“I am a bad proof-reader, but I have proved a even worse proof-reader on this book than on any one which I have written. After I had sent two separate notes of typographical and other errors to Oxford University Press, and they corrected them in

a new printing a year or two ago, you have now drawn my attention to quite a number of misprints which I had not noticed previously and to which no one else has drawn my attention. I shall need to send a new list to Oxford University Press! Thank you for noticing these misprints, and thank you very much for the very considerable attention which you have obviously given to each of my sentences which has enabled you to recognize these. I am most grateful for all your work on this translation”.

Cuando el trabajo parecía terminado, en una última corrección de pruebas me encontré con la afirmación de que una de las teorías de Alvin Plantinga tenía mucha fuerza “against naturalism, and so against the existence of God”. Obviamente esto era un error, ya dicha teoría defiende lo contrario, así que acudí de nuevo a Swinburne, quien contestó lo siguiente:

“Dear Sixto, Oh Dear! My proof-reading of that book has turned out to be a disaster. You are of course quite right. It should read 'non-existence of God' and not 'existence of God.' I am very grateful for the trouble you have taken with this translation –which will clearly be a very good one. I've noted all your corrections, and shall add them to the new list which I'm sending to OUP, to enable them to correct subsequent printings. Also, someone is going to begin translating it into Russian shortly, and I'll be able to give him the list. Very Many Thanks –Richard”.

El proceso de traducción me hizo plantearme la cuestión de en qué medida el traductor no es también un creador, no solo de lenguaje, en la lengua a la que traduce, sino de la misma obra, que es constantemente corregida, revisada, aumentada, reescrita mediante las correcciones que el traductor sugiere, las cuales se incorporan no solo a las subsiguientes ediciones de la obra, sino también a las traducciones. Sospecho que el traductor ruso estaría leyendo algo de mi cosecha. A los filósofos, esto nos hace pensar de nuevo en las célebres disputas postestructuralistas en torno a la noción de “autor” de los años 60 y 70, que todavía coleean en la universidad.

Una vez que se le hizo llegar la traducción, Swinburne nos informó de que la editorial Sígueme había contratado con OUP la traducción de su texto, más breve y divulgativo, *¿Is there a God?* Parecía una buena ocasión para confrontar mi traducción con un texto que tenía necesariamente que luchar con algunos de los términos que yo había traducido. La veda de Swinburne en España se había abierto. El 2/5/11 me decía al respecto: “I hope that its publication will not deter people from buying *The Existence of God*, but rather encourage them to do so!”.

El éxito de la traducción fue grande. Se trataba de un libro de referencia necesario en todas las facultades de filosofía y teología, clave para entender el desarrollo de la filosofía analítica de la religión en el siglo XX. Dado que esta obra era la segunda parte de una trilogía, los editores se animaron a traducir otra de las obras. Consultado Richard Swinburne acerca de cuál sería la más adecuada, recomendó traducir *Fe y razón*, la tercera parte de la trilogía. Consideraba que la primera parte, *La coherencia del teísmo*, había envejecido mal. Era una obra de finales de los años 70 que se había quedado un tanto desfasada después de los muchos debates habidos en las últimas décadas en su ámbito.

Ese mismo año, 2011, San Esteban adquirió los derechos de *Faith and reason*. Supongo que, debido al éxito de *La existencia de Dios* y a que Sígueme también había lanzado su traducción, los responsables de OUP exigieron unos derechos de traducción mayores, que ponían en peligro la continuidad del proyecto. Richard Swinburne mismo se involucró en la negociación con OUP y así, una vez alcanzado un acuerdo satisfactorio, se pudo emprender la tarea de traducir el tercer libro de la trilogía. Cuando todo estuvo solucionado, se lo comuniqué al autor y, sin más, me contestó:

“That's good news. The only misprint of which I am aware in *Faith and Reason* is on p.112 line 9 where 'reasons' should be 'seasons'; but no doubt you will find other misprints. Thanks again very much for all your work in propagating mine. –Richard”.

Obviamente, había bastantes más.

Antes de comenzar la traducción, la editorial San Esteban concibió la idea de organizar, una vez que *Fe y razón* estuviese traducida, una presentación pública de ambos textos en España. Se lo propusimos a Swinburne, y este respondió:

“Of course I am pleased that you will begin soon to translate *Faith and Reason*. I would be very pleased to come to Spain for the ‘baptisms’ of both translations. I was wondering whether your editor might like to arrange a joint ‘baptism’ with the publisher (Ediciones Sígueme of Salamanca) of the forthcoming translation of my *Is there a God?* I’ve not had any correspondence with the translator of this book, but OUP reached an agreement with the publishers in April, and so it should be well along the way to be being published. It might be to the advantage of both publishers to have a joint occasion. What form to you envisage this occasion as taking? Perhaps I could give a short summary of some of the ideas of these books, and you and perhaps some other colleague could comment on them. Most dates next year would be convenient for me. Thanks for thinking of this. With best wishes. Richard”.

La ansiada presentación tuvo lugar el 5 de mayo de 2012. Se desarrolló con traducción sucesiva, ya que carecíamos de equipos. Puede verse su conferencia (sin traducción) en <https://www.youtube.com/watch?v=V6YSq1HVLks>

El debate (con traducción sucesiva) en: <https://www.youtube.com/watch?v=9M0oA4cquqg>

Finalmente, la presentación de sus libros: <https://www.youtube.com/watch?v=mUyTgu90cB4>

Tras su estancia en Salamanca, que fue un éxito de crítica y público, Swinburne volvió a pensar en la idea sobre la que habíamos estado debatiendo de hacer una segunda edición de *La coherencia del teísmo*. El 12/5/12 escribe:

“I’ll think about whether I want to produce a second edition of *The Coherence of Theism*, and let you know what I decide within the next month. If I don't want to produce a second edition, Ricardo is welcome to commission a translation of the slightly revised (1993) version (the original version was published in 1977!); but if I do decide to work on a second edition, OUP would need to agree to this (I think that they would agree), and ideally it would be better for you to wait until I've done the

work (it might take about a year). Meanwhile if Sígueme or anyone else wants to publish a translation of the other 'popular' book, *Was Jesus God?* they are most welcome!”.

Además de explorar la posibilidad de revisar el primer texto de su trilogía por sugerencia de los editores españoles, Swinburne animaba a traducir otro de sus libros.

El 1/10/12 confirmaba que emprendía una reedición de esa obra:

“I undertook to let you know whether I was going to produce a second edition of *The Coherence of Theism*. I have been debating this in my mind for some time, and I have at last decided that I will send a proposal for a second edition to Oxford University Press –it remains to be seen whether they will agree to this, but I guess that they will. There needs to be an edition which takes into account the large amount of philosophical writing on divine properties which has appeared in the past 30 or so years; and there are significant topics discussed in the book on which I have something new to say. So if San Esteban wants to publish a translation of this book, and you are willing to translate it, it would be best to wait for the second edition (if OUP agree to that). But the theologically-orientated book that I would most like to see translated into Spanish remains *Was Jesus God?* (which was written as a sequel to *Is there a God?*) *My Mind, Brain, and Freewill* (which is of course not directly on a theological topic) is well on its way through the press, and publication is expected early next year. I remain, as ever, very grateful for all your work translating my work”.

El editor español acordó finalmente traducir la nueva edición de *La coherencia del teísmo*, en la que Swinburne estaba trabajando. Durante todo ese tiempo se mantuvo contacto con él por email. El 6/3/14 escribe:

“As regards *The Coherence of Theism*, I am currently working on the second edition. It is difficult to predict when I will be finished. Although the general pattern of the argument remains the same, I need to alter it quite a lot –not mainly because of any fundamental change in my own ideas, but because so much has been written on most of the topics discussed in this book, and so much by way of new philosophical views on necessity, ethics etc. in terms of which I need to express my views– that I am largely re-writing the book in the light of all this. I certainly hope to get it finished by September, but I really can't promise that at the moment (especially in view of various other minor writing commitments). I am really pleased that the editor is interested in publishing this second edition. Obviously once I have finished the manuscript, you could begin to translate it straight away before it has gone through the printing process. It will be of about the same length as the original version, since I am omitting some material discussing issues which were very controversial at that time but are no longer greatly controversial (for example, the verification principle is no longer endorsed by many philosophers). And of course, if you were to find a publisher who would be interested in a translation of *Mind, Brain and Freewill*, I would be very pleased indeed to see it in Spanish”.

El 20/10/14 Swinburne escribía:

“Thanks for enquiring about my progress in rewriting *The Coherence of Theism*. I now have a first draft of the new second edition. Someone else is reading it for me and will produce some comments on it of which I can take account. I very much hope that I can work on it continuously from when I get back from America early in November, and I certainly hope to have the final version sent off to OUP by the end of January. Then, I suppose it will be about 9 months until it is published. Thanks for telling me about the two further misprints in *Mind, Brain, and Free Will*. You are very good at spotting misprints, and if these are the only ones that you have managed to spot (additional to the ones that have now been corrected in a new printing of the book), that's very good –as you know, I am a bad proof-reader. I hope your own work is going well, and that we shall coincide again somewhere soon. With best wishes”.

El trabajo de Swinburne se fue retrasando por diversas razones, y el 11/8/15 escribe:

“Dear Sixto, You'll be pleased to hear that I have now finished work on the second edition of *The Coherence of Theism*, and sent the final version to Oxford University Press. I've talked to the philosophy editor (Peter Momtchiloff), and also to the Foreign Rights department, and explained to them that you would like to begin translating this book before it is published. They are happy with the idea of signing a translation agreement with San Esteban before the book is actually published. So I suggest that Ricardo writes now to the OUP Rights Department, and asks for such a translation agreement; suggest to him that he reminds the Rights Department that I've talked to them about this and that they seemed happy with the idea of signing an agreement before the book is published. However, you'd better not start work on the translation until the OUP Copy Editor has done his work on my text, as he may want to suggest various minor rephrasings of my sentences and rearranging of my material. There should be a copy edited version in about 2 months time. OUP are keen that they should send you this copy-edited version (rather than I should send it to you), because they will mark the version they send to you in some way as copyrighted; OUP are desperate to avoid digital versions of their books being circulated on the net. I suppose that the English version will be published in about 9 or 10 months from now. Needless to say, I am very pleased to have reached this stage”.

De nuevo, el 19/12/15 escribe:

“I am in the process of correcting the proofs of *The Coherence of Theism*. OUP is sending these proofs to Ricardo for onward transmission to you. So you can begin to translate them when you wish. Inevitably I am making corrections to the proofs, and when I have finished that, I or OUP will send you a version with those corrections. But they are almost all small corrections, and it will be easy to amend any translation that you have already made, when you receive them”.

Insisto tanto en este intercambio epistolar porque la redacción de esta nueva edición de esa obra fundamental se debe en buena medida a la insistencia de los editores y del traductor español. Swinburne daba esa obra por periclitada y, sin embargo, la traducción de sus obras anteriores y el deseo de tener esta trilogía en español hizo que recobrase una renovada vitalidad.

Comenzó así el proceso de traducción sobre las pruebas de imprenta, lo que permitía avanzar más deprisa. Pero esto tenía el inconveniente de que la traducción tenía que revisarse a medida que

Swinburne iba haciendo correcciones sobre esas pruebas. Ese mismo 19/12 recibimos el pdf de OUP. El 7/1/16 Swinburne envió su pdf con las correcciones añadidas al pdf original:

“I've now corrected the proofs of *The Coherence of Theism*, and here are the corrected proofs. The corrections are of two kinds –deletions, which are red lines through the text, and insertions which are marked by small blue marks in the text. If you click on a blue mark (or slightly to the left of the blue mark), a box will appear in the right margin containing the insertion. Ask me if you have any problems. I'll send you the index in a few days time. All the best – Richard”.

A partir de este momento hubo que cambiar la base de traducción y revisar lo que se había hecho hasta ese momento, que, por suerte, no era demasiado. El 11/1/16 escribe:

“Dear Sixto, if you click on 'Comment' at the top of the corrected version of the proofs, you'll find a full list of corrections. But subtract 10 from the page numbers listed there (e.g. the corrections listed as occurring on p.13 occur on p.3). The corrections listed as occurring on p.7 occur on p.vii. You need note only the corrections headed 'Richard'. I attach the typescript of the Index; I see no reason to expect any changes to that at the proof stage, but if there are any, I'll notify you. You have a large task ahead; thanks very much for doing it –Richard”.

Este cambio de paginación suponía una dificultad añadida y, a pesar de lo que Swinburne afirmaba, fueron apareciendo pequeñas erratas e incluso algún error de bulto (“approval” en vez de “disproval”). Yo le iba enviando esas correcciones a medida que las iba detectando, y me escribió:

“You are most helpful. I suggest that you send them in batches of 10 or so –unless you come across a really bad one, such as putting 'approval' rather than 'disapproval' in which case send straight away. I should be able to get the three you have noted so far incorporated into the final text. Best- Richard”.

Comenzaba de nuevo mi tarea de reescribir el libro. Al mismo tiempo que yo le indicaba correcciones, Swinburne me señalaba otras que él iba detectando y que había que incorporar a la versión definitiva del texto. Por mi parte, le enviaba más, a lo que me respondió (20/2/16):

“Dear Sixto, Thanks very much for these. You are right about most of them –see my comments below. It is too late to make corrections to the English text –the book has gone to the printers and will be published in May. It may be that the OUP's own proof reader has picked up the typographical mistakes, but I will in any case tell OUP about them in due course, so that they can correct them in subsequent printings. Meanwhile I'm very pleased that so far you have not found any crucial philosophical mistakes! You are, as I knew from your work of translating the other books, a very good proof-reader. Keep up the good work! Best –Richard”.

Seguí enviándole erratas y (14/4/16) contesta:

“Dear Sixto, Thanks for your list of possible misprints. They are all actual misprints, except for the following. I sometimes use 'they' and 'their' instead of 'he or she' and 'his

or her' to avoid the cumbersome nature of the latter expressions. I think that this is now an acceptable use of English. OUP tries to deter me from doing this; but I seem to have got away with it on p.58 line 10. You do what you think suitable in Spanish. (...). The book is now being printed, and so no changes can be made to the first printing. But I am keeping a note of ones which should be made for any subsequent printing, which I will let OUP have in due course. Thanks very much indeed for your continuing work on this, I'll get OUP to send you a copy of the printed book, I hope in the middle of next month. With best wishes– Richard”. El 7/6/16 me informa de lo siguiente: “Dear Sixto, please would you confirm that OUP sent you a printed copy of the new *The Coherence of Theism*. I had asked them to do so. If they haven't done so, I'll send you a copy immediately. I was very pleased to see it in print, and am pleased with the result. (I felt that I had rushed my previous book *Mind, Brain, and Free Will*, but I think that I didn't rush this one)”.

El texto impreso llegó el 15/6, de modo que volví a cambiar de texto base para continuar la traducción. Aun así, también en ese texto, como Swinburne había hecho notar, había que hacer correcciones. Cabía esperar que la edición española acabaría por ser “más correcta” que la inglesa. Swinburne siguió enviando correcciones, algunas de las cuales llegaban del traductor al francés, que, por lo visto, había comenzado también a traducir el libro. Yo, a mi vez, le seguí mandando las mías. A principios de enero de 2017 terminé mi traducción y le envié la última remesa de errores/erratas que había detectado incluso durante el proceso de lectura y revisión de la traducción. En algunos casos, el mismo Swinburne se queja de que sus frases no quedan claras en inglés y encomienda al traductor que las mejore. P. ej, respecto a una duda sobre los concilios ecuménicos, (2/2/17) contesta:

“The word is 'or', not 'and'. Of course Orthodox do not recognize the First Vatican Council, and so no Council recognized as 'Ecumenical' by Orthodox has pronounced on God's omniscience. My point was that the First Vatican Council was the first council recognized as 'Ecumenical' by Catholics to pronounce on God's omniscience. Sorry if the English does not make the point clearly enough. Perhaps you can do better in Spanish. –Richard”.

Aquí acabó el intercambio epistolar respecto a la traducción y empezó otro breve en el que comenzamos a sondear la posibilidad de organizar de nuevo un evento en España para presentar la trilogía completa.

Me he detenido en presentar con tanto detalle este intercambio epistolar porque muestra muy a las claras una parte habitualmente oculta de la intrahistoria de la traducción, aquella que concierne al proceso de “reescritura” de un texto, no solo por parte del traductor –si la traducción es *el* texto original o no es un problema que habrán de discutir los expertos en el tema– sino por el mismo autor, a partir de las indicaciones del traductor. Esto plantea cuestiones importantes respecto al estatuto del traductor como lector, del texto como original o reescritura del original, del lector de la traducción como receptor de una obra diferente, etc. El caso de Richard Swinburne proporciona un magnífico material para tratar de dar respuesta a estas preguntas.

LA PROVINCIA TEUTONIA DE LA ORDEN DE PREDICADORES Y SUS APORTACIONES FILOSÓFICAS, CULTURALES Y TRADUCTOLÓGICAS¹

Cristina Naupert Naumann

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid (España)

cristina.naupert@urjc.es

Abstract

In the introduction of our work we display in condensed form an overview of the foundation, the development and the present situation of the province Teutonia of the Order of Preachers and some of its most representative figures. In the following part we analyze some of the most important philosophical and cultural contributions of the Teutonia in relation to the German Scholasticism and Mysticism paying special attention to the deep impact on the burgeoning of the vernacular language. Then we focus on three particular translation problems: the translation as informative summary in *Der Tugenden Buch*; the use of translation strategies by Heinrich Seuse in his defense of Master Eckhart (which is an early example for ideological manipulation by the means of translation) and the importance of Basel as a centre for translation among the Dominicans.

Keywords: Order of Preachers; province Teutonia; German Scholasticism; German Mysticism; translation

Resumen

En la introducción de nuestro trabajo desplegamos de forma muy condensada una visión global sobre la fundación, el desarrollo y la actualidad de la provincia Teutonia de la Orden de Predicadores y sobre algunos de sus personajes clave. A continuación, nos detenemos en algunas de las aportaciones filosóficas y culturales más destacadas de la Teutonia en relación con la Escolástica y Mística alemanas y, en particular, con su gran influencia en el desarrollo de la lengua vernácula. Con especial interés revisamos después tres aportaciones traductológicas concretas: la traducción como resumen divulgativo en *Der Tugenden Buch*; la utilización de estrategias de traducción por parte de Heinrich Seuse en su defensa de maestro Eckhart (lo que supone un temprano ejemplo de manipulación ideológica gracias a la traducción) y la importancia de Basilea como centro de la labor traductora dominica.

Palabras clave: Orden de Predicadores; provincia Teutonia; escolástica alemana; mística alemana; traducción

1. Introducción

En la introducción de nuestro trabajo desplegamos de forma muy condensada una visión global sobre la fundación, el desarrollo y la actualidad de la provincia Teutonia de la Orden de Predicadores y sobre algunos de sus personajes clave.

Es el coetáneo de Santo Domingo de Guzmán, el Beato Jordán de Sajonia OP (aprox. 1190-1237), quien coge el testigo de la recién creada Orden de Predicadores de las manos de su fundador y la extiende hacia los territorios de habla alemana del Sacro Imperio Romano Germánico ubicados en el centro del continente europeo.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

Conoce a Santo Domingo en la Universidad de París en 1219. Poco después ingresa en la Orden de Predicadores y participa en su primer capítulo general en Bolonia en 1220. El capítulo general del año siguiente le confiere el gobierno de la provincia dominica de Lombardía y después del fallecimiento de Santo Domingo es elegido en 1222 Maestro General de la Orden, es decir, se coloca como sucesor directo del fundador a la cabeza de la recién creada comunidad de mendicantes predicadores, cargo que ocupa durante 15 años hasta su muerte en 1237. Es, además, el primer biógrafo de Santo Domingo y el primer historiador de la Orden de Predicadores gracias a su *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum*.

Por otra parte, también es el Beato Jordán de Sajonia quien envía a los primeros dominicos desde Bolonia y París a su patria chica, los territorios centroeuropeos de habla alemana. Así, en 1220 se funda en Friesach (Carintia) el primer convento de la Orden de Predicadores en el Sacro Imperio Romano Germánico. En 1221, el amigo íntimo de Jordán de Sajonia, Heinrich von Mühlhausen, mejor conocido como Heinrich von Köln, funda el convento dominico de Colonia donde poco más tarde San Alberto Magno creará el famoso *Studium Generale* de los dominicos, semilla de la futura Universidad de Colonia. En este lugar estudiarán Santo Tomás de Aquino, discípulo directo del sabio maestro, e intelectuales de la talla de Eckhart, Tauler y Seuse (Heusinger, 2016: 5-6). Cabe añadir que el convento de Colonia se convertirá con el tiempo en el centro espiritual de la futura provincia Teutonia (Lohrum, 1969: 1-6).

El capítulo general de Bolonia de 1225 envía a Bernardus Teutonicus a los territorios germanoparlantes para reunir los diversos conventos recién creados en una provincia bajo el mandato de la Orden. Bernardus, sin embargo, no interviene solo en el proceso de creación de la Teutonia, sino también en el establecimiento de un importante centro logístico para los comerciantes germánicos en Venecia, el *Fondaco dei Tedeschi*.

Resumiendo podemos decir que el desarrollo de la provincia Teutonia va viento en popa durante el siglo XIII. En el año 1300, la provincia cuenta con 94 conventos, de los que no pocos son conventos femeninos, una circunstancia peculiar a la que dedicaremos nuestra atención en varios apartados de nuestro trabajo. La expansión de la Orden de Predicadores en el territorio germanoparlante es tal que se impone a principios del siglo XIV una disgregación provincial: en 1303 se crea la provincia Saxonía que abarca los territorios al norte del Meno, mientras que los de la zona germanoparlante al sur de esta línea fluvial quedan bajo el amparo de la Teutonia. Los conventos que permanecen en la administración de la provincia Teutonia se dividen en cuatro “naciones”: Alsatia, Suevia, Bavaria y Brabantia. En el año 1500, la Teutonia reúne a 56 conventos dominicos bajo su jurisdicción.

Seguro que no sorprende la afirmación de que la Reforma luterana causa estragos en las provincias dominicas germanoparlantes. La Teutonia pierde 11 conventos, entre ellos, todos los que mantenía en

Suiza. La provincia Saxonía desaparece casi por completo y los cinco conventos restantes se integran en 1608 en la Teutonia. Es tan solo después de la Guerra de los Treinta Años cuando la provincia dominica empieza un lento proceso de recuperación.

No obstante, los siglos de oro de la Teutonia son según sus historiadores los siglos XIII y XIV, en concreto, la etapa que se extiende desde su fundación en 1221 hasta 1350, aunque existe en total durante aproximadamente 600 años, hasta 1825, cuando es desintegrada a la fuerza debido a la influencia secularizadora de la Revolución Francesa. Se inicia una frágil recuperación a partir de 1856-1875 que se resiente nuevamente por la *Kulturkampf* (el enfrentamiento religioso-cultural) instigado por el canciller imperial Otto von Bismarck que atacaba de manera feroz a las órdenes católicas establecidas en suelo alemán. A partir de 1895 se constata el pleno restablecimiento de la provincia Teutonia y a partir de 1939 el de la provincia actual de Alemania del Sur-Austria (cf. Lohrum; Heusinger, *ibíd.*).

Es en los años 50 y 60 del siglo pasado cuando la Orden de Predicadores vive una nueva época de esplendor y renovación en los países germanoparlantes. Se fundan nuevos conventos o se refundan otros que habían existido antiguamente como Braunschweig (1952), Münster (1961), Hamburgo (1962) y Bremen (1968). En la actualidad pertenecen a la provincia Teutonia nueve conventos: Colonia (sede del Capítulo Provincial), Düsseldorf, Vechta, Hamburgo, Berlín, Braunschweig, Leipzig, Worms y Maguncia.

Curiosamente, hasta 2013 pertenecía a la provincia Teutonia un vicariato en Bolivia con seis sedes (Santa Cruz de la Sierra, Cochabamba, Pampagrande, Comarapa, Samaipata, Mairana, Potosí) que a partir de este momento se hizo independiente como viceprovincia de Bolivia.

La provincia de Alemania del Sur-Austria (*Süddeutsch-Österreichische Provinz*) alberga hoy en día cuatro conventos: Friburgo de Brisgovia, Augsburg, Múnich y Viena.

Se puede constatar, por lo tanto, que la Teutonia actual ocupa el espacio de la antigua Saxonía (los territorios al norte del Meno), mientras que la Provincia de Alemania del Sur-Austria se establece en los territorios de las cuatro naciones que formaban la antigua Teutonia.

Por mis vínculos personales con la ciudad de Leipzig quisiera cerrar este somero repaso histórico con una mención particular de la historia nada corriente de los dominicos en este lugar. En 1231 se fundó el primer convento dominico en esta laboriosa ciudad, conocida por sus ferias y boyante comercio. En 1240 se bendice la iglesia del convento con la invocación de San Pablo como santo protector. La iglesia de los dominicos “paulinos” se convierte en 1409 en el centro espiritual de la recién fundada Universidad de Leipzig. En 1539, la Reforma luterana obliga a los dominicos a disolverse y en 1543 la iglesia se incorpora a las posesiones inmobiliarias de la Universidad y sirve a partir de la consagración

por Lutero como centro universitario de culto protestante. Los edificios sobreviven milagrosamente a los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial, pero sucumben ante el afán destructivo del régimen comunista que se ceba con cualquier manifestación relacionada con el culto religioso. Y así se ordena en 1968 la voladura del conjunto arquitectónico, corazón espiritual durante siglos del Alma Mater Lipsiensis.

Pero esto es solo una cara de la historia dominica en Leipzig. Porque los dominicos vuelven y refundan su convento en 1931 en la ciudad, en un lugar bastante más alejado del centro que el antiguo convento “paulino” y con otro santo protector, San Alberto Magno.

Cabe destacar que la caída del régimen comunista de la antigua RDA y la reunificación alemana hicieron posible tanto la reconstrucción de la antigua iglesia de San Pablo como parte integrante de la Universidad como la renovación y ampliación del centro parroquial dominico en el barrio de Leipzig-Wahren.

Y para terminar quisiera mencionar a dos padres dominicos de Leipzig por su especial dedicación a la misión cristiana en tiempos difíciles. En primer lugar, el Padre Aurelius Arkenau OP (1900-1991): estableció como joven religioso en Berlín contactos con el círculo de disidentes *Kreisauer Kreis* que reunía intelectuales contrarios al régimen nazi como Heinrich Graf von Moltke. Después de trasladarse a Leipzig al convento de San Alberto, en los años 1940 a 1946, ayudó incansablemente a perseguidos por los nazis, a comunistas igual que a judíos, arriesgando su propia vida, lo que le fue reconocido póstumamente con el título Justo entre las Naciones en Yad Vashem.

En segundo lugar quisiera recordar aquí brevemente a otro dominico comprometido con la lucha contra los sistemas totalitarios, en este caso no contra el nazismo, sino contra el régimen que lo sucedió en Alemania Oriental. El Padre Gordian Landwehr OP (1912-1998) nació en el oeste de Alemania, sirvió como sanitario en el frente ruso durante la Segunda Guerra Mundial, donde también pasó un año en cautiverio. En 1951 pidió el traslado a la zona este, a la RDA, al convento de Leipzig, el único existente por entonces en la Alemania prosoviética, con el firme propósito de servir como misionero en un entorno nada propicio para su causa. Destacó sobre todo como predicador para la gente joven en la Universidad de Leipzig, una actividad que llamó enseguida la atención nada benévola de los órganos de seguridad del Estado (*Stasi*). Fue observado de forma permanente y denigrado en medios oficiales como “Natoprediger im Jesuitengewand” (*sic*), es decir, predicador de la OTAN vestido de jesuita. Como se puede ver, los sabuesos del régimen no prestaban especial atención a la pertenencia a una orden religiosa u otra.

Debemos recordar igualmente que el P. Gordian Landwehr se puso a la cabeza de la lucha de los católicos (junto a los protestantes) de Leipzig contra los planes de los altos cargos comunistas de volar la iglesia universitaria de S. Pablo, lucha a la postre baldía. A pesar de este fracaso no cejó en su

empeño de convertir el convento de Leipzig en un punto de unión y apoyo para los hermanos de hábito procedentes de otros lugares de la órbita socialista que en sus países de origen (como Checoslovaquia) carecían de cualquier base organizativa. Como ya se pudo ver en su labor ecuménica como predicador en la iglesia de la Universidad y en la lucha fallida por su supervivencia, la ecúmene fue una de sus preocupaciones principales. Así lleva el nada frecuente título honorífico de la Orden de Predicadores: *Praedicator Generalis*.

Hoy en día se puede comprobar fácilmente en la parroquia de San Alberto de Leipzig cómo la comunidad de religiosos mantiene vivo el espíritu de la labor integradora de estos dos padres ejemplares. En mi visita en el mes de julio de 2017 al centro parroquial quedé impresionada sobre todo por la entrega de los padres a la labor misionera entre los más jóvenes (bautizados y no bautizados) y su empeño en leer misa también en español para dar cobijo espiritual a los no pocos hispanohablantes residentes hoy día en Leipzig.

2. El pensamiento escolástico y místico en la provincia Teutonia

A continuación, nos detenemos en algunas de las aportaciones filosóficas y culturales más destacadas que se produjeron en la provincia Teutonia en relación con la Escolástica y Mística alemanas y, en particular, con su gran influencia en el desarrollo de la lengua vernácula.

Hasta hace poco se pensaba que fueron sobre todo los autores y autoras asociados a la Mística alemana los que influyeron sobre la creación de terminología (filosófica) en los dialectos vernáculos alemanes. Desde hace algún tiempo, no obstante, se detecta un cambio en este enfoque demasiado unilateral y estrecho, además de demostrar que el desarrollo del pensamiento místico en sí no habría sido posible sin los avances fundamentales de la escolástica (Ruh, 1996: 465–475; Burger, 1998: 182-183).

La ampliación y revisión del enfoque tradicional se debe sobre todo al estudio de traducciones al alemán, como las de textos didácticos populares en el ámbito religioso, entre otros, traducciones de filosofía escolástica de los siglos XIV y XV y también anteriores (s. XIII). Se trata de traducciones del latín a los dialectos vernáculos para un público amplio y no especialmente instruido. En general, se supone que no se utilizaban traducciones directas de las obras principales de la escolástica redactadas en un latín sumamente culto, sino traducciones adaptadas o incluso traducciones de resúmenes simplificados. También se percibe que la dependencia del texto original varía: desde reproducciones “esclavizadas” (paradigma antiguo, literalidad) hasta versiones más o menos libres (o adaptadas) [Burger, *ibíd.*]. En el punto 3.1. de nuestro trabajo analizaremos un ejemplo concreto de traducción adaptada en relación con una de las obras fundamentales de la filosofía escolástica, la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino.

La necesidad de disponer de traducciones del latín a los dialectos vernáculos para un público amplio y no muy instruido tiene que ver en particular con la especial dedicación de los dominicos al cuidado espiritual y la formación religiosa de mujeres vinculadas en diferentes grados de dependencia a la Orden de Predicadores (Ríos, 2005: 315-316; Hirbodian, 2016:21-25). Sabemos que no se trata de un cometido exclusivo de los dominicos en la provincia Teutonia, sino de un distintivo de la orden en general, promovido por el mismísimo padre fundador, Santo Domingo de Guzmán, quien atesoraba una sensibilidad y comprensión muy especiales para la religiosidad femenina (Horst, 1993: 2).

Es en 1267 cuando, después de un largo vaivén, el Papa Clemente IV hace llegar a la Orden de Predicadores un edicto que les obliga a asumir de manera definitiva la *cura monialium*, esto es, el cuidado espiritual y la instrucción en los preceptos religiosos en los conventos de monjas asociados a los dominicos. Esta enseñanza tenía que vehicularse necesariamente a través de los dialectos vernáculos, ya que las mujeres por regla general carecían de conocimientos profundos del latín que les hubieran permitido la lectura de obras filosóficas y teológicas en sus versiones originales (Grundmann, 1935: 202 ss.). Así, para explicarles a las discípulas religiosas problemas de esta índole era necesario disponer de traducciones, que en la mayoría de los casos pertenecían a la tipología de la traducción-resumen-adaptación que mencionamos antes.

Sobre todo en la segunda mitad del siglo XIII se produce una gran afluencia de novicias, sobre todo debido al hecho de que las cruzadas habían dejado muchas viudas en estratos sociales medio-altos que buscaban amparo en los conventos femeninos, en su mayoría al cuidado de la Orden de Predicadores. Estas mujeres tenían ciertas inquietudes intelectuales y un interés muy vivo en formarse, y para ello acudían naturalmente a los hermanos dominicos al cargo de la *cura monialium* en sus conventos de clausura.

Pero no solo la formación básica en los preceptos teológicos y filosóficos del personal femenino bajo el amparo dominico era razón para la temprana traducción monacal en los siglos XIII y XIV de obras escolásticas del latín a la lengua vernácula. Como nos recuerda Walter Blank (1998: 68), “los teólogos de las recién fundadas órdenes mendicantes quieren combatir con sus prédicas (sermones) las ideas heréticas que se habían diseminado entre el pueblo, lo que necesariamente presupone una traducción de la teología escolástica al alemán”.

Estas traducciones debían cuidarse al máximo, ya que había una cierta proximidad aparente entre el voto de pobreza de las órdenes mendicantes y la apelación a la pobreza absoluta y la renuncia a los bienes terrenales propias del pensamiento herético de cátaros o valdenses. Los traductores, casi todos anónimos, debían trabajar por lo tanto con sumo cuidado para que esta proximidad en ciertas líneas ideológicas (pobreza absoluta, renuncia a poseer bienes materiales) no indujese a confusiones nada

deseables o incluso interpretaciones equivocadas que hubieran podido levantar a su vez sospechas de herejía.

Por otra parte debemos destacar también otro importante fin de la actividad traductora en el punto de encuentro entre la escolástica y mística en la provincia Teutonia, esto es, la intención de expresar y explicar experiencias místicas a través de la traducción del latín canónico al medio alto alemán de la terminología escolástica (Schmoltdt, 1954: 13). Aquí, el ejemplo predilecto son sin duda las obras vernáculas del maestro Eckhart (siglo XIV) que representan traducciones y adaptaciones de los tratados teológicos más importantes de su época.

Como expone Walter Blank (1998: 66), la mística alemana ejerce sobre todo una influencia innegable sobre la lengua alemana de la “interioridad” donde se localizan las acuñaciones lingüísticas más valiosas que ha aportado el pensamiento religioso al desarrollo de la expresión vernácula. En el siglo XIV, los místicos y las místicas alemanes más destacados, en su gran mayoría portadores del hábito dominico, tienen que aplicar su ingenio lingüístico sobre todo a la búsqueda de medios para expresar lo inefable, igual que lo harán más tarde místicos españoles como San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Jesús.

Los místicos alemanes habilitan sobre todos ciertos recursos en la formación de palabras para procurarse instrumentos válidos en su lucha por expresar lo inefable de sus experiencias religiosas. Así, promueven la formación de abstracta con la ayuda de sufijos como *-heit*, *-keit* y *-ung*; la sustantivación de infinitivos (ej. *geschehen* > *das Geschehen*) o el uso del prefijo de negación *un-* para crear antónimos para sustantivos y adjetivos (Blank, 1998: 66-68). También se pueden encontrar acuñaciones de neologismos que sirven para expresar en alemán los nuevos conceptos asociados a la peculiar espiritualidad mística como *Gelassenheit* (serenidad), *Bildung* (formación), *Grundbefindlichkeit* (estado básico), *Entfremdung* (alienación), *Spekulieren* (especular/especulación) o *Entrückung* (éxtasis) (cf. *Mehr als Schwarz & Weiß*, p. 7).

Frente a la Mística alemana y sus creaciones de nuevas posibilidades expresivas en la lengua vernácula incide la Escolástica alemana sobre todo en la diferenciación lingüística de conceptos filosóficos complejos y su recreación en alemán. Ejemplos concretos se encuentran en conceptos fundamentales como *Sein*, *Wesen*, *Geist*, *Gegenstand*, *Grund* o *Ursache* (Ser, Esencia, Espíritu, Objeto, Fundamento, Razón) que proceden de esta época temprana del desarrollo del alemán como lengua para la exposición filosófica, en la que se desarrollan las posibilidades lingüísticas para expresar el pensamiento abstracto y se pretende articular por primera vez en lengua vernácula una terminología filosófica de validez y aplicación generales (Blank, 1998: 69).

Con estos medios lingüísticos y traductológicos se consigue también otro objetivo: embridar una religiosidad mística que muchas veces resultaba desbordante en laicos, sobre todo en mujeres con

acuciantes inquietudes espirituales próximas en muchas ocasiones a una visión mística de la religión en peligrosa cercanía a desviaciones heréticas, con el fin último de retornar la teología subjetiva y espiritualista al marco de los dogmas de la iglesia (Blank, 1998: 70).

En resumen podemos constatar que se reconoce una posición de gran dominio (casi de monopolio) y una fuerte influencia de los dominicos alemanes en los siglos XIII y XIV sobre la cultura filosófica y teológica en los territorios germanoparlantes. Para el autor Kurt Ruh (1996: 420-428), este dominio se explica por el paulatino avance del pensamiento místico. Demuestra cómo San Alberto Magno aprovechó (gracias a la disponibilidad de traducciones al latín) fuentes árabes, hebreas y griegas (Aristóteles, Averroes, Avicena, Maimónides y otros) para construir de estas influencias neoplatónicas, herméticas (kabalísticas) y aristotélicas una orientación nueva en el pensamiento entre sus hermanos de hábito.

En concreto, sus aportaciones se pueden interpretar como una forma de completar y complementar la teología mística de Dionisio Aeropagita con el concepto de intelecto tal y como se conoce en la tradición aristotélica. En esta línea de pensamiento inaugurado por San Alberto Magno se inspiran después los trabajos de los principales discípulos del maestro que fueron capaces de extender estas ideas hasta lograr la mencionada posición de monopolio en la filosofía alemana de aquel tiempo. Así, Dietrich von Freiberg (OP) amplía el concepto del intelecto utilizado por su maestro a través de una interesante interpretación de Averroes y Proclo. Otro importante discípulo, el maestro Eckhart (OP), a su vez también amigo de Freiberg, tiene en su haber el enorme mérito de haber sabido volcar estos nuevos logros filosóficos del pensamiento místico de forma clara y comprensible en lengua vernácula.

Pero con ellos y con la cascada de comentarios y discusiones que provocaron sus publicaciones todavía no termina esta época de dominio casi absoluto del pensamiento místico por parte de los dominicos alemanes. Son Johannes Tauler y Heinrich Seuse, discípulos a su vez de Eckhart y Freiberg, quienes ponen el broche de oro a esta etapa en la que la impronta de la Orden de Predicadores se percibe por doquier en el pensamiento filosófico-teológico alemán.

3. Estudio de tres aportaciones traductológicas de la provincia Teutonia

Hay que constatar que la historia de la labor traductora de los dominicos alemanes está aún por escribir. Al carecer este campo de un estudio exhaustivo revisamos en este apartado tan solo tres aportaciones traductológicas concretas ligadas a la historia temprana de la provincia Teutonia: la traducción como resumen divulgativo en *Der Tugenden Buch*; la utilización de estrategias de traducción por parte de Heinrich Seuse en su defensa de maestro Eckhart, lo que supone un temprano

ejemplo de manipulación ideológica gracias a la traducción, y la importancia de Basilea como centro de la labor traductora dominica.

3.1. La traducción como resumen divulgativo: *Der Tugenden Buch*

Como ya mencionamos anteriormente, hasta hace poco tiempo se pensaba que fueron sobre todo los autores y autoras asociados a la Mística alemana los que influyeron sobre la creación y el desarrollo de terminología filosófica en los dialectos vernáculos alemanes. Se suponía, pues, que la Mística y sus pensadores principales eran los responsables de los avances lingüísticos, sobre todo porque fueron ellos los que optaron más a menudo por redactar sus obras en lengua vernácula. Así, apenas se dejaba espacio a la consideración de las aportaciones escolásticas, que, como veremos, no solo consistían en obras escritas en latín.

La ampliación y revisión del enfoque tradicional centrado en los logros intelectuales y lingüísticos de la Mística alemana, se debe sobre todo al estudio de *traducciones* al alemán, como las de textos didácticos populares en el ámbito religioso. Se trata de traducciones del latín a los dialectos vernáculos alemanes para un público amplio (femenino y masculino) y no muy instruido.

En general se supone que no se utilizaban *traducciones directas* de las obras principales de la escolástica redactadas en un latín sumamente culto, sino *traducciones adaptadas* a partir de resúmenes que solían reducir el grado de complejidad del original en su afán de servir para fines divulgativos (Burger, 1998: 182).

Aquí vamos a analizar *Der Tugenden Buch*, un ejemplo concreto de traducción resumida y adaptada en relación con una de las obras fundamentales de la filosofía escolástica, la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino. El esquema traductológico que propone Harald Burger (1998: 183) es el siguiente:

I – Texto original en latín de filosofía escolástica

II – Adaptación (resumen y simplificación) para uso divulgativo y educativo en latín

III – Traducción de esta adaptación a la lengua vernácula (dialectos próximos al medio alto alemán)

En nuestro caso concreto consideramos como texto original la *Summa theologiae* (o *theologica*) de Santo Tomás de Aquino, escrita entre 1265 y 1274. No tenemos constancia documental de las adaptaciones o resúmenes simplificados de este texto fundamental que circularon en latín. Sin embargo, su existencia se da por hecho por diversas alusiones a su uso para fines formativos en las órdenes mendicantes y en la *cura monialium* (Burger, *ibid.*).

Analizamos aquí como ejemplo concreto del tercer punto del esquema una traducción de estos resúmenes (adaptaciones) simplificados de la *Summa* de Santo Tomás al medio alto alemán elaborada bajo el título *Der Tugenden Buch (Libro de las Virtudes)* alrededor del año 1381 por traductores dominicos anónimos (cf. Berg, 1964; Berg/Kasper 1984). Según Harald Burger (1998: 183), no eran los mejores traductores disponibles que estaban al cargo de esta tarea ya que su dominio del latín dejaba bastante que desear, lo cual forma un contraste evidente con la Mística, donde sí se podía afirmar sin duda que estaban implicados “die Spitzen der dominikanischen Gelehrsamkeit” (los mejores pensadores dominicos).

A parte de esta traducción resumida existe también una traducción anterior de la *Summa* al medio alto alemán que aspira a la reproducción completa y (más o menos) fiel del texto original en latín. En el siguiente apartado de nuestro trabajo (punto 3.2.) trataremos algunas facetas de esta traducción con más detalle, mientras que nos ocuparemos aquí de algunos aspectos en relación con la obra resumida.

Der Tugenden Buch es un libro divulgativo que procura traducir de forma resumida y con interés casuístico (Berg, 1964: 89 ss.) los fundamentos éticos y morales de la escolástica expuestos por Santo Tomás en su *Summa* para aplicarlos a la enseñanza de una conducta virtuosa destinada a un público urbano bastante amplio y no especialmente ducho en las finuras de la filosofía y teología contemporáneas, a cuyas obras principales escritas en latín este círculo de personas por regla general no tenía acceso directo por su falta de dominio de la *lingua franca*. La traducción a la lengua vernácula se centra sobre todo en reproducir el pensamiento tomista sobre cuestiones de moral y justicia, lo que le convierte más allá de servir como manual sobre virtudes en manos de conventuales y laicos incluso en un libro de consulta útil para la jurisdicción que se imparte en varios centros urbanos donde estaban afincados órdenes mendicantes como los dominicos (Berg, *ibíd.*: 145). En su edición revisada y ampliada de *Der Tugenden Buch*, Klaus Berg (1984: cviii) puede constatar que se ha confirmado plenamente la tendencia del libro a ser usado como manual de consulta en cuestiones jurídicas.

Según Uta Störmer-Caysa (1998: 164-165), temas como simonía, limosnas o donativos, la adquisición, posesión y venta de bienes materiales y (la prohibición de) la usura, pero sobre todo las cuestiones morales y éticas y de conducta virtuosa relacionadas con estos procedimientos son los que representan de forma más directa el interés que se detecta en el compendio *Der Tugenden Buch* para discutir la situación de las órdenes mendicantes en los núcleos urbanos en relación con su dedicación al cuidado espiritual de los feligreses. Pero estos problemas se exponen no solo de forma abstracta y teórica, sino se quiere ir más allá al ofrecer instrucciones para conseguir esta conducta virtuosa que se espera tanto de los hermanos predicadores como de las personas bajo su guía e instrucción espirituales, tanto en los hombres como en las mujeres acogidas al amparo de la *cura monialium*.

Le debemos en particular a Marie-Luise Ehrenschwendtner (2004: esp. 99 ss. y 119 ss.) la constatación de la importancia de las traducciones del latín a la lengua vernácula en la formación religiosa, teológica y filosófica de las novicias y monjas dominicas, ya que para transmitirles los conocimientos necesarios para su educación como conventuales sus preceptores no podían utilizar salvo en casos excepcionales las obras originales en latín. Tenían que usar traducciones o comentarios en los dialectos vernáculos para garantizar la instrucción de sus discípulas en esta nueva espiritualidad emocional propagada por las órdenes mendicantes.

La discusión de conceptos como pobreza frente a posesión de bienes materiales, el derecho a aceptar limosnas o la prohibición de la usura tienen especial importancia para los dominicos precisamente por su dedicación a la *cura monialium*. Störmer-Caysa (1998: 166) nos recuerda la importancia de los aspectos económicos relacionados con estos cuidados espirituales dedicados a las monjas afiliadas a la orden fundada por Santo Domingo de Guzmán. En contraste con los conventos masculinos, las congregaciones femeninas podían poseer bienes materiales y los hermanos mendicantes al cargo de su formación espiritual tenían que atender no solo aquella, sino a la vez la correcta administración de los bienes terrenales de la congregación femenina. Una tarea nada fácil que hacía muy necesario disponer de libros de consulta fiables para poder basar cualquiera de las transacciones comerciales en el vigente derecho canónico, respetar las normas morales y hacer gala de una conducta virtuosa exigible a un buen cristiano.

3.2. La utilización de estrategias de traducción por parte de Heinrich Seuse en su defensa de maestro Eckhart

La segunda aportación traductológica que vamos a discutir aquí es la utilización de estrategias de traducción por parte del autor místico Heinrich Seuse (OP) en la defensa de su preceptor dominico, el maestro Eckhart, lo que supone, además, un interesante ejemplo de una muy temprana manipulación ideológica gracias a la traducción.

Nos basamos en nuestra reflexión en el interesante estudio de Fiorella Retucci (2016) que analiza de forma muy detallada la utilización de la traducción al medio alto alemán de la *Summa theologiae* de Santo Tomás por parte de Heinrich Seuse en la defensa que lleva a cabo de su maestro.

En comparación con el ejemplo tratado en el punto anterior, aquí no se trata de un resumen divulgativo sino de una traducción completa de la *Summa* a la lengua vernácula. La única versión (fragmentaria) que se conoce de esta traducción forme parte de un códice manuscrito del siglo XIV procedente de la abadía benedictina de Weingarten, hoy custodiado por la Landesbibliothek Stuttgart. Se supone que el o los traductores anónimos de principios del siglo XIV fueron benedictinos y/o dominicos. Gracias a la edición moderna de Quincy y Strothmann (1950) disponemos de una vía de acceso fácil a la traducción que a juicios de los editores supone un gran logro lingüístico porque consigue trasladar a la

lengua vernácula ideas abstractas y bastante complejas que antes solo se habían expresado en la lengua culta, en latín.

Veremos ahora, pues, cuál es el uso concreto que hace Seuse de esta traducción en su defensa de Eckhart. La condena de varios escritos de Eckhart por la bula del Papa Juan XXII *In Agro Dominico* tiene lugar en 1329 cuando el autor ya había fallecido. En concreto, se condenan como heréticas o sospechosas de herejía 28 de sus sentencias, procedentes tanto de obras latinas como vernáculas. El objetivo de esta condena ya no podía consistir en un castigo personal del pensador místico, sino en la limitación o incluso prevención de la diseminación de su obra desde aquel momento en adelante.

En consecuencia, la defensa que pretende llevar a cabo el dominico Heinrich Seuse de Eckhart y de su obra, acusada y condenada severamente por la más alta jerarquía eclesiástica, se ha de considerar de hecho como una operación bastante arriesgada, ya que el propio Seuse se exponía a su vez a ser considerado sospechoso de herejía. Siguiendo a Retucci (*ibid.*: 210), Seuse aplica varias estrategias en su obra en alemán *Buch der Wahrheit* (escrito después de 1329, año de la condena papal) para salir airoso del intento de defender a su preceptor. Todo el libro hay que leerlo como defensa, rectificación y reacción polémica ante la condena reciente del pensamiento eckhartiano.

Ahora bien, Seuse no redacta de ninguna manera una defensa cerrada, servil y obediente en la que solo repite o reinterpreta las sentencias del maestro. En algunas ocasiones, en las que lo considera necesario por motivos doctrinales, el discípulo se distancia decididamente del preceptor, tanto para explicarlo o incluso corregirlo con tal de devolverlo al camino del pensamiento ortodoxo. Según las tesis que expone Retucci, es precisamente en estos momentos claves cuando el autor acude directamente a la traducción al medio alto alemán de la *Summa* de Santo Tomás. Sorprende que Seuse cite en su obra más arriesgada y especulativa literalmente la traducción a la lengua vernácula y no el original en latín de esta obra central del pensamiento escolástico canónico.

Las consecuencias de este procedimiento descubierto y analizado por Retucci tienen que ver en primer lugar con la valoración misma de aquella traducción, negativa por gran parte de la investigación reciente que la despreciaba como producto caótico de un mal traductor. Sin embargo, si ahora se toma en consideración que un intelectual como Seuse, perfecto conocedor de la filosofía tomista, se arriesga a utilizar en una disputa de tal calibre intelectual como la que expone en su *Buch der Wahrheit* precisamente esta traducción como refrendo para su argumentación, no podemos sino preguntarnos si de verdad es tan malo e insuficiente el nivel filosófico y teológico de la versión traducida.

En segundo lugar surgen nuevas preguntas acerca de la importancia doctrinal e histórica de la defensa del dominico Eckhart por parte del dominico Seuse. Siguiendo a Retucci (*ibid.*: 220), Seuse consigue “desactivar” los efectos más peligrosos de una interpretación herética de Eckhart con sus largas citas de Santo Tomás porque allí sí se subrayan las diferencias entre Cristo y un ser humano cualesquiera,

un punto esencial que Eckhart apenas había tomado en consideración y que le había acarreado no pocas críticas por su alejamiento de la ortodoxia. Esto es, Seuse acude a Santo Tomás en particular para apuntalar y defender las tesis poco ortodoxas de Eckhart sobre un concepto esencial como lo constituye la encarnación.

Ahora bien, el intento de Heinrich Seuse de justificar a su maestro apoyándose en la máxima autoridad canónica de los escritos de Santo Tomás neutraliza aparentemente el peligro de una interpretación herética de las tesis de Eckhart. Retucci se pregunta aquí con razón si se trata de una manipulación consciente, o sea, ¿pretende Seuse de verdad con las abundantes citas provenientes de la traducción de la *Summa* reproducir fielmente las ideas de su maestro porque creía en esta supuesta cercanía a Santo Tomás a pesar de todas las diferencias conceptuales entre los dos pensadores? A pesar de la apariencia conciliadora de su procedimiento intelectual parece estar fuera de duda que Seuse era plenamente consciente de que el pensamiento escolástico tomista y las ideas místicas de Eckhart de hecho eran excluyentes e irreconciliables. Aun así intenta aprovecharse de una ingeniosa manipulación de ideas a través de las citas procedentes de la *Summa* traducida para conseguir que el camino filosófico inaugurado por Eckhart no pereciese una vez condenado por el veto papal. Y lo hace viendo que la única posibilidad de defender y reactivar las tesis de Eckhart es precisamente la creación de una (supuesta) cercanía ideológica con la autoridad incontestable de la obra de Santo Tomás en su versión traducida a la lengua vernácula.

Como hemos podido comprobar, el grado relativo de fidelidad de la traducción en relación con el texto original parece que ha facilitado la manipulación ideológica pretendida por Seuse que consigue gracias al uso que hace de la traducción a la lengua vernácula de la obra tomista canónica una defensa coherente, al menos en apariencia, de la supuesta ortodoxia de sentencias centrales de su maestro.

3.3. La importancia de Basilea como centro de la labor traductora dominica

El tercer y último ejemplo para ilustrar las aportaciones traductológicas de la provincia Teutonia en los primeros siglos de su existencia se centrará en la importancia de la ciudad de Basilea como centro neurálgico de la labor traductora de los dominicos alemanes.

La Orden de Predicadores llega a instalarse en 1233 en la ciudad helvética a instancia del obispo Heinrich von Thun. Como ocurre en otras sedes urbanas, también en Basilea los hermanos dominicos se ocupan de los sermones para los feligreses y cuidan de la formación espiritual y religiosa en los conventos femeninos adscritos a la Orden (*cura monialium*). Además, funcionan como *scriptorium* literario donde llevan a cabo una encomiable labor de creación, pero sobre todo de recopilación de textos literarios en latín y, en menor proporción, en dialectos vernáculos. Así, entre 1270 y 1290 se reúne bajo el cuidado de los dominicos en Basilea la *Basler Sammlung lateinischer Dichtungen* (Colección de Basilea de poesía en latín). La conservación de la biblioteca del convento dominico se

debe la feliz circunstancia de que sus archivos fueron incorporados en el siglo XVI a los fondos de la biblioteca de la Universidad de Basilea (Virchow, 2013: 71-72).

En la primera mitad del siglo XIV, y sobre todo con la llegada de varios predicadores dominicos desde Estrasburgo en 1339 (Johannes Tauler, entre otros), la fuerte propensión de los dominicos alemanes al pensamiento místico alcanza también a los hermanos congregados en Basilea, tanto en su formato estrictamente tomista y fiel a los preceptos escolásticos canónicos como también en interpretaciones menos ortodoxas y, por lo tanto, más propensas de caer bajo sospecha de herejía.

Es en este momento de efervescencia mística cuando los dominicos de Basilea en el círculo de los *Gottesfreunde* bajo la dirección espiritual de Heinrich von Nördlingen emprenden la traducción de una obra esencial de esta rama de pensamiento porque se dan cuenta de que no disponen de una versión comprensible en su dialecto vernáculo o en latín. El grupo dominico alrededor de Nördlingen traduce a partir de 1345 al *oberdeutsch* (dialecto alemán o alamán) la obra escrita en medio bajo alemán *Fließendes Licht der Gottheit*, cuya autora es la monja Mechthild de Magdeburgo (aprox. 1207-1282), que pertenecía al monasterio cisterciense de Helfta, aunque su confesor y preceptor espiritual era durante muchos años el dominico Heinrich von Halle. Animada por su guía, Mechthild empieza a partir de 1250 a darle forma escrita a sus visiones y consideraciones místicas, oraciones, diálogos amorosos (místicos) y diálogos de índole didáctica que llegan a constituir al final de su vida esta colección conocida bajo el título *Fließendes Licht der Gottheit*, una obra valorada como pionera para el desarrollo de la Mística alemana, además de figurar como primera obra mística escrita en lengua vernácula. Gracias a esta obra, Mechthild es considerada en la actualidad no solo como una representante fundamental de la Mística, sino de la literatura alemana medieval en general. Hay que subrayar que esta obra solo ha llegado hasta nosotros gracias a su traducción por los dominicos de Basilea, mientras que el manuscrito original no se ha conservado.

Los dominicos de Basilea no solo traducen la obra de un dialecto germánico alejado a otro más próximo al hablado en su entorno directo, sino también componen una traducción al latín de la obra escrita originalmente por Mechthild en lengua vernácula. Esta traducción a la *lingua franca*, el medio de comunicación de la élite intelectual, *Lux divinitatis*, ayuda lógicamente a darle prestigio y realce a la obra original (Virchow, *ibíd.*: 75-76).

En otros códices con textos místicos de proveniencia dominica estudiados por Corinna Virchow (2013) también se encuentran traducciones elaboradas por los hermanos predicadores de Basilea. Así, una traducción al alemán (*Die siben strassen zu got*) a partir de la obra de Rudolf von Biberach *De septem iterinibus aeternitatis*. En el título mismo se puede observar aquí una de las numerosas simplificaciones conceptuales que son habituales en las traducciones del latín a la lengua vernácula: el concepto abstracto *aeternitas* se traduce por el concepto concreto *got* (*Gott*).

También de principios del siglo XIV se conserva en estos códices una traducción alemana de una *Vitaspatrum*, una colección de textos en latín muy extendida en aquella época. Posteriormente (siglos XIV y XV) se elaboran cinco traducciones más en prosa que parten de esta colección de textos originales en latín. En el entorno de los dominicos de Basilea se incorpora en la primera mitad del siglo XIV al códice que alberga la traducción de la *Vitaspatrum* una traducción alemana de *Verba seniorum*. A partir de allí, *Vitaspatrum* y *Verba* se transmiten gracias a la labor traductora dominica como un conjunto.

Como escueto resumen nos sirve la constatación de Urban Federer (2011: 342): “los dominicos afincados en Basilea mantenían una amplia red de intercambios literarios que no solo presuponía un vivo interés por la literatura mística, sino también una importante dedicación a labores de escritura y traducción”.

4. Conclusiones

En primer lugar debemos recalcar que nuestro trabajo no puede aspirar de ningún modo a ofrecer un repaso completo de la ajetreada andadura de la provincia Teutonia a lo largo de ocho siglos. Hay muchos personajes destacados entre los dominicos alemanes que aquí no hemos podido considerar como, por ejemplo, Dietrich von Apolda OP (aprox. 1220-1302), autor de una *Vita* de Santo Domingo, o el cuarto Maestro General de la Orden, Provincial de Hungría y obispo de Bosnia, el predicador políglota Johannes von Wildeshausen OP (también conocido como Teutonicus; aprox. 1180-1252).

Tampoco hemos podido reunir aquí un registro completo de la amplia labor traductora de los mendicantes dominicos en los territorios germanoparlantes, sobre la cual no existe todavía ningún estudio exhaustivo. Así, no hemos podido tomar en consideración la traducción de la Biblia de Johannes Dietenberger OP, que se imprimió en 1534 en Maguncia y con la que se pretendía rivalizar desde el movimiento de la contrarreforma con la traducción coetánea de Lutero (*cf.* Horst, 1993: 8). Tampoco hemos podido detenernos en las aportaciones de Peter Schwarz OP (Petrus Niger), quien publicó en el siglo XV el primer método de aprendizaje lingüístico alemán-hebreo, o en los trabajos de Erhard von Pappenheim OP, quien también en el siglo XV tradujo la *Haggadah* de Tegernsee del hebreo al latín. Ambos casos ofrecen, por cierto, interesantísimos paralelismos, que solo podemos mencionar aquí de pasada, con la labor llevada a cabo por el *Studium hebraicum* de los dominicos españoles a partir de 1281 en Barcelona bajo la dirección de Ramón Martí OP (Raimund Martini).

Eso sí, hemos analizado tres ejemplos para ilustrar someramente las diversas aportaciones traductológicas de los dominicos germanoparlantes: la traducción como resumen divulgativo en *Der Tugenden Buch*; la utilización de una traducción de la *Summa theologiae* de Santo Tomás a la lengua

vernácula por parte del pensador místico Heinrich Seuse OP en su defensa de maestro Eckhart OP, acusado de herejía por la más alta jerarquía eclesiástica. Como hemos podido ver, este procedimiento de Seuse se puede entender como un ejemplo muy temprano de manipulación ideológica gracias al uso de un texto traducido y no del original. En último lugar hemos revisado brevemente el papel del convento dominico en la ciudad de Basilea como *scriptorium* y centro para la elaboración de traducciones.

Finalmente debemos mencionar que en el segundo apartado de nuestro trabajo hemos podido ver algunas de las aportaciones filosóficas y culturales más destacadas de la Teutonia en relación con la Escolástica y Mística alemanas y, en particular, con su gran influencia en el desarrollo de la lengua vernácula. Sin duda se puede concluir que los dominicos tuvieron un papel central en la vida espiritual en los territorios germanoparlantes en los siglos XIII y XIV (especialmente entre 1250 y 1350, el siglo del mayor esplendor de la Teutonia). Los mendicantes dominicos destacaron en el desarrollo de la filosofía escolástica y brillaron en el pensamiento místico donde sus aportaciones constituyeron la base de esta corriente filosófica. En este contexto no debemos olvidar que fueron también mujeres, en particular las asociadas a conventos femeninos de la Orden de Predicadores en la Teutonia como Núremberg, Töss o Medingen, las que animaron y enriquecieron la mística alemana con sus escritos en lengua vernácula (*cf.* Ehrenschwendtner, 2004: 119 ss.). Como hemos podido comprobar, para muchos estudiosos de la historia de los dominicos y dominicas alemanes como, por ejemplo, Grundmann (1935), Horst (1993) o Hirbodan (2016) es precisamente esta posición destacada de las integrantes femeninas la que debido a su participación activa en la vida intelectual de la congregación mendicante le otorga un marchamo particular a la Orden de Predicadores en la provincia Teutonia.

Referencias bibliográficas

- Berg, Klaus (1964), *Der Tugenden Buch. Untersuchungen zu diesem und anderen mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin*. Múnich: Verlag C. H. Beck.
- Berg, Klaus y Kasper, Monika (eds.) (1984), *'Das bûch der tugenden'. Ein Compendium des 14. Jahrhunderts über Moral und Recht nach der 'Summa theologiae' des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik*. Tubinga: Niemeyer.
- Besch, Werner et al. (eds.) (1998), *Sprachgeschichte: ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Berlín: de Gruyter.
- Blank, Walter (1998), “Deutsche Sprachgeschichte und Kirchengeschichte”, en Besch, W. et al. (eds.), *Sprachgeschichte: ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Berlín: de Gruyter, pp. 63-72.

- Burger, Harald (1998), “Deutsche Sprachgeschichte und Geschichte der Philosophie”, en Besch, W. et al. (ed.), *Sprachgeschichte: ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Berlín: de Gruyter, pp. 181-192.
- Ehrenschtendner, Marie-Luise (2004), *Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13.-15. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Federer, Urban OSB (2011), *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog: Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner*. Berlín: de Gruyter.
- Grundmann, Herbert (1935), *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*. Berlín: Ebering. Reprint: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Heusinger, Sabine von et al. (eds.) (2016), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*. Berlín: de Gruyter.
- Heusinger, Sabine von (2016), “Ketzerverfolgung, Predigt und Seelsorge – die Dominikaner in der Stadt”, en Heusinger, S. et al. (eds.), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*. Berlín: de Gruyter, pp. 3-20.
- Hirbodian, Sigrid (2016), “Die Dominikanerinnen – ein Überblick”, en Heusinger, S. et al. (eds.), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*. Berlín: de Gruyter, pp. 21-36.
- Horst, Ulrich OP (1993), *Zur Geschichte des Dominikanerordens – Ein Überblick*. [<http://www.dominikaner.de/themen.php>], última consulta: 13/07/2017.
- Lohrum, Meinolf OP (1969), *Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation 1856-1875*. Roma: Theologische Fakultät der Päpstlichen Universität St. Thomas von Aquin. Tesis Doctoral. Vol. 8 Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe, Maguncia, 1971.
- Mehr als Schwarz & Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden*. [<http://www.dominikanerorden.de/relaunch/wp-content/uploads/2015/10/800JahreDominikanerorden.pdf>], última consulta: 20/07/2017.
- Morgan, Bayard Quincy y Strothmann, Friedrich Wilhelm (eds.) (1950), *Middle High German Translation of the Summa Theologica by Thomas Aquinas*. Stanford: Stanford University Publications.
- Retucci, Fiorella (2016), “Die deutsche Dominikanerschule und Eckharts Verurteilung: der Fall Heinrich Seuse”, en Heusinger, S. et al. (eds.), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*. Berlín: de Gruyter, pp. 207-224.
- Ríos de la Llave, Rita (2005), “El problema de la Cura monialium en una comunidad de monjas dominicas del reino castellano-leonés: Santo Domingo el Real de Madrid”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, 32, pp. 315-327.

- Ruh, Kurt (1996), *Geschichte der abendländischen Mystik*. Band 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*. München: Verlag C.H. Beck.
- Schmoldt, Benno (1954), *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckhardts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Störmer-Caysa, Uta (1998), *Gewissen und Buch: über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters*. Berlin: de Gruyter.
- Virchow, Corinna (2013), "Basel", en Schubert, M. (ed.), *Schreiborte des deutschen Mittelalters: Skriptorien – Werke – Mäzene*. Berlin: de Gruyter, pp. 57-82.

SOBRE EL ESTATUTO TRADUCTOLOGICO DEL *TRACTADO DELA VICTORIA DE SI MISMO* (1550) DE FRAY MELCHOR CANO, OP, COMO VERSION CASTELLANA DEL *TRATTATO VTILISSIMO PER LA UITA CHRISTIANA* (-1548) DE FRAY SERAFINO ACETI DE' PORTI (SERAFINO DA FERMO), CANONIGO REGULAR LATERANENSE¹

Hugo Marquant

Institut Libre Marie Haps, Bruselas (Bélgica)

hugo.marquant@gmail.com

hugo.marquant@skynet.be

Abstract:

In this study we try to define more precisely the specific status of the treatise *La victoria de si mismo* (Valladolid, 1550) of F. melchor Cano (OP) (1507- 1560) as a translation of two italian spiritual authors of the first half of the XVIth century, Giovanni Battista Carioni (Battista da Crema) (c. 1460- 1534) and Serafino Aceti de' Porti (Serafino da Fermo) (c. 1496-1540) and a comparison with a second Spanish translator, Buenaventura Cervantes y Morales (1551) from the point of view of a number of translatology topics such as: text structure, terminology, content, distance, italianisms, style, translation methodology, bible translation,.... As a result two major characteristics appear: the concepts of "occasional translator" and "tradaptation".

Keywords: Melchor Cano (1507-1560). Giovanni Battista Carioni (Battista da Crema) (c.1460-1534). Serafino Aceti de'Porti (Serafino da Fermo) (c.1496-1540). *La victoria de si mismo* (1550). Buenaventura Cervantes y Morales (1551). Translation analysis. "Occasional translator". "Tradaptation"

Resumen

El autor de la presente contribución intenta definir de manera más precisa el estatuto traductológico del tratado ascético-espiritual de Fray Melchor Cano (OP) (1507-1560) titulado *La victoria de sí mismo* (Valladolid, 1550). En una primera parte introduce brevemente a los principales autores de las textualidades en juego: Giovanni Battista Carioni (Battista da Crema) (circa 1460-1534) y Serafino Aceti de' Porti (Serafino de Fermo) (circa 1496-1540) (canonico regolare lateranense) (TO italiano), el propio Melchor Cano y el Licenciado Buenaventura Cervantes y Morales (traductores). En la segunda parte analiza sistemáticamente en el marco de una metodología triangular todas las características (articulación, terminología, contenido, distancia, italianismos, estilo, técnicas traductorales, cultura bíblica, etc.) de la triple textualidad objeto de nuestra reflexión: el TO de Fermo, la T de Cano y la T de Morales. En conclusión, propone situar el tratado de Cano con respecto a dos conceptos traductológicos que se refieren tanto al estatuto del propio traductor como al de su obra: el "traductor ocasional" y la "tradaptación".

Palabras clave: Melchor Cano (1507-1560). Giovanni Battista Carioni (Battista da Crema) (c. 1460-1534). Serafino Aceti de' Porti (Serafino da Fermo) (c.1496-1540). *La victoria de si mismo* (1550). Buenaventura Cervantes y Morales (1551). Análisis traductológico. "Traductor ocasional". "Tradaptación".

0. Introducción

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

Fray Melchor Cano, alcarreño o taranconense (conquense) según las fuentes, nacido entre las fechas de 1506 y 1509, fallecido en 1560², es sin duda alguna uno de los dominicos españoles de mayor fama e impacto en la historia de la Iglesia católica y universal, española y europea. No solo por la calidad excepcional de sus escritos - con el "De locis theologicis" Cano escribió en un latín "ciceroniano"³ una verdadera obra maestra original -, sino también por la enorme influencia que tuvo en el mundo agitado que fue el suyo - el Concilio de Trento en el que tuvo una participación de primera fila entre 1551 y 1552 y el proyecto general de la Contrarreforma católica -⁴. Y, sin embargo, en su estudio fundamental sobre la *Escuela de Salamanca*, Juan Belda Plans insiste en que todavía queda mucho por investigar. Citamos: "Queda sin embargo, todavía mucho por hacer en la investigación sobre la figura y la obra del maestro salmantino" (Belda, 2000, p. 502)⁵.

En la presente contribución solo intentaremos aportar algunas aclaraciones originales relativas al estatuto traductológico de una obrita peculiar de Cano titulada *Tratado de la victoria de sí mismo*, publicada por primera vez en Valladolid, en la imprenta de Sebastián Martínez, noviembre de 1550, a cargo del Doctor Salas.

En efecto, en la literatura consultada, los distintos autores no consiguen ponerse de acuerdo, al menos explícitamente, sobre la manera de catalogar el breve compendio del teólogo español.

El Padre Vicente Beltrán de Heredia, en el estudio preliminar de su edición crítica de 1962 (Cano, 1962), propone: "Melchor Cano, tomando pie del librito similar de Fermo (Prefacio), "nueva redacción" (p. 3), "refundición" (p. 6,7), "acrecentado con nuevos quilates" (p. 7), "traducción" (p.8,8), "añade" (p. 8), "enteramente nuevos" (p. 8), "amplía extraordinariamente" (p. 8), "glosa" (p. 8), "adaptación" (p. 8), "diferencias" (p. 9), "omisión" (p. 9), "más que traducción" (p. 14), "un acomodo con abreviaciones y adiciones" (p. 14), " La versión de la *Victoria*, por Cano, es bastante libre, sin que se atenga estrictamente al texto original" (p. 17). Y en el artículo correspondiente del DS, de la mano del mismo autor, leemos: "Cano entreprit la traduction ou mieux l'adaptation en espagnol" y "traduite...de façon plus libre et élégante" (DS, 1937, VII ,75).

En la misma línea, el autor, ya citado, de *La Escuela de Salamanca*, Juan Belda Plans, escribe (Belda, 2002): "una traducción-adaptación de una obra italiana" (p. 616), "una adaptación castellana de la obra

² Por ejemplo, en el artículo dedicado a Fray Melchor Cano en el *Diccionario biográfico español* por el dominico Antonio Osuna Fernández-Largo (DBE, 2009, XI, p. 48-55) leemos: "¿Pastrana? (Guadalajara), 1507 - I. 1509 - Toledo 30.IX.1560". Y en el estudio monumental del sacerdote Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Belda, 2000, p. 503): "Tarancón (Cuenca), hacia 1509 - 1560).

³ La expresión es de M. Menéndez Pelayo (*Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, II, Santander 1941, 11) (en Belda, 2000, p. 285). Véase también R. Perreiah: "humanists restored classical latin to replace medieval latin as a scholarly language" (Perreiah, 2014, p. 11).

⁴ En un libro reciente del teólogo francés Christoph Theobald S.J., *Le Concile Vatican II. Quel avenir?*, leemos (Theobald, 2015, p. 86) : "Quand on s'interroge sur la fonction normative de l'histoire en théologie catholique, on ne peut pas ne pas se rappeler que, pour le célèbre Melchior Cano (1509-1560), l'histoire était le dixième et dernier des "lieux théologiques".

⁵ Autor en 2006 de una monumental edición crítica del "De locis theologicis" (Cano, 2006), Juan Belda Plans afirma rotundamente: "La misma biografía de Cano está todavía sólo iniciada" (Belda, 2000, p. 502).

original (del dominico lombardo Juan Bautista de Crema)" (p. 616), "La obra de nuestro autor está compuesta en base al texto abreviado de Fermo" (p. 616), "En la confección de esta obra Cano no fue un mero traductor, sino que actuando con libertad amplió bastante la obra de Fermo, dando lugar a una obra original" (p. 616).

Por otra parte, uno de los biógrafos tradicionales de Cano, Don Fermín Caballero, en 1871, nos dice: "Como únicamente se impregnó del espíritu del original, haciendo una verdadera obra española, no procediendo como mero traductor, sino ampliando su libertad, y casi duplicando el volumen de Aceto de Fermo. Sin más que cotejar el texto italiano y la traducción, se echa de ver en la redacción, que Cano fue autor original" (Caballero, 1871, p. 390).

Y, por último, Don Alfonso de Castro, en el prólogo de su edición de 1953, opina:

La general creencia es que lo más del librito pertenece al talento de Melchor Cano; más claro, que no es una versión fiel de un libro toscano, sino una imitación, con muchos pensamientos propios (Cano, 1953, p. LXI)⁶.

De todos modos, de lo que antecede se desprende claramente un punto en el que todos coinciden: se trata de "más que (una) traducción" (Beltrán de Heredia), "no procediendo como mero traductor" (Fermín Caballero), "no fue un mero traductor" (Juan Belda Plans) y "no es una versión fiel" (Caballero). En otras palabras, el texto de Cano participa de una dinámica analógica que se mueve entre la traducción propiamente dicha (la "mera traducción"), la traducción-adaptación, (la adaptación-traducción [?]), la adaptación propiamente dicha (la "imitación" p. ej.) y finalmente la nueva redacción (la redacción original). Ahora bien, a partir del triplete traductológico < símbolo, tema, función > intentaremos en nuestro análisis situar brevemente la obra de Cano en el esquema referido sin olvidar en ningún momento que en el fondo (analógico) toda traducción es un tipo de adaptación y toda adaptación implica la modificación de alguna obra distinta. Sin olvidar tampoco el impacto de las lenguas.

Pero, ¿qué nos dice el mismo Cano? En el Prólogo (Cano, 1962, p. 23) escribe:

me moví a tomar la fatiga de algunos días en escribir este tratado [la *Victoria de sí mismo*] sacando lo mejor dél de la lengua italiana, en la cual lo hallé escrito por un varón de gran espíritu y experiencia en las batallas espirituales.

Volveremos más adelante sobre el supuesto anonimato del "varón", pero por ahora quisiéramos simplemente subrayar la importancia traductológica de criterios como la iniciativa funcional propia ("me moví"), la escritura/textualidad ("escribir", "tratado", "escrito"), la lengua ("italiana"), la

⁶ Otros investigadores proponen: "traducción y adiciones", "traducción", "adaptación con amplias adiciones" (DBE, 2009, XI, p. 54, p.49); "traducción muy libre", "traducir" (Andrés, 1975, p. 428; Andrés, 1994, p. 271); "Traducción con adiciones [sic] propias" (<www.traditio-op.org/Teologia%20>); "translation" (Brann, 2002, p. 148); "traduceva amorosamente" (Bogliolo, 1952, p. 18); "tradusse liberamente" (Petrocchi, 1978, I, p. 64); "una acomodación del italiano" (Gutiérrez, 1951, p. 838).

selección/doctrina ("sacando", "lo mejor"). Y eso que, a diferencia de Cano, en las Portadas, Cédulas Reales, Dedicatorias y Advertencias de las distintas ediciones (información paratextual) encontramos casi exclusivamente la palabra *traducción* ("tradu(z)cido", "traducir", "traductor", "traducción"). Algo curioso: la palabra *sacar* aparece como sinónimo de "traducida" (Cano, 1780, Advertencia): "traducida ó sacada de otra escrita en lengua Italiana" y con referencia al mismo traductor (Cano, 1962, Dedicatoria, p.20): "Fr. Melchor Cano que, sacando de la caudalosa fuente de su doctrina y elocuencia la traducción de este tratado". La selección se aplica tanto al contenido como a la lengua y tanto al traductor como al original.

1. "En base a..."

1.1. Fray Melchor Cano O.P.

Como cae fuera de nuestro propósito el profundizar de manera sistemática y global en la figura y biografía del célebre teólogo dominicano⁷, preferimos, en relación directa y pertinente con la búsqueda de un TO, concentrarnos en algunos puntos biográficos específicos relacionados con el "varón de gran espíritu y experiencia en las batallas espirituales" (Cano, 1962, p. 23) que escribe en lengua italiana:

- el contacto con la lengua y la cultura italiana (toscana, lombarda,...);
- el contacto más específico con el mundo de la espiritualidad italiana (literatura espiritual, reforma ascético-espiritual);
- la recontextualización castellana.

El interés de F. Cano por la reforma italiana hay que situarlo primero en el contexto general del siglo XVI (finales del XV y primeros decenios del XVI) y más concretamente en el área geográfica Italia - España. El impacto ascético-espiritual de autores como Girolamo Savonarola OP (1452-1498), Giovanni Battista Carioni (da Crema) OP (c. 1460-1534) y Serafino Aceti de' Porti (da Fermo), de la Congregación de Canónigos Lateranenses (c.1496-1540), entre los más conocidos, queda patente, entre otros aspectos, en la demanda de traducciones castellanas de los maestros italianos. Para Vicente Beltrán de Heredia O.P., en su estudio preliminar al texto de la *Victoria de sí mismo* de Cano (Cano, 1962, p. 4): "los modelos italianos tenían entonces la virtud de colmar nuestras exigencias, de ordinario bien parcas, por tratarse de manifestaciones aún poco cultivadas en Castilla". Exactamente lo que nos dice el mismo Cano en el Prólogo del *Tratado*: "que viendo yo cuánto mal recabdo hay de libros en nuestro romance castellano que competentemente enseñen esto,... (Cano, 1962, p. 23). Es la época del padre Juan Hurtado de Mendoza O.P. (-1525), los primeros decenios del siglo XVI,

⁷ Se puede encontrar una biografía detallada de Fray Cano en (1) Fermín Caballero, *Conquenses ilustres*, II, *Melchor Cano*, Colegio Nacional de sordo-mudos y de ciegos, 1871 (BNE) (Caballero, 1871) y (2) Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2000, p. 503-548 (Belda, 2000).

precursores e inspiradores de Juan de Ávila, Luis de Granada y de la entera escuela espiritual española.

En un nivel más personal, el interés de Cano por los reformistas italianos se explica también a la luz de sus diversas estancias en tierras italianas. Más concretamente, según sus biógrafos, Melchor Cano estuvo tres veces en Italia. Una primera vez en Roma, en el año 1542 para asistir al Capítulo general de la Orden y para recibir el título de Maestro en teología por Roma. En su regreso a España pasó por Bolonia donde recibió un segundo título de Doctor en teología⁸. La segunda vez entre 1551 y 1552 para ejercer como teólogo imperial en la segunda sesión del Concilio de Trento⁹. Y, por último, en 1559, requerido por el Papa Paulo IV, para defender ante la Santa Sede su postura en materia de teología dogmática¹⁰.

Se supone que fue en Roma y, o tal vez en Bolonia, donde entró en contacto con las obras de dos representantes de la espiritualidad ascética italiana del momento: (1) Giovanni Battista Carioni (da Crema) (1450-60/1534), dominico, maestro espiritual e inspirador de congregaciones religiosas, que publica en 1531 en Venecia un escrito titulado *Opera vtilissima, della cognitione, et vittoria di se stesso* (otras ediciones en 1545 y 1548), como primera parte de una trilogía con la *Philosophia divina* (Milano, 1531) y el *Specchio interiore* (Milano, 1540) en la que intenta exponer de forma sistemática su doctrina ascético-contemplativa¹¹ y (2) Serafino Aceti de' Porti (da Fermo) (c. 1496 - 1540), canónigo lateranense, predicador, autor de un compendio¹² de la obra de Crema, *Trattato per la Vita Christiana vtilissimo, della cognitione e vittoria di se stesso* (1538, Milano y Bolonia; 1541, Venecia), conocido sobre todo por numerosas ediciones posteriores/ póstumas en forma de colecciones tituladas *Opere utilissime e spirituali* (Venecia, 1543) y *Opere bone* (Venecia 1548)¹³. En 1541 se publica de manera póstuma una *Apologia di fra Battista da Crema* de la mano del mismo Fermo.

La relación entre el primero y el segundo es evidente: Fermo es discípulo y "compendiador" (Cano, 1962, p. 6) de la doctrina y de las obras de Crema. En cambio, la relación entre Cano y el dúo Crema - Fermo lo es mucho menos. Juan Belda Plans (Belda, 2000, p. 394) resume: "[en Roma] conoció unos tratados espirituales redactados por el canónigo Serafín de Fermo aunque era doctrina originaria de su

⁸ (Belda, 2000, p. 507); (DBE, 2009, p. 49 y 52).

⁹ (Andrés, 1975, p. 428); (DBE, 2009, p. 50); (Cano, 1962, p. 15).

¹⁰ (Belda, 2000, p. LXIII, 507); (DBE, 2009, p. 52).

¹¹ OPERA VTILISSIMA, DELLA COGNITIONE, ET VITTORIA DI SE STESSO. Composto per il Reuerendo P. F. BATTISTA da CREMA: dell'ordine de predicatori. (al final) Stampato in Venetia per Bartholomeo detto l'Imperadore, et Francesco suo genero. Nel M.D.XLVIII. El ejemplar consultado figura en <www.google.books.be>.

¹² "texto abreviado" (Belda, 2000, p. 616). En la carta (traducida) de Fermo "a la muy Magnifica señora Lucia Picenarda, matrona dignissima" leemos: "quise tomar trabajo de reduzirlo [el libro de Crema] a la brevedad que fuesse possible, no por ser el muy prolixo, o superfluo, mas para tener vn breue manual que se trayga siempre a las manos" (Morales, 1552).

¹³ Encontramos una breve historia de las ediciones de los tratados de Fermo en una "Epistola a' divoti lettori" escrita por Gasparo Piacentino Can. Reg. Later. nel Crucifisso y publicada en su edición revisada y corregida de las *Opere Spirituali* (Piacenza, Francesco Conti, 1570). El propio Gasparo tradujo "l'Operette spirituali" de Fermo en latín. Véase también Beltrán Heredia, 1962, p. 6-7 (Cano, 1962). En total, documentamos (bibliográficamente) ediciones de 1538 (Bolonia, Milán), 1541 (Venecia), 1543 (Venecia), 1548 (Venecia), 1556 (Venecia), 1562 (Venecia), 1569 (Venecia), 1587 (Venecia).

maestro dominico Bautista de Crema"¹⁴. Ahora bien, si todos los especialistas están de acuerdo para admitir que el TO manipulado por Cano es el *Trattato* de Fermo, algunos de los más famosos están convencidos de que Cano no tuvo nunca en manos los textos del dominico italiano. Citamos nuevamente a Beltrán de Heredia en el estudio preliminar de su edición de 1962: "Decididamente podemos concluir que... él no tuvo noticia directa del libro de Crema ni de los achaques a que se prestaba su doctrina mística" (Cano, 1962, p. 7). Dos afirmaciones que no son necesariamente sinónimas.

Hay sin embargo algunos elementos que nos permiten por lo menos emitir algunas dudas al respecto:

1) En el capítulo XI ("De los remedios contra la pereza"), Cano se refiere a "otro [libro] que está escrito en lengua italiana llamado *Espejo interior*, que por ser extremadamente provechoso, trabajaré que en breve se traslade en nuestra castellana" (Cano, 1962, p. 47). Ahora bien, el *Specchio interiore* es un título tanto de Crema (publicado solamente en 1540) como de Fermo (1539 [?]). Vicente Beltrán de Heredia opta por Fermo (Cano, 1962, p. 9), "el *Specchio interiore*, de Fermo", pero aquí lo pertinente es que Cano se refiera claramente a un texto ("libro"). Más adelante veremos como Cano no logró (?) realizar su promesa.

2) En una carta dedicatoria dirigida por Fermo a la *Magnifica Signora Giulia Picenardi*, que según Beltrán Heredia (Cano, 1962, p.7) aparece en una edición de 1541, el mismo Serafino de Fermo revela la existencia de ciertas inquietudes sobre la ortodoxia de la doctrina de Crema, "Hora hauendo letto l'opere del Reuerendo fra Battista da Crema, tanto frutto di spirito ui ho compreso, che assai piu mi diletta studiar, quelle che componer di nouo parendomi al uiuer Christiano, & spirituale sofficientissime, non de fucata eloquentia, ma di uera sapientia piene. Et perche contengono alcuni ponti, per liquali molti n'hanno conceputo scandalo, del cui numero anchor io altre uolte son stato,... cosi questo Padre agni sua opera sottoporre al giudicio della chiesa, & de gli inquisitori quali possono mutare, & scancellare, & corregere, come uogliamo." (Fermo, 1548, 300r^o-v^o), al mismo tiempo que defiende calurosamente a su autor... Ahora bien, para VBH (Cano, 1962, p. 7) la "posterioridad" de la carta demuestra claramente que Cano no estuvo en contacto directo con textos de Crema. En efecto, la carta no figuraba en las ediciones de 1538. Y sin embargo sabemos que Cano estuvo en Roma-Bolonia en 1542 cuando circulaban en Italia textos de Crema (1531-) y de Fermo (1538, 1541). Y que tradujo un texto italiano entre 1546 y 1548 para publicarlo en 1550. Y que la condena de Roma solo interviene en 1552. Por otra parte, la carta a Picenarda no aparece traducida en ninguna de las versiones de Cano.

3) Cano estuvo en contacto con la literatura espiritual italiana en general y con Crema en particular: en el mismo capítulo XI ("De los remedios contra la pereza") se refiere al *De simplicitate vitae*

¹⁴ Adolfo de Castro (Cano, 1953, p. LXV, p. LXI): "Desconócese el libro que sirvió de base ó modelo á Cano para el *Tratado*..., pues si bien fray Juan Bautista Cremonense compuso uno con título semejante en 1530 [sic] y otro con el de *Victoria y conocimiento de sí mismo* Serafin de Vermo [sic], ni el uno ni el otro se asemejan á la obrita del gran teólogo español".

christianae de Fray Jerónimo de Ferrara (Cano, 1962, p. 47), obra vulgarizada en España por el editor Eguía, que no figura ni en Crema ni en Fermo¹⁵ y en su *De locis theologicis* se refiere cuatro veces explícitamente a Crema, aunque siempre en términos negativos (Cano, 2006) : "muchos de esa índole" (p. 768), "otros autores de esa ralea" (p. 768), "sus errores" (p. 768), "Juan Bautista Crema, Enrique Herp, Juan Taulero" (p. 768), "proposiciones de ese tenor" (p. 768)¹⁶. No olvidemos que el *De locis*, como obra madura, fue publicado de manera póstuma (Salamanca, 1563), pero que Cano lo redactó sobre todo a lo largo de los 8 últimos años de su vida¹⁷. Por otra parte, también se cree que fue en Trento, donde Cano estuvo en 1561, donde debió enterarse de las suspicacias que pesaban sobre los escritos del maestro italiano y que llevaron finalmente a la condena de la Inquisición romana en 1552¹⁸. Ahora bien, la anterioridad de la condena romana de Crema a la condena española de Fermo en 1559¹⁹ podría explicar tal vez y solo en parte tanto el anonimato del "varón" como el que Cano no logró cumplir su promesa de 1550.

4) Por fin, un último detalle que nos permite tal vez acercarnos un poco más al famoso "varón" referido por Cano. Se trata de la expresión *batallas espirituales* que recuerda casi literalmente el concepto de *combattimento spirituale* de Crema. La dimensión ascética de su doctrina espiritual²⁰. Por otra parte, de la familia espiritual de Crema, teatinos y barnabitas, a la que también pertenece Fermo, procede Lorenzo Scupoli (1530-1610), autor del famoso *Combattimento spirituale*, publicado en Venecia, en 1589 (también con el título de *La battaglia spirituale* en 1615) y que tuvo un impacto casi universal (Efesios 6, 10-20).

En conclusión, sobre la cuestión de saber hasta qué punto podemos afirmar que Cano "tradujo" (TO) (también o solo a través de la textualidad de Fermo) los escritos de Crema, hay que esperar el

¹⁵ En cambio, Cano omite la referencia al *Specchio della Croce* del dominico Cavalca (1342), traducido al castellano por Alonso de Palencia y publicado en Sevilla en 1486 y en 1492 (Cano, 1962, p. 9) que figura en Crema y en Fermo.

¹⁶ (Cano, 2006): "Battista Cremense, o da Crema, autor de la *Via di aperta verità*, y de otros tratados espirituales" (p. 247); "Asimismo se dice que Pablo II aprobó formalmente la Orden que fundó en Italia fray Bautista Cremá; pero pronto aquella Orden fue rechazada por los del Véneto en un edicto público y la doctrina de Bautista, que profesaban los miembros de aquella Orden, fue condenada en Roma." (p. 338); "Muchas proposiciones de ese tenor leerás por doquier en Erasmo, Juan Carion y algunos otros escritores de esta época, las cuales ni se presentan como herejías abiertas, ni tienen algún sentido sano: pero ya que nos presentan un cierto sabor y olor a herejía, con razón decimos que ellas saben ciertamente a herejía, y que estos que las hacen presentes, no sólo tienen el sabor sino también hacen presente el olor de los herejes" (p. 765-6); "Hoy en día hay muchos de esa índole que, teniendo diariamente en las manos y en la boca a Juan Bautista de Crema, Enrique herp, Juan Taulero y otros autores de esa ralea, no captan sin embargo sus errores, su mente, su ánimo ni por olor ni por huellas ni por sabor alguno." (p. 768).

¹⁷ Encontramos una cronología detallada de su obra (*De Locis*) en Belda Plans (Belda, 2000, p. 560-2).

¹⁸ Sobre este particular : Andrés, 1975, p. 428; Belda, 2000, p. 397; DBE, 2009, p. 54; Cano, 1962, p. 15.

¹⁹ En relación con el *Indice* español, Serafino da Fermo aparece por primera vez en 1559 (Bujanda, 1984, n° 583: "Seraphino de Fermo, en romance y en otra qualquiera lengua vulgar"; Bujanda, 1984, p. 205: "Condamnation originale") mientras que el *Indice* de Roma (Bujanda, n° 968) solo condena su *Apologia pro Baptista da Crema* (Bujanda, 1984, p. 205). En este sentido, la censura española es más severa que la italiana.

²⁰ El término aparece con frecuencia en Cano: "donde fuere más reñida la batalla" (1962, p. 25), "batalla espiritual" (1962, p. 28), "la segunda batalla" (1962, p. 30), "Y si para este encuentro no tomáremos las armas del espíritu, no hay defensa que baste. Porque la batería del es tan recia que, si Dios de su mano no repara y fortalece la conciencia, sin falta dará por el suelo con todo el edificio espiritual... Y caía al primer combate" (1962, 30-1). En relación con Crema citamos a S. Pezzella, en el artículo dedicado a Crema en el DBDI (DBDI, 1977, XX, p. 117): "L'uomo potrà quindi raggiungere la propria liberazione da se stesso quando sarà uscito vincitore dal combattimento spirituale ingaggiato contro la propria tepidezza, considerata como incompatibile con ogni idea di perfezione cristiana e como l'autentica eresia della vita ascetica".

resultado de los análisis textuales. Lo único que se puede afirmar de momento es que Melchor Cano tuvo con mucha probabilidad algún conocimiento directo de la doctrina ascético-mística de Crema.

1.2. El *Tractado dela victoria de si mismo*

En la publicación del libro de Cano podemos distinguir dos etapas, separadas por la condena de Valdés en 1559.

La primera comprende las ediciones de 1550²¹ (Valladolid, Sebastián Martínez), 1551 (Toledo, Juan de Ayala) y 1553 (Toledo, Juan de Ayala). Las tres incluyen una Cédula Real de 1550, una dedicatoria del Doctor Salas y un Prólogo escrito por el mismo Cano. Además incluyen un texto de Fray Domingo de Soto (OP) titulado *Institucion de fray Domingo de Soto dela orden de sancto Domingo a loor del nombre de dios de como se ha de euitar el abuso de los juramentos*.²²

La segunda empieza en 1767 (Madrid, A. Muñoz del Valle) y continúa en 1780 (Madrid, Andrés Ramírez), 1860 (Barcelona, Pablo Riera)²³, [¿1890, 1901?] (s.a.) (La España editorial - Joyas de la mística española)²⁴, 1953 (Madrid, Atlas)²⁵, 1962 (Madrid, BAC)²⁶.

El libro de Cano consta de 18 capítulos (55 páginas en la ed. de 1962, 155 hojas en las ediciones antiguas) de los que 4 tienen carácter general (los dos primeros y los dos últimos) mientras que los 14

²¹ La edición de Valladolid (1550) es la única que no hemos tenido en nuestras propias manos, pero disponemos de numerosas referencias de libreros, bibliófilos, bibliógrafos, estudiosos, investigadores, ... : Cano, 1962, p. 17 : "no habiendo logrado encontrar la del año anterior [1550] hecha en Valladolid"; p.3: "la nueva redacción de la *Victoria* (1550)"; Beltrán de Heredia (DS, 1937, p. 75): "*La Victoria de si mismo* parut pour la première fois à Valladolid en 1550"; Mariano Alcócer y Martínez (Alcoer,1993), *Catálogo de obras impresas en Valladolid, 1481-1800* (original de Valladolid, 1926), 1993, Valladolid, Junta de Castilla y León: no menciona la ed. de 1550, pero tampoco cita la de 1551; María Marsá (Marsá,2007), *Materiales para una historia de la imprenta en Valladolid (siglos XVI y XVII)*, 2007, Universidad de León, n° 238: "*Tractado de la victoria de el mismo* [+ Soto], Valladolid, Sebastián Martínez, 1550, nov. 24"; Palau (Palau, 1950), *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona, 1950, Palau, III, n° 42332: "*Tractado de la victoria de si mismo*, Valladolid, Sebastian Martínez, 1550"; José Simón Díaz (Simón,1977), *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*, Madrid, FUE, Univ. Pont. Sal., 1977, n° 389: "*Tractado de la victoria de si mismo*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1550"; Palau (Palau 1990), *Manual del Librero Hispanoamericano*, Madrid, Julio Ollero, 1990 (reimpresión [corregida] de la primera ed. de 1923), II, p. 39-40: "*Tractado de la victoria de si mismo*, Valladolid, Sebastián Martínez, 24 de nov. de 1550" [+ Soto]; José Simón Díaz, BLH, VII, Madrid, CSIC, 1907, n° 4178: "*Tractado de la victoria de si mismo*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1550"; Bartolomé José Gallardo (Gallardo, 1968,II, n°1571); F. Caballero (Caballero, 1871, II, p. 386-7). En segundo lugar (y en confirmación de José Simón Díaz), hemos encontrado referencias específicas en los catálogos del British Museum Library (4409 bb.10, c. 63.e.7. (3) y en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (RBME 20-II-56). En cambio, no hemos podido localizar el ejemplar de la Biblioteca Municipal de Valencia (el BMV 10-1-2.261), referido por Simón Díaz (Simón Díaz, 1967,VII, n° 4178).

²² Se trata de una obrita de F. Domingo de Soto que acompaña el *Tratado* de Cano por lo menos en las ediciones de 1551 y 1553. A pesar los testimonios de María Marsá (Marsá, 2007, n° 238), Palau (Palau1990, II, p. 39-40) y J. Simón Díaz (Simón Díaz, 1977, n° 389) no nos atrevemos a confirmar su presencia en 1550.

²³ C. Gutiérrez (Gutiérrez, 1951, p. 838) se refiere a una edición de Buenos Aires, de 1939 (Biblioteca Ascética, 30).

²⁴ Se trata del volumen con signatura 4/43493 de la BNE. La edición no lleva fecha (s.a.) y solo presenta 12 capítulos de los 18 de Cano. Además, reduce, modifica y suprime textos (con preferencia textos con carácter expositivo). Las fechas de 1901 y 1890 proceden exclusivamente de nuestras fuentes bibliográficas y quedan por lo tanto totalmente abiertas: J. Simón Díaz (Simón Díaz, 1967, VII, n°4184: Madrid, 1901, F. Marqués); Palau (Palau, 1990, II, p. 40): "El texto [de Cano] se reprodujo ... últimamente [en] Madrid, 1901, 158 p."; <Worldcat>: Melchor Cano, propone varias fechas para la ed. s.a. de la España editorial: "1890, 18..., 19... (?)"; Díaz Díaz y Santos Escudero (Díaz y Santos, 1982, s.v. Melchor Cano) : "Madrid, Tip. de Hijos de F. Marqués, 1907".

²⁵ Se trata de la reproducción del original de 1873, publicado por M. Rivadeneyra en Madrid en la colección BAE, LXV (Preliminares de Don Adolfo de Castro individuo correspondiente de las Academias Española y de la Historia).

²⁶ Se trata de la edición crítica preparada por el P. Vicente Beltrán de Heredia (OP) a partir de la edición de Toledo de 1551. Contiene un Estudio preliminar (p. 3- 17) sumamente interesante.

restantes corresponden a los distintos vicios del catecismo casiano: gula (3), lujuria (4 y 5), ira (6 y 7), acidia (8 y 9), pereza (10 y 11), avaricia (12 y 13), soberbia (14 y 15) y envidia (16). En los capítulos dobles Cano alterna siempre exposición / definición del problema y remedios.

2. Una segunda traducción...

2.1. El licenciado Buenaventura Cervantes y Morales

En 1551, el licenciado Buenaventura de Morales publica a su vez una versión castellana de *La victoria de si mesmo* de "seraphino de fermo canonigo regular". Forma parte de una colección de 7 tratados espirituales de Fermo y de otro de Juan Taulero.

Sobre la figura del traductor tenemos poca información. Solo mencionamos tres elementos que nos interesan directamente en el marco de la presente contribución:

(1) En la dedicatoria dirigida al Obispo de Calahorra y de la Calzada, don Bernal Diaz de Luco, el "interprete" afirma: "aunque siempre he residido por diuersas partes, como en Paris, en Louayna, en Salamanca, y nunca he residido en esta tierra, desde que sali dellas de quatorze años : y aunque mi padre es de tierra de Cordoua, y mi madre era de Tormantos, pero yo no puedo negar que no nasci en la ciudad de Logroño" (Morales, 1552) y más adelante, en la edición de 1554, en una Epistola al lector del maestro Alexio Vanegas leemos : "yo no he visto en España hombre que de su edad aya leydo tanto en tantas lenguas, Latina, Griega, Toscana, y Francesa, como nuestro interprete: que en ellas tan por entero se ha exercitado, y señalado" (Morales, 1554)²⁷. Apertura y competencia lingüística asegurada²⁸.

(2) En cuanto a la práctica/labor traductora de nuestro personaje, leemos en la misma dedicatoria ya citada:

mientras mis grandes trabajos y peregrinaciones me dan lugar para limar algunas cosas que tengo forjadas. Especialmente las *Centurias de charitate*, que escriui en Griego S. Maximo, obispo Taurinense (doctor mas antiguo que sant Hieronymo) y yo traduxe en Latin los dias passados. Y las anotaciones que tengo escriptas en Latin, sobre los errores del impio Juan Occolampadio, que cometio en la trasladacion de Theophylacto: obra harto necessaria: porque conferi el texto Griego con la version latina, y no passe menos trabajo en descubrir los errores... Assi mesmo tengo escripto vn libro de, non temere credendo, y otras muchas cosas" (Morales, 1552)²⁹.

²⁷ Más adelante en el mismo texto: "graduado en sagrada theologia" y "es graduado tambien en medicina".

²⁸ En la edición de 1556, en la misma Epístola del Maestro Alexio Venegas, leemos: "es tal el interprete d'ellas [letras], que no menos autoridad tiene para ser autor d'ellas, que para sacallas de la lengua Italiana en la suya Castellana".

²⁹ Además, encontramos en el *Dictionarium* de Rodrigo Fernández de Santaella (Santaella, 1572, s.v. *Arte*) y en el *Lexicon* de Diego Jiménez Arias (Jiménez, 1570, s.v. *Fermo*) una referencia al *Arte del Computo nueuamente compuesto por el Bachiller Hieronymo de Valencia, muy vtil y necessaria a todas las personas Ecclesiasticas, y no menos a los estudiantes...* Agora nueuamente corregidas de muchos errores porel Licenciado Buenaventura Ceruantes de Morales. (BNE R. MICRO/20814).

Más concretamente, y en relación directa con el propósito de la presente reflexión, podemos citar tres publicaciones suyas que son las siguientes:

- La traducción de las *Obras espirituales* de Serafino de Fermo, publicada en 1551 (Coymbra). El texto de Morales incluye siete tratados de vida espiritual: de la conuersion del pecador, de la victoria de si mismo, de la discrecion, del espejo del alma, de la oracion, de cien preguntas con sus respuestas cerca de la oracion (compuestos por don Seraphino de fermo canonigo regular en lengua italiana) y *Las instituciones de perfeccion* de fray Iuan de Taulero de la orden de predicadores, escritas en latín.

- La traducción del italiano al romance de la *Passione del Nostro Signor Gesu Christo* (Venezia, Al segno della Speranza, 1549), publicada en 1556 en Salamanca (Maria de terranova y Iacobo de li Arcari), de Giovanni del Bene (1513-1559), veronés. El autor también figura "en qualquier lengua vulgar" en 1559 en el Índice de Valdés³⁰. Resulta curiosa la expresión "se enseña maravillosamente" que encontramos en el título de las dos traducciones y puede considerarse característica de Morales³¹.

- "Una apologia o defension que hizo el licenciado Buena Ventura de Morales sobre las obras d'el reuerendo padre don Serafino de Fermo Canonigo reglar. Donde se declaran muchos passos dificultosos, y dudas que à muchos se les han ofrecido en los Tratados de la oracion, de la Victoria, de los Problemas, d'el espejo interior, de la Conuersion, y de la Discrecion. Es obra varia y agradable aunque breue, hizola el Autor por defender de calumnia à don Serafino, y satisfazer à los lectores desseosos de saber" (Morales, 1556 Prologo). En realidad, se trata de una serie de reflexiones de carácter doctrinal articuladas en forma de dudas (de contenido temático) acerca de los diversos tratados de Fermo y claramente orientadas a defender no solo a los reformistas italianos, sino también (y tal vez sobre todo) a un grupo de espirituales afectados por la polémica en torno a la Censura del *Catecismo* de Carranza y condenados en 1559 en el Índice de Valdés³².

(3) Morales formaliza una auténtica reflexión traductológica. Tanto en la portada de la edición de 1552 como en la de 1554, leemos: "Trasladadas de lengua Italiana en Romance por el Licenciado

³⁰ Véase el excelente artículo de Hugo Lezcano Costa, *Un libro prohibido en la Real Biblioteca de El Escorial: La Obra Spiritual de Juan del Bene*, <Libros de la corte.es, nº10, año 7, 2015> (Lezcano, 2015).

³¹ Ejemplos (Morales): "qual maravillosamente enseña el tratado tercero de la discrecion" (1551, Prologo del interprete ... al lector); "en las quales se enseña maravillosamente, el mejor, mas cierto, y mas seguro camino de la vida espiritual" (1552, Título); " en las quales se enseña maravillosamente" (1553, Título, <Iberian books>; "En las quales se enseña maravillosamente el mejor, mas cierto, y mas seguro camino dela vida spiritual" (1554, Título); "Todo lo sobredicho enseña este autor nuestro maravillosamente" (1556, Al lector); "se enseña maravillosamente el camino de la perfección christiana" (Juan del Bene, *Obra spiritual*, 1556, Título) (Lezcano, 2015, p. 1).

³² Creemos que , en este sentido, cabe subrayar la importancia de la fecha (1556) y el lugar/ casa de imprenta (Amberes, Martín Nucio) (sin olvidar que la *Apologia* ya había aparecido en 1552 en una segunda edición corregida y ampliada) . También la traducción de del Bene (como el *Catecismo* de Carranza) se publicaron en Amberes, en casa de Martín Nucio, en 1556. Por otra parte sería interesante estudiar la relación entre la *Apologia* que Fermo hizo sobre las obras de Crema y la *Apologia* de Morales sobre los textos de Fermo. De todos modos, aunque para Morales el "varón" de Cano "lleno de lumbre celestial y de marauillosa santidad" es sin duda alguna "don Serafino de Fermo" (1556, Dedicatoria a don Pedro de Castro), también encontramos varias referencias explícitas a Crema: "A esto respondo, que fray Baptista de Crema, varon muy exercitado en la vida espiritual, escriuio entre otras muchas obras vtilissimas, vn tratado de la victoria, d'el qual recopiló y tomo nuestro autor este suyo" (*Apologia*, DUDA VI) y en los prólogos de 1551 y 1552 se refiere a "San Vicente Ferrer, Taulero, Harpio, Gersón, Savonarola y Crema".

Buenaventura de Morales, y despues glosadas y declaradas en muchos lugares por el mesmo"; "Trasladadas de lengua Italiana en Romance, por el Licenciado Buenaventura Cervantes de Morales, y despues glossadas, declaradas y añadidas en muchos lugares por el mesmo". Y, después de hacer una breve reflexión sobre la dificultad de encontrar un equilibrio entre la traducción "palabra por palabra, al pie de la letra" y una "sobrada libertad", Morales propone una serie de técnicas textuales utilizadas por el traductor para "alumbrar y recompensar el peso de las [palabras] Italianas" (Morales, 1552, Prólogo) como, por ejemplo, la amplificación (usar "mas palabras Castellanas delas que auia en el original") justificada por "la profundidad de las materias" y por la presencia de "muchos vocablos Lombardos agenos del buen Italiano" y de "muchos terminos y vocablos Latinos,..., propios de Philosophos y Theologos" o la paráfrasis explicativa (la "interpretacion parafrastica") personal ("segun lo que yo por mi pude entender") o documentada ("mirando los auctores, o lugares dela escriptura sagrada"). En fin, "no me costo a mi menos trabajo trasladar este libro, que hazer otro de nuevo"³³.

2.2. Tratados de vida espiritual

Del texto de Morales hemos tenido en nuestras manos las siguientes ediciones: la primera de Coimbra, 1551 (BNE/U1498); la segunda (corregida)³⁴ de Salamanca (Juan de Junta, 1552); la tercera de Salamanca (Juan de Canova, 1554) y la cuarta de Amberes (Martín Nucio, 1551)³⁵.

El texto de Morales, titulado *Tratado prouechosissimo para la vida Christiana, De la vitoria de si mesmo*, contiene 10 capítulos : 3 capítulos de carácter general (I, IX y X) y 7 capítulos dedicados respectivamente a los 7 vicios capitales, la Gula (II), la Luxuria (III), la Auaricia (IV), la Ira (V), la Tristeza (VI), la Acidia (VII), la Soberuia (VIII). La *Victoria* ocupa 61 páginas (65-126).

La primera edición (1551) contiene, además de las traducciones de Fermo, *Las instituciones de perfeccion de fray Iuan de Taulero de la orden de predicadores*. Se trata de las *Instituciones, o doctrinas del excelente Theologo fray Iuan Taulero dela orden de predicadores, en que se enseña por spirituales exercicios llegar a la vnion del anima con dios*, de las que también se conserva un ejemplar suelto en la BNE, publicado asimismo en Coymbra en 1551 (R/30336). En el ejemplar de Luis Usoz y Río (U1498) figura una nota manuscrita que dice "conozidamente le han arrancado [el tratado de Juan Taulero]". El tratado de Taulero desaparece a partir de la segunda edición corregida de Morales (también en la de 1556) y queda sustituido por otros tratados del mismo Morales: la *Apologia* en 1552 y en la de 1554 "vn tractado sobre el Apocalypsi. Otro tractado del discernimiento delos spirit. Otro

³³ Todas estas citas proceden de la dedicatoria AL MVY ILVSTRE y REVERENDissimo señor don Pedro de Castro, Obispo de Salamanca,... El licenciado Buena ventura de Morales, interprete deste libro que figura en la ed. de 1552.

³⁴ En el prólogo de la ed. de 1552 Morales se refiere a "Enmiendas de algunos yerros, que se cometieron en la impresion deste libro".

³⁵ Hemos encontrado una referencia en <iberian.ucd.ie> a una edición de 1553: Serafino da fermo, *Las obras spirituales en las quales se enseña maravillosamente el mejor, mas cierto y mas seguro camino de la vida espiritual*, Burgos, Juan de Junta, 1553, [12] cclv [1] (Iberian books). Bujanda (Bujanda, 1984, p. 540) cita una edición de 1554 de Medina del Campo (Guillermo de Millis).

tractado de la confianza y desconfianza de si mesmo. Vna breue historia de la vida de dos sanctas mugeres, Margarita, y Gentil. Item vnas reglas spirituales, sacadas de los documentos de la bienauenturada Margarita. 2 sonetos del licenciado Buena Ventura de Morales al lector"³⁶.

Un detalle histórico interesante es el que la traducción de Morales no se haya vuelto a publicar después de 1559 (*Indice* de Valdés). Y esto a diferencia de Cano cuya *Victoria* inicia una nueva vida editorial a partir de 1767. Aparte la superior calidad literaria de Cano, no debemos olvidar la publicación en 1552 de la ya citada *Apologia de Fermo* que contiene una serie de reflexiones críticas sobre puntos tan sensibles como el estado espiritual de los casados, espiritualidad e (in)sensibilidad, el valor de la tristeza espiritual y "en quanto tiempo puede vno vencer todas sus passiones" (Duda VIII). *Apologia* que recuerda irresistiblemente la *Apologia di fra Battista da Crema* (Venezia, Comin di Trino, 1541), única obra de Fermo condenada por el Santo Oficio de Roma (Cagnoni, p. 286).

Por fin, en la BNE se conservan varios ejemplares (R/27239, R/26827, R/26828) de un *Libro intitulado Victoria de si mismo* (Thomas Iunti, 1595, Madrid) de 828 páginas, obra de Antonio Delgado Torre Neyra (OFM), franciscano que ocupó diversos puestos en su orden, de la que llegó a ser Procurador General (Pérez, 1891, n° 471), sobrino de Melchor Cano³⁷. A pesar de que el autor pretende explícitamente "continuar y extender" la obra de su tío, "el amor á la verdad obliga á prevenir aqui que el Maestro Cano no dexó empezada su obra, ni traducida una pequeña parte, sino que salio de sus manos perfectamente concluida"³⁸.

De todos modos,

No es menester mas prueba de la verdad que la obra misma [de Cano], en cuyo prologo se promete tratar de los siete pecados, y de los remedios que hay contra ellos; y desempeñada enteramente esta promesa, se concluye la obra con dos capitulos, que son el complemento y conclusion del tratado. Este [Cano] se halla todo interpolado en el de Torre Neyra; pero tan disminuida la energia y hermosura del estilo, y tan aumentado con reflexiones y textos latinos, que reduciendose el de Cano en su primera edicion á 65. hojas llenas de jugo y de espiritu, el de su sobrino se compone de 414. y aun, dice, tenia ya otros dos tomos trabajados para continuar la misma materia (Morales, 1780, Advertencia).

3. Reflexión traductológica: una metodología triangular

3.0. El concepto metodológico

De lo que antecede se puede concluir que las dos traducciones son prácticamente simultáneas y que difícilmente se podría decir que uno de los dos traductores tuviera a mano el texto del otro y esto ni

³⁶ Los sonetos "QVe uale de Aristarcho tener la arte..." y "O Tu que uas buscando con cuydado" ya figuran en la ed. de 1552.

³⁷ En la Advertencia de la ed. de Madrid, Andrés Ramírez, 1780 (Cano, 1780) leemos: "Predicador y Guardian del Convento de Esperanza la Real de Ocaña, sobrino de melchor Cano".

³⁸ Citamos parte de la Advertencia de la edición madrileña de 1780 donde el autor afirma: "Este dice en su Dedicatoria, que se propuso continuar y extender la obra que su tío habia comenzado, y traducido una pequeña parte".

siquiera como mero punto de comparación. Además no hemos encontrado ninguna alusión del uno al otro.

Por otra parte, la enorme diferencia entre los dos textos confirma plenamente la independencia creadora de los dos autores implicados. Como también el interés traductológico de su comparación.

Por ello precisamente hemos intentado aplicar una metodología de análisis triangular: del binomio (Crema)/Fermo a Morales y a Cano al mismo tiempo que de Morales a Cano y viceversa (relaciones bidireccionales). Concretamente, comparamos sistemáticamente la textualidad original de la pareja (Crema)/Fermo con los escritos respectivos de Cano y Morales, pero al mismo tiempo comparamos los textos de Cano y Morales entre ellos. También insistimos en el carácter global de nuestro análisis que se desarrolla en cada momento en un doble nivel macrotextual (ya presente en lo que precede) y microtextual (el objeto de lo que sigue).

Por fin, en cuanto al tema específico de los vicios capitales, planteamos una serie de preguntas concretas: ¿Cuántos son?, ¿Cuáles son?, ¿Cómo se denominan, definen y clasifican?, ¿En qué orden aparecen?

3.1. La primera gran diferencia entre Cano y Morales (también indirectamente la diferencia entre Cano y el TO) es el número de capítulos de cada uno. El tratado de Fermo (y Morales) consta de 10 capítulos, mientras que Cano aumenta el número hasta 18.

Como Fermo es el TO *stricto sensu*, resulta difícil comparar con la textualidad de Crema que representa algo como seis veces el texto de Fermo³⁹. Por otra parte, el texto castellano de Cano en algunos de sus capítulos (4,5,6 y 8) es cuatro veces más extenso que el italiano (Cano, 1962, p. 8). Morales (1551, 61 páginas, 10 capítulos) ofrece más o menos el mismo número de páginas que Fermo. El tratado de Cano en la ed. de 1780 tiene 160 páginas.

3.2. La segunda diferencia afecta a la misma nomenclatura de los capítulos. Crema y Fermo enumeran 7 vicios ("vicio") que constituyen otros tantos capítulos específicos, además de tres capítulos de reflexión general ("universal"). Cano, por su parte, propone 8 vicios (14 capítulos) más cuatro capítulos de carácter general ("universal"). Morales, por fin, se atiene rigurosamente al texto de Fermo. Dos capítulos de Cano (2 y el 16) son totalmente nuevos y no tienen equivalente directo en el TO de Fermo.

3.3. También la denominación específica de los vicios (pecados) varía de un autor a otro:

(Crema)Fermo: *Gola, Lussuria, Auaritia, Ira, Tristitia, Accidia y Superbia*.

³⁹ Crema (edición de 1531) redacta nueve libros, 164 capítulos, 336 páginas; Fermo (ed. de 1570, p. ej.) solo representa 56 páginas en 10 capítulos.

Cano: *Gula, Lujuria, Ira, Acidia, Pereza, Avaricia, Soberbia y Envidia*.

Morales: *Gula, Luxuria, Avaricia, Ira, Tristeza, Acidia y Soberuia*.

Aquí se nota claramente que Cano cambia tanto el número (de 7 a 8) como el orden y la naturaleza (denominación) propia de los vicios enumerados.

Como fuente común de los cuatro autores figura en primer término San Juan Casiano (Crema, 1548, p. 149; Fermo, 1587, p. 326; Cano, 1962, p. 47 y Morales, 1551, p. 101) que menciona explícitamente "octo principalium uitiorum [conluctatio]: *gastrimargia* (gula), *fornicatio* (lujuria), *filargyria* (avaricia), *ira* (ira), *tristitia* (tristeza), *acedia* (acedia), *cenodoxia* (vanagloria), *superbia*" (Casiano, 1955, p. 190). Sin embargo, en la literatura se documentan tanto 8 vicios (Juan Casiano, Evagrio Póntico), como 1 + 7 (Gregorio Magno) y 7 (Gersón, Aquino, Astete y Ripalda, Paul-Gabriel Antoine, Hugues de Saint-Victor, F. Naval, Tanqueray). Gersón y Casiano aparecen en Crema y en Fermo. Cano solo cita a Casiano, pero suprime *tristeza* y añade la *pereza* y la *envidia*. Tampoco incluye la *vanagloria* de Crema. Por otra parte, en el c. viii (*la acidia*) el mismo Cano escribe:

Acidia en su propia significación quiere decir *tristeza*⁴⁰. Mas porque *triste* y *perezoso* son tan hermanos que por maravilla se aparta el uno del otro, al *fastidio* y *pereza* que a los *tristes* se (con)sigue llamamos *acidia*, dando el nombre de la causa al efecto,..." (Cano, 1962, p. 40)

y en el c. xiv (*de la soberbia*) leemos:

La *soberbia* es apetito desordenado de la propia excelencia. Y en las honras se llama *ambición*; en las alabanzas y gloria de los hombres se dice *vanagloria*; y en la excesiva confianza de si mismo se nombra *presuncion*; y en las palabras grandiosas solemos llamar *jactancia*; en el contentamiento de si mismo tiene por nombre *vanidad* y *ufanía* (Cano, 1962, p. 55).

Y aquí entramos en una dimensión interesante que podríamos llamar el momento teológico del análisis, es decir, la reflexión teológico-terminológica de Cano: "hablando por términos escolásticos" (Cano, 1962, p. 32).

3.3.1. Un primer aspecto temático (ad extra) lo encontramos entre otras en los catecismos de Astete y Ripalda (Astete y Ripalda, 1987) en los que los autores establecen una correlación (de contrariedad) entre los 7 pecados capitales (Astete)/7 pecados mortales (Ripalda) y las virtudes:

Soberbia < > Humildad

Avaricia < > Largueza

Lujuria < > Castidad

⁴⁰ Véase Gabriele Antoine (Antoine, 1790, Art. vii): "Acedia stricte sumpta est tristitia, & taedium de divina amicitia".

Ira < > Paciencia
Gula < > Templanza
Envidia < > Caridad
Pereza < > Diligencia

Ahora bien, encontramos los 7 términos de las 7 virtudes en la mayoría de los capítulos correspondientes de Cano (Cano, 1962):

- c. 15 (soberbia): " en esta [virtud] de la *humildad*" (p. 61), "con *humildad*" (p. 64).
- c. 13 (avaricia): " la *liberalidad* con los pobres... más que... ninguna otra virtud" (p. 54), "como la *liberalidad* está en precepto, la avaricia contraria es contra él" (p. 54).
- c. 5 (lujuria): "la virtud de *castidad*" (p. 35), "la humildad conserva la *castidad*" (p. 35), "esta virtud excelente de la *castidad*" (p. 35).
- c. 7 (ira): "la virtud de la invencible *paciencia*" (p. 40), "la *paciencia*" (p. 38), "con infinita *paciencia*" (p. 40).
- c. 4 (lujuria): "la columna de la *templanza*" (p. 31) (la gula).
- c. 16 (envidia): "vicio directamente contrario a la *caridad*" (p. 64), "la envidia es contraria a la *caridad*" (p. 67).
- c. 10 (pereza): "con mayor *diligencia*" (p. 46).
- c. 9 (acidia): "cuidado y *diligencia*" (p. 42).
- c. 8 (acidia): "la buena *diligencia*" (p. 42).

Fermo, que domina perfectamente la correlación vicio - virtud no la formaliza tan explícitamente como Cano⁴¹.

Algo que podría explicar tal vez la explicitación de la estructura específica de Cano (vicio + remedios) que encontramos en los capítulos 4-5, 6-7, 8-9, 10-11, 12-13, 14-15, estructura que no encontramos en Morales que reproduce literalmente la de Fermo, es el que la mayoría de nuestras citas (5, 7, 9,15) se refieren específicamente a los capítulos dedicados a los *Remedios*.

3.3.2. El segundo aspecto es el problema de la estructuración de los capítulos y de la obra global de Cano. Sobre todo teniendo en cuenta que quien dice *estructuración* dice automáticamente *terminología*.

⁴¹ Por ejemplo, en el c. 3 de la *lussuria* leemos (Fermo, 1587) "l'humilita conserua la castita" y en el c. 6 (la *tristitia*): "molta diligencia in curarlo" (Fermo, 1587, p. 320).

En efecto, en el prólogo (Cano, 1962, p. 23) Cano nos describe la articulación lógica de sus capítulos en los que nos ofrece: 1) "el origen y causa de cada vicio y el efecto por donde cada uno será conocido"; 2) "remedios y medicinas muy apropiadas a cada enfermedad" y 3) "en qué casos los siete pecados que llaman mortales sean mortales, y en qué casos sean veniales"⁴². Y podemos observar como en todos sus capítulos Cano sigue fielmente la misma estructura: Definición (origen, grados, causa, efectos) - remedios - pecado mortal. Algo que no tiene equivalente directo ni en Fermo ni en Morales.

3.3.3. Además, no debemos olvidar que existe una dependencia definitoria entre los distintos vicios: "aunque generalmente la gula es madre de muchos vicios, mas su hijo primogénito es el dela lujuria... Después se sigue la pereza" (Cano, 1962, p. 28). Es la idea de "radix", que encontramos, por ejemplo, en Gregorio Magno, y que repercute necesariamente en el orden de los vicios propuestos⁴³.

3.3.4. En cuanto a la misma denominación de *vicio*, la terminología básica cambia de una lengua/un momento/autor-traductor a otro:

- Los italianos utilizan el término "uitio" y en menor medida, "passione, peccato, diffetto, defetto, male, morbo, infirmita".
- Morales traduce literalmente "vicio" y "passion, peccado, mal, dolencia, enfermedad, spiritu, demonio".
- Cano, por su parte, si bien mantiene como término fundamental "vicio" multiplica "pecado, pecado mortal/venial". También utiliza "defecto". En cambio, no incluye otra distinción de Santo Tomás entre "los pecados generales/especiales" ni tampoco la de "vicios/pecados capitales", "vitia capitalia/de peccatis capitalibus" que encontramos en Santo Tomás y en Gabriele Antoine⁴⁴.

Un detalle interesante es la utilización del término *spiritu* (Crema, 1548, 1.7) como referencia lejana a Casiano (*spiritus*) y a Evagrio Póntico (*daimon, pneuma*) que explican que el vicio procede de un demonio particular o *spiritus* (DS, III, 200-201, art. *Démon*). Fermo (Fermo, 1587): "il demonio della tristitia", p. 318, 320; "lo spiritu dell'acidia", p. 321, 344. Morales (Morales, 1551): "El spiritu de la acidia", p. 96. Cano (Cano, 1962): "el espíritu de tristeza", p. 72; "el espíritu de vanagloria", p. 45.

⁴² En realidad, reconocemos aquí claramente la articulación del sistema escolástico de las *Quaestiones (Quid est?, Quale peccatum?, Quaenam remedia?, Quaenam filiae?)* (Antoine, 1790,p. 260-275).

⁴³ "Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, scriptura attestante, dicitur: Initium omnis peccati superbia. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia uitia, de hac uirulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, inuidia, ira, tristitia, auaritia, uentris ingluies, luxuria." (Gregorio, 2009, VI, xxxi, p. 338).

⁴⁴ Santo Tomás (Aquino, 1885): "illud peccatum dicitur generale, quod privat conditionem requisitam in qualibet virtute, sed hoc peccatum est speciale, ratione specialis contemptus" (2.2 q 44. 1 ad 5); "peccatum mortale et veniale" (1.2 q 74. C. 10. o); "vitia capitalia"; "vitia carnalia"; "peccatum carnale et spirituale". Gabriele Antoine: "De peccatis capitalibus" (Antoine, 1790, p.259).

3.4. En cuanto al orden en que se presentan los vicios, Crema, Fermo y Morales siguen el mismo esquema: *gola/gula, lussuria/luxuria, auaritia/auaricia, ira/ira, tristitia/tristeza, accidia/acidia, superbia/soberbia*. Se trata del orden propuesto por Casiano y Evagrio Póntico (menos la *uana gloria*). Cano, en cambio, pone en tercer lugar la *ira* (por la *auaricia*), en cuarto lugar la *acidia* (por la *ira*), la *pereza* en quinto (por la *tristeza*), en sexto la *auaricia* (por la *acidia*), en octavo la *envidia* (que no figura en Crema-Fermo-Morales). Aparte las explicaciones de gravedad, de frecuencia con que suelen pecarse y de esquema nocional (relaciones e interrelaciones), nosotros, en el marco de la presente reflexión⁴⁵, preferimos insistir nuevamente en la coincidencia Crema-Fermo-Morales frente a la postura de Cano.

3.5. También observamos una gran diferencia de calidad retórico-estilística (literaria, redaccional) entre Cano y Morales. Fermín Caballero (Caballero, 1871, p. 389-390), en su estudio fundamental sobre el trabajo de Cano, "notable por la hermosura de su estilo", nos ofrece como ejemplo una cláusula del capítulo 14 sobre la soberbia:

Hallaréis personas que se retraen para dar mayor salto y se abajan para más subir, esto es, que so color de humildad dicen de sí mil males y sonles sabrosos en su propia lengua. Los cuales, si las tachas que ellos de sí publican las oyesen de la ajena, las oirían desabrida y aun impacientemente (Cano, p. 56).

Ahora bien, se trata de un texto que no tiene equivalente ni en Morales ni en el mismo Fermo. Redacción pura.

Algo más adelante sí podemos comparar:

Algunos viendo en el proximo qualquier excelente virtud trabajan de apocarla, y ligeramente creen el mal de otros pareciendoles que la gloria de los otros es afrenta suya, esta es manifiesta soberuia que codicia siempre ser singular (Morales, 1551, p. 105);

Algunos viendo en el prójimo alguna excelente virtud, se trabajan por la menoscabar y disminuir, y fácilmente se persuaden cualquiera imperfección de los otros, pareciendoles que la gloria ajena se resuelve en deshonor propia. Y ésta es clara soberbia, la cual en todas las cosas desea singularidad,... (Cano, p. 56)

y, por fin,

Alcuni vedendo nel prossimo qualche eccellente virtù, si sforzano diminuirla, & legiermente credono il male, parendo lor che l'altrui gloria torni in sua vergogna. Questa è manifesta superbia, che appetisce sempre esser singolare (Fermo, 1570, p. 358).

La diferencia se explica en gran parte por la literalidad de la traducción de Morales, pero al mismo tiempo comprobamos 1) que si Morales utiliza también como traductor las técnicas usuales (por

⁴⁵ Fermín Caballero (Caballero, 1871, p. 389), por ejemplo, explica: "No siguio el órden en que los pone el Catecismo [Astete y Ripalda], sino este otro, fundado en la mayor frecuencia con que suelen pecarse en cada uno".

ejemplo, la amplificación explicativa: "el mal de otros") 2) Cano, por lo menos en los fragmentos traducidos, se atiene más de lo previsto al texto de Fermo.

3.6. Vicente Beltrán (Cano, 1962, p. 17) afirma que la versión de Cano contiene varios italianismos y uno de los ejemplos (que son en realidad bastante pocos) es el adverbio de modo *otramente*:

Queriendo, pues, curar de aqueste vicio nuestra alma, es ante todas las cosas necesario buen médico, el cual sea humilde con el ejemplo. *Otramente* no podrán sus palabras sanar la soberbia de otro, si proceden de corazón soberbio (Cano, 1962, p. 60-1).

El original:

Volendo adunque curar da questo vitio l'anima nostra, bisogna prima hauer buon medico, qual sia humile con l'esempio, altramente non potranno le sue parole sanar l'altrui superbia, se non procedono dal cuor humile (Fermo, 1570, p. 364).

Aquí tenemos dos reflexiones algo divergentes. La primera es que Morales, en su traducción, traduce *altramente* por *de otra manera*⁴⁶ y la segunda es una cita del *Diccionario de Autoridades* de 1737 (AUT, V, p. 65): "OTRAMENTE adv. de modo. En lo antiguo tuvo mucho uso"⁴⁷. Además, encontramos *otramente* en Cano (Cano, 1962, p. 31), en un texto de redacción propia, que no tiene equivalente ni en Morales ni en Fermo.

El segundo ejemplo plantea el problema del uso de la palabra *guarda* como traducción del italiano *risguarda* (Fermo) y con respecto a la versión *mires/mira* (Morales):

Cano (Cano, 1962):

si del vicio de la gula eres tentado, *guarda* bien al Crucifijo en su postrimera agonía" (p. 70) y "si eres colérico y por cualquiera ocasión sales con palabras de desdén, *guarda*, yo te ruego, al Hijo de Dios entre tantas injurias injustamente a él hechas,... (p. 70).

Fermo (Fermo, 1587): "se tu sei tentato del vitio della gola *risguarda* attentamente Christo crucifisso, nell'ultima sua agonía" (c. x, p. 372) y "Se tu sei colerico, & stizzoso, & per ogni piccola cosa prorompi in parole sdegnose, *risguarda* prego il figliol di Dio fra tante ingiurre, ingiustamente sostenute" (c. x, p. 373).

Morales (Morales, 1551): "si tu eres tentado de vicio de la gula, *mira* atentamente a Christo en la cruz puesto en estrechissima angustia y necessidad" (p. 120) y "Si tu eres colerico: y yracundo, y por

⁴⁶ También en el *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana* de Cristóbal de las Casas (Sevilla, 1570) se traduce *Altramente* por *De otra manera* (Las Casas, 1570, p. 18v°).

⁴⁷ El AUT (AUT) trae ejemplos de Pedro López de Ayala (1332-1407), traductor de la *Caída de príncipes* de Bocaccio de 1511 y de Gregorio Hernandez Velasco (1525-1577/1586), traductor de Virgilio. En el CORDE documentamos 18 casos de *otramente* en 7 documentos entre 1545 y 1555. Un dato interesante es que 7 casos de los 18 citados figuran en una traducción del italiano al español (la traducción del *Orlando furioso* de Ludovico Ariosto por Jerónimo de Urrea).

qualquiera cosa rompes palabras injuriosas, ruegote que *mires* al hijo de Dios entre tantas injuriosas, tan injustamente sufridas,..." (c. x, p. 121-2).

Dos pequeñas observaciones: el significado de la palabra *ri(s)guardare* (Las Casas, 1570, 117r°: "Mirar. Considerar. Notar. Respetar") y la omisión por parte de Cano de la traducción de una palabra tan específicamente italiana como lo es *stizzoso* (Las Casas, 1570, 139r°: "Ayrado, brauo, rauioso, regañado").

Un tercer ejemplo: la traducción de la palabra italiana *volta(e)* respectivamente por Cano y Morales.

Primero el texto de Fermo: "perche de ogni parte et in ogni opera ci assalta, alcune volte nel principio, come quando pensando noi far alcuna elemosina, e questo spirito ci suggerisce esser meglio spendere in fabrica di casa e vestimenti, alcuna volta nel mezzo, & nel fine, come quando dell'opra bona che facciamo, ouer habbiamo fatto, ci fan lodar da gli huomini, spesso ci essorta ad esser feruenti nel operar bene, sperando assai piu corrompere con la superba intentione, che non si gioua con la solitudine,..." (Fermo, 1587, c. viii, p. 359-360).

Cano: "Además de esto, sin los ejemplos de estos vicios tan cotidianos y canonizados por el uso, él mismo secretamente nos saltea por todas y en todas partes: algunas vueltas en el principio de la obra, como cuando pensando nosotros en hacer alguna limosna secreta, nos provoca con mil respectos la hagamos pública. Algunas veces en el medio, por nos la estorbar: o en el fin por la estragar, como cuando de la buena obra que hacemos nos levanta algún humillo, o de la que hemos hecho nos hace loar a los hombres para nos dar vano contentamiento. Y hay veces en que nos incita a ser fervientes en el bien, esperando podernos corromper más con la soberbia intención que ayudar con la diligente solicitud." (Cano, 1962, p. 57).

Morales: "porque de todas partes y en todas obras nos combate. Algunas vezes enel principio, como quando pensando hazer alguna limosna: este spiritu nos haze entender que sera mejor gastar el dinero en edificar grandes casas, o en vestidos demasiados, algunas vezes enel medio y enel fin: como quando dela buena obra que hazemos, o auemos echo nos haze loar a los hombres. Y muchas vezes nos amonesta aser seruietes enel bien obrar, esperando corromper el valor dela obra con la intencion soberuia mas delo que nos ayudara la solicitud" (Morales, 1551, p. 107-8).

Nos quedamos así con tres secuencias que son: Cano (*algunas vueltas - algunas vezes - hay vezes*), Morales (*Algunas vezes - algunas vezes - muchas vezes*) y Fermo (*alcune volte - alcuna volta - spesso*). En el *Vocabulario* ya citado de Las Casas (Las Casas, 1570, p. 152v°, leemos: "Volta. Buelta y Volta. Vez. Volte. Bueltas, vezes"). De todos modos, aquí se comprueba nuevamente la diferencia que separa las dos traducciones.

Otro "italianismo" potencial interesante es la traducción del adjetivo indefinido *qualche* que significa *alguno, alguna*. Precedido de *uno, una* puede significar *cualquiera*. En el texto de Fermo *qualche* (Fermo, 1587, p. 358) significa claramente *alguno* y así lo traduce Cano (Cano, 1962, p. 56). Solo Morales prefiere *qualquier* (Morales, 1551, p. 105). En el diccionario de Las Casas (Las Casas, 1570,

p. 112r^o) se traduce *qualche* por *alguno, alguna*. En el *Diccionario de Autoridades* (AUT, V, 1737) se distingue entre *qualque* (*aliquis*) y *qualquier* (*quilibet, quivis*).

Un ejemplo más: "¿Y cómo esperas tu *restando en ocio* vencer al demonio, si el Hijo de Dios, siendo sin pecado, no teniendo rebelión de su carne, vivió en continuos trabajos y dolores? (Cano, 1962, p. 72). El original: "Et come spero tu *restando nell'otio* poter vincer il Demonio, s'el figliol di Dio senza peccato, fù in continue fatiche; & dolori? (Fermo, 1587, p. 374) y Morales: "Pues como piensas tu *biuiendo en continuo ocio* vencer al demonio: si el hijo de dios sin pecado con tanto afan y dolor le vencio" (Morales, 1551, 123). En Las Casas (Las Casas, 1570, 115, v^o) leemos: "Restare. Quedar. Parar, cessar. Faltar" y en AUT (V, 1737. 599) : "Restar. Vale tambien faltar o quedar. En este sentido es verbo neutro".

Y, por fin, un último ejemplo. En Cano (c. viii, sobre la acidia) leemos: "hay dos maneras de tristeza. La primera nace de mala costumbre o de mala voluntad" (Cano, 1562, p. 41). Morales (c. vi, sobre la tristeza) escribe: "La primera nace del mal abito, o ciertamente de la voluntad estragada,..." (Morales, 1551, p. 92), pero en 1552 (la versión corregida) cambia: "La primera nasce dela mala costumbre, o dela voluntad corrupta". En el original (Fermo, 1587, p. 317): "la prima nasce da cattiuo habito, ouer da volontà corrotta,..." . Y según Las Casas (Las Casas, 1570, p. 100v^o) *Ouer* (conjunción), *Oueramente*, *Ouero* significa *o* (it. moderno: *ovvero*).

No pretendemos de ninguna manera resolver en términos definitivos la cuestión lingüística de los posibles italianismos de Fray Melchor Cano. En cambio, lo que sí nos parece importante (por lo menos en el marco del presente estudio triangular) es la constatación de que Morales evita en casi todos los casos analizados las eventuales "resonancias" italianas de Cano. Podría ser otra manera suya de considerar el texto de Fermo como tal como auténtico y exclusivo TO de su propio escrito.

3.7. En cuanto a la distancia TO - T, sin entrar en mayores detalles aritméticos, podemos afirmar que mientras en Morales la distancia muchas veces es de uno a uno, en el texto de Cano, las adiciones (intercalaciones, rearticulaciones) cambian sensiblemente la percepción global del texto. Aunque, si nos limitamos a los propios textos traducidos, la diferencia se acorta bastante y notamos que Morales, como verdadero traductor, también recurre con frecuencia a toda una serie técnicas traductoras tradicionales⁴⁸, a empezar por el calco hasta llegar a la redacción creadora: la modulación sintáctica, la amplificación, la selección léxico-terminológica y la dimensión estilística. Un ejemplo entre muchos:

Fermo (Fermo, 1587, c. 3, p. 275r^o)

"Come si legge di santa Agnesa laqual condotta per forza al loco publico, non solo non macchio lasua integrita, ma il loco dishonesto fece diuentar habitation de gli Angeli con la sua santa presentia".

⁴⁸ Véase Hurtado Albir, *Traducción y Traductología*, 2007, p. 268-271 (Hurtado, 2007).

Morales (Morales, 1551, c.3, 1551, p. 81-2)

"Como se lee de sancta Ines: laqual lleuada por fuerça al lugar publico, no solo no amanzillo su pureza, mas con su sancta presentia hizo que la casa desonesta fuesse morada de angeles".

Cano (Cano, 1962, c. 5, p. 36)

"Como de Santa Inés leemos que llevada por fuerza al lugar público, no sólo no le amancilló su puridad mas de sucio fue hecho limpio y con la presencia del cuerpo y alma casta se convirtió la morada de torpes mujeres en templo de puros ángeles".

Ahora bien, en este ejemplo se reúnen precisamente las cuatro técnicas aludidas: la modulación sintáctica (1 2 3 4 5 6/ 1 6 3 2 4 5/1 6 4 2 5), la amplificación ("de sucio fue hecho limpio"), la dimensión estilística (habitation degli Angeli/ morada de angeles/ templo de puros ángeles), y el léxico (integrita/pureza/puridad).

Por otra parte, y en el nivel estrictamente microtextual de la progresión analógica de la traducción literal a la creación discursiva, el mayor número de técnicas modificadoras (ampliación, omisión, adición, modulación, variación, sustitución, adaptación, la propia creación discursiva...) lo encontramos en Cano. Morales, por su lado, se atiene más bien a los principios básicos de la fidelidad lingüística (préstamo, calco, palabra por palabra, literalidad, equivalente acuñado,...). Pero enseguida queremos puntualizar que también estos últimos se aplican en Cano, por lo menos en algunos párrafos de traducción del texto final y siempre con mayor alarde retórico-estilístico que en Morales.

3.7.1. La primera (y la más importante) diferencia entre Cano y Morales plantea el impacto (cuantitativo y cualitativo) de las adiciones textuales y de las amplificaciones⁴⁹ de Cano con respecto al texto original en términos de volumen y de contenido.

Amén de los capítulos completamente nuevos (el 2 y el 16) y de la extensión de los demás (el desdoblamiento de 3, 4, 5, 6, 7, 8 y la amplificación de 1, 2, 9 y 10) observamos numerosísimas intercalaciones (glosas, comentarios) de tipo aclaratorio, temático, estructural, didáctico, teórico, estilístico, personal, etc.

Dos ejemplos de adición personal: en el capítulo 11 (Cano, 1962, p. 47) Cano, al referirse al *Espejo interior* de Crema (?) nos informa: "trabajaré que en breve se traslade en nuestra lengua" o en el capítulo 17 (Cano, 1962, p. 67) donde nos recuerda: "como en el primer capítulo de este nuestro tratadillo dijimos".

⁴⁹ Distinguimos entre el término *adiciones* (añadir textos nuevos que no estaban en el TO), *amplificaciones* (introducir elementos textuales nuevos a partir del TO/extensión) y *ampliaciones* (introducir elementos puramente lingüísticos a partir del TO/extensión).

Otro ejemplo, de carácter dogmático, concierne a la inclusión de numerosos párrafos originales⁵⁰ relativos al pecado mortal. En la pág. 54 (Cano, 1962) leemos: "Y porque nuestro intento es enseñar también a los cristianos en qué casos los vicios son pecados mortales". Texto que se encuentra en perfecta consonancia con el prólogo y con el ya citado esquema de *Quaestiones* tradicional: *Quale peccato?* El texto citado no figura en Fermo-Morales, como tampoco la mayoría de las referencias al pecado mortal que encontramos en Cano⁵¹.

Desde un punto de vista meramente cuantitativo, pongamos por ejemplo el capítulo 4 de Fermo-Morales y los capítulos 12 y 13 de Cano: la AVARICIA. En Fermo contamos 99 líneas de 10 palabras (990 palabras), en Morales 103 líneas de 10 palabras (1030 palabras) y en Cano 307 líneas de 12 palabras (3684 palabras: más del triple)⁵². A primera vista la diferencia parece enorme. Mientras Fermo y Morales se mantienen prácticamente en el mismo nivel, Cano por su parte triplica el TO. Esto significa concretamente que no solo introduce numerosos textos originales (adiciones) sino que al mismo tiempo amplifica/amplía sensiblemente el volumen de los textos propiamente traducidos:

Morales (1551, cap. 4, Dela auaricia, p. 82-3):

Ni por esto se defiende que no aya diuersos estados enel mundo.s.de pobres y de ricos mas reprehendese el ezcacessa, y el apetito insaciable que al presente reyna quasi en la mayor parte de los hombres. De donde veemos muchos tan solicitos desto, como si no vudiesse otra bien auenturança. Y lo mesmo amonestan los padres a los hijos, y dende su tierna niñez los hazen adorar al oro y la plata.

Cano (1962, cap. 12, De la avaricia, p. 49):

No se quita por eso que no pueda haber diferentes estados en el mundo, conviene a saber, pobres y ricos. Mas quítase la escasez y la insaciable codicia del dinero, la cual al presente reina en la mayor parte de los hombres, que andan hoy día tan atentos a esto como si otra felicidad no se hallase. De esto los padres amonestan a los hijos y de la tierna niñez los hacen idólatras del otro.

De esto son las comunes pláticas de los maridos con sus mujeres; en esto afanan los días, en esto se desvelan las noches, y en fin, como aquí tienen su tesoro, aquí tienen su corazón.

Otro ejemplo, el capítulo 3 de Fermo (1) y de Morales (2) ante los capítulos 4 y 5 de Cano (3):

- (1) La seconda battaglia ... angelicamente è uissuto.
- (2) La segunda batalla ... hubiere vivido.
- (3) El segundo combate ... vuiere biuido angelicamente.

- (1) Nasce in noi ... disprezzar li carnali.

⁵⁰ En la pág. 23 del prólogo (Cano, 1962): "cosa jamás vista que yo sepa en nuestro lenguaje español".

⁵¹ (Cano, 1962): "en qué casos la gula es pecado mortal" (p. 30), "Concibe y pare el pecado mortal" (p. 31), "En todos estos casos,... es pecado mortal" (p. 39), "Y es de saber que la acidia es pecado mortal en tres casos" (p. 44), "Y es la una y la otra pecado mortal" (p. 65), "Y porque es fácil distinguir cuándo la soberbiaes pecado mortal,... El primer caso es gloriarse de cosa en que hubo pecado mortal" (p. 69).

⁵² Otro ejemplo: el capítulo 3 de Fermo (*Dela luxuria*) tiene 966 palabras, el mismo capítulo de Morales tiene 1385 palabras mientras que los capítulos 4 y 5 de Cano 2220.

- (2) Nace en nosotros ... los carnales.
- (3) Nasce este vicio ... desprecie los carnales.

- (1) –
- (2) –
- (3) Otramente sea cierto ... y pare el pecado mortal. (4 líneas)

- (1) Ma peggio è quando ... uomito antico. (13 líneas, 143 palabras)
- (2) Mas peor es quando ... al vomito que reuessaron. (184 palabras)
- (3) Y es de mucho notar ... la caída en que después se halló. (39 líneas, 390 palabras)

- (1) Ma uediamo quanti mali ... espugnar questo mostro.
- (2) Pero veamos ... destruyr este monstro.
- (3) Pues veamos ahora cuántos son los males ... divinos preceptos.

- (1) –
- (2) –
- (3) Tal es la cola ... los fundamentos de ella (4 líneas).

- (1) Et prima conoscerai ... rara uittoria. (16 l., 160 palabras).
- (2) Y primeramente conoscer ... fuertes y ralas las vitorias. (216 palabras)
- (3) [Capítulo V] Así que conviene ... rara victoria. (63 l.)

- (1) Bisogna ancora ... questa battaglia.
- (2) Es assi mesmo necessario ... vitorioso desta batalla.
- (3) También es menester ... guerra se vence.

- (1) Ma ricordati ... santa presentia.
- (2) Allende esto ... (santa presentia) morada de angeles.
- (3) Así que ... de puros ángeles.

Como contrapartida, la comparación triangular de todos estos párrafos nos revela claramente la importancia y la presencia en Cano de textos traducidos en el sentido propio de la palabra (lengua, equivalencia traductora).

3.7.2. La segunda característica de Cano es la aplicación de un vocabulario/discurso escolástico que no encontramos de la misma manera ni en Morales ni en Fermo. El mismo nos concede que a veces nos está "hablando por términos escolásticos" (Cano, 1962, p. 32).

Por ejemplo, donde Fermo (Fermo, 1587, 272,r^o) dice: "al secondo albergo chiamato cogitatione..." leemos en el texto de Cano: "la segunda, que algunos llaman cogitativa, otros imaginativa,... el pensamiento, detenido con dilatarse en lo que piensa, tiene por nombre en las escuelas cogitación morosa".

Esto no significa de ninguna manera que Fermo sea ignorante de la ciencia escolástica de la época. En el párrafo siguiente, por ejemplo, nos presenta (*del uitio de la lussuria*) los "diuersi gradi ... in consentimento... : un si chiama sensuale ... l'altro ... interpretativo ... l'altro è conditionale ... l'ultimo è su debiberatione" (Fermo, 1587, 272, r^o-v^o).

Al fin y al cabo la gran diferencia reside en la calidad intrínseca del discurso desarrollado por los dos traductores:

Fermo (1587, 272 r^o-v^o)

Ma peggio è quando il diletto si risolve in consentimento qual ha diuersi gradi & nomi; un si chiama sensuale come senza malitia toccar la mano , & compiacersi....

Morales (1551, p. 77)

Mas peor es quando el deleite acaba en consentimiento, el qual es en diuersas maneras y tiene diuersos nombres: vno se llama sensual, como es tocar las manos sin intencion de algun acto carnal, mas con deleyte del sentido....

Cano (1962, p. 31-2)

Y es mucho de notar que este voluntario consentimiento tiene muchos grados. El uno se llama sensual, como sería sin dañada intención tocar [con] la mano y complacerse en el tacto. Digo complacerse de un cierto linaje de complacencia carnal, que conocerías en el efecto, por la alteración y encendimiento de la carne....

Ahora bien, la dimensión terminológica de Cano confiere a su traducción una calidad pedagógica innegable. Cano explica explícitamente el sistema conceptual subyacente al tratado de (Crema) Fermo:

hombre: dos partes

1. espíritu, razón, porción superior
avaricia (p. 48), soberbia (p. 55), envidia (p. 65)

2. carne, sensualidad, porción inferior, parte sensitiva: dos potencias

2.1 irascible

ira (p. 36) - humor colérico, acidia (p. 40) < tristeza - humor melancólico, pereza (p. 44) - humor flemático

2.2 concupiscible

gula (p. 28), lujuria (p. 30)

Y esto mientras que el sistema lógico (explícito) de Fermo-Morales resulta mucho más confuso e implícito. En realidad, en el marco limitado de nuestra contribución, interesa particularmente la diferencia entre el grupo (Crema) Fermo - Morales y Cano en cuanto al tratamiento de los vicios de la *tristitia/tristeza*; *accidia/acidia* y la *pereza*. Mientras (Crema) Fermo y Morales se posicionan del lado de la *tristeza* y de la *acidia*, Cano opta por la *acidia* y la *pereza*. Sabemos que la clasificación de Cano se encuentra a caballo entre varios parámetros (teológicos, antropológicos, filosóficos, científicos) del momento histórico, las potencias y los humores entre los más importantes, pero que al fin y al cabo cuando nos dice (Cano, 1962, p. 40): "Acidia en su propia significación quiere decir tristeza", coincide perfectamente con el "Acedia stricte sumpta est tristitia" del teólogo escolástico Paul-Gabriel Antoine (Antoine, 1790, p. 276).

3.8. De la manera específica de Cano de tratar/aplicar la cultura bíblica, tenemos un buen ejemplo en el c. 8 (de la acedia) (Cano, 1962, p.41). Al tratar de las "dos maneras de tristeza", cita dos veces explícitamente a San Pablo (2 Cor 7,10): "dijo San Pablo: "La tristeza del siglo obra muerte" y "dijo el mismo Apóstol: "La tristeza que tomamos según Dios obra penitencia y acarrea firme y perdurable salud". Morales (1551, p. 92) ("y esta se llama tristeza del siglo, la qual obra muerte") se atiene estrictamente al TO: "& questa si chiama tristitia del seculo, la qual opera morte" (Fermo, 1587, p. 317-8). La referencia completa de la Vulgata reza: "Quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur: saeculi autem tristitia mortem operatur". *Penitencia y firme y perdurable salud* se refieren con toda evidencia a *poenitentiam* y *salutem stabilem*.⁵³ Encontramos la misma voluntad de explicitación (pedagógica) en la pág. 49 donde Cano añade "como dice el evangelio" con referencia a una breve alusión implícita a Mt 6,26: "las avejillas del cielo" ("volatilia coeli"). Otra característica interesante es que a veces Cano traduce una cita bíblica italiana al latín:

Fermo (1587, p. 344): "Padre nelle tue mani raccomando lo spirito mio"; Cano (1562, p. 72): "In manus tuas commendo spiritum meum"; Morales (1551, p. 122): "Padre en tus manos encomiendo mi spiritu"; Lc 23,46: "in manus tuas commendo spiritum meum".

Fermo (1587, p. 344): "Padre, perche mi hai abbanonato"; Cano (1562, p. 72): "Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? + "Mira la blandura de aquel mío dos veces tan tiernamente repetido. Dios mío, Dios mío"; Morales (1551, p. 122): "Padre mio porque me has desamparado"; Mt 27, 46: "Deus meus, Deus meus ut quid dereliquisti me?".

En general podemos decir que la cultura teológica de Cano tal y como aparece en el *Tratado* es más importante/explicita que la de Morales (Fermo). Y esto podría explicar algunas de las diferencias más visibles entre las dos versiones y sobre todo permitir una categorización más precisa del texto de Cano. Pensamos en la amplitud de la cultura bíblica de Cano, la terminología escolástica mejor/más explícitamente organizada/estructurada y el conocimiento más especializado del área. Todo esto le confiere, entre otras, mayor libertad en/para la redacción de un texto propio.

4. Conclusión

4.1. La primera reflexión concierne al estatuto de los traductores en presencia. Morales cumple con todos los requisitos de un buen traductor profesional: traduce con cierta continuidad en el sentido de

⁵³ En la edición de 1552, Morales cambia *tristeza del siglo* por *tristeza mundana*. Covarrubias (Covarrubias, 1998, p. 938): "Llamamos comúnmente el respeto de la vida religiosa siglo o la vida secular y mundana; y assi dezimos Fulano es hijo de este siglo". En latín (cristiano) *saeculum* significa a menudo el mundo, la vida presente, las cosas del tiempo, el siglo (opuesto a eternidad). Lc 16,8 : "quia filii hujus saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt"/"porque los hijos de este mundo son más prudentes que los hijos de la luz [en el trato] con sus semejantes".

que desarrolla una verdadera producción traductora, traduce hasta cierto punto por encargo⁵⁴, se atiene a una mayoría de técnicas normalizadas más bien literalistas, reflexiona con plena conciencia y de manera explícita sobre y a partir de su propia práctica, adopta una actitud de "traductor" ante el TO (un texto especializado de "literatura espiritual"), en fin, el proyecto de Morales es la propia traducción. Ahora bien, plenamente conscientes del desplazamiento que se ha producido actualmente en el perfil profesional del oficio del traductor literario, preferimos utilizar el término "profesional" en una alternancia con el concepto de "ampliación de sus intereses intelectuales o creativos" (Escobar, 1998, p. 3). Cano, por su parte, ostenta la mayoría de las características de traductor (literario) ocasional: trabaja por iniciativa propia ("me moví a": 1962, p. 23), la traducción de Cano forma parte o mejor participa de otro proyecto más general y prioritario de carácter pastoral, Cano no tiene una práctica sostenida de la traducción (no tiene una verdadera producción traductora), Cano introduce en la traducción una dimensión propiamente literaria (expresiva, retórica, estilística), pero no por ello se convierte en mero traductor literario (traductor de textos literarios). Se trata más bien del juego "literariedad" vs "literalidad" comentado entre otros por el profesor Xaverio Ballester de Valencia (Ballester, 1998, p. 109-110).

4.2. En cuanto a la traducción propiamente dicha, la versión de Cano es más que una traducción. Se trata de una dilatación/adaptación de los factores constituyentes del triplete traductológico básico (<símbolo, tema, función>) en el sentido de la integración de la "mera traducción" en la dinámica de un proyecto más amplio que deja de ser una simple transposición binaria de factores. Pero al mismo tiempo, el texto de Cano es más que una mera adaptación. El peso propio y efectivo de la transposición de un TO bien determinado del italiano al castellano constituye igualmente una característica definitoria de la labor redaccional de Cano. Ahora bien, la combinación de las dos vertientes tiene valor analógico. No se puede delimitar con precisión binaria cuándo empieza el uno y donde se termina el otro. En cambio, lo que sí parece adecuado y pertinente es intentar situar de manera dinámica cada momento concreto en relación con el peso relativo de sus dos constituyentes. De ahí el término *tradaptación*. El autor traduce, pero su traducción entra en un proyecto más amplio que un simple (?) proyecto traductor. Al mismo tiempo, lo que produce el autor no es una mera adaptación tampoco, sino que requiere todas las aptitudes, conocimientos y esfuerzos de la traducción y del traductor en general. Sin perder de vista que toda traducción es una adaptación y, viceversa, que toda adaptación de lengua es una traducción.

Referencias bibliográficas

1. Originales italianos

⁵⁴ "Su Alteza [el Cardenal Infante de Portugal] me mando que trasladasse estas obras, y se imprimiessen" (Morales, 1551, Prol., p. 2).

Carioni, G. B. (Battista da Crema) (1548). *Opera Vtilissima, della cognitione, et vittoria di se stesso*. Venecia, Bartholomeo detto l'Imperadore, et Francesco suo genero.

Aceti de' Porti, S. (Serafino da Fermo) (1548). *Opere del R. P. D. Serafino da Fermo, Canonico regolare, & Predicatore rarissimo*. Venecia, Al segno della speranza.

Aceti de' Porti, S. (Serafino da Fermo) (1569). *Opere del R. P. D. Serafino da Fermo, Canonico regolare, & Predicatore rarissimo*. Venecia, Comin da Trino di Monserrate.

Aceti de' Porti, S. (Serafino da Fermo) (1570). *Opere spirituali, alla christiana perfettione, vtiliss. &c necessarie*. Piacenza, Francesco Conti.

Aceti de' Porti, S. (Serafino da Fermo) (1587). *Opere spirituali, alla christiana perfettione, vtilissime et necessarie*. Venecia, Giacomo Cornetti.

2. Traducciones de Cano

Cano, M. (1550). *Tractado dela victoria desi mismo*. Valladolid, Sebastián Martínez.

Cano, M. (1551). *Tractado dela victoria desi mismo*. Toledo, Juan de Ayala.

Cano, M. (1553). *Tractado dela victoria desi mismo*. Toledo, Juan de Ayala.

Cano, M. (1767). *Tractado dela victoria desi mismo*. Madrid, Antonio Muñoz del Valle.

Cano, M. (1780). *Tractado dela victoria desi mismo*. Madrid, Andrés Ramírez.

Cano, M. (1860). *Tractado dela victoria desi mismo*. Barcelona, Pablo Riera.

Cano, M. (s.a.). *Tractado dela victoria desi mismo*. Madrid, La España editorial (Joyas de la mística española).

Cano, M. (1953). *Tractado dela victoria desi mismo*. Madrid, Atlas (BAE, LXV) (Preliminares de Don Adolfo de Castro).

Cano, M. (1962). *Tractado dela victoria desi mismo*. Madrid, BAC (nº221) (Estudio preliminar de Vicente Beltrán de Heredia, OP).

3. Traducciones de Morales

Cervantes de Morales, B. (1551). *Tratados de vida spiritual, que enseña como el hombre subira del estado del peccado a la cumbre de la perfeccion*. Coymbra.

Cervantes de Morales, B. (1552). *Las obras spirituales de Don Seraphino de fermo*. Salamanca, Juan de Junta.

Cervantes de Morales, B. (1553). *Las obras spirituales de Don Seraphino de Fermo*. Burgos, Juan de Junta.

Cervantes de Morales, B. (1554). *Todas las obras spirituales de Don Seraphino de Fermo*. Salamanca, Juan de Canoua.

Cervantes de Morales, B. (1556). *Las obras spirituales de Don Serafino de Fermo*. Anvers, Martín Nucio.

4. Estudios

Alcocer y Martínez, M. (1993). *Catálogo de obras impresas en Valladolid 1481-1800*. Valladolid, Junta de Castilla y León.

- Andrés Martín, M. (1975). *Los recogidos*. Madrid, FUE.
- Andrés Martín, M. (1994). *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. Madrid, BAC.
- Antoine, P. G. (1790). *Theologia Moralis universa*. Madrid, Apud Benedictum Cano.
- Aquinatis, S. T. (1885). *Summa Theologica*. Paris, Bloud et Barral.
- Astete, G. y J. Ripalda (1987). *Catecismos de Astete y Ripalda*. Madrid, BAC. Ed. crítica preparada por Luis Resines.
- Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española*. Francisco del Hierro, 1726-1739. Madrid, Gredos, 1969.
- Ballester, X. (1998): “Poética de la traducción literaria” en Bueno García, A. y J. García Medall. (coords.). *La traducción: de la teoría a la práctica*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 101-116.
- Belda Plans, J. (2000). *La Escuela de Salamanca*. Madrid, BAC (Maior).
- Bogliolo, L. (1952). *Battista da Crema*. Torino, EDI-Scuola Tipográfica Salesiana.
- Brann, N. L. (2002). *The debate over the origin of genius during the italian Renaissance*. Leiden-Boston-Köln, Brill.
- Bujanda, J. (1984). *Index de l'inquisition espagnole*. Genève, Droz.
- Caballero, F. (1871). *Conquenses ilustres, II: Melchor Cano*. Madrid, Colegio Nacional de sordomudos y de ciegos.
- Cano, M. (2006). *De locis theologicis*. Madrid, BAC, Maior 85. Ed. preparada por Juan Belda Plans.
- Cassien, J. (1955). *Conférences*. SC 42. París, Cerf.
- Cassien, J. (1965). *Institutions cénotiques*. SC 109. París, Cerf.
- Covarrubias, S. de (1998). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona, Alta Fulla.
- Díaz Díaz, G. y C. Santos Escudero (1982). *Bibliografía filosófica hispánica*. Madrid, CSIC.
- Dizionario Biografico degli Italiani*. (1977). Vol. XX. Roma, IEL, Carioni, 115-8 (S. Pezzella).
- Diccionario Biográfico Español. Melchor Cano*. (2009). Vol. XI. Madrid, RAH, 48-55 (Antonio Osuna Fernández-Largo, OP).
- Dictionnaire de spiritualité*. (1937). Vol. VII, París, Beauchesne; col. 153-156, *Jean-Baptiste Carioni* (Innocenzo Colosio OP); col. 21-74, Melchor Cano (Vicente Beltrán de Heredia, OP).
- Dictionnaire de spiritualité*. (1988). París, Beauchesne; col. 624-7, *Séraphin de Fermo*.
- Escobar, J. (1998): “El oficio del traductor” en Bueno García, A. y J. García Medall. (coords.). *La traducción: de la teoría a la práctica*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 27-32.
- Feyles, G. (1942). *Serafino da Fermo, canonico regolare lateranense (1496-1540): la vita, le opere, la dottrina spirituale*. Torino, Soc. ed. internaz. - Scuole Tipografica Salesiana di Torino.
- Gallardo, B. J. (1968). *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*. Madrid, Gredos (repr. facsímil).
- Gerson, J. (1968). *Oeuvres complètes*. París, Desclée et Cie.

- Grégoire le Grand. (2009). *Morales sur Job*. SC 525. París, Cerf.
- Gutiérrez, C. (1951). *Españoles en Trento*. Valladolid, CSIC.
- Hurtado Albir, A. (2007). *Traducción y Traductología. Introducción a la Traductología*. Madrid, Cátedra.
- Jiménez Arias, D. (1566). *Lexicon ecclesiasticum latino-hispanicum*. Salamanca, Andreae a Portonariis.
- Las Casas, C. de (1988). *Vocabulario de las dos lengvas toscana y castellana*. Sevilla, Francisco de Aguilar, 1570. Madrid, Istmo.
- Lezcano Tosca, H. (2015). *Un libro prohibido en la Real Biblioteca de El Escorial: la obra spiritual de Juan del Bene*. Librosdelacorte.es, nº10, año 7.
- Marsá, M. (2007). *Materiales para una historia de la imprenta en Valladolid (siglos XVI y XVII)*. León, Universidad de León.
- Martínez Fernández, L. (1998). *Los caminos de la Teología. Historia del método teológico* (nº585). Madrid, BAC.
- Naval, F. C.M.F. (1948). *Ascética y Mística*. Madrid, Cocusa.
- Palau y Dulcet, A. (1990). *Manual del librero hispano-americano*. Madrid, Julio Ollero.
- Peeters-Fontainas, J. (1965). *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas Méridionaux*. Nieuwkoop, B. De Graaf.
- Pérez Pastor, C. (1887). *La imprenta en Toledo*. Madrid, Manuel Tello.
- Pérez Pastor, C. (1891). *Bibliografía madrileña*. Madrid, Tipografía de huérfanos.
- Perreiah, A. R. (2014). *Humanism, Scholasticism and the search for the perfect language*. Ashgate, Surrey-Burlington.
- Petrocchi, M. (1978). *Storia della spiritualità italiana (I y II)*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Pontique, E. le (1971). *Traité pratique ou le moine*. París, Cerf.
- Ruiz Fidalgo, L. (1994). *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*. Madrid, Arco Libros.
- Ruiz Negrillo, M. D. (1991). *Impresos del s. XVI en Toledo*. Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense.
- Saint-Victor, H. de (1969). *Six opuscules spirituels*. Paris, Cerf (SC nº 155).
- Fernández de Santaella, R. (1572). *Dictionarium ecclesiasticum*. Compluti, Ioannem Gratianum.
- Simón Díaz, J. (1967). *Bibliografía de la literatura hispánica*. Madrid, CSIC.
- Simón Díaz, J. (1977). *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, FUE/UPS.
- Tanqueray, A. (1951). *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*. París, Desclée et Cie.
- Theobald, C. (2015). *Le concile Vatican II. Quel avenir?* París, Cerf.
- Torre Neyra, A. (1595). *Libro intitulado Victoria de si mismo*. Madrid, Thomas Iunti.

TRADUCTORES DOMINICOS DE LA *DE CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* DE BOECIO DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIV¹

M^a Cruz Alonso Sutil

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid (España)

cruz.sutil@urjc.es

Me parece que el traductor de una lengua a otra, como no sea de las reinas de las lenguas, griega y latina, es como quien mira los tapices flamenco por el revés; que aunque se vean las figuras, son llenas de hilos que las escurecen y no se ven con la lisura y tez de la haz; y el traducir de las lenguas fáciles, ni arguye ingenio, ni elocución, como no le arguye el que traslada, ni el que copia un papel de otro papel²

Abstract

Classic culture, Latin and local languages share influence during the Middle age. Along the time, a growing curiosity about the ancient and classic sources boosted their dissemination in culture, politics, philosophy and religion. This increased interest was supported by an intense translation and adaptation of a diverse variety of texts. Among them, *Consolatio Philosophiae* by Boecio, was spread greatly within the Iberian peninsula, thanks to its Catala and Spanish translations.

Dominican friars Pere Saplana and Antoni Ginebreda contributed to this effort through their respective catala translation (1358-1362) and Spanish version (1390). After analyzing those translations, we found that they used them not only for philosophical and cultural reasons, but also as a practical way to evangelize the readers and population.

Keywords: Pere Saplana. Antoni Ginebreda. Dominican. *Consolatio Philosophiae*. Boecio.

Resumen

La influencia de los clásicos tuvo una gran repercusión en la Edad Media, y poco a poco el latín tendría que compartir espacio con otras lenguas vernáculas. La curiosidad por conocer los textos de los antepasados y difundir estas obras en el ámbito político, cultural, filosófico y religioso no tardaría en despertar. A medida que el tiempo iba transcurriendo, este enorme deseo por saber y aprender se vería favorecido gracias a la intensa actividad de traducción y adaptación de obras como la *Consolatio Philosophiae* de Boecio, una de las de mayor difusión en la Península Ibérica con versiones al catalán y al castellano. En esta ardua tarea, queremos destacar la labor realizada por los frailes dominicos Pere Saplana y Antoni Ginebreda quienes, a partir de la adaptación de dicha obra (el primero, lo hará al catalán entre 1358 y 1362; y el segundo, revisará y corregirá ésta en torno a 1390), nos llevará a concluir que el fin último de estos dominicos no es tanto “versionar” un texto con fines filosóficos o culturales, sino servirse de la traducción como medio de evangelización.

Palabras clave: Pere Saplana. Antoni Ginebreda. Dominicos. *Consolatio Philosophiae*. Boecio.

1. Introducción

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² Cervantes, Miguel de 1999. *Don Quijote de la Mancha*, Instituto Cervantes, Crítica, Barcelona, (LXII, II), 1144.

Nadie se atrevería a dudar de la compleja tarea que conlleva traducir un texto filosófico y más si cabe cuando ello también pudiera exigir un amplio conocimiento de las lenguas, que en el tema que ahora nos ocupa serían el latín, el catalán y el castellano.

Pocas veces quizá, nos hemos parado a reflexionar sobre la importancia que desde tiempos inmemoriales ha tenido la traducción no sólo en las diferentes culturas, sino también en la difusión e interpretación del conocimiento. Y es que gracias a la traducción hemos podido disfrutar de obras que de otra manera habrían quedado ignoradas en las bibliotecas y sepultadas en el olvido.

Ya durante la Edad Media la traducción despertó un interés particular, pues se hacía necesario conocer y leer los textos de los clásicos en una lengua que les resultara familiar. Somos conscientes de los problemas y límites de la traducción, ardua tarea, no exenta de críticas, y aquí me uno a las palabras que un día pronunciara Fray Luis de León: “El que quiera ser juez inexorable de las traducciones poéticas, pruebe primero qué cosa es traducir de una lengua extraña en la suya, sin añadir ni quitar sentencia, y guardar cuanto es posible las figuras del original y su donaire, y hacer que hablen en castellano, y no como extrajeras y advenedizas, sino como nacidas en él y naturales”. Criticada o no la forma en que se ha llevado a cabo la traducción, lo cierto es que también ha sido fruto de grandes reconocimientos y elogios si tenemos en cuenta todo lo que ha aportado al conocimiento, sea cual sea la disciplina.

Según los estudios llevados a cabo sobre la traducción, parece que el siglo XIV fuera “testigo del silencio” casi completo en España, en lo que a la actividad traductora se refiere, dada la escasa obra al respecto. Más de uno se pregunta si tuvo algo que ver la desaparición de la Escuela de Traductores de Toledo, pues hasta bien avanzado el siglo XV, y por influencia renacentista italiana, no verían la luz los textos de los clásicos a la espera de ser leídos y traducidos a las lenguas vernáculas.

Para Santoyo³, la explicación se basaría en “el cambio radical de intereses que reflejan las traducciones de este periodo”, al ser sustituido el árabe (“lengua de origen de traducción”) por el latín, el griego y las lenguas romances del lugar. Y todo debido a la reconquista cristiana en Castilla, hasta entonces bajo dominio árabe, aunque el reino de Granada no lo será hasta 1492. A partir de este momento la cultura árabe y en árabe desaparece de la Península para dar paso a una nueva etapa en la historia de la cultura española, pues si durante los siglos XII y XIII casi todo lo traducido derivaba del árabe, en el siglo XIV, “nada o casi nada de lo que se traduce” procederá de este idioma.

El estudio detallado de la historia de la traducción en este siglo revela [...] que, en el siglo XIV, y particularmente en Cataluña, traducir quiere decir sobre todo *no* traducir del árabe, y *sí*

³ Santoyo, Julio César (1994). “El siglo XIV: Traducciones y reflexiones sobre la traducción” en *Livivs. Revista de Estudios de traducción*. Universidad de León. Departamento de Filología Moderna, nº 6, pp.17-34. www.histal.ca/wp.pdf, 1.

del latín, francés, italiano, provenzal o griego. Lo que equivale a decir, al menos por lo que respecta a la historia de la traducción, que en el siglo XIV comienza también la 'europeización' cultural de la Península: a partir de este siglo, en efecto, se deja de mirar al sur y al este islámicos para volver definitivamente la mirada a la cultura compartida del norte continental (Santoyo 1994:2-3).

A lo largo del siglo XIV en la Península, la lengua de origen por excelencia era el latín del que se tradujo mucho y más aún al catalán y al castellano, incluso al aragonés, al gallego, pues no solo el pueblo tenía dificultad en entender el latín, también el clero. Sin embargo, a esta labor traductora de textos latinos, griegos y romances se unieron también otras lenguas origen como el francés, el italiano y el provenzal⁴.

Hemos creído conveniente dar estas pinceladas sobre la importancia de la traducción, de la lengua origen y lengua meta durante los siglos XII y XIII para entender el porqué de las traducciones tanto en catalán como en castellano que pudieron ser leídas en el siglo XIV y posterior. Esto nos permitirá enlazar con el tema, objeto de estudio, con motivo de la celebración del IV Coloquio Internacional de Traducción Monacal: Revelación y traducción en la Orden de Predicadores⁵.

Sin entrar en más consideraciones teóricas, pasamos a exponer algunas de las observaciones sobre las diferentes traducciones de la *Consolación de la Filosofía* de Boecio aparecidas a partir de la segunda mitad del siglo XIV y firmadas por los dominicos Pere Saplana (1360), Pere Borró (1365) y Antoni Ginebreda (1390) y hasta qué punto ponderó su importancia no sólo para traducciones sucesivas, sino también para interpretaciones de aspecto religioso.

2. Pere Saplana (?-1365)

Dominico de la Orden de los Predicadores en el convento de Tarragona. Se cree que hiciera sus estudios entre 1314 y 1327. Apenas hay documentos que revelen datos sobre su vida y los pocos de los que se dispone han sido deducidos gracias a las Actas de los Capítulos Provinciales como nos refiere el dominico José M^a Coll en sus escritos⁶.

La primera noticia que se tiene de Fray Saplana se halla en las Actas del Capítulo Provincial de los Predicadores celebrado en Játiva en 1331, aunque aparecen dos grafías: Saplana y Çaplana, algo muy común en la Edad Media. Poco se ha sabido de él y todo gracias a las investigaciones aportadas por el

⁴ Santoyo, Julio César (1994). *Opus cit.*, 7-8.

⁵ Esta comunicación fue presentada en el Coloquio en Bolonia (Italia) los días 4 y 5 de septiembre de 2017 y se enmarca dentro del Proyecto de Investigación I+D FFI2014-59140-P, "Catalogación y estudio de las traducciones de los Dominicos españoles e iberoamericanos", de cuyo equipo investigador formo parte.

⁶ Coll, José M^a (1949). "Tres escritores dominicos gerundenses del siglo XIV, en lengua vernácula: Fr. Arnaldo Simó, Fr. Antonio Ginebreda y Fr. Juan Romeu" en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. 4, Universitat de Girona, 5-36, 21.

dominico José M^a Coll quien analizando dichos documentos descubre que Saplana muere en 1365 tal y como queda registrado en las Actas del Capitulo Provincial celebrado en Estella. A pesar de la diferencia de edad entre Saplana y Ginebreda, alrededor de cuarenta años, parece ser que llegaron a conocerse personalmente, dado que cuando muere Saplana, Ginebreda tendría veinticinco años⁷.

A raíz de la batalla de Lluchmayor (Mallorca) donde el Infante D. Jaime de Mallorca acabaría derrotado y prisionero, fray Pedro Saplana siente la necesidad de compensar su sufrimiento y para ello decide “traducirle los Comentarios de Santo Tomás de Aquino al libro de Boecio”, pues nunca lo vería como un preso político, sino como un cristiano afligido y apenado. La obra fue poco conocida y divulgada. Según Coll:

Quizás el volumen del citado «Llibre de Consolació» de Boecio que sabemos salió del «Scriptorium» de Montserrat, para ser regalado a la reina D^a Maria, esposa del Magnánimo, por marzo de 1420, fuera una transcripción de la primitiva edición Saplana [...]. Sin embargo, con el tiempo prevaleció la edición corregida y aumentada en varios capítulos por Ginebreda (30).

Todo parece indicar que existió solamente un ejemplar de la edición Saplana, el hallado en la biblioteca de Montserrat, y los demás encontrados pertenecen a la edición de Ginebreda. Para el dominico Coll⁸, el verdadero traductor del libro *De Consolació* de Boecio fue sin duda el dominico tarraconense Saplana.

En la biblioteca del convento de Santa Catalina de Barcelona según Villanueva («Viage Literario», t. XVIII) se conservaba en su tiempo un ejemplar de la versión catalana del Boecio, que quizás fuera el original autógrafo de Ginebreda: «también, dice, se guarda un códice manuscrito del siglo XIV, y es una versión catalana del libro de Boecio... a la Dedicatòria sigue un «Prohemi» en lo qual se conté l'història de Theodorich Rey dels Gots, lo qual fo romançat per Frare Ginebreda». [...] En tiempo de Villanueva existía en Montserrat un códice con la primitiva versión de Saplana que después desapareció tal vez en la exclaustación de 1835⁹.

3. Antoni Ginebreda (c. 1340 – 1395)

Dominico. Hijo del cronista del rey D. Pedro. Estuvo vinculado a la corte de Pedro el Ceremonioso y, más tarde a la de su hijo Juan I. En 1363 fue a Lérida para estudiar Filosofía. Posterior se formaría en Gramática, Lógica, además de Teología. En 1372 es enviado a Toulouse para completar sus estudios de Teología y a París para enseñar Teología. Predicador de la capilla real desde 1386 hasta la muerte del rey Pedro y en 1390 ocuparía el cargo de prior del convento de Barcelona. Muere en plena madurez intelectual. Pertenece a la segunda generación del siglo XIV junto con esos dominicos

⁷ Coll, José M^a (1949), *opus cit.*, 28.

⁸ Coll, José M^a (1949), *opus cit.*, 21.

⁹ Coll, José M^a (1949), *opus cit.*, 21.

activos que a consecuencia del Cisma y de la peste perdieron el sello de austeridad atribuible a los dominicos catalanes¹⁰.

Según recoge en su artículo José M^a Coll, Ginebreda siempre estuvo muy próximo al rey quien a su vez supo compensarle pues “el motivo de tanto interés por parte del rey a favor de fr. Antonio, era en agradecimiento por sus trabajos literarios”.

A su regreso de París, alrededor de 1378 centró toda su atención en la obra de Boecio pues según las investigaciones realizadas por los críticos, la versión catalana de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio que le llega a Ginebreda estaba defectuosa, faltaban capítulos por lo que decide hacer una segunda versión, a instancias de «En Bernat Donzell», de Valencià, completando y corrigiendo la primera versión atribuible a Pere Saplana, aunque actualmente sólo se conoce la versión catalana del libro De Consolatione de Boecio a través de la edición Ginebreda.

Hacia la mitad de siglo hizo [Saplana] esta versión catalana, la primera en lengua vulgar que se hizo en España. Hallando algo defectuosa esta primera versión pues le faltaban tres o cuatro capítulos hizo Ginebreda una segunda edición completando los capítulos que faltaban por traducir y corrigiendo algo el estilo; puso además un `prohemi` (Coll, 1949:21).

Para el dominico Coll, el error estaría en que el traductor Torres Amat o de algún otro que este copiara, se fijara solamente en la portada interior del Boecio y no en la introducción donde se explica detalladamente la historia de las dos versiones, Saplana y Ginebreda. José M^a Coll, no comparte la opinión reflejada por Torres Amat en su Diccionario de Escritores Catalanes al considerar a Ginebreda autor de la traducción castellana de Sevilla de 1511. Dicha traducción es anónima, según él, al descubrir en la Biblioteca de la Academia de la Historia de Madrid, uno de esos ejemplares del Boecio de Sevilla en un tomo de «Varia» y observa que hay otras obras, entre ellas el «Jardinet de Orats», todas traducidas del catalán al castellano e impresas en la misma época que el citado Boecio. A lo que se pregunta si habría a principios del siglo XVI en Sevilla una escuela de traductores del catalán al castellano a las órdenes de Nebrija y que el Diccionario catalán del famoso gramático no obedeciera a esta finalidad.

4. Boecio y la *Consolatio Philosophiae*

Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio fue un pensador romano nacido en Roma, entre el 475 y el 480, en el seno de una familia acomodada y convertida al cristianismo. Viajó con su padre a Egipto lo que le permitió afianzar sus conocimientos de griego. Estudió en Atenas y Alejandría. Su esmerada educación se fue forjando gracias a la lectura de los grandes autores griegos y latinos profundizando

¹⁰ Coll, José M^a (1949), *opus cit.*, 27-28.

en temas filosófico-religiosos. Su ambición por traducir y comentar las obras completas de Platón y Aristóteles no sería un impedimento para dedicarse a la actividad política, pues en el 510 asume el cargo de cónsul, llegando incluso a ser Primer Ministro del rey ostrogodo Teodorico el Grande. En torno al año 524 fue acusado de conspirar en favor del imperio bizantino y es despojado de todos sus bienes, incluso de su biblioteca personal. Nada parecía frenar la decisión tomada y acabará siendo encarcelado, torturado y ejecutado el 23 de octubre del año 524, cuando sólo contaba con 44 años.

La opinión que prevalece entre los estudiosos de su obra es que, Boecio no habría muerto si no hubiera sido católico, pues siempre trató de transmitir el cristianismo católico y la cultura greco-latina, sin embargo, nada prueba que así fuera, aunque la historia sea testigo de la persecución sistemática de todo lo que tuviera que ver con aspectos católicos, llevada a cabo durante los últimos años del reinado de Teodorico.

Mientras espera su ejecución, Boecio decide dedicar los últimos momentos de su vida a escribir la obra *De consolazione philosophiae*, (524) considerada una de las obras más originales e importantes, no solo desde el punto de vista filosófico sino también literario, tanto en la Edad Media como en el Renacimiento y su influencia ha traspasado fronteras a lo largo de los siglos. Se trata de un auténtico “testamento filosófico”¹¹, pues además de exponer sus pensamientos y su injusta detención, argumenta perfectamente los límites que separan razón y fe.

La obra, escrita en latín, está dividida en cinco partes alternando prosa y verso; en ella el autor expone cómo supuestamente una mujer llamada *Filosofía*, se le aparece para calmar su pena, le aconseja y da consuelo durante sus últimos años encarcelado. Asimismo, se plantea cuál es el sentido de la vida y sostiene que la felicidad no depende de los avatares de la fortuna, sino que se consigue viviendo una vida virtuosa. Fue uno de los libros más leídos y comentados si tenemos en cuenta las múltiples traducciones en lenguas vernáculas que se llevaron a cabo entre las cuales se encuentra el castellano pues según los especialistas, se conservan alrededor de 400 manuscritos¹².

Le tocó vivir un periodo histórico convulso de importantes cambios y transformaciones, un período enmarcado en plena transición entre el final del imperio romano y lo que podrían considerarse como los albores de la Edad Media en Europa, pero no por ello abandonó su compromiso de promover el encuentro de las culturas, que lograría utilizando las categorías de la filosofía griega y así proponer la fe cristiana, buscando el acercamiento entre “el patrimonio helénico-romano y el mensaje evangélico”. Precisamente por este motivo, Boecio ha sido calificado como el último representante de la cultura

¹¹ Motto, Andrés R.M. (2004). “Severino Boecio y el sentido de la vida” en *Teología*: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, tomo XLI, N° 83, 71-93. <https://dialnet.unirioja.es>.

¹² Fàbrega i Escatllar, Valentí. (1990). “La *Consolació de la Filosofia* en la versió catalana de Pere Sapllana i Antoni Genebreda”, *Zeitschrift für Katalanistik*, 3, 33-49.

romana antigua y el primero de los intelectuales medievales, además de encarnar la figura de ser uno de los principales precursores del renacimiento de la cultura antigua en los territorios ibéricos desde el siglo VII.

5. Versiones y adaptaciones de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio y su interpretación religiosa

La Historia nos refiere cómo Pedro el Ceremonioso fue un “amantísimo de las letras catalanas e impulsor de la traducción como actividad de innovación cultural y científica”¹³, entre esas obras cabría destacar obras científicas escritas en árabe y traducidas al catalán. Supo rodearse de escritores y traductores que reforzaran la Corona también a nivel intelectual, como los dominicos Pere Saplana y Antoni Ginebreda encargados de realizar la traducción de *De consolatioe philosophiae* de Boecio para dedicársela al infante Jaime de Mallorca, además del dominico Jaume Domènech, capellán de la corte que dedicó al rey un *Compendi historial*, traducción que no pudo terminar sorprendido por la muerte y que continuará Ginebreda, igualmente sin poder concluir.

No cabe duda de que la traducción de la obra de Boecio ha sido motivo de confusiones, discrepancias y desacuerdos por parte de estudiosos y críticos y aun así, el interés en su obra no ha cesado, este hecho lo convierten en un autor modelo y en un punto de referencia necesario para la comprensión de la filosofía y de la teología.

Existe prácticamente unanimidad entre los estudiosos de la obra de Boecio al considerar la *Consolación de la Filosofía* una de las obras más importantes y leídas de la Edad Media de ahí que en la actualidad sean numerosas las versiones y traducciones llevadas a cabo, pues su reconocimiento supuso estar presente tanto en bibliotecas privadas como escuelas, en universidades como centros religiosos, además de servir de manual de gramática.

Centrándonos ya en la Península Ibérica, la huella de la *Consolatio Philosophiae* queda documentada en los minuciosos trabajos de investigación, recuperación de manuscritos, traducción y difusión de la obra llevados a cabo por autores como Menéndez Pelayo y una lista interminable de estudiosos que durante décadas y hasta el día de hoy ponen de manifiesto la existencia de manuscritos catalanes y sus variantes en el siglo XIV y ya entrado el siglo XV. Igualmente se han encontrado numerosas ediciones de la obra, sola o acompañada de otros escritos de Boecio.

El interés por traducir la obra *Consolatio Philosophiae* de Boecio en la época medieval supuso un fenómeno de suma importancia sobre todo en lo que se refiere al aspecto cultural y a pesar de la

¹³ Martines, Vicent, (2003). “Qant d’aisó voldrás obrar [e] si vols saber tot ço que-s conté” en *Revista de Literatura Medieval*. XV/I, editada por el Departamento de Filología de la Universidad de Alcalá, (Madrid), 125-137. <http://hdl.handle.net>.

dificultad que ha supuesto el hallazgo de las diferentes versiones existentes, los críticos pararon coincidir en distinguir cuatro versiones hispánicas vernáculas, aunque haya alguno como Antonio Doñas¹⁴ que nos hable de cinco las traducciones que componen la tradición hispánica de la *Consolatio*, dos son *directas*, dado que parten del texto latino, y tres son *indirectas*, pues se presentan como versiones del texto latino, aunque en realidad traducen una versión vernácula. De la quinta no se conserva testimonio alguno.

La primera versión de la que se tiene noticia fue adaptada al catalán entre 1358 y 1362 por el fraile dominico Pere Saplana, versión que le facilita al Infante Jaume de Mallorca estando preso e incomunicado en el Castell Nou de Barcelona para que “el infante halle allí remedio y consolación”. Un tratado filosófico-moral que a su vez había sido compuesto por otro preso político. Se tiene conocimiento de esta versión, hoy perdida, según nos refiere Miguel-Prendes¹⁵ “gracias a unos fragmentos que Jaime Villanueva copió en el siglo XIX, a una refundición que sobrevive muy incompleta en el manuscrito Ripoll 113, y a la traducción castellana de Pedro de Valladolid, procedente de la biblioteca del Marqués de Santillana, que se halla hoy en la Biblioteca Nacional de España bajo la signatura 10193”. Recoge Riera i Sans¹⁶:

Saplana mismo reconoce en la dedicatoria al “infant en Jacme” haber traducido no la Consolatio boeciana, sino “l’escrit lo qual féu lo beneventurar sent Thomàs ... sobre lo libre de Boeci de Consolació” que encontró en la biblioteca de su monasterio; animado por “algunes notables persones de Cathalunya” molestas por el encarcelamiento del infante y conocedoras del valor consolatorio de la obra boeciana, el dominico explica que ha “treledat en pla per ço que.l entenau mills ... car lo libre és molt escur e molt subtil de entendre.

Más interesante es que Saplana señale no sólo el provecho que se puede extraer de la lectura, sino que anime al infante a distraerse versificando el dicho tratado:

E serie'm semblant, senyor, que vós, que sabeu l'art de trobar, vos ocupàseu en lo dit libre de fel-lo en rims per ço que fos plasent de legir a vós mateix e als altres, e que mils ne passeu lo vostre temps.

Más tarde, en torno a 1390, otro dominico, Antoni Ginebreda, revisa, a petición del doncel Bernat Joan de Valencia la traducción de Pere Saplana, corrige determinados «desfalliments» de la obra y añade algunos fragmentos que Saplana no había traducido. Es importante reseñar que la versión

¹⁴ Doñas, Antonio (2015). *Las versiones castellanas medievales de la ‘Consolatio Philosophiae’ de Boecio*. Universitat de València, Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació, Departamento de Filología Española, Valencia, Tesis Doctoral, 173.

¹⁵ Miguel-Prendes, Sol (2014). “Otra frontera de la ficción sentimental: la *Consolatio Philosophiae* de Boecio” en *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, vol. 28, Department of Spanish and Portuguese University of California, Santa Bárbara, Estados Unidos, 511-535, 512. <https://dialnet.unirioja.es>.

¹⁶ Riera i Sans, Jaume (1984). “Sobre la difusió hispánica de la *Consolació* de Boeci”. *El Crotalón. Anuario de la Filología Española I*, 297-327, 299.

original de esta revisión realizada por fray Ginebreda solo se conserva en traducciones castellanas contenidas en las ediciones de Sevilla de 1497 y 1499 y la de Toledo en 1511¹⁷.

Las traducciones catalanas de la *Consolatio* –y las castellanas de ellas derivadas– no son tales, como bien insistió Riera i Sans (1984: 327), sino traducciones de los comentarios medievales a la *Consolatio* que incorporan la glosa a la traducción misma, haciéndolas inseparables y, de creer el testimonio de un lector, a menudo indescifrables y siempre fastidiosas (Miguel-Prendes, 2014: 512).

Pérez Rosado¹⁸ considera que Pere Saplana no partió del texto original de *Consolatio*, sino de una serie de textos derivada del comentario latino de Guillermo de Aragón a quien Saplana confunde con un supuesto comentario de Santo Tomás de Aquino; el dominico lo “traslada” y adapta al catalán, lengua meta y más tarde completa Fray Antonio Ginebreda ayudándose probablemente de algunos comentarios de Nicolás Trevet. Se puede ver en el *incipit* de la obra, con un supuesto comentario de Santo Tomás de Aquino:

Pròlech de fra Pere Saplana, de l'Orde de Preycadors, conventual de Terragona, qui esplanà aquest libre de latí en romanç segons lo començament e glosa de Sent Thomas, lo qual tremís a l'Infant en Jacme, fill del rei de Mallorca, lo qual Infant era desheretat e tingut pres en la ciutat de Barchalona per lo molt alt Senyor Rey en Pere d'Aragó.

Con el tiempo, parece que la tesis de Pérez Rosado prevalece, pues en las investigaciones llevadas a cabo a posteriori por Doñas y críticos de la obra de Boecio, consideran que, analizadas las fuentes de las traducciones de Pere Saplana y de Antoni Ginebreda, concluyen que el original de Saplana se debió basar únicamente en los comentarios de Guillermo de Aragón o más probable que la versión (castellana o catalana) de Pere Saplana, fuera también utilizada por el traductor de Trevet. Respecto a Ginebreda, piensan que en su revisión utilizó los comentarios de Trevet. Según Pérez Rosado:

El manuscrito 8230 de la Biblioteca Nacional de Madrid contiene, de manera fragmentaria, una versión de la *Consolación de Filosofía* de Boecio en castellano, realizada sobre el texto catalán de Antonio Ginebreda, y que es anterior a todas las versiones castellanas conocidas actualmente que transmiten dicho texto catalán. (Pérez Rosado 1993:113).

Una segunda versión, castellana y anónima la constituiría el llamado *Trevet castellano*, cuyos comentarios hechos a la obra son realizados por otro dominico inglés, Nicolás Trevet, además de los comentarios hechos por Guillermo de Aragón, según nos refiere Carmen Olmedilla¹⁹. No es por eso extraño que “la versión de la *Consolatio* llamada en ocasiones «Trevet castellano», de finales del siglo

¹⁷ Miguel-Prendes, Sol, *opus cit.*, 512.

¹⁸ Pérez Rosado, Miguel (1993). “Dos notas sobre la *Consolación de Filosofía* de Boecio en la Edad Media castellana” en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*. 4. Editorial Complutense. Madrid, 113-126, 121.

¹⁹ Olmedilla Herrero, Carmen (1992): “Comentarios a la *Consolatio Philosophiae* de Boecio: Guillermo de Aragón y la versión castellana anónima del comentario de Nicolás de Trevet” en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, n° 2. Editorial Complutense, Madrid, 277-288.

XIV y entreverada con los comentarios del dominico inglés Nicolás Trevet, se la considere la primera versión castellana de la obra”²⁰.

Como ya se ha dicho con anterioridad, el estudio realizado por Nicolás Trevet, en su versión castellana de la obra de Boecio, parece demostrar que Antonio Ginebreda, repasando la versión en catalán que escribió Pere Saplana, decidió incluir también notas del comentario latino.

La tercera versión²¹ corresponde a la llamada “versión interpolada”, castellana y anónima, compuesta por dos manuscritos y realizada a finales del siglo XIV o principios del XV donde se incluyen pequeñas glosas en el texto de Boecio.

La cuarta serie de versiones de la *Consolatio Philosophiae* corresponde a la traducción, también anónima, llevada a cabo en la tercera década del siglo XV a petición del Condestable de Castilla Ruy Dávalos y atribuida en ocasiones, bien a Amador de los Ríos, bien a Pero López de Ayala²². Como ya ocurriera en la *versión interpolada*, también aquí se hallan abundantes glosas en el margen de la obra. Aparece conservada en cuatro manuscritos, tres de los cuales se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid (los números 174, 10220 y 13274), el cuarto ha pasado desapercibido en la totalidad de los trabajos sobre esta versión, lo que dificulta un estudio completo del tema. Se trata del manuscrito HC 371/173 de la Biblioteca de la *Hispanic Society of America* en Nueva York²³.

Entre las más conocidas quizá sea la traducción al castellano de la *Consolación natural*, por encargo del Condestable Ruy López Dávalos²⁴, y que se cree que la hiciera el Canciller Pero López de Ayala. Sin embargo, no parece que sea unánime la opinión de los críticos a la hora de atribuir al Canciller Pero López de Ayala el primer traductor de este texto como así lo refieren Pilar Saquero y Tomás González Rolán²⁵. Teniendo en cuenta que no es el tema que ahora nos ocupa, considero que no procede extenderme más en esta diatriba, pues el tema daría para otra intervención.

Y por último, tendríamos que hablar de una quinta versión, realizada por el dominico Pere Borró para el rey Pedro el Ceremonioso, antes de finalizar el año 1387. Se trata de una versión mucho más literaria, cuyos metros boecianos se “trasladan” al limosín, algo muy propio de la poesía lírica, mientras que las

²⁰ Doñas, Antonio (2012). “La consolación de la Filosofía de Boecio, en traducción anónima (1497)” en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Alicante www.cervantesvirtual.com. 1-2

²¹ Doñas, Antonio (2007). “La consolación natural, versión castellana de la *Consolatio Philosophiae* encargada por Ruy López Dávalos: Cartas Preliminares” en *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005. Vol. I. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 491-500. 491.

²² Doñas, Antonio (2007), *opus cit.*

²³ Olmedilla Herrero, Carmen (1992), *opus cit.*

²⁴ Doñas, Antonio (2007), *opus cit.*

²⁵ Saquero Suárez-Somonte, Pilar y González Rolán, Tomás (1990). “Las glosas de Nicolás Trevet sobre los trabajos de Hércules vertidas al castellano: el código 10.220 de la B. N. de Madrid y Enrique de Villena”, *Epos. Revista de Filología*, 6, 117-197.

prosas son reproducidas en catalán. Se tiene conocimiento de esta versión porque se menciona en el inventario de los libros de cámara del rey Alfonso el Magnánimo fechado en 1417²⁶, sin embargo, en la actualidad no se han conservado pruebas.

Una vez esbozadas las cinco versiones hispánicas vernáculas y tras los estudios llevados a cabo es lógico pensar que de no haber sido por la labor de los dominicos Saplana y Ginebreda, quizá *Consolatio Philosophiae* no habría alcanzado un reconocimiento tal. Gracias a su labor divulgativa, traductora, e incluso pedagógica por ellos desempeñada queda demostrado que con sus comentarios y glosas añadidas a la versión realizada y revisada pretendían, además de transmitir la fe cristiana, proporcionar la esperanza a sus lectores alejados de la bondad y generosidad divina.

Un ejemplo lo encontramos en esas palabras de esperanza que el dominico quiere transmitirle al Infante de Mallorca cuando le dedica “su versión” de la *Consolatio Philosophiae* y le dice que mientras esté preso, esta lectura le ayudará a encontrar remedio y consolución a sus tribulaciones. Ello muestra que la intención de Saplana no es otra que la de inducir al lector a la reflexión y al encuentro consigo mismo, además de facilitarle el camino hacia la fe cristiana y el acercamiento a Cristo.

Esta intención por parte de Saplana nos lleva a establecer cierto paralelismo entre la época antigua y la que les toca vivir a estos religiosos. Pues si antiguamente Cristo se servía de las parábolas para hacer entender su misión, los dominicos, haciendo valer su vocación de predicadores se servirán de la traducción para tratar de acercar y allanar el camino de aquellos que se debaten entre la fe y la razón, además de contribuir en la propagación de la ideología religiosa.

Me atrevería a decir que el fin último de los dominicos Saplana y Ginebreda, no era tanto la traducción por el mero hecho de dar a conocer las obras de los latinos, sino que partiendo de obras filosóficas, las adaptaban a través de la traducción comentada y glosada tal forma que sus lecturas sirvieran de meditación, recogimiento y encuentro consigo mismo, además de proporcionar un mensaje de consuelo y paz interior en los momentos finales de la vida.

6. A modo de conclusión

Después de todo lo expuesto llegamos a la conclusión de que ciertamente *Consolatio Philosophiae* de Boecio fue la obra más leída en Occidente desde el siglo IX hasta incluso el Renacimiento. Su difusión en la Edad Media española se debió a las innumerables versiones romances donde el punto de partida

²⁶ Miguel-Prendes, Sol (2014), *opus cit.*, 512.

arrancaría en la labor de traducción o de “adaptación” llevada a cabo por los dominicos Pere Saplana y Antoni Ginebreda.

Lejos de lo que entendemos como traductor literario, estos dominicos hicieron de la *Consolatio Philosophiae* una interpretación traductora con cierto sesgo religioso, pues solo así se podía garantizar que sus versiones nunca envejecerían, pues la cultura meta, entendida ésta como el destinatario, sería siempre aquel que por diferentes circunstancias se alejara del camino de la fe.

Si hasta ahora los estudios realizados sobre esta obra se centraban más en su aspecto literario y de traducción, comprobamos que, desde el punto de vista religioso, la traducción para estos dominicos fue una herramienta útil con la que lograron transmitir al individuo unos valores en estrecha sintonía con la fe cristiana y gracias a la cual pudieron llevar a cabo su misión evangelizadora.

Si como se ha visto, la presencia de la traducción en la época medieval es notoria, será asimismo fundamental saber delimitar el punto de vista que se quiere tratar, en este caso religioso, que es en definitiva el objetivo propuesto al inicio de esta aportación, esperando haber podido ofrecer una aproximación a la ya abundante labor de traducción dominica.

Referencias bibliográficas

a) LIBROS

Cervantes, M. de (1999). *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona, Instituto Cervantes, Crítica, (LXII, II), 1144.

b) CAPÍTULOS DE LIBROS

Alvar, C. y J.M. Lucía Megías (2003): “Repertorio de traductores del siglo XV: tercera veintena”, en Cantavella, R., M. Haro y E. Real (eds.). *Traducción y práctica literaria en la Edad Media románica*, Valencia, Universitat de Valencia.

c) CAPÍTULOS DE REVISTAS

Concina, C. (2015). “Appunti sui miti di *Consolatio* IV, m.7, nella traduzione catalana Saplana-Ginebreda (ms. Múnich, BSB, Cod. Hisp. 145)”, *eHumanista/VITRA*, 7, 42-65.

Coll, J. M. (1935). “Fra Pere Saplana, O.P., autor de la traducció catalana del llibre *Consolació* de Boeci”, *La paraula Cristiana*, 22, 305–309.

_____ (1949). “Tres escritores dominicos gerundenses del siglo XIV, en lengua vernácula: Fr. Arnaldo Simó, Fr. Antonio Ginebreda y Fr. Juan Romeu”, *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 4, 5-36.

Doñas, A. (2007): “La consolación natural, versión castellana de la *Consolatio Philosophiae* encargada por Ruy López Dávalos: Cartas Preliminares”, en López Castro, A. y L. Cuesta

Torre. (eds.). *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005. Vol. I. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 491-500.

Fàbrega i Escatllar, V. (1990). “La *Consolació de la Filosofia* en la versió catalana de Pere Saplana i Antoni Genebreda”, *Zeitschrift für Katalanistik*, 3, 33–49.

González Rolán, T. y P. Saquero Suárez–Somonte. (1992). “Boecio en el Medievo hispánico. Las versiones catalanas y castellana de la *Consolación* a la luz de sus fuentes latinas: los comentarios de Guillermo de Aragón y Nicolás de Trevet”, *Humanitas in honorem Antonio Fontán*, Madrid, Gredos, 319–337.

Olmedilla Herrero, C. (1992). “Comentarios a la *Consolatio Philosophiae* de Boecio: Guillermo de Aragón y la versión castellana anónima del comentario de Nicolás de Trevet”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 2, 277-288.

Pérez Gómez, L. (1993-1994). “Boecio y sus traductores: a propósito del metro III, 9 del *De Consolatione Philosophiae*”, *Florentia iliberriana*, 4-5, revista de estudios de Antigüedad Clásica. Universidad de Granada, Servicio de Publicaciones, 391-416.

Pérez Rosado, M. (1993). “Dos notas sobre la *Consolación de Filosofía* de Boecio en la Edad Media castellana”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*. 4. Editorial Complutense. Madrid, 113-126.

_____ (1994): “El manuscrito 174 de la Biblioteca Nacional de Madrid (sus glosas y comentarios a Boecio)”, en Toro Pascua, M. I. (ed.). *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Tomo II. Salamanca, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Biblioteca Española del siglo XV, 781-787.

Puig i Oliver, J. de. (2000). “Alguns documents sobre Antoni Ginebreda, O.P. (1340?–1395)”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 19, 511–525.

Riera i Sans, J. (1984). “Sobre la difusió hispànica de la *Consolació* de Boeci”, *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1, 297–327.

Saquero Suárez-Somonte, P. y T. González Rolán (1990). “Las glosas de Nicolás Trevet sobre los trabajos de Hércules vertidas al castellano: el códice 10.220 de la B. N. de Madrid y Enrique de Villena”, *Epos. Revista de Filología*, 6, 117-197.

Ziino, F. (2003), “Una traduzione castigliana del *De consolatione Philosophiae* di Boezio (ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 10193)”, *Romanica Vulgaria Quaderni 15 [= Studi sulla traduzione]*, 257–73.

d) TESIS DOCTORALES

Doñas, A. (2015). *Las versiones castellanas medievales de la ‘Consolatio Philosophiae’ de Boecio*. Tesis Doctoral, Valencia, Universitat de València.

Pérez Rosado, M. (1992). *La versión castellana medieval de los Comentarios a Boecio de Nicolás Trevet*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense.

Ziino, F. 1997. *Una versione castigliana del «De Consolatione Philosophiae» (Ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 10193)*, Tesis doctoral, Napoli, Università degli Studi di Napoli.

e) **PUBLICACIONES ELECTRÓNICAS**

Boecio, A. M. S. *Boecio de consolacion y Vergel de consolacion*. Sevilla, Meinardo Ungut y Stanislao Polono, 18 y 21 de febrero de 1497. 2 partes. Donación de Manuel Andérica Martínez. Biblioteca de la Universidad de Sevilla: A 335/316. Versión digital de libre acceso en la siguiente dirección: <http://fama.us.es>.

Doñas, A. (2012). “La *consolación de la Filosofía* de Boecio, en traducción anónima (1497)”, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, Alicante. [en línea] www.cervantesvirtual.com

Martines, V. (2003). “Qant d’aisó voldrás obrar [e] si vols saber tot ço que-s conté”, *Revista de Literatura Medieval XV/I*. Departamento de Filología de la Universidad de Alcalá, (Madrid), 125-137. [en línea] <http://hdl.handle.net>

Miguel-Prendes, S. (2014). “Otra frontera de la ficción sentimental: la *Consolatio Philosophiae* de Boecio”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, Department of Spanish and Portuguese University of California, Santa Bárbara, Estados Unidos, 28, 511-535. [en línea] <https://dialnet.unirioja.es>

Motto, A.R.M. (2004). “Severino Boecio y el sentido de la vida”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, XLI (83), 71-93. [en línea] <https://dialnet.unirioja.es>

Rebull, N. 1977 (1978). “Saplana i Ginebreda traduint Boeci”, *Annals del Patronat d’Estudis Històrics d’Olot i Comarca*, 9-23.[en línea] www.raco.cat/index.php/AnnalsPEHOC

Santoyo, J. C. (1994). “El siglo XIV: Traducciones y reflexiones sobre la traducción”, *Livivs. Revista de Estudios de traducción*. Universidad de León. Departamento de Filología Moderna, 6, 17-34. [en línea] www.histal.ca/wp.pdf

LA TRADUCCIÓN DE LOS DOMINICOS COMO FUENTE DE CONOCIMIENTO Y DE DOCTRINA ¹

Carmen Cuéllar Lázaro

Universidad de Valladolid (España)

carmen.cuellar@lesp.uva.es

Abstract

The study of the figure of the religious translator is a key element for the knowledge of the history of translation in Spain. The present work is part of the research project R & D Cataloging and study of translations of Spanish and Ibero-American Dominicans and, in this context, we approach the figure of the Dominican translator from a double perspective. On the one hand, to become their translation activity and, in many cases, to bring it to light, and, on the other, to delve into the profile of these religious. In general, throughout this investigation we have observed that both the study and the preaching, the two main pillars of the Dominican Order, mark the work of the religious translator in this Order.

Keywords: Religious translator, monastic translation, Dominican translator, Dominican Order, Order of Preachers.

Resumen

El estudio de la figura del traductor religioso es un elemento clave para el conocimiento de la historia de la traducción en España. El presente trabajo se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos* y, en este contexto, nos acercamos a la figura del traductor dominico desde una doble perspectiva. Por un lado, para conocer su actividad traductora y, en muchos casos, sacarla a la luz, y, por otro, para profundizar en el perfil de estos religiosos. En líneas generales, a lo largo de esta investigación hemos observado que el estudio y la predicación, los dos pilares de la Orden Dominicana, marcan la labor del traductor religioso en esta Orden.

Palabras clave: Traductor religioso, Traducción monacal, Traductor dominico, Orden Dominicana, Orden de Predicadores.

1. Introducción

En este trabajo nos acercamos a la figura del traductor dominico siendo conscientes de que la traducción monacal suele ser una labor de servicio a la Orden o a la Comunidad, en muchos casos anónima, y que, precisamente por ello, puede no trascender de las paredes de un convento o de la misma Orden. Los traductores religiosos son personas con conocimientos de idiomas que en un momento dado, de mayor o menor duración, se les pide que realicen labores de traducción². Sin embargo, el conocimiento de la labor traductora realizada dentro de los monasterios es una pieza clave para el estudio de la historia de la traducción en España³.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² Para conocer la labor traductora de los agustinos españoles desde la lengua alemana cfr. Cuéllar Lázaro 2007, para la Orden Franciscana véase el estudio dedicado a los traductores franciscanos en Cuéllar Lázaro 2013a, 2013b y 2014, los dos últimos centrados en la orden femenina franciscana, las Clarisas.

³ Cfr. las publicaciones fruto de varios proyectos de investigación sobre Traducción Monacal editadas por A. Bueno García, entre ellas, en 2004 *La traducción en los monasterios*, en 2007 *La labor de traducción de los*

En esta investigación hacemos un recorrido a través de una relación de religiosos dominicos españoles que a lo largo de setecientos años han servido de puente entre lenguas y culturas. Aunque en este estudio nos hemos centrado en los frailes dominicos, queremos señalar que nuestra investigación abarca también la rama femenina de la Orden de Predicadores, las monjas dominicas. En el *Seminario Internacional de Metodología en torno a la investigación sobre los traductores dominicos españoles e iberoamericanos*, que tuvo lugar en 2015 en el Convento de San Esteban (Salamanca), dimos a conocer a la primera monja dominica traductora, Sor Constanza de Castilla (antes de 1405-1478)⁴. La figura de esta pionera de la traducción, que llegó a ser una poderosa e influyente Priora, inicia la lista de los nombres de monjas dominicas que desde entonces hemos recopilado. El resultado de esta investigación está ya en proceso de redacción y sacará a la luz los nombres y la labor traductora de las hermanas dominicas a lo largo de los siglos hasta la actualidad.

2. Traductores dominicos

Presentamos a continuación una selección de traductores dominicos en orden alfabético que abarcan un amplio espacio cronológico, desde el siglo XIV hasta la actualidad. Hacemos referencia a sus datos biográficos para ubicarlos en su época y lugar de procedencia, así como también para conocer su formación y poder contextualizar mejor su obra traductora. Desde el punto de vista metodológico, varias han sido las fuentes consultadas para nuestra investigación. A los primeros hemos llegado a través de los estudios de Pardo Villar 1947 y González Alonso Getino 1921. A partir del siglo XX nuestras fuentes han sido las *Actas del Capítulo Provincial de la Provincia de España de la Orden de Predicadores*⁵. El Capítulo Provincial viene definido por el *Libro de las Constituciones y Ordenaciones de los Frailes (LCO)* como “la reunión de los frailes que concurren para tratar y definir aquellas cosas que se refieren a la vida fraterna y apostólica y a la buena administración de la Provincia, y también para celebrar elecciones para la Provincia” (Cfr. LCO 351§ 1 en Azpiroz Costa 2014: 136)⁶. Hemos consultado las *Actas* desde 1934 hasta 2016, vaciando los autores de traducciones⁷. Las *Actas* se venían publicando en edición bilingüe: latín-español (una hoja para cada

agustinos españoles, en 2013a *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas* y en 2013b *La labor de traducción de los franciscanos*.

⁴ Cfr. el vídeo del Seminario en <http://traduccion-dominicos.uva.es/pagina/salamanca> (Seminario Dominicos III) [consulta: 16.07.2017]

⁵ En este estudio las citamos como *Actas*, seguidas del año y la página.

⁶ Disponible en: <https://www.dominicoshispania.org/documento/documentos-oficiales/constituciones-ordenaciones-orden-predicadores/> [consulta: 02.07.2017]

⁷ Las *Actas* han sido consultadas en la biblioteca del Convento de San Pablo y San Gregorio de Valladolid. Expresamos nuestro agradecimiento a Fr. Justino López Santamaría, OP, y a la bibliotecaria, Natalia Cuesta López, por su amabilidad a la hora de poner a nuestra disposición las *Actas*. Cfr. el catálogo de la biblioteca en el enlace <https://sangregorio.bibliotecas.dominicos.org:448/> [consulta: 02.07.2017]

lengua), y al final de las mismas se recoge un apartado con el epígrafe “Bibliografía” que reza: “Libros y artículos publicados por los frailes de nuestra provincia desde el último Capítulo Provincial”.

En nuestra búsqueda de traductores, hemos encontrado también los nombres de dominicos que publican artículos en otras lenguas distintas al español, por ejemplo, Fr. Arturo Alonso Lobo, en inglés e italiano⁸; Fr. José Castaño, en latín⁹; Fr. Juan A. Fernández-Tresguerres Velascos, en francés¹⁰; Fr. Armando Bandera González, en italiano e inglés¹¹; Fr. Benito Gangoiti Elorriaga, en italiano y latín¹² y Fr. Antolín González Fuente, en italiano y francés¹³. Como vemos, todos ellos son conocedores de lenguas extranjeras, pero para nuestro estudio nos centramos en aquellos autores de los que hemos encontrado traducciones.

2.1. Fr. Alberto de Aguayo, OP (1469-1530)

Nació en Córdoba en 1469. Llegó a ser primer Prior del convento de Santa Cruz de Granada en 1492) y fue también Prior del Convento de San Pablo de Sevilla (1497).

Este dominico cordobés tradujo *De Consolatione de Boecio* del latín al español. Existían ya otras traducciones anteriores y él mismo se refiere a ellas, poniendo en entredicho su calidad: “no fue tan maltratado Boecio de sus enemigos, cuanto su libro de sus intérpretes” (Cañizares 2010)¹⁴. La traducción de Alberto de Aguayo fue elogiada por Ambrosio de Morales, en su *Discurso sobre la lengua castellana*, y por el célebre Juan de Valdés, en su *Diálogo de las lenguas*¹⁵. Fr. Luis González Alonso Getino nos acerca a esta traducción en la edición publicada en 1921 *La Consolación de la Filosofía, escrita por Severino Boecio (523) y traducida por Fray Alberto de Aguayo (1516)*¹⁶.

2.2. Fr. José María Artola Barrenechea, OP (1927-2011)

El dominico Fr. José María Artola Barrenechea nació en San Sebastián en 1927. Cursó los estudios de Filosofía en la Universidad de Madrid en 1949, donde se doctoró en 1963. Se licenció además en Teología en la Facultad de San Esteban en Salamanca en 1956. Hizo su profesión en la Orden en 1953

⁸ Cfr. *Actas* 1975: 134 para el inglés y *Actas* 1978: 129 para el italiano.

⁹ Cfr. *Actas* 1975: 136.

¹⁰ Cfr. *Actas* 1978: 132.

¹¹ Cfr. *Actas* 1975: 135, en italiano y *Actas* 1978: 129 en italiano e inglés.

¹² Cfr. *Actas* 1978: 132.

¹³ Cfr. *Actas* 1978: 133.

¹⁴ Disponible en el siguiente enlace:

http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/inst_lucio_anneo_seneca/bases_datos/bvhe/biblioteca/a_b/alberto_fray_d_e_aguayo [consulta: 02.07.2017]

¹⁵ Cfr. Cañizares 2010.

¹⁶ Edición e introducción de Fr. Luis González Alonso Getino, Madrid, Bibl. OP. Las Caldas, citado en: Salvador y Conde 1989: 257.

y fue ordenado sacerdote un año después. Desde 1972 fue investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas¹⁷. Falleció en Madrid en 2011.

Hombre de gran talla intelectual, ocupó un lugar notable en la misión doctrinal de la Orden. Interesado en el idealismo postkantiano, especialmente en Hegel, es reconocido como uno de sus mejores especialistas en España, dando cuenta de su calidad de investigador. Resulta muy interesante para la teoría de la traducción su reflexión sobre la traducción que realiza Hegel de la filosofía de Aristóteles en el artículo: “La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles”.

Entre sus traducciones destacan¹⁸:

- *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez, Edición y traducción de en colaboración con Sergio Rábade y M. Francisco Pérez.
- *Ciencia universal pura de la razón o Iniciación a la parte principal analítica de la estructura orgánica de la ciencia de Karl Christian Friedrich Krause* (Original en alemán: *Reine allgemeine Vernunftwissenschaft*). Edición y traducción en colaboración con M. Francisco Pérez, Madrid, Editorial: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.

Es autor también de los comentarios al Tratado de la Creación, en la última edición castellana de la *Suma de Teología* de Santo Tomás de Aquino.

2.3 Fr. Alfonso Bonhome, OP (siglo XIV)

Este dominico fue un ilustre arabista de su época¹⁹. Los datos sobre su vida son inciertos, aunque debió profesar y hacer sus estudios en algún convento de Galicia y cursó árabe y hebreo en Barcelona, Valencia, Játiva o Sevilla, lugares en los que consta documentalmente que hubiese enseñanza de estos idiomas. Pardo Villar señala que, por las dedicatorias que incluye en sus traducciones, se sabe que fue misionero en Marruecos, África y Oriente y que vivió también en el convento de Santiago en París. En cuanto a su origen, este dominico se declara gallego en la dedicatoria de su traducción de la Leyenda de San Antonio, “echando por tierra las suposiciones o sospechas de que hubiese nacido en Cuenca o en Toledo y de que se apellidase Buenhombre” (Pardo Villar 1947: 464).

Se desconoce toda la obra literaria, entre la que se encuentran estas siete traducciones del árabe al latín: *Historia de San José*, traducida en 1336 en el Cairo, con una dedicatoria al General de la orden Fr. Hugo, amigo y protector de Bonhome. También son de su autoría dos obras apologéticas muy conocidas de la Religión Cristiana contra los judíos y los mahometanos: *Epístola Samuelis* y

¹⁷ Cfr. sus datos biográficos en la contraportada de su libro: *Racionalidad e idealidad*, Volumen 1, editorial San Esteban, Salamanca, 1998, así como en *Actas* 2013: 201-2012.

¹⁸ Cfr. Salvador y Conde 1989: 141-142 y *Actas* 1986-1987: 143.

¹⁹ Pardo Villar dedica a este escritor el mayor número de páginas en su estudio (1947: 464-470).

Disputatio Abutalib, traducidas en París entre 1339-1340. La primera de ellas fue escrita en 1070 y permaneció oculta hasta que Bonhome la dio a conocer con esta traducción, de la que se hicieron hasta diecisiete ediciones conocidas y fue traducida al castellano, al alemán, al italiano y al inglés. En la controversia conocida como *Disputatio Abutalib*, entre el judío Samuel y el sarraceno de Ceuta Abutalib, se comparan las religiones Cristiana, Judaica y Mahometana. El original se conserva en la Biblioteca del Escorial. Asimismo se le atribuyen las obras: *Legenda Sancti Antonii* y la *Vida de San Macario*, dos anacoretas en los desiertos de Egipto, traducidas en 1341, y *Contra malos médicos*, tratado de medicina basado en las doctrinas de Galeno, Hipócrates y Rasis, traducido en 1342 y del que se conserva un ejemplar en la Biblioteca Ambrosiana de Milán²⁰.

2.4. Fr. José Bugarín, OP (1606-1676)

Este monje dominico gallego vivió en el convento de Santo Domingo de Santiago, donde hizo sus votos religiosos en 1625²¹. Misionero en el Extremo Oriente, llegó a ejercer el cargo de Superior en el convento de Manila en 1661, donde falleció en 1676.

Se ocupó de aprender las lenguas de los lugares en los que ejercía su misión y se destaca de él precisamente que estuviera “Dotado de una memoria felicísima y de una grande facilidad para el aprendizaje de las lenguas, poseía con admirable perfección las de Ibanag, Pangasinan, Cagayan e Ilocos” (Pardo Villar 1947: 472). Es autor de un *Arte de hablar el Ibanag* y un amplio *Vocabulario*, también de esta lengua.

2.5. Fr. Sixto Castro Rodríguez, OP (1970-)

El teólogo y filósofo dominico Sixto Castro Rodríguez nace en Cangas del Narcea (Asturias) en 1970. Es doctor en Filosofía y bachiller en Teología, así como titulado en órgano. Profesó en la Orden en 1989. En la actualidad es profesor de estética y teoría de las artes y de teodicea de la Universidad de Valladolid. Ha publicado tres libros, diversos artículos de filosofía en diferentes revistas y dirige la revista de filosofía *Estudios Filosóficos*²².

Concedor de distintas lenguas, sirva un extracto de las *Actas del Capítulo Provincial de la Provincia de España de la Orden de Predicadores* de 2009 como ejemplo palmario de su intensa labor traductora²³.

²⁰ Cfr. Pardo Villar 1947: 467-469.

²¹ Tal y como se indica en Pardo Villar 1947, no debe confundirse este religioso con su homónimo, también dominico, oriundo de Bayona (p. 471).

²² Cfr. los datos biográficos en su blog *Bitácora Veritas*: <http://bitacoraveritas.dominicos.org/> [consulta: 12.07.2017]

²³ Cfr. *Actas del Capítulo Provincial de la Provincia de España de la Orden de Predicadores*, celebrado en Caleruega (Burgos), en el Convento de Santo Domingo de Guzmán, del 6 al 31 de julio de 2009, p. 196.

TRADUCCIONES

- Traducción de George Dickie, *El círculo del arte*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Traducción de Mark Bevir, "Significado e intención: una defensa del individualismo procedimental", *Estudios Filosóficos* 159 (2006) pp. 209-228.
- Traducción de George Dickie, "Altamira y la invención de la representación visual", *Estudios Filosóficos* 161 (2007) pp. 5-16.
- Traducción de Mario Perniola, "Del arte como transgresión al arte como profesión", *Estudios Filosóficos* 161 (2007) pp. 17-29.
- Traducción de William Desmond, "Filosofía del arte a la sombra de Hegel", *Estudios Filosóficos* 161 (2007) pp. 31-51.
- Traducción de Eckart Altenmüller, Oliver Grewe, Frederik Nagel y Reinhard Kopiez, *Der Gänsehaut-Faktor: "Escalofrío musical"*, *Mente y cerebro* 28 (2008) pp. 18-23.
- Traducción de Christian Fischer, "Clever, Kreativ, erfolgreich?: "Superdotado y creativo. ¿Fracasado?", *Mente y cerebro* 32 (2008) pp. 0-52.
- Traducción de Albert Newen y Alexandra Zinck, "Wir sind, was wir fühlen": "Somos lo que sentimos", *Mente y cerebro* 34 (2009) pp. 62-67.
- Traducción de Casrten Könneker, "Mit Kant ins Labor", "Kant en el laboratorio", *Mente y cerebro* 35 (2009) pp. 42-45.

Su quehacer como mediador entre lenguas se refleja también en el papel de intérprete en los Capítulos Generales²⁴. En el Coloquio Internacional *Dominicos 800 años. Labor intelectual, lingüística y cultural*, que tuvo lugar en Caleruega en 2016²⁵, Sixto José Castro Rodríguez OP nos acercó a la labor de traducción y la interpretación para los Capítulos dentro de la Orden de Predicadores con un interesante artículo en el que nos comenta cómo se realiza el nombramiento de los traductores e intérpretes, cuáles son las normas de procedimiento y las dificultades que encuentran en su actividad. Con respecto a las lenguas empleadas, nos revela que las lenguas oficiales de la Orden son español, inglés y francés, pero los traductores e intérpretes suelen conocer otras lenguas como el latín (lengua oficial de la Iglesia, y en la que se redactan parte de los documentos legislativos) y el italiano (la Curia tiene su sede en Roma). Concluye señalando que "a pesar de no contar con una "escuela de traductores", existe un buen número de normas escritas y no escritas que tratan de garantizar el buen funcionamiento de un capítulo" (Castro Rodríguez 2016: 576).

Ya hemos expresado en este estudio que el anonimato caracteriza muchas veces la labor del traductor religioso, así encontramos agradecimientos generales a los traductores e intérpretes como el siguiente:

[...] a los frailes y hermanas que solícita y diligentemente colaboraron en el Capítulo: a los secretarios, a todos los encargados de la traducción simultánea y de la traducción de los textos, a los que prepararon las celebraciones litúrgicas, a quienes elaboraron los procesos verbales, y a todos aquellos

²⁴ Un ejemplo del multilingüismo presente en la Orden en los Capítulos Generales se refleja en este video en el que se explica qué es un capítulo General en distintos idiomas. <http://www.op.org/es/content/video-que-es-un-capitulo-general> [consulta: 14.07.2017]

²⁵ Cfr. la página web del proyecto con información sobre el encuentro: <http://traduccion-dominicos.uva.es/pagina/caleruega> [consulta: 19.07.2017]

que, en el desempeño de las diversas tareas, ayudaron generosamente al Capítulo. (*Actas Capítulos Generales 2007*: 88)²⁶.

Aunque en otros momentos también se hacen visibles sus nombres, como refleja el listado de intérpretes que recoge las mismas *Actas de los Capítulos Generales* del 2007²⁷:

COLABORARON EN ESTE CAPÍTULO

Intérpretes

fr. Leo ALMAZAN
fr. Louis-Marie ARIÑO-DURAND
fr. Jean-Ariel BAUZA SALINAS
fr. David BELLUSCI
fr. Sixto José CASTRO
fr. Germán CORREA MIRANDA
fr. Didier CROONENBERGHS
fr. Alejandro CROSTHWAITE
fr. Emilio Bautista GARCÍA ALVAREZ
fr. Dominic IP
fr. Mario JABARES
fr. Manuel Ángel MAESTRO MARTÍN
fr. Philip McSHANE
fr. Paul Dominique MASICLAT
fr. Nelson A. MEDINA FERRER
Sor Támara MURILLO
fr. Michael O'ROURKE
fr. Carlos QUIJANO
Sor M. Laetitia YOUCHTCHENKO

2.6. Fr. Ignacio José de Catoira, OP (XVII-XVIII)

Los datos biográficos de este fraile dominico son escasos. Se sabe que nació en La Coruña y que falleció en el Convento de Santo Domingo de Santiago a los setenta años de edad, entre 1747 y 1749, según se recoge en las *Actas* del Capítulo provincial de este último año. Fue profesor de Teología y gracias a su elocuencia llegó a poseer el título de Predicador de Su Majestad²⁸.

²⁶ Cfr. el enlace:

http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/acts_bogota_2007_es.pdf [22.07.2017]

Más información sobre cómo es el trabajo en las cabinas de interpretación durante la celebración del Capítulo en “Tres hombres en una cabina”, *Capítulo General*, Crónica nº7 - Día 18 – 31/07. En esta entrevista a intérpretes nos comentan los pormenores de su tarea como intérpretes en las cabinas durante el Capítulo General: “Su tarea consiste en traducir verbalmente cada palabra que se diga en las sesiones plenarias y a veces también en las comisiones de trabajo. Aparte de revisar el texto y traducir las crónicas”, disponible en:

<http://www.op.org/es/content/tres-hombres-en-una-cabina> [consulta: 12.06.2017]

²⁷ Cfr. *Actas del Capítulo General 2007*:9. Disponible en:

http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/acts_bogota_2007_es.pdf [22.07.2017]

²⁸ Cfr. Pardo Villar 1947: 474-475.

Se le atribuye una autotraducción del español al latín de su obra sobre la venida y predicación del Apóstol Santiago en España: *Opusculum defensivum peragrations praedicationisque Sanctissimi Jacobi Zebedei in Hispania*, publicada en Sevilla en 1734. El extenso título de la obra en español reza: *Opúsculo o compendiosa obra que demuestra la venida y Predicación Evangélica de nuestro Santísimo Patrón Titular de las Españas, Santiago el Mayor, en nuestro hispánico Emisferio, contra la disertación histórica que impugna dicha predicación, y venida de Santiago en España, que nuevamente suscitó en Lisboa el M. R. P. Fr. Miguel de Santa María*, publicada en 1736²⁹.

2.7. Fr. Alberto Colunga, OP (1879-1982)

Fray Alberto Colunga es oriundo de Noreña (Asturias), 1879. Ingresó en 1895 en el noviciado de los Dominicos en el convento de San Juan Bautista de Corias, en Cangas de Narcea (Asturias); al año siguiente emite su primera Profesión religiosa e inicia los estudios de Filosofía requeridos entonces en la Orden de santo Domingo (1896-1900) y continua después en Salamanca cursando Teología (1900-1905). Fue ordenado sacerdote el 19 de diciembre de 1903, dos años más tarde termina los estudios teológicos. Gran teólogo y exégeta, se formó en la Escuela Bíblica de Jerusalén y tras un primer período en el «Angelicum» de Roma (1912-1920), fue profesor en el convento de San Estaban en Salamanca y, a partir de 1940, en la Universidad Pontificia. Miembro honorario de la Pontificia Académica Teológica Romana, fue nombrado por Pío XII Consultor de la Pontificia Comisión bíblica. Falleció en Caleruega (Burgos) en 1962³⁰.

Especialista en Estudios bíblicos, es reconocido como pionero de los estudios bíblicos en España, y en 1944 edita con Eloíno Nácar la Sagrada Biblia, primera versión al español de la Biblia desde las lenguas originales, su “Best-seller”³¹. En 1946, en colaboración con Lorenzo Turrado, ofrece una edición de la Vulgata Latina.

Su obra literaria es muy amplia, y se caracteriza por una orientación teológica, centrada sobre todo en la naturaleza de la Sagrada Escritura y en la hermenéutica bíblica. Publicó numerosos artículos en varias revistas teológicas, entre otras, *Ciencia Tomista* (CT), *Revista Española de Estudios Bíblicos* (REEB) y *Estudios Bíblicos* (EB).

²⁹ Cfr. Pardo Villar 1947: 474.

³⁰ Cfr. sus datos biográficos en *Alberto Colunga, O.P. Biografía y Semblanza*, a través del enlace: <http://cienciatomista.dominicos.org/personajes.aspx?idHistoria=12> [consulta: 25.05.2017]

³¹ Esta traducción es conocida como la Biblia Nácar-Colunga de la colección Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Cfr. F. Cristóbal (1963): “El P. Colunga y su “Best-seller” de todos los tiempos”, disponible en el enlace: <http://www.norenaentrable.es/PColunga.pdf> [consulta: 16.05.2017]. Sobre el elenco bibliográfico de los escritos de Alberto Colunga, O.P. cfr. Gutiérrez 1979 y Turrado 1962.

En Salvador y Conde se recoge casi un centenar de títulos de este prolífico autor³², entre ellos varias traducciones: textos bilingües en latín y castellano en *Suma Teológica*, como son el “Tratado de la creación del mundo corpóreo” (ed. BAC, Madrid 1950, pp. 715-793), el “Tratado de la vida de Cristo (vol., 12, ed. BAC, Madrid 1955, pp. 3-684), el “Tratado de la Ley Antigua” (ed. BAC, Madrid 1956, pp. 205-580) y el “Tratado de la Profecía” (ed. BAC, vol. 10, pp. 449-576). Asimismo encontramos una traducción al español de una versión latina de los Salmos, teniendo en cuenta el texto hebreo: *Oficio Parvo de la Stma. Virgen en latín y castellano, según el rito de la Orden de Predicadores* (ed. Vergara 1933)³³.

2.8. Fr. Ángel Cortabarría Beitia, OP (1919-2008)

Este fraile dominico es oriundo de Oñate (Guipúzcoa), donde nació en 1919. Estudió Humanidades en las escuelas apostólicas de Villava, Las Caldas de Besaya y Corias. Profesó en el convento de San Juan Bautista de Corias en la Orden de Predicadores en 1937 y fue ordenado sacerdote en 1942. Obtuvo el Doctorado en Filosofía en el Colegio Internacional “Angelicum”, hoy Universidad de Santo Tomás, en Roma. Entre los años 1948 y 1964 ocupó la Cátedra de Filosofía Antigua y Medieval en Las Caldas de Besaya. Fue Subprior en ese convento entre 1951 y 1954, Prior entre 1954 y 1957. En 1964 fue destinado a El Cairo, al Instituto Dominicano de Estudios Orientales. En 1986 fue asignado al convento de Santo Domingo el Real de Madrid³⁴, El Padre Ramón Hernández Martín lo describe como un “islamista integral”:

Incansable investigador y publicista nos ha dejado numerosos escritos, verdaderos monumentos, que unidos formarían varios libros de inestimable valor: sobre filosofía árabe, sobre el arabismo en la historia de la Orden Dominicana y sobre la espiritualidad del Corán y del Islamismo. Estos son los tres ejes sobre los que gira lo más destacado de su obra científica. (Hernández Martín 2004).

Conocedor del árabe, se publica en 1997 su traducción *Jesús en el Islam*, en: “Melanges”, Instit. Dominic. D’Études Or. Du Caire, 23, p. 480-481. Traducido al árabe y publicado en: “Al-Manarat”, Beirut, 1998³⁵. Así como “Encuentro Islamo-Cristiano”, Serie C, Islam y Cristianismo, Madrid, 2000. Traducido al árabe en “Al-Manarat” 42 (2001), p. 158-182.

2.9. Fr. Emilio Bautista García Álvarez, OP (1942-)

Nació 1942 en Sueros de Cepeda (León) y profesó en la Orden de Predicadores en 1959. Con una gran formación humanística, es Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación (Sección Filosofía) por

³² Es el autor con mayor número de publicaciones, en general, de entre los traductores que se recogen en este estudio.

³³ Cfr. Salvador y Conde 1989: 175-181.

³⁴ Cfr. Hernández Martín 2004, disponible en el enlace: <http://angarmegia.com/cortabarría.htm> [consulta: 12.06.2017]

³⁵ Cfr. *Actas* 1998: 180.

la Universidad Literaria de Valencia (1981), Licenciado en Teología en la Facultad de Teología de San Esteban (Salamanca), durante los años 1963-68 y Diplomado en Liturgia, por el *Institut Supérieur de Liturgie* (1968-70). Vivió en el Convento de San Esteban en Salamanca y en la actualidad es Prior en el convento de Santo Tomás de Sevilla³⁶.

Traductor del francés al español durante la celebración del Capítulo General de la Orden de Predicadores, en Roma (Italia), del 1 al 21 de septiembre de 2010. Ha realizado, entre otras, la traducción del francés de la obra de G. Bedouelle, *La fuerza de la palabra. Domingo de Guzmán*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1987³⁷.

2.10. Fr. Luis González Alonso Getino, OP (1877-1946)

Este fraile dominico nació en 1877 en Lugueros (León). Hizo su profesión religiosa en el Convento de Padrón (La Coruña) en 1893; en este convento estudió sus dos primeros cursos de Filosofía. Posteriormente se trasladó al Convento de Corias (Asturias) donde hizo su último curso de Filosofía. Desde 1896 estudió Teología en el Convento de San Esteban de Salamanca, dedicándose posteriormente a la actividad académica como docente e investigador. Falleció en Madrid en 1946.

Fue el primer director de la revista *La Ciencia Tomista*, lugar donde publicó una serie de artículos que constituyen la base de su biografía de Francisco de Vitoria, tema en torno al cual giran muchas de sus publicaciones. Tuvo varios cargos, entre ellos el de Prior del Convento de Oviedo (1912-1916) y el de Prior Provincial en el Capítulo celebrado en el Convento de Corias (1922-1926), mientras los cuales dejó la dirección de la revista en manos del P. Albino Menéndez-Reigada y el P. Vicente Beltrán de Heredia respectivamente. Debido a su gran conocimiento de los estudios históricos sobre la Orden dominicana, fue instituido “Cronista de la Provincia de España, O.P.” en 1914. Alabado por ser buen escritor, fue además muy prolífico. En este sentido, nos han llegado casi una centena de publicaciones³⁸, entre ellas, la traducción al español de *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, publicada en Madrid en 1933³⁹ y la *Vida de Santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores, por el Beato Jordán de Sajonia*, segundo Maestro General de la Orden, publicada en 1916⁴⁰.

2.11. Fr. Ramón Hernández Martín, OP (1932-)

³⁶ Cfr. para los datos bibliográficos la página web de la Orden de Predicadores: <https://www.domuni.eu/es/vida-universitaria/profesor?idTeacher=14> [consulta: 11.06.2017]

³⁷ Cfr. *Actas* 1990: 133.

³⁸ Cfr. Salvador y Conde 1989: 255-261.

³⁹ Cfr. *Actas* 1934: 53:

⁴⁰ Cfr. Salvador y Conde 1989: 256. Cfr. asimismo *Luis G. Alonso Getino, O.P. Biografía y Semblanza*, en: <http://cienciatomista.dominicos.org/personajes.aspx?idHistoria=10> [consulta: 11.05.2017]

Nació en Macotera (Salamanca) en 1932 e hizo la profesión religiosa en la Orden de Predicadores en Las Caldas de Besaya (Santander) en 1951. Estudió Filosofía y Teología, doctorándose en 1960 en el Colegio Internacional “Angelicum” de Roma (hoy Universidad de Santo Tomás). Obtuvo los diplomas de Archivística, Paleografía y Diplomología en la Escuela Vaticana durante los años 1960-1962. Se dedicó a la enseñanza de Historia de la Iglesia e Historia de la Teología en la Facultad de San Esteban de Salamanca en los años 1962-1996, ejerciendo a continuación el cargo de Archivero General de la Orden de Predicadores en Roma entre los años 1996-2002. Posteriormente fue asignado al convento de Santo Domingo el Real de Madrid⁴¹.

Autor muy prolífico, en su página web se recoge una centena de publicaciones, algunas de ellas traducciones, como⁴²:

- Juan de la Peña, O.P. *Eclesiología. Réplica a la Iglesia de Lutero*. Texto bilingüe. Edición crítica y traducción por Ramón Hernández Martín. Editorial San Esteban, Salamanca, 1978. Se ha vuelto a reeditar en 2016.

- *Relecciones y Opúsculos. Tomo IV. De Merito Christi. De indulgentiis. Annotationes in Commentarios I Feri; Concio de extremo iudicio. Apología Dominici Soto adversus Ambrosium Catharinu*. (Edición bilingüe), Editorial San Esteban, Salamanca, 2003. Edición bilingüe, introducción y notas de Ramón Hernández Martín.

- *Francisco de Vitoria y su “Relección sobre los indios”*. Transcripción y traducción de Ramón Hernández Martín, Edibesa, Madrid, 1997⁴³. Se publica una nueva edición en 2009.

2.12. Fr. Rafael Larrañeta Olleta, OP (1945-2002)

Fray Rafael Larrañeta Olleta nació en Pamplona (Navarra) en 1945. Fue doctor en Filosofía y Teología y ocupaba un puesto de profesor titular de Filosofía Política en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Su afán investigador le llevó, durante más de diez años, a centros universitarios de Copenhague, Münster, París y Roma. Falleció en Madrid en 2002.

Interesado en la obra de Søren Kierkegaard, aprende el danés para poder leerlo en su lengua original y hacerla asequible al público hispano⁴⁴. Tradujo, entre ellas: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía (Estructuras y Procesos. Filosofía)* en 2004.

2.13. Fr. Ángel Martínez Casado, OP (1947-)

⁴¹ Cfr. sobre su vida y obra en los enlaces: http://angarmegia.com/quien_ramon.htm y http://www.filosofia.tk/oprhernandez/pagina_nueva_4.htm [consulta: 19.05.2017]

⁴² Cfr. Salvador y Conde 1989: 141-142 (54 publicaciones hasta ese año) y *Actas 1986-1987*: 143.

⁴³ Cfr. Catálogo de la Editorial San Esteban 2012. Disponible en el siguiente enlace: http://www.sanestebaneditorial.com/kit_upload/pdf/see/catalogos/catalogo2012.pdf [consulta: 11.05.2017]

⁴⁴ Cfr. Graciano González en: “*La lupa de Kierkegaard* de Rafael Larrañeta” en: http://www.uv.es/capelo/La_lupa_de_Kierkegaard.html [consulta: 02.06.2017]

Fr. Ángel Martínez Casado nace en Retuerto (León) en 1947. Profesó en la Orden de Predicadores en 1966. Licenciado en Teología y doctor en Historia, fue profesor en el Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, en la Facultad de Teología de San Vicente Ferrer de Valencia y desde 1996 imparte docencia en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. En la actualidad, compagina el cargo de profesor en diferentes centros docentes, con sus trabajos como Bibliotecario del Convento de San Esteban⁶. Forma parte desde 2008 de la Real Academia de Doctores de España⁴⁵.

Este monje dominico ha participado, junto con otros profesores dominicos, en la traducción de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, publicada en la colección Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)⁴⁶.

2.14. Fr. Miguel Ángel del Río González, OP (1970-)

El dominico Miguel Ángel del Río González nació en Barrillo de las Arrimadas (León). Profesó en la Orden de Predicadores en 1989. Tras su ordenación sacerdotal estudió liturgia en el Pontificio Ateneo San Anselmo (Roma), donde se doctoró en 1998. Es profesor en la Escuela de Teología de San Esteban y su investigación se centra en diferentes temas de liturgia, sobre todo relacionados con la Liturgia de las Horas y la Eucaristía. Ha colaborado en la publicación de libros y ha publicado diversos artículos en las revistas *Ciencia Tomista* y en *Vida Sobrenatural*⁴⁷. En la actualidad se halla en Santa Sabina (Roma) y este mismo año, 2017, ha sido nombrado nuevo Vicario del Maestro de la Orden.

Asimismo es miembro de la provincia de España en la Comisión litúrgica internacional de la Orden de Predicadores (CLIOP). Esta Comisión fue instituida en 2001 e informa a la Familia Dominicana de sus trabajos por medio de las crónicas periódicas publicadas en IDI (*Informaciones Dominicanas Internacionales*). No obstante, a partir de 2007 se publica un boletín llamado INFO/CLIOP, permitiendo a la Familia Dominicana seguir informada de los trabajos de la misma Comisión. Este boletín se publica en cuatro lenguas (inglés, español, francés e italiano) y se envía a las Provincias de la Orden, con el encargo de difundirlo en las Comunidades de los frailes, de las hermanas y en las fraternidades laicales. En la actualidad está disponible a través de internet⁴⁸. Fray Miguel Ángel del Río González es el encargado de traducir los documentos al español.

2.15. Fr. Victorino Rodríguez y Rodríguez, OP (1926-1997)

⁴⁵ Cfr. la página web del Convento de San Pablo y San Gregorio de Valladolid <http://sanpabloysangregorio.dominicos.es/mision/instituto-superior-de-filosofia> [consulta: 12.06.2017]

⁴⁶ Cfr. *Actas* 1990: 139. En internet se puede consultar la edición digital y en castellano de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, cfr. <https://www.dominicos.org/estudio/recurso/suma-teologica/> [consulta: 25.07.2017]. También participaron en la traducción de la *Suma Teológica*, entre otros, Fr. Jesús Rodríguez Areas, OP y Fr. Antonio Osuna Fernández-Largo, OP.

⁴⁷ Cfr. sus datos biográficos en la página web de la Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca: <http://www.fatse.org/profesor.aspx?Id=9> [consulta: 12.06.2017]

⁴⁸ Cfr. el enlace: <http://www.op.org/es/official-documentss> [consulta: 28.07.2017]

El teólogo y filósofo dominico Victorino Rodríguez y Rodríguez nació en Carriles (Asturias) en 1926. Entró en la Orden de Predicadores en 1946 en el Convento de San Esteban de Salamanca y fue ordenado sacerdote en 1952. Licenciado en Teología, se doctoró en la Universidad Santo Tomás de Roma, ampliando su formación en Francia e Irlanda. A lo largo de su vida ejerció diferentes cargos, fue miembro numerario de la Pontificia Academia de Teología de Roma y de la Real Academia de Doctores de Madrid, así como Presidente de la Sección Española de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA). Desde 1973 vivió en Madrid, llegando a ser Prior del Convento de Santo Domingo el Real, donde falleció en 1997⁴⁹.

Tenía una formación escolástico-tomista adquirida como discípulo del gran filósofo y teólogo dominico Santiago Ramírez de Dulanto. Parece ser que esta sólida formación “le facilitó desde joven pensar en latín habitualmente, de forma espontánea, sin necesidad de hacer traducciones” (cfr. Cantera Montenegro 2007: 209), poniendo en evidencia la magnitud de su capacidad intelectual⁵⁰. Autor muy prolífico, encontramos en Salvador y Conde (1989) un total de 67 títulos publicados, de entre ellos las siguientes traducciones⁵¹:

- “Uso de la analogía de los autores griegos anteriores a Aristóteles” (Edición y traducción), *Estudios Filosóficos* 1971, pp. 447-533.
- *Valoración de la vida contemplativa por S. Ramírez* (Traducción del latín), Salamanca 1972.
- *La esencia de la caridad, por S. Ramírez* (Traducción y edición), Madrid 1978.
- *El Régimen Político de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1978.

2.16. Fr. José Salvador y Conde, OP (1917-2009)

Fr. José Salvador y Conde nació en Pereña de la Ribera (Salamanca) en 1917. Ingresó en la escuela apostólica de Palencia en 1929, siguiendo sus estudios en Las Caldas de Besaya (Cantabria) y Corias (Asturias). Hizo el noviciado en Salamanca y allí profesó en 1935. Cinco años más tarde, en 1940, fue ordenado sacerdote en Madrid, siendo asignado a distintos conventos desde 1942 a 1948 (Oviedo, Villava, Atocha) hasta que pasó a Santo Domingo el Real, para dirigir la *Revista del Santísimo Rosario*, desde 1948 a 1960. Durante este tiempo fue asimismo Secretario General de la Cruzada Nacional del Rosario y Director de la Cruzada del Rosario en Madrid. Aprendió alemán durante su estancia en Düsseldorf, donde ejerció desde 1960 a 1966 el cargo de capellán de emigrantes españoles, y posteriormente en Austria, trabajando como archivero en los conventos dominicanos de Graz y

⁴⁹ Cfr. datos sobre su biografía en Ayuso Torres 1997 y Forment Giralt (1997).

⁵⁰ Ayuso Torres 1997 pone en valor “la hondura, acierto y autenticidad de su obra” y se refiere a él como “el frailecito olvidado”, haciendo suya la rúbrica de Luis María Ansón (1961) para destacar a hermanos de la Orden de Predicadores cuyos nombres “se ignoran en las tertulias literarias de Madrid, pero sus tesis se discuten apasionadamente en Bolonia o en la Sorbona. Escriben meditados libros voluntariamente para minorías, que son las que exigen. En su trabajo no existe la más mínima concesión al éxito. Todo el esfuerzo se traduce en rigor científico, en apasionado amor a la verdad” (Ayuso Torres 1997: 154-155).

⁵¹ Cfr. Salvador y Conde 1989: 348-352, así como *Actas* 1975: 138.

Viena. En 1968 volvió a España y, después de unos meses en el convento de Atocha, fue asignado al convento de Santo Domingo el Real, donde permaneció hasta su muerte en 2009. Los que lo conocían destacan en él la influencia de la cultura alemana: “hombre de una tenacidad especial y de gran laboriosidad, ordenado y cuidadoso, con horario alemán, casi espartano.” (Sastre/ Barriales 2011: 10).

Persona de gran talla intelectual, fue miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas como representante de la Orden de Predicadores. Gran estudioso de la Provincia Dominicana de España, publicó cinco volúmenes sobre ella. En 1988 el primer tomo bajo el epígrafe *Enseñanza y publicaciones (1800-1988)*, una recopilación de más de más de 4.000 títulos de publicaciones que reflejan “la vida intelectual y religiosa de la Provincia” (Byrne 1989: 9).

De su fecunda obra literaria⁵² encontramos traducción directa del alemán y el italiano al español, pero también traducción inversa, del español al alemán⁵³:

- *Las Escaleras de Strudhof*, Editorial Destino, Barcelona 1976. Traducción de la cuarta parte de *Strudlhofstiege* de Heimito von Doderer, p. 455-715.
- *Die dunkle Nacht und Gedichte* (Traducción al alemán de *La noche oscura* de San Juan de la Cruz), Johannes Verlag, Einsiedeln, 1983⁵⁴.
- *Santa Catalina de Siena, Epistolario*. Introducción y traducción, 2 Vols. Editorial San Esteban, Salamanca 1982⁵⁵.

2.17. Fr. Benito Sánchez Fraga, OP (1812-1890)

Nació en la provincia de La Coruña en 1812 y profesó en la Orden de Predicadores en 1831. En 1836 partió como misionero a Filipinas y a esta labor dedicó el resto de su vida, recorriendo casi todos los pueblos de la provincia. Allí falleció en 1890.

Tradujo al pangasinán, lengua que dominaba, el libro de S. Alfonso de Ligorio: *Glorias de María*. Asimismo es autor de una *Gramática de la Lengua Pangasinana* y de un *Ensayo de un Diccionario Pangasinan*, que no llegó a concluir⁵⁶.

3. Conclusiones

⁵² Un repaso por la extensa bibliografía de Salvador y Conde encontrará el lector en Sastre/ Barriales 2011: 10-11, sí como Salvador y Conde 1989: 366-368.

⁵³ Las *Actas del Capítulo Provincial de la Provincia de España de la Orden de Predicadores*, celebrado en Virgen del Camino (León) y publicadas en 1978 en Valladolid, recogen por primera vez las traducciones en un epígrafe aparte (p. 140).

⁵⁴ Cfr. Salvador y Conde 1989: 367-368.

⁵⁵ Cfr. Catálogo de la editorial San Esteban del año 2012: http://www.sanestebaneditorial.com/kit_upload/pdf/see/catalogos/catalogo2012.pdf [consulta: 07.04.2017]

⁵⁶ Cfr. Pardo Villar 1947: 475-476.

Por las características de este trabajo, hemos presentado un limitado número de traductores dominicos. Animamos al lector a consultar el Catálogo que se publicará en el marco de este Proyecto con los nombres de los traductores dominicos españoles e iberoamericanos a lo largo de los siglos, así como sus obras⁵⁷. No obstante, la selección de traductores de la Orden de Predicadores que hemos presentado nos da una idea del importante papel que esta Orden ha tenido y sigue teniendo no solo desde un punto de vista espiritual, sino también en el mundo de la cultura y del patrimonio intelectual.

En cuanto a las lenguas implicadas en las traducciones, hemos hallado fundamentalmente el latín y el italiano, pero también el francés, el inglés y el alemán y, en menor medida, el danés, así como el pangasinán y el ibanag, estos dos últimos en el caso de los misioneros. Los hemos visto actuando como traductores e intérpretes, sirviendo de puente entre lenguas y culturas a lo largo de los siglos. Precisamente el primer traductor dominico que hemos presentado en este estudio, Fr. Alfonso Bonhome (S. XIV), era un enamorado de la lengua árabe, un entusiasta de la cultura oriental que lamentaba la incomunicación casi absoluta entre las dos civilizaciones cristianas de Oriente y Occidente, y trataba de abrir cauce “a la mutua compenetración e intercambio de ideas y sentimientos con sus traducciones, cuando eran, como él dice, muy contados los traductores e intérpretes del árabe entre los occidentales” (Pardo Villar 1947: 466).

En el repaso que hemos realizado por este elenco de traductores dominicos hemos observado diversos perfiles de traductores: misioneros en África y en el Extremo Oriente, pero también reconocidos teólogos y filósofos, muchos de ellos profesores universitarios y con el grado de doctor. Sin lugar a duda, en todos estos escritores hay un hilo conductor: la formación y el estudio. Constituyen así un ejemplo palmario de que los Dominicos tomaron como ejes de su carisma precisamente el estudio y la predicación.

Bibliografía

- Arias, Francisco, OP (1963): “Recordando al P. Alberto Colunga, OP”. Disponible en: <http://www.norenaentrable.es/PColunga.pdf> [consulta 03.06.2017]
- Artola Barrenechea, José María: “La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles”. <http://revistas.ucm.es/fsl/15756866/articulos/ASEM7878110029A.PDF> [consulta 02.05.2017]

⁵⁷ Las referencias bibliográficas de todas las obras traducidas encontradas se ponen a disposición de los investigadores del Proyecto encargados de la elaboración del catálogo para su inclusión en el mismo. Cfr. los datos del *Proyecto de Investigación I+D Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos* en su página web <http://traduccion-dominicos.uva.es/> [consulta: 22.07.2017].

- Azpiroz Costa, Carlos A. (2014): *Libro de las Constituciones y Ordenaciones de los Frailes (LCO)*. Disponible en: <https://www.dominicohispania.org/documento/documentos-oficiales/constituciones-ordenaciones-orden-predicadores/> [consulta 02.07.2017].
- Ayuso Torres, Miguel (1997): “In memoriam. Fray Victorino Rodríguez, O.P.”, en: *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, núm. 3, págs. 153-156. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2864365> [consulta 28.06.2017]
- Bueno García, Antonio (ed.) (2004): *La traducción en los monasterios*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial, Universidad de Valladolid, 2004.
- Bueno García, Antonio (ed.) (2007): *La labor de traducción de los agustinos españoles*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial, Universidad de Valladolid, 2007.
- Bueno García, A. (ed.) (2013a): *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*. Praga: Universidad Carolina de Praga, Editorial Karolinum.
- Bueno García, Antonio (ed.) (2013b): *La labor de traducción de los franciscanos*. Madrid: Editorial Cisneros.
- Byrne, Damián (1989): “Presentación del maestro de la Orden”, en: Salvador Salvador y Conde, J, O.P (1989), *Historia de la Provincia Dominicana de España (1800-1988). I Enseñanza y Publicaciones*, Editorial San Esteban, Salamanca, pp. 9-10.
- Cantera Montenegro, Santiago, OSB (2007): “Fray Victorino Rodríguez, OP, un teólogo clarividente: a los diez años de su muerte”, en *Verbo*, núm. 453-454, 207-217. <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/2007/V-453-454-P-207-217.pdf> [consulta: 16.05.2017].
- Cañizares, Natalia (2010): “Fray Alberto de Aguayo”, en *Biblioteca virtual del Humanismo español*, Universidad Carlos III de Madrid. Disponible en el siguiente enlace: http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/inst_lucio_anneo_seneca/bases_datos/bvhe/biblioteca/a_b/alberto_fray_de_aguayo [consulta: 22.05.2017].
- Capítulo General, Crónica* n^o7 - Día 18 – 31/07 “Tres hombres en una cabina”. <http://www.op.org/es/content/tres-hombres-en-una-cabina> [consulta: 16.07.2017]
- Castro Rodríguez, Sixto (2016): “La traducción y la interpretación para los Capítulos dentro de la Orden de Predicadores”, en Bueno García, A./ Pérez Blázquez, D./ Serrano Bertos, E. (Eds.): *Dominicos 800 años. Labor intelectual, lingüística y cultural*, Editorial San Esteban, pp. 569-576. Disponible en la página web del Proyecto: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/33_CASTRO.pdf [consulta: 16.05.2017].
- Colunga, Alberto (1931): “El autor de La Biblia y la Ciencia”, en *La Ciencia Tomista*, vol. 43, n^o 128, marzo-abril de 1931.
- Alberto Colunga, O.P. Biografía y Semblanza*. Disponible en el siguiente enlace: <http://cienciatomista.dominicos.org/personajes.aspx?idHistoria=12> [consulta: 25.05.2017]
- Cristóbal, F. (1963): El P. Colunga y su “Best-seller” de todos los tiempos” Disponible en <http://www.norenaentrable.es/PColunga.pdf> [consulta: 16.05.2017].

- Cuéllar Lázaro, Carmen (2007): „La obra traductora de los agustinos españoles desde la lengua alemana“, en Bueno García, A. (ed.) *La labor de traducción de los agustinos españoles*, Editorial Estudio Agustiniiano en colaboración con el Ministerio de Educación y el Grupo de Investigación Reconocido *Traducción Monacal*, Valladolid, 2007, pp. 337-384.
- Cuéllar Lázaro, Carmen (2013a): “Franciscanos españoles, traductores de la lengua alemana”, Bueno García, A. (ed.): *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*. Praga: Universidad Carolina de Praga, Editorial Karolinum, 2013, pp. 203-218. Disponible en el enlace: <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/aleman.php> [consulta: 16.04.2017].
- Cuéllar Lázaro, Carmen (2013b): "La labor traductora de las clarisas en España", Bueno García, Antonio (ed.): *La labor de traducción de los franciscanos*. Madrid: Editorial Cisneros, 2013, pp. 55-76.
- Cuéllar Lázaro, Carmen (2014): “ Die Übersetzungen aus dem Deutschen durch die spanischen Klarissen”, *Lebende Sprachen*, Volumen 59/ 1, pp. 87–106, abril 2014.
- De Luis Carballado, R. (2000): “Alberto Colunga. El P. Colunga y la ciencia bíblica”. *En Dominicos que dejaron huella*. Madrid 2000, p. 197-208
- Forment Giralt, Eudaldo (1997): “La antropología integral de Victorino Rodríguez”. En Fundación Speiro .*Verbo*. XXXVI (355-356): 439-490. Disponible en la página web: <http://fundacionspeiro.org/verbo/1997/V-355-356-P-439-490.pdf> [consulta: 06.06.2017].
- González Alonso Getino, Luis, OP (1921): *La Consolación de la Filosofía, escrita por Severino Boecio (523) y traducida por Fray Alberto de Aguayo (1516)* Edición e introducción de Fr. Luis González Alonso Getino, Madrid, Bibl. OP. Las Caldas
- Luis G. Alonso Getino, O.P. Biografía y Semblanza*. Disponible en la siguiente página web: <http://cienciatomista.dominicos.org/personajes.aspx?idHistoria=10> [consulta: 16.07.2017].
- González, Graciano: “*La lupa de Kierkegaard* de Rafael Larrañeta”. Disponible en: http://www.uv.es/capelo/La_lupa_de_Kierkegaard.html [consulta: 17.07.2017].
- Gutiérrez, A. (1979): “Elenco bibliográfico de los escritos del P. Alberto Colunga”, en *Servidor de la Palabra*, Salamanca 1979, pp. 13-23.
- Hernández, Ramón (2004): *Islamista integral: A. Cortabarría*. Disponible en: <http://angarmegia.com/cortabarría.htm> [consulta: 16.04.2017].
- Pardo Villar, Aureliano, OP. (1947): “Noticias de algunos escritores dominicos gallegos”, en: *Cuadernos de Estudios Gallegos*, pp. 461-476.
- Sastre, Lázaro OP. / Barriales, Joaquín, OP. (1989): “Editorial. In Memoriam”, en: Salvador y Conde 1989: *Historia de la Provincia Dominicana de España (1800-1988). I Enseñanza y Publicaciones*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- Turrado, Lorenzo (1962): “In memoriam+Rvdo. P. Alberto Colunga OP”, en *Salmanticensis* 9 (1-2): 241-242.

Salvador y Conde, J, OP (1989): *Historia de la Provincia Dominicana de España (1800-1988). I Enseñanza y Publicaciones*, Editorial San Esteban, Salamanca.

Actas consultadas:

Actas del Capítulo Provincial de la Provincia de España de la Orden de Predicadores, 1934-2016.

Actas de los Capítulos Generales de la Orden de Predicadores, 2007-2016, Disponibles en:

<http://www.op.org/es/official-documents> [consulta: 28.08.2017].

**LAS “CALIFORNIAS” EN DOS TEXTOS MISIONEROS DE LA ILUSTRACIÓN:
LAS NOTICIAS DE LA PROVINCIA DE CALIFORNIAS DE LUIS SALES¹, OP,
(ANTIGUA CALIFORNIA) Y DIARIO DE VIAJE DE JUNÍPERO SERRA, OFM,
(NUEVA CALIFORNIA). REIVINDICACIÓN, PRESENTACIÓN Y CONTRASTE²**

Miguel Ángel Vega Cernuda

Catedrático jubilado de Universidad (España)

carsacer@gmail.com

Abstract

In this paper, we present and contrast two missionary writings referring to Ancient California that we interpret as the product of a missionary ethnography/ anthropology and that we can classify as paradigm of the illustrated writings of this type of texts.

Keywords: Junípero Serra. Luis Sales. Dominican missions. Missionary ethnography.

Resumen

En este trabajo presentamos y contrastamos dos escritos misioneros referidos a la Antigua California que interpretamos como producto de una etnografía/antropografía misioneras y que podemos clasificar como paradigma de los escritos propios de la Ilustración de este tipo de textos.

Palabras clave: Junípero Serra. Luis Sales. Misiones dominicas. Etnografía misionera.

1. Propuesta teórica: la revisitación como solución a la aporía “olvido o repetición”

Transcurridos cinco siglos desde el llamado encuentro de los dos mundos y dos desde la Independencia de las naciones hispanoamericanas, la problemática específica que acumula el Subcontinente es tanto más diversa, profunda y polimórfica que la que aqueja a las naciones del Viejo Mundo. Por eso, desde hace cinco siglos se han venido acumulando y se siguen acumulando en las más diversas instancias de la comunicación social –cancillerías, archivos, cátedras, librerías y bibliotecas, teatros y museos, foros políticos, gacetas y revistas, etc.– los más diversos documentos que convierten el tema americano en una especie de bibliográfico tornillo sin fin: relaciones y memoriales a la corona, cédulas reales, relatos y novelas de realismo mágico y subrealismo, poemarios políticos, estudios lingüísticos, gramáticas y vocabularios de lenguas indígenas, ensayos sociológicos, crónicas misioneras e historias nacionales, etnografías, panfletos y proclamas, cosmogonías indígenas,

¹ En alguna documentación el autor figura como Luis de Sales.

² Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

dramas, antropologías, catálogos de patrimonio, teologías de indios, corografías y cartografías, etc., han ido constituyendo desde 1492 la base documental de una abundantísima “americanística”, que en su complejidad atrae tanto más poderosamente la atención de las más diversas ramas de la investigación, el conocimiento y el debate. Debido a ello con frecuencia investigar el “ser americano” es condenarse a tener que descubrir el Mediterráneo, pues resulta difícil encontrar un venero temático no hollado por el experto. Cabe decir que a estas alturas del desarrollo crítico y cognitivo, una de las tareas más sensatas que pueda emprender el estudioso del tema americano es la que expresa el término “revisitación”, es decir, el replanteamiento crítico, sobre la documentación y reflexión ya existentes, de temas que forman parte del meollo de la disciplina que llamamos “americanística”.

Eso es lo que a continuación hacemos: visitar tanto la obra de Luis Sales como la de Junípero Serra, que, si bien ya están documentadas y estudiadas, siguen manifestando un déficit de “publicación” que hace que sus imágenes históricas no estén todavía a la altura de sus merecimientos³. Es indudable que cumple una “revisitación” de sus respectivos textos desde las nuevas perspectivas impuestas en parte por el paso del tiempo que va proyectando sobre el presente el valor magistral de la historia. Así pues, en esta nuestra “revisitación” pretendemos comentar, contrastar y reivindicar unos escritos que, derivando de la fe vivida y propagada por estas dos figuras de la misión, son testimonio de un modo de hacer cristiano respetuoso con las sociedades indígenas y ejemplo de honestidad científica. El aspecto reivindicativo de nuestro enfoque viene determinado por el hostil ambiente crítico en el que en general son recibidos los escritos misioneros y en particular las obras de estos dos misioneros, ambiente que pasamos a comentar.

2. Antropología “política” o política antropológica: ¿crónica de un fracaso?

Cuando el viajero por países hispanos resume, sin prevenciones ideológicas, las impresiones y vivencias socio-culturales recogidas en su desplazamiento no puede por menos de constatar que, a pesar del variado y prolijo –al menos desde el punto de vista político y bibliográfico– indigenismo vigésimose-

³ La obra de Luis Sales ha sido recuperada recientemente para la crítica en un estudio exhaustivo realizado por el dominico Alfonso Esporena Cerdán (“Las ‘noticias de California’ de Luis Sales”, en *Hispania Sacra*, vol. 54, No 109, 2002), al cual remitimos de entrada al estudioso de la obra del dominico valenciano en California y al que habría que añadir el trabajo del mismo autor, 1996, *Presencia del Valenciano Convento de Predicadores en la América de la Segunda Mitad del Siglo XVIII: Fr. Luis Sales O.P. (1745–1807)*, tesis doctoral, Universidad de Valencia. Un trabajo anterior sobre Sales se halla recogido en el volumen de la serie *Los dominicos en el Nuevo Mundo. Siglos XIX y XX, de Urquiola Permisán, “Las cartas de Fray Luis de Sales. Las huellas de una historia diferente”*. Por su parte la obra de Serra recibió algo semejante a una edición crítica en *Escritos de Fray Junípero Serra*, realizada por Salustiano Vicedo, 1984, Petra, amén de una edición en inglés, *Writings of Junípero Serra*, 1955, Washington Academy of American Franciscan History. Últimamente se ha reeditado el *Diario de la expedición de fray Junípero Serra desde la misión de Loreto a San Diego en 1769* (Ed. Ángel Luis Encina Moral y Teófilo Ruiz. Madrid, Miraguano 2011), seguido del texto paralelo que escribe su compañero de viaje, y fraile franciscano también, Juan Crespi *Diario y descripción de los dilatados caminos que hicieron los reverendísimos padres apostólicos...* Citamos por la edición de Vicedo en el caso de Serra. En el de Crespi, por la edición de Miraguano.

cular, los resultados efectivos del mismo han sido poco eficaces a la hora de corregir la deficitaria integración nacional del indígena y, en general, a la hora de mejorar la complicada situación social de esos países. El hecho de que, tras dos centurias de independencia, en las sociedades neocriollas sigan vigentes los problemas de conocimiento⁴ y de integración de la población amerindia no deja de producir un cierto estupor. En efecto, la sociedad surgida de la Independencia no ha logrado que los conjuntos nacionales avancen hacia la superación de una peculiar tricotomía étnica –la que existe entre nativos, mestizos y criollos– y una dicotomía social general –la que existe entre ricos y pobres, incluso dentro de esas etnias–⁵. Esta falta de integración étnica y social existía ya en la Colonia⁶, e incluso antes, pero no se palió con la Independencia y hoy en día están ya radicadas en lo más íntimo de cada una de las idiosincrasias nacionales hispano-americanas. Un estudio sobre la actual población nativa en Colombia, destaca este estado de cosas:

La población indígena representa el 1.5% del total nacional y es culturalmente diversificada y relativamente dispersa en diferentes ámbitos geográficos. Esta variedad existió ya en el momento de la conquista española, y los cientos de años de contacto e imposición de hábitos y comportamientos la han modificado, pero no borrado. Cada grupo es, en la actualidad, un grupo contemporáneo, con relaciones profundas, a menudo conflictivas, con la sociedad nacional.⁷

Precisamente con la intención de paliar esa desintegración surgieron a lo largo de los dos últimos siglos un movimiento indigenista, rayano en ocasiones en el formalismo⁸, y una pretendida antropología/etnografía científica que, negando lo rendido anteriormente en este ámbito, se empeñó en

⁴ Son numerosas las pruebas de ese desconocimiento activo que todavía lastra la “antropografía” laica. Hasta muy recientemente no se ha contactado con etnias, tribus y clanes que vivían aisladas en la selva. El caso de los motilonos en Venezuela, contactados por primera vez por los frailes capuchinos, o el de los huaoranis del Oriente ecuatoriano, contactados por misioneros protestantes norteamericanos o por el “obispo desnudo” Alejandro Labaka, muerto por la causa, son testimonio de ese empeño altruista que la mayoría de las veces es ignorado.

⁵ Sociedades neocriollas denominamos aquellas que, posteriores a los años fundacionales de las repúblicas hispanas, intentaron, amén de gestionar los nuevos estados, integrar al indígena –a cuyas espaldas se había hecho la Independencia– en la sociedad “europea” que sucedió a la Colonia. Incluso la autodenominación de “latinos” que se introdujo tras la Independencia alude a esa, quizás inconsciente, conexión con Europa. Ya el jesuita peruano Vizcardo se había referido a esa raigambre europea de la sociedad hispana al dirigir sus incendiarias cartas “a los españoles americanos”. Todos los esfuerzos de integración –tanto los aceptables (las modernas “estaciones experimentales de incorporación del indio” de Méjico, por ejemplo), como los inaceptables (los episodios protagonizados por el caucho en el Putumayo, por la *United* en Costa Rica o por las empresas madereras en la Amazonía)– en el destino común de los respectivos países vienen marcados por el signo de la inculturación pasiva del indígena.

⁶ Las disposiciones acerca de la incorporación de las lenguas indígenas al ejercicio catequético de las “doctrinas”, las críticas al mal gobierno de los conquistadores – entre las que figuran los tratados indianos de López Medel, Juan de Solórzano (*de retentione indorum*) o el de Alonso de Peña (*Naturaleza y costumbres de los indios*), sin necesidad de recurrir al desafortunado Las Casas– así como la pretensión del ilustrado conde de Aranda de “incorporar al régimen de gobierno americano a elementos indígenas y criollos que tuvieran mérito personal” (Rees Jones *El despotismo ilustrado y los intendentes de la nueva España*. 1979, UNAM Méjico, pág. 83) hablan a favor de que durante la Colonia hubo serios intentos de integración social y racial.

⁷ Jimeno Santoyo, <http://www.banrep cultural.org/node/32941>.

⁸ Carácter de mero formalismo reviste la disposición legal guatemalteca que considera un delito denominar “indios” a los nativos, mientras, por ejemplo, permite que vegeten en una escandalosa pobreza. Dígase lo mismo del uso del término “resguardo” que sustituye al tradicional de “reducción”, institución ejemplar en su concepto y hoy en día expuesto a la crítica desde perspectivas sociológicas modernas. ¿Acaso podemos negar los servicios de la tradicional rueda de madera ante las ventajas de la moderna rueda de poliuretano?

hacer de esta disciplina la base de una acción política.

Este *statement* negativo que un viajero estudioso sin prevenciones puede extraer de sus vivencias y documentaciones resulta tanto más sorprendente cuando lo contrasta doblemente, 1) con la eficacia, siempre relativa a los tiempos y al correspondiente desarrollo, de las disposiciones antaño emanadas de la metrópoli –piénsese, por ejemplo, en la integración de algunas lenguas amerindias en los sistemas de enseñanza– y 2) con los análisis y actuaciones socio-antropológicos de destacados pensadores marcados por la ideología que desde la Independencia han intentado modificar el estado de cosas. Cuando se comparan los resultados, en ocasiones demasiado cacareados, del que podemos llamar neo-indigenismo con los de la actuación que tres siglos de misión católica habían obtenido en aspectos tales como el respeto a la integridad cultural de los amerindios y a su integración social, uno no puede por menos de dar rienda suelta a su escepticismo. Ciertamente es que en las actuales repúblicas americanas, al nativo ya no se le considera *de jure* – como hacía, cuatro siglos antes por supuesto, Francisco de Vitoria–, *minorennis*, es decir, menor de edad. Sin embargo, *de facto* se sigue regulando y “tutelando” su *status* político, social y cultural, la mayoría de la veces al margen de su voluntad⁹. Hechos tales como la acelerada –y quizás inevitable– desaparición de las lenguas indígenas durante la época republicana – solo en el siglo XX han desaparecido en Méjico más lenguas indígenas que en los tres siglos de Colonia–, las masacres sociales – por mencionar algunas: la de la plaza de Tlatelolco en el 72 o la del Palacio de Justicia de Bogotá en el 85–, los numerosos litigios civiles y guerras “intra-americanas” –Chile contra el Perú; la de los Mil Días en Colombia, con sus cien mil muertos; la del Chaco entre Bolivia y Paraguay¹⁰, etc.–, los emblemáticos magnicidios y asesinatos políticos –desde el inicial de García Moreno hasta los mediáticos de Gaitán, Ellacuría o Carlos Romero–, las omnipresentes y endémicas dictaduras bananeras –la somozista en Nicaragua; la trujillana en la República Dominicana; la chavista en Venezuela; la castrista en Cuba¹¹, la pinochetista en Chile, la de Videla en Argentina, la “cívica” en Uruguay, la stroessneriana en Paraguay, la de Noriega en Panamá, la de Rojas Pinilla en Colombia... por mencionar solo las más recientes–, las reiteradas guerras, guerrillas y sublevaciones socio-políticas –la del comandante Marcos en Chiapas, la del Frente Nacional Sandinista en Nicaragua, la del Che Guevara en Bolivia, la de los tupamaros en Uruguay, la de las FARC en Colombia o la del Sendero Luminoso en el Perú¹²– que en ocasiones han hecho

⁹ El hecho de que en fecha próxima se abandone, p. e., la tradicional estructura del vicariato apostólico dominico del Departamento peruano Madre de Dios es una disposición estructuralmente semejante a las que se podrían haber tomado desde la metrópoli en la época de la Colonia: es decir, de arriba a abajo.

¹⁰ La documentación literaria de este terrible enfrentamiento fue realizado por el hispano-costarricense Marín Cañas en *El Infierno Verde*, relato que pronto fue llevado a la pantalla. Merece la pena la “visita” de la obra. El conflicto fue utilizado por la *Wehrmacht* como banco de pruebas de su material bélico.

¹¹ Paradójicamente, la pretensión de Martí “o patria o muerte” dio como resultado una sucesión de dictaduras a partir de la ocupación del país por los norteamericanos, ocupación que fue una más: desde Machado a los Castro pasando por Batista. ¡Triste sino y mal cálculo de los fundadores!

¹² El nobel Vargas Llosa ha sido un buen pensador y crítico del “ser americano”, mayormente desde la perspectiva de la peruanidad: desde *La ciudad de los perros* o *Pantaleón y las visitadoras*, hasta *El sueño del celta* pasando por *Las*

palidecer, por su violencia social, sublevaciones “históricas” como las inicial de Cuauthemoc, la de los tarahumaras o la de Gabriel Condorcanqui; el surgimiento de grandes suburbios de miseria en torno a las metrópolis americanas – quizás no muy distantes de las condiciones de vida de obligados a la “mita” durante la Colonia– y, finalmente, los desastres geológicos o epidemias provocados por dejadez¹³ ponen entre interrogantes la tónica de actuaciones sociopolíticas “postcoloniales”, que no solo no han aminorado significativamente, sino en ocasiones han potenciado la heredada problemática de convivencia, integración y bienestar de una heterogénea población.

Entre las actuaciones intencionalmente correctoras de un estado de cosas negativo hay que mencionar una antropología que, más o menos institucional y con pretensiones científicas, tras poner en entredicho, cuando no en solfa, el análisis, los méritos y la actividad de la misión tradicional cristiana, ha tratado de relacionar la investigación etnográfica y la acción social, extremo que hasta el presente no ha venido a dar los resultados apetecidos... después de más de un siglo de ejercicio¹⁴. No en vano se ha hablado de la “quiebra política de la antropología social” (Medina/Mora, 1983). Una antropóloga crítica, Louise Pare¹⁵, ha emitido un juicio esclarecedor y múltiplemente aplicable:

Aunque los antropólogos ingleses hayan querido asumir una posición de neutralismo político, la antropología que desarrollaron fue un auxiliar de la administración colonial y sus explicaciones sobre los fenómenos socioculturales en general han contribuido a una mayor explotación de los pueblos en cuestión.¹⁶

Los hechos dan la razón a la afirmación de esta antropóloga, pero no solo con relación a la antropología inglesa. En todo caso, su planteamiento viene lastrado por una crasa generalización e incluso incoherencia al advertir que

La antropología es una disciplina que se formó en el siglo pasado para estudiar las costumbres de vida de los pueblos que los europeos habían “descubierto” en sus viajes de exploración y que estaban colonizando. Como los antropólogos investigaban todos los aspectos de la cultura [...] fueron utilizados por el gobierno colonial que buscaban reducir las fricciones entre

conversaciones en la catedral o *Lituma en los Andes*, casi toda su obra puede entenderse como una reflexión sobre la americanidad.

¹³ Solo a título de ejemplo mencionaremos el dato de la propagación del dengue en 2014 en el Perú: solo en el dpto. de Loreto (Iquitos) todavía en 2016 se reportaron, entre casos probables y confirmados, unas mil quinientas incidencias que representaban el 6% del total nacional (veinticinco mil casos)... por falta, según informaciones oficiosas, de la debida fumigación insecticida. Al parecer, el dinero destinado a la acción se habría gastado en campañas políticas. Esto, tres siglos de desarrollo tecnológico y iátrico después de las epidemias de viruela que tuvieron lugar al inicio de la Colonia. (Fuente: Centro Nacional de Epidemiología, Prevención y Control de Enfermedades). Por otra parte, en Méjico, hace unos años, se hizo clásica la advertencia social “¡aguas con el cólera!” (entiéndase “aguas” como “ojo”).

¹⁴ Si, por ejemplo en el Perú, consideramos balbuceos del indigenismo el literario de Matto de Turner, y desarrollo del mismo el de Arguedas o Mariátegui, son ya ciento cincuenta años de existencia de un movimiento que a lo largo de ellos se ha manifestado bastante ineficaz. El hecho de que el antropólogo Arguedas, cuando quiso recuperar las raíces andinas de la cultura peruana, acudiera a la obra del cura doctrinero de finales del XVI, Francisco de Ávila (*Hombres y dioses de Huarochirí*), que editó y publicó, es indicativo de la eficacia de las fuentes coloniales *in puncto* antropología india.

¹⁵ “Lo que podría ser la antropología”. En: Medina/Mora, 1983: 21.

¹⁶ *Ib.*, pág. 21.

colonizadores y colonizados.¹⁷

Es de suponer que la autora se refiere al gobierno colonial inglés cuando habla de su uso interesado de la antropología. Pero cierto es que la antropología, en cuanto estudio “de las costumbres de vida de los pueblos”, es coetánea de la reflexión sobre el hombre –Platón y Aristóteles fueron ya antropólogos– y se puede decir que tiene sus comienzos específicos en los geógrafos e historiadores romanos (Estrabón o Polibio, por ejemplo). La *Germania* de Tácito, más que un tratado de historia, lo es de antropografía. ¿Acaso no manifiestan un discurso etno/antropológico muchos de los pasajes de la *Geografía* de Estrabón? Permítase como comprobación un pasaje al respecto. El historiador latino describe en estos términos a los hispanos... de la España romana:

La más de ella se habita con incomodidad, como que tiene montes, selvas y campos llenos de tierra arenisca, y no está por la mayor parte regada con igualdad... además de sus asperezas es muy fría; en la del ocaso sucede que sus habitantes no tienen trato con los demás y por eso allí se vive muy mal [...] serán como unas treinta las naciones que habitan [...] volvieron a entrar en casa obligados del poco cuidado, latrocinios y guerras, con lo cual pasando al Tajo, infestaron a sus vecinos hasta que los romanos pusieron fin a tantos males... hicieron estas injurias los de la montaña, quienes, como vivían en tierra estéril y poseían poco, desearon lo ageno; otros por defender su honor se apartaron, olvidando enteramente el gobierno de las necesidades domésticas [...] cortan la mano derecha de los cautivos y la consagran a los dioses.¹⁸

Este texto de Estrabón, ¿acaso no es un tipo de discurso etnográfico? Pues bien, desde el primer momento del Descubrimiento hubo una reflexión sobre el “nuevo hombre” americano (el *de indis* de Francisco de Vitoria fue ya un texto antropológico y lo mismo podemos decir de la obra de López Medel) y antropografía fue la descripción de sus usos y costumbres que, practicada por los evangelizadores como prefacio o postfacio de su misión, más que intentar “reducir las fricciones”, trataban de evitarlas o, si era conveniente, provocarlas... en beneficio de los nativos. El caso del primer “libro mejicano” (el de Bernardino de Sahagún), retirado por las autoridades de la Orden franciscana¹⁹, o la actuación en las reducciones jesuíticas, que fueron motivo decisivo en la supresión de la Compañía, son una prueba de que la acción del misionero y su estudio del entorno indígena estuvieron en muchas ocasiones enfrentados al poder político. Por lo demás, es innegable que la misión intentó erradicar en muchas ocasiones el mutuo y hostil tribalismo endémico. Y en la descripción de las etnias y “antiguallas” amerindias, los evangelizadores fueron pioneros siglos antes de que la moderna antropología

¹⁷ Ib., pág. 21.

¹⁸ *Libro Tercero de la Geografía de Estrabón*, traducción de Juan López, 1787, Madrid. Págs 3 y ss.

¹⁹ Como es bien sabido, el libro de Sahagún *Historia de las cosas de Nueva España*, compuesto a lo largo del siglo XVI, no fue publicado hasta bien entrado el siglo XIX.

hiciera alarde de ello. Por eso, la apreciación del jesuita y profesor peruano Manuel Marzal²⁰ en su *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú* no admite discusión:

Se ha repetido muchas veces que la antropología nace en el siglo XIX y que es una ciencia fundamentalmente anglosajona [...] la antropología como ciencia [...] nace cuando occidente se pone en contacto con el continente americano y los españoles tratan de conquistar, colonizar y cristianizar, especialmente a las altas culturas [...]²¹

Es esta una afirmación que se impone por su evidencia, que personalmente comparto con el benemérito antropólogo peruano y que sirve de punto de partida para el presente trabajo, a saber, la reivindicación del carácter antropológico de muchos escritos misioneros sobre dos documentos bibliográficos concretos emparentados, el del mallorquín san Junípero Serra, OFM, y el del valenciano Luis Sales, OP, no sin antes advertir el déficit de imagen pública que esta antropología misionera padece.

3. La antropología indigenista clásica o la antropología misionera

El que recientemente se hayan elevado a los altares de la opinión pública la vida y obra del arqueólogo y mistagogo inglés de la Amazonía, Percival Fawcett (1867-1925)²², no en último lugar en un film de amplia recepción, mientras queda en una culpable e intencionada ignorancia la labor no solo de la antropología misionera clásica (Bernardino de Sahagún puede pasar por epónimo de esta clase de antropología), sino también la no menos meritoria de los modernos misioneros de la Amazonía (tales, por ejemplo, los dominicos Vicente Cenitagoya²³; Pío Aza; Álvarez Lobo; José Álvarez, alias venerable *Apaktone*; los franciscanos²⁴ Manuel Biedma; Francisco Alonso de Abad; Julián Bovo de Rebello; el capuchino vasco Labaka, o el salesiano Juan Carlos Pollentini) que, sin pretensiones de reconocimiento público, han consagrado sus vidas a la comunicación y contacto con las tribus amerindias del Perú y Ecuador, son hechos que claman contra una historia deficitaria e injusta por determinaciones ideológicas, y contra una antropología reñida con la historia y que en más de una ocasión han tachado

²⁰ Este jesuita peruano, profesor de la PUCP, ha realizado una síntesis y antología de las contribuciones misioneras a la Antropología que resulta paradigmática. Contrasta con el silencio con el que otras exposiciones castigan a los iniciadores de esta disciplina.

²¹ Pág. 15.

²² La labor de exploración de este antropólogo británico se habría centrado en la localización de “Zeta”, capital perdida de un supuesto imperio amazónico de origen incaico, Paititi, a veces supuesta también como legendario Eldorado, actuación que ya de antiguo había excitado la curiosidad de numerosos misioneros y, por supuesto, la codicia de conquistadores y aventureros. Un estudio comprensivo del tema, a cuyos resultados no añaden nada las recientes exposiciones sobre el tema, es el realizado hace año por Constantino Bayle, *El Dorado fantasma*. Madrid, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad. 1943.

²³ Este dominico español fue descubridor de los petroglifos de Pusharo que, con anterioridad a los de Fawcett, daban testimonio de una desarrollada civilización amazónica.

²⁴ La obra de la misión franciscana en el Perú ha sido recogida exhaustivamente por Bernardino Izaguirre, *Historia de las misiones franciscanas. Noticias de los progresos de la geografía en el oriente del Perú. Relatos y producciones en lenguas indígenas de los misioneros*. Reed. Lima 2001.

esa benemérita labor, con criterios más que peregrinos, de etnocidio. Lo cierto es que todos ellos pretendieron “hacer primero hombres y después cristianos”, muy en consonancia con el precepto evangelizador²⁵. Hoy en día incluso, desde la célebre conferencia episcopal panlatina de Medellín, y más tarde la de Puebla, en ciertos círculos eclesiásticos se ve con cierto grado de suspicacia la tradicional labor evangelizadora de la Iglesia. Solo capítulos concretos de esta (el de Matteo Ricci sería un caso emblemático) parecen merecer el beneplácito de estos círculos de la misión “antropológica” que no solo pospone, sino que en ocasiones también desatiende la cristianización. El ex-franciscano brasileño Leonardo Boff es un representante de esta tendencia que en aras de la actual visión social de la evangelización (la de la teología de la liberación), juzga desde esta óptica, a veces con silogismos no muy bien trabados, la obra colonizadora y misionera... de siglos pasados. Lo que viene a ser lo mismo que enjuiciar la construcción de las Pirámides desde la óptica de la moderna crisis del ladrillo. En ocasiones, para fundamentar su visión crítica se identifican evangelización y Conquista y se retuercen evidencias textuales. Así, por ejemplo, para demostrar la actitud negativa de la iglesia española en América y, en general, la barbarie de la colonización española, el activista Boff, no muy ahíto de lógica, echa mano de un pasaje de Ginés de Sepúlveda:

Y en la misma línea decía Sepúlveda: “El tener ciudades y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio es cosa a que la misma necesidad natural induce y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón”. Como se ve, existe aquí una discriminación de las personas por el hecho de ser “otros”, diferentes, pobres.²⁶

En el párrafo de Ginés Sepúlveda utilizado por Boff, un análisis del discurso no permite constatar “discriminación” por parte del erudito renacentista español, sino una constatación, despectiva, eso sí, de la alteridad, pero no sobre la base de la pobreza, sino de la del desarrollo.

4. Excursus polémico-apologético: La antropología científica y la antropología misionera

Esa antropología llamada científica, quizás habría que llamarla teórica, tiene dos rasgos caracterizadores: 1) hacer borrón y cuenta nueva de la antropología clásica, es decir, la misionera; y 2) postular para las descripciones antropológicas un compromiso político.

Un botón de muestra de una interpretación sesgada de la misión no los suministra la investigadora García Jordán, quien, a pesar de destacar la labor de las misiones franciscanas

²⁵ Obviamente, la metodología de “hacer hombres antes que cristianos” tenía como *tertium comparationis* los valores de humanidad que el misionero portaba y que incluía desde el respeto a la integridad física hasta el abandono de la borrachera endémica, pasando por la enseñanza de las normas de convivencia (vestido, cuidados higiénicos, etc.) y, por supuesto, de la verdad revelada, a la que también tenían derecho los nativos.

²⁶ Boff, 1988: 66.

en el oriente de Bolivia a finales del siglo XIX, manipula terminológicamente la función de evangelización y civilización, que reduce, basándose en la legislación nacional, a una “domesticación de la mano de obra indígena”:

Aunque tradicionalmente el poder había confiado a los misioneros la función reductora de los indígenas habitantes de sus territorios ignotos, a partir de la citada ley transformadora de misiones, pasó a formar parte de la estrategia estatal para ampliar la frontera interna pensando en ellos no solo como reductores, y por lo tanto, domesticadores de la mano de obra indígena.²⁷

Por lo demás, semejante antropología parte de la intocabilidad de los usos y tradiciones heredados de los antepasados que en general se juzgan valores en sí mismos a no ser que sean propios de sociedades occidentales. Así, por ejemplo, las costumbres indígenas disfrutaban de un aprecio y respeto absolutos, no así los usos tradicionales europeos de los que se adueñaron opciones políticas concretas, bien fueran las *Verbindungen* alemanas con sus duelos a sable o los “coros y danzas” fomentados por la dictadura de Franco. Cualquier modificación en aras de una apreciación racional de los usos nativos se considera una injerencia en la identidad étnica. Y resulta indiscutible que esos usos tradicionales representan un acervo cultural respetable mientras no se demuestre lo contrario. Bien es verdad que en ocasiones se demuestra. ¿Algún antropólogo defendería la costumbre, al parecer propia de los tarahumaras, que describe Junípero Serra en un pasaje que manifiesta, entre otras cosas, el trato humano del misionero al indígena:

[...] hallamos un gentil hombre viejo, y tan desnudo como todos. Lo agasajamos, le dimos de comer, nos dixo que por alla cerca vivían muchos de los suyos [...] y bien se conoció que el viejo no se le daba por nayde, porque estando conversando con nosotros en medio de la rueda, se agachó, y como no había ropa que quitar, promptamente se puso a hazer su necesidad conversando con nosotros, y se quedó tan sereno como descargado.²⁸

¿Acaso no supuso un progreso, al menos hacia la salubridad y la ecología, la acción de civilizar/socializar semejantes costumbres? Y el cultivo racional de los campos que la misión ha conllevado, ¿no mejoró la supervivencia de los nativos? El análisis de los poblados misionales de California, compuestos de asentamiento conventual, presidio y poblado, en ocasiones “europeo” e indígena, testimonian que, además de fundamentar, frente al nomadismo, una ruralización ejemplar²⁹, fueron un modelo de integración intercultural, en la que sin duda también se atendieron criterios de los nativos. Por ejemplo, en la configuración del templo cristiano. Un experto en arquitectura franciscana, Kubler,

²⁷ García-Jordán, 1998: 44.

²⁸ Serra, 1985, pág. 175.

²⁹ De hecho, Humboldt en su tratado sobre la Nueva España, señalaba el crecimiento de las poblaciones misioneras y en general un gran crecimiento demográfico en la Nueva California ya que la población pasaba de 7.700 en 1790 a 15.562 en 1802. El determinante obviamente tuvo que ser el efecto de sedentarización de la población nativa.

1983: 369, escribe al respecto: “En los conjuntos arquitectónicos de Nuevo México encontraremos la adaptación de la arquitectura europea a los modos indígenas, adaptación que nos recuerda la influencia del humanismo cristiano del misionero del siglo XVI en la arquitectura misionera de la Nueva España”.

Y cierto es que en muchos trabajos de la moderna antropología americana, muy de academia cuando no de salón, se enjuician, contraviniendo los principios metodológicos que deberían informar una antropología evolutiva, conceptos de lo humano propios de siglos pasados pero válidos en el momento, desde perspectivas actuales. Se critica, por ejemplo, la castellanización radical y forzosa de las culturas nativas, extremo harto dudoso, pues aun hoy en día existen grupos no castellanizados³⁰. Mientras, se acepta la existencia de las “lenguas generales” en las sociedades precolombinas.

Permítasenos aducir un ejemplo de esta falta de perspectiva histórica, endémica del antropólogo ideologizado, que riega fuera del tiesto de las ideas y de la lógica, y más en el de los convencimientos apriorísticos. El texto que utilizamos, titulado con dosis excesiva de originalidad (“La espada y la cruz en la Tarahumara”), incluye más de alguna de simplificación:

Como en el resto de México, el proceso de colonización y sometimiento de los muchos grupos indígenas que habitaban la Tarahumara se llevó a cabo a través de la espada y la cruz. Misioneros y militares fueron los que enfrentaron al "otro", al indio, a los que trataron de extirpar sus creencias, consideradas como diabólicas, y de abolir su fe siendo también los que exterminaron cualquier conato de protesta y autonomía frente a un sistema y unas leyes ajenas y extrañas a la lógica indígena. La cruz y la espada se desenvainaron en nombre de una idea de progreso y de civilización que negaba cualquier otra alternativa que no fuera la del invasor. Los militares protegían las misiones y éstas, a su vez, eran centros de acopio de alimentos para aquéllos así como centros de conversión y adoctrinamiento de los indígenas que pasaban a engrosar las filas de las expediciones españolas de conquista y reducción de pueblos.

Pero, por encima del conquistador y sus armas, fue el evangelizador quien provocó los cambios más importantes en la estructura, relaciones y cosmovisiones de los antiguos indios, iniciando un largo proceso en el que hubo extinciones, violencia, asimilación e incorporación de elementos religiosos y socioculturales. En ese sentido, en la Sierra Tarahumara fueron los jesuitas los primeros transculturizadores sistemáticos. Indigenistas sin ese nombre, establecieron un modelo de integración y una serie de acciones con el fin de llevarlos a otra cultura, definida como la verdadera, como la justa. Para ello se valieron de varias técnicas o procedimientos específicos por medio de los que intentaron imponer la religión católica y las formas de pensar y actuar occidentales. A través de las misiones trataron de concentrar a los indios, que vivían dispersos y libres, en pueblos donde se les bautizaba y se les inculcaba la

³⁰ No es infrecuente el caso del viajero que, ignorante del quechua, tenga más de una dificultad a la hora de hacerse entender en regiones tan castellanizadas como, por ejemplo, el Valle Sagrado de los Incas, en Pisac, a pocos kilómetros del Cuzco. Por lo demás, una somera “visita” a los cedularios de la época comprueba que más de una disposición real abogaba por las lenguas indígenas. En todo caso, factores más definitivos de esa castellanización de los indígenas fueron en ocasiones los gobiernos republicanos.

doctrina cristiana y los nuevos valores como el matrimonio monogámico, la agricultura, el canto y la danza.³¹

El autor del artículo (Porrás Carrillo, 1999), afirma lo anterior pasando por encima de evidencias textuales que él mismo aduce. En cierto pasaje menciona las *Cartas* del jesuita catalán Joan Font (1611), quien expresamente advertía de las intenciones que le guiaron en su labor de “reducción”: “[...] para que ellos los traigan de cuando en cuando para que yo los conozca y me conozcan, y con este medio se vayan a mejores tierras de las que tienen”. El sentido altruista de la acción del jesuita Font es evidente. Añádase que en el texto del autor, entonces doctorando, hay expresiones, si no malintencionadas, sí, al menos cargadas de ideología, que incluso como metáforas no son exactas. Así, por ejemplo, una cruz no se “desenvaina”, pues ni va en bandolera ni metida en vaina, sino al descubierto y sobre el pecho. Por otra parte no se utilizaba para golpear, sino para convencer. Todo ello comprueba por donde respira la herida del autor del texto. En todo caso, no por el de la observación/investigación de la realidad histórica. Que la evangelización “no admitía otra alternativa” es una afirmación que desconoce pasajes y textos fundamentales de la evangelización, como el múltiplemente citado de la “teología que no conoció Santo Tomás”. El juicio negativo que este autor emite sobre la evangelización ([...] los resultados de esa práctica indigenista no han logrado la esperada integración, antes bien, el sentido de la misión evangelizadora ha sido apropiado por los indios de la Sierra Tarahumara.) puede aplicarse, incluso en mayor grado, a los resultados de la antropología moderna, para la que él propone una pragmaticidad bajo los siguientes parámetros: “[...] constituir un punto de partida y discusión para la realización de proyectos de intervención y de política indigenista”³². Por sus frutos los conoceréis.

5. Dos ejemplos de la “antropología indigenista” clásica: Sales y Serra

Precisamente para luchar contra esa corriente de preterición de los rendimientos exploradores, literarios y científicos, de la misión católica, es perentorio desempolvar, “revisitar” los numerosos escritos etnográficos, geográficos, corográficos o incluso cartográficos producidos por los misioneros³³. En ellos hay encerrados toda una documentación y todo un pensamiento antropológico que, de perderse en el olvido, puede mandar al limbo del desconocimiento muchos aspectos relevantes de las sociedades americanas originarias. En esta ocasión como hemos advertido, emprendemos la presentación de dos textos referidos a la California tardo-hispánica que ponen de relieve el modo de hacer, sin duda, aceptable, de esa misión evangelizadora y de la correspondiente labor socializadora.

³¹ Eugeni Porrás Carrillo, 1999, <http://www.ub.edu/geocrit/sn-45-51.htm>

³² Ib. <http://www.ub.edu/geocrit/sn-45-51.htm>

³³ Un grupo de investigación español, MHISTRAD, ha emprendido esta tarea de recuperación de textos misioneros bajo la perspectiva de la traducción como mediación entre culturas.

Proviene de dos personalidades paralelas: las dos son personalidades misioneras que evangelizan un mismo territorio y viven en una misma época; las dos portan un hábito religioso de fraile mendicante, aunque cada una de ellas produce un texto tipológicamente diferente: Luis Sales, O.P., nos dejó en 1794 una obra de etnografía referida a la Baja California que contrastamos con el *Diario* de la última expedición exploradora y misionera de Junípero Serra, OFM, en 1769. Antes de entrar en el análisis y contraste de las obras, permítasenos comentar sus contextos.

5.1. Contextos: La California misionada, colonizada y cartografiada

La historia de la California colonial es suficientemente conocida gracias a las relaciones y memoriales que exploradores y misioneros nos dejaron de su labor. En un primer momento, la región noroccidental del virreinato de Nueva España fue solo tímidamente explorada, colonizada y misionada. La resistencia de los californios a la penetración europea y su apego a las creencias originales así como su dificultad geográfica convirtieron el territorio en zona difícil para los misioneros. La inicial presencia de los “frailes franciscos”³⁴ y de algún carmelita³⁵ fue pronto suplantada por la de los jesuitas que, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, realizaron una intensa labor de evangelización y “reducción” en la región de Sonora, en Arizona y en la Baja California hasta que fueron expulsados de los territorios españoles³⁶. Las misiones de Dolores y Loreto, establecidas por el jesuita surtirolés Eusebio Kühn, alias Kino, fueron la base de esta irradiación evangelizadora y colonizadora, en la que también destacó el jesuita italo-español Salvatierra³⁷. La bibliografía y documentación testimoniales que nos dejaron estos jesuitas es abundantísima. Miguel León Portilla, profundo conocedor del tema, escribe al respecto: “Abundante en extremo es el conjunto de estos relatos, testimonios todos de primerísima mano, debidos a capitanes, pilotos, religiosos, corsarios, variedad de gentes que se acercaban a la California por interés de lucro o para salvar almas de gentiles, o con propósito científico”³⁸.

Entre estos testimonios, cabe citar en primer lugar la cartografía realizada por Kino, subsidiaria de la anterior de Enrico Martínez y que León Portilla ha estudiado; en segundo lugar, la *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, de Francisco Javier Alegre (1729-1788), S.J. (Roma, Institutum Historicum S.J., 1959); valgan también las exposiciones de Miguel Venegas, 1757, *Noticia de la California, y de su conquista temporal, y espiritual hasta el tiempo presente*. (Viuda de M. Fernández, Madrid), la del alsaciano jesuita Johann Jakob Baegert, *Nachrichten von der*

³⁴ La presencia en California del fantasioso franciscano Marcos de Niza es mencionada por Alexander von Humboldt en su *Ensayo político sobre el reino de Nueva España*. París, 1822.

³⁵ Los que acompañaron la expedición de Vizcaíno a principios del XVII.

³⁶ En California, la expulsión tuvo lugar un año más tarde que en el resto de las colonias debido a la dificultad de las comunicaciones y de desplazamiento.

³⁷ Las *Cartas de Eusebio Francisco Kino a la Procura de misiones* (1687), editadas por la UNAM, nos muestran el estado de necesidad en que se erigían estos centros misionales.

³⁸ León Portilla, 2001: 4.

Amerikanischen Halbinsel Californien mit einem zweyfachen Anhand falscher Nachrichten (Churfürstl. Hof- und Academie-Buchdruckerey, Mannheim.1772) y las de los jesuitas mejicanos Fco. Javier Clavijero, *Historia de la Antigua o Baja California*, Méjico, 1852, y Agustín Churrucá Peláez, *Primeras fundaciones Jesuitas en Nueva España. 1572-1580* (México, Porrúa 1980) como testimonio de una literatura que unía historiografía y antropología y que para el entorno californiano hacen las veces de lo que para Guatemala y Chiapas representaron, por ejemplo, un Remesal y un Ximénez o para Méjico un Torquemada. Más tarde, A. von Humboldt utilizaría toda esta bibliografía para los apuntes californianos en su *Ensayo político sobre el reyno de Nueva España* (París, 1822).

Al faltar los jesuitas debido a su expulsión, las misiones fueron ocupadas por los frailes franciscanos hasta que el visitador general José Gálvez, decidido a colonizar la costa Oeste al norte de Sonora y la Pimería, echó mano de esta Orden, tras dividir el territorio californiano entre dominicos y franciscanos. Con ello pretendía proyectar la actuación colonial y evangelizadora de España y oponerse a la penetración rusa iniciada por el danés Vitus Bering al servicio de Pedro I.

Los dominicos, cuya presencia en Nueva España databa de los primeros años de la Colonia (1526)³⁹, pero que no habían subido hacia el Norte del virreinato, ocuparían las misiones de la península de California⁴⁰, mientras los franciscanos, más expertos en la “colonización” y “reducción”, acompañarían a Gaspar de Portolá, Gobernador de California y jefe de la empresa colonizadora⁴¹, a fundar misiones y poblados que apoyaran la ocupación territorial al norte de la desembocadura del Colorado para de esta manera integrar a los nativos en el sistema colonial español. Los franciscanos, guiados por el fraile de Petra, se establecerían al norte del istmo colonizando y civilizando las amplias regiones del sudoeste estadounidense, mientras los dominicos, amén de fundar nuevos asentamientos misionales, retomaron las anteriores misiones jesuíticas abandonadas por los franciscanos. Por lo demás, tanto la expedición de Serra como la gestión de las misiones dominicanas, se manifiestan, a juzgar por los textos, como una obra maestra de logística, ya que se planificaron los más mínimos detalles. Así, por ejemplo, durante la expedición, un sistema de correo servía de enlace entre los distintos destacamentos.

Que estos asentamientos organizados pretendían contrarrestar la paulatina presencia de los cazadores y comerciantes rusos se ha señalado en numerosas ocasiones, pero justo es añadir que este objetivo era perfectamente compatible con el de la propagación de la fe, actividad que precisamente tenía en Roma,

³⁹Aunque los dominicos llegaron con tres años de retraso con relación a los franciscanos, la Orden dio el primer obispo novohispano: Julián Garcés.

⁴⁰ La presencia de los dominicos en California ha sido estudiada por A. B. Nieser, *Las fundaciones misionales dominicas en la Baja California. 1769-1822*,

⁴¹ Este brillante militar leídano desarrollaría su expedición, en la que iría “empotrado” Junípero Serra, entre 1769 y 1770, dejando fundados numerosas poblaciones en su búsqueda de la bahía de Monterrey.

ya desde 1622, un dicasterio del que en parte dependía la misión californiana. Testimonio de esta labor civilizadora y misional de dominicos y franciscanos son las obras que comentamos y que tratamos de contrastar y evaluar. Por lo demás huelga decir que la de Sales y Serra es la época en la que el gobierno de los Borbones españoles fomenta expediciones geográficas, exploradoras o botánicas que enlazaban con las propulsadas por Felipe II⁴². La de Jorge Juan, cuyo resultado fueron la obra arriba mencionada, más tarde la de Malaspina, la "Botánica" de Mutis y muchas otras –hasta una docena– hicieron de América un tópico de la investigación ilustrada. Todos ellos y en parte Humboldt, que realizó su expedición con la venia del monarca español, son contemporáneos cuando no coetáneos de las personalidades que aquí tratamos. En este contexto someramente esbozado se encuadran los textos de Sales y Serra.

5.2. Las Noticias y el Diario o la evolución del escrito misionero

La abundante producción textual misionera, que arranca en la Edad Media con las obras de Carpine y de Rusbruke, ha seguido el curso del tiempo. Aunque el género literario misionero tiene en su multiforme diversidad⁴³ un común denominador, el temático, fue adaptándose a la determinación que el tiempo dejaba en el desarrollo y gestión de los asentamientos misioneros. Si en la primera época de la misión americana y respectivamente, en cada uno de los contactos con las diversas etnias, han predominado los trabajos lingüísticos y catequéticos (Molina, Olmos, Domingo de Santo Tomás, etc.), pronto estos se han simultaneado con obras de etnografía –a veces empotradas en "historias"– de geografía y, por supuesto, de cartografías. Por eso cabe caracterizar los escritos misioneros desde un punto de vista cronológico, es decir, señalarles un marco de periodización. Los textos "californios" de los dos frailes que aquí contrastamos pertenecen a una época en la que el misionero se siente testigo de un desarrollo cognitivo del que quiere dar cuenta al público experto o, simplemente, lector. Estos escritos están ya un poco distantes del fervor proselitista de los primeros escritos, los del XVI, y ya los relatos de los capuchinos franceses en Brasil –Claude d'Abeville, p. e., siglos XVII/XVIII–, de los franciscanos en Venezuela –Matías Ruiz Blanco, siglo XVII– y Colombia –Juan de santa Gertrudis, siglo XVIII– integran, por ejemplo, lo literario con lo testimonial, lo corográfico y lo pastoral. Son unos textos en los que "las luces" se van haciendo compañeras del componente estrictamente religioso o, incluso, tridentino.

⁴² La encomendada a Francisco Hernández de Toledo para recoger la farmacopea mejicana es un ejemplo de ello: *rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus, seu plantarum, animalium, mineralium historia*. Aunque se realizó a mediados del XVI, la obra de Hernández no se publicó hasta 1628 en Roma. Su traducción apareció con anterioridad a la obra original, que por lo demás desbordaba admiración por la farmacopea nativa: «son tantas y tan admirables las que encierra en si ese nuevo mundo que dar a solo referirlas, sería menester otros nuevos bolumes».

⁴³ En un trabajo anterior hemos realizado una caracterización del escrito misionero: *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid, OMMPRESS, 2015, pág. 11 y ss.

6. Luis Sales y sus *Noticias* o la “imagen del buen salvaje”... por los suelos

La obra de Luis Sales, dominico valenciano que permaneció dieciocho años a finales del siglo XVIII (de 1773 a 1790) en Nueva España, ha sido ampliamente estudiada por su hermano de hábito Alfonso Cerdán Esporena, lo que nos excusa de una presentación detallada de su personalidad, no así del valor de su propuestas. Sus *Noticias de la provincia de Californias en tres cartas de un sacerdote religioso hijo del real convento de predicadores de Valencia a un amigo suyo*, se publican en Valencia “en forma” de cartas, tres, dirigidas “a un amigo”, denominación que, al parecer, podría ocultar ni más ni menos que la personalidad de Francisco Fabián y Fuero, que de 1765 a 1773 había investido la dignidad episcopal de la sede mejicana de Puebla de los Ángeles –en cuya gestión se mostró celoso regalista y continuador de la labor palafoxiana, incluso del antijesuitismo del eclesiástico Virrey– y que a la sazón era arzobispo de Valencia⁴⁴. En su edición original, las cartas sumaban trescientos dieciséis páginas en octava y fueron redactadas a final de su estancia en la Misión de San Miguel, por él fundada, y en el trascurso de su retorno a España. En un breve prólogo “al que leyere”, expone las condiciones y motivos de su labor literaria.

Por cuyo motivo voy a darle una exacta noticia de los Indios, de sus genios, inclinaciones y enfermedades, de las calidades de estos terrenos, de sus árboles, frutas y semillas que producen, y demás que puedan hacerle formar idea de esta Provincia y sus habitantes. Confieso que no estarán formadas con aquella pureza de estilo que corresponde; pero sí con toda la verdad posible, pues la mayor parte de cuanto escribo, ha pasado por mis ojos.⁴⁵

Como prueba el pasaje, la motivación de las *Noticias* es el puro interés iluminista de divulgación del conocimiento basado en la observación empírica. En efecto, su tarea evangelizadora y de colonización la habría alternado con la observación del entorno humano y con la crónica de su experiencia con el objetivo de difundir los conocimientos obtenidos y de corregir lo que de impreciso corría en informaciones anteriores, extremo que nuestro fraile justifica. No era el primer dominico que tal hacía, pues la Orden había dado ya varios ejemplares de lo que podríamos llamar “polígrafos” de la Colonia: los mencionados Antonio de Remesal o Francisco Ximénez en la Orden dominicana o los franciscanos Sahagún o Motolinía fueron ejemplos de esas personalidades que alternaban lo pastoral con lo literario y lo científico.

En esta tarea de difusión del conocimiento tuvo que vencer dificultades sin cuento, sobre todo la de unir la praxis pastoral con la observación empírica de la sociedad que se estaba creando. No en último lugar, la del entorno laboral. La celda conventual en las misiones californianas estaba lejos de aquel

⁴⁴ Este obispo de vida ejemplar, alcarreño de origen, se distinguió en Puebla de los Ángeles, Méjico, por su labor en contra de la Compañía de Jesús. Fomentó además la célebre Biblioteca Palafoxiana de la ciudad. En la capital valenciana, su gestión no estuvo exenta de controversias.

⁴⁵ *Noticias*, pag 6.

cómodo “studiolo”, con pupitre, tintero y estantería, en el que la pintura renacentista situaba a Jerónimo de Estridón, epónimo del humanismo cristiano. La visita actual del convento/misión de santo Tomás en Chichicastenango, localidad del altiplano guatemalteco en la Francisco Ximénez había desarrollado, entre otras, su benemérita labor traductora (el *Popol Vuh*), sume al visitante en la perplejidad al considerar las condiciones en la que estos adalides de la etnografía y la antropología desarrollaban sus tareas. Por eso, Sales advierte de entrada que, a pesar de las fatigas que ello le ha supuesto, es

[...] testigo ocular de casi todo cuanto refiere, que corrió todas aquellas regiones como Misionero apostólico, y con tanta saludable y santa oportunidad empleó muchos años en varian fundaciones de Pueblos, expediciones y demarcaciones de terrenos y navegaciones por aquellas costas [...] En todas ellas, mientras la ocasión lo permitía, dividió el tiempo entre las fatigas de su sagrado ministerio y la investigación de las curiosidades de aquella provincia y sus habitantes, cuyas noticias recopiló al fin de sus peregrinaciones...⁴⁶

El pasaje es manifestación de lo que era o debería ser el carisma del fraile predicador expresado en el lema tomista, o mejor dicho, aquiniano, *contemplata aliis tradere*, en cuya formulación había ya un gran componente “ilustrado”, *avant la lettre* por supuesto, si por el término ilustración se entiende la propagación, más que de “las luces”, de la Luz. Esa “contemplación”, el misionero valenciano la practicaba con alta dosis de esfuerzo físico y psíquico, tal y como confiesa: “[...] por lo muy fatigado que me veo entre Gentiles de instrucción, entre enfermos que están a mi cargo, entre sustos de los Barbaros y la poca seguridad entre ellos, la mucha escasez de víveres, y sobre todo, el verme solo y muy distante de mis compañeros”⁴⁷.

El texto es expresivo de las condiciones laborales en las que el misionero realizaba esta investigación, lo que hace más loable sus trabajos. Son condiciones que se pueden hacer extensibles a la producción de todos los escritos que nos han entregado estos profesionales de la oralidad (la predicación) y la pluma (la lingüística, la traducción, etc.) que evangelizaron América, desde San José Anchieta o Bernardino de Sahagún hasta Pío Aza, pasando por los que aquí comentamos. Intención especial de Sales era dar noticias fidedignas de las Californias, poniendo como punto de partida de sus propuestas etnográficas obras semejantes que conocía⁴⁸ y de las que el desconfiaba por imprecisas:

Supongo que habrá leído las noticias de la California, escritas en tres tomos y aparecidas en 1757, pero le advierto, que aquellas están envueltas en algunas equivocaciones, ya por la facilidad con la que a los principios se creyó a los indios (cuyos dichos deben tenerse regularmente por sospechosos) [...] y porque no se tenía conocimiento de su ridículo idioma.⁴⁹

⁴⁶Noticias, págs. 2 y s.

⁴⁷Noticias, pág. 7.

⁴⁸ De hecho menciona, entre otros a Kino y Cook, cuyo antropónimo resulta difícil de reconocer en la versión castellanizada que da el dominico.

⁴⁹ Se refiere a la obra del jesuita Miguel Venegas, 1757, *Noticia de la California, y de su conquista temporal, y espiritual hasta el tiempo presente*. Viuda de M. Fernández, Madrid. Fue pronto traducida al inglés, al francés y al holandés (1761).

Sales constata la ignorancia comercial del nativo, que comercia sus pieles de mala manera con rusos e ingleses a cambio de baratijas, mientras que en las misiones reciben medios de subsistencia: “Los Rusos y los Ingleses les dan un pedazo de cobre mal cortado, y les sacan cuanto quieren. Los Misioneros les damos trigo, tabaco, cintas y alguna ropita”. Y que en estos juicios no se dejaba llevar de malevolencia lo prueban los pasajes en los que ensalza las habilidades de los naturales, por ejemplo su extraordinaria destreza en la caza de nutrias: “El modo con que se cogen dichas pieles es tan propio y peculiar de los Indios, que ni los Ingleses, Holandeses ni Españoles han podido entrar en ello”⁵⁰. En todo caso, Sales establece la ecuación “reducido”= “racional”.

Es evidente que para Sales no todo se justificaba en aras de un relativismo cultural. Una de las primeras constataciones del dominico es lo que hoy llamaríamos diferencias sociales que, evidentemente, también se daban entre esos grupos que se suponían paradisíacos: “aunque los indios californios son pobres como llevo dicho, hay entre ellos otros más pobres: a estos jamás se les oye una palabra quando conversan los demas; se ponen en un rincón, comen los desperdicios de los otros, son obedientes a todos, y si acaso les maltratan mucho, huyen a los bosques”⁵¹.

Casi se podría barruntar un sistema de castas en la sociedad nativa descrita. El desinterés por la “codicia de bienes raíces” tiene, según el dominico, una doble consecuencia: “mientras los abandona a una suma desidia y perpetua ociosidad, así los hace dóciles quando son inducidos al bien o al mal”⁵². Afirmación que coincide con la entonces aparente pobreza territorial que ya el jesuita Baegert había constatado: “California no tiene absolutamente nada que merezca ser elogiado, estimado o envidiado por los países más miserables de todo el orbe”⁵³. Siguiendo esa tónica discursiva en la que un ilustrado europeo, un fraile dominico, juzga el grado de civilización de los californios, Sales describe los ritos de los nativos:

Los cantores y tañedores se ponen á la puerta de la casa del viejo; cantan ridículísimamente, y tienen unas como sonajas llenas de piedras, que apenas se perciben; y aunque unos canten, otros toquen y todos griten, el viejo nunca deja su razonamiento; y se mueve tal confusión y desórden, que ni se entienden unos á otros [...] Hechos ya estos ridículos movimientos [...]”⁵⁴

Como se puede comprobar el término o concepto “ridículo” parece ser un *leitmotiv* de la exposición y del discurso reflexivo del dominico. En cierto pasaje se muestra si cabe más explícito acerca de la condición de los naturales: “Los indios de las misiones de Loreto, Comundú, Cadegomo...son

⁵⁰ *Noticias*, pág. 28.

⁵¹ *Ib.*, pág. 43.

⁵² *Ib.*, pág. 44.

⁵³ Citado según Bernabeu, 2012:5.

⁵⁴ *Noticias*, pág. 71 y 77.

asquerosos, falsos y dexados”⁵⁵. Más adelante: “Soy de parecer que en el mundo no habrá naciones tan pobres, tan infelices y tan faltas de especies intelectuales como estas”⁵⁶. No es de extrañar que en alguna ocasión⁵⁷ se ha reprochado a Sales su altivez intelectual y, en efecto, el pasaje anterior puede parecer injurioso para la voluntad comunicativa de los nativos, aunque es evidente que tras la expresión del dominico sobre la lengua de los indígenas solo se esconde la diversa concepción de la comunicación social del nativo, no coincidente con la que tenía un europeo hijo de la Ilustración, quien además, en cuanto miembro de la orden religiosa de los dominicos, tenía como referente carismático la *veritas*. El hecho de calificar de “ridículo” el idioma nativo tampoco debe extrañar teniendo en cuenta el momento en el que estaban a punto de nacer tanto los estudios lingüísticos de cuño leibniziano y el que el filósofo alemán calificó de “lenguaje universal”. En todo caso debe apreciarse la valoración que nuestro informante hace del factor lingüístico y, por supuesto, de la investigación empírica: “pero después habiéndose internado los religiosos de nuestra sagrada Orden de predicadores y adquiriendo alguna inteligencia en los idiomas de estas Naciones [...] se han advertido otras que no son conformes con las que andan impresas”⁵⁸.

Si bien es verdad que la Ilustración tuvo en el salvaje o selvático un motivo constante de reflexión, en parte como imagen, prerromántica, del paraíso perdido, el resultado de la misma fue ambiguo. Generalmente la imagen del americano ganaba todas las simpatías públicas por su proximidad a la naturaleza y su supuesta inocencia. Herder, por ejemplo, en sus *Cartas acerca de la virtud de la Humanidad* ejemplificaba algunas de sus ideas con las costumbres de los iroqueses y en sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte* (libro VI. 6) unía idealización y conmiseración a la hora de considerar a los americanos. El carácter fundamental del “indio” consistía en una sana fortaleza y una orgullosa libertad, imagen que contrastaba con la que proponían muchos informes de primera mano:

[...] nämlich in der gesunden und gehaltenen Stärke, in dem barbarisch-stolzen Freiheit- und Kriegsmut, der ihre Lebensart und ihr Hauswesen, ihre Erziehung und Regierung, ihre Geschäfte und Gebräuche zu Kriegs und Friedenszeiten bildet. In Lastern und Tugenden ein einziger Charakter auf unserer runden Erde!⁵⁹

Voltaire en su *Alcire* hacía de la corte inca una ilustrada corte europea, mientras Rousseau sancionaba el viejo mito del buen salvaje –propuesto entre otros por Montaigne, quien, como se sabe, justificó el

⁵⁵ Ib. pág. 38.

⁵⁶ Ib. pág. 39.

⁵⁷ “Sales’ view of the native peoples was often strongly negative, recalling the acerbity of the Jesuit Johann Jakob Baegert”, dice de él la wikipedia inglesa.

⁵⁸ *Noticias*, pág. 7.

⁵⁹ Citado según ed. Deutsche Bibliothek, 1953: 66. <https://archive.org/stream/ideenzurphilosop00herduoft#page/n5/mode/2up>

canibalismo⁶⁰. Por otra parte cabe decir que hubo otros ilustrados que vieron al salvaje de manera más realista. William Robertson, en su *History of America* (Londres: 1776) emitía un juicio general sobre América que podemos poner en paralelo con el de Sales: “*But if the comparison be made with the people of the ancient continent, the inferiority of America in improvement will be conspicuous, and neither the Mexicans nor Peruvians will be entitled to rank with those nations which merit the name of civilized*”⁶¹.

Y el nada sospechoso A. von Humboldt decía de los habitantes de California, bien que con expresiones diplomáticas, ser los más próximos al estado salvaje. En todo caso, la escandalosa expresión de Sales resulta inofensiva, si se considera la sal gorda que un racionalista europeo, Cornelius Pauw (Berlín, 1770:13), oráculo en la corte del Sanssouci fridericiano, antihispánico a machamartillo por cierto, manifestaba en sus *Recherches Philosophiques sur les Américains*: “*Si nous avons dépeint les américains comme une race d' hommes qu' ont tout les défauts des enfants, comme une espece dégénérée du genre humaine, lache, impuissante, sans force physique, sans viguer, sans elevation dans l' esprit [...]*”⁶².

Por no mencionar, por supuesto, el odio racista que algunos próceres de la post-Independencia destilaban hacia sus “connacionales” indígenas. “¿Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una horrible repugnancia sin poderlo remediar”, escribía el presidente de Argentina Domingo Sarmiento en una especie de manifiesto en el *Nacional* (25 de noviembre 1856). Y del tema departía epistolarmente con otro prócer argentino, Bartolomé Mitre. Huelga decir que frente a la “campaña del desierto” en la Argentina de Roca y Avellaneda –por no hablar de los regimientos de caballería norteamericanos que morían “con las botas puestas”... después de haber masacrado a poblados indígenas completos–, la colonización de California es humanamente ejemplar. Por otra parte, si la nueva antropología americanista admite que las “altas” culturas precolombinas conquistaran los territorios aledaños (en Méjico o en el Tahuantinsuyo, por ejemplo) en aras de la civilización que propagaban, ¿por qué no se acepta que también esta fuera la tarea que pretendió realizar la corona española? Y no es ese el criterio que se aplica a la hora de enjuiciar a Sales o a Serra. El episodio de los indios convocados en Washington hace unos años para oponerse a la canonización de Junípero Serra por las injurias culturales que la evangelización les había supuesto. Lo que venía a ser como si los descendientes de los vacceos y arevacos hispanos emprendieran la destrucción del acueducto segoviano como símbolo de la inculturación, aculturación y transculturación sufridas por

⁶⁰ En el capítulo XXX del libro I de sus *Ensayos* hacía alarde de un relativismo cultural a ultranza: “creo que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones, según lo que se me ha referido; lo que ocurre es que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres”. Cabe pensar que según la regla de tres del ensayista francés, los sicarios del Tercer Reich no habrían tenido nada que reprocharse. Menos, por supuesto, los “conquistadores”.

⁶¹ Pág. 362 de la edición alemana, Fráncfort, 1828.

⁶² <https://archive.org/stream/recherchesphilos17701pauw#page/n17/mode/2up>.

sus ancestros o como si los descendientes del dacio Decéballo, los romanos de hoy, se manifestaran ante la Columna Trajana de Roma. Todo ser humano es hijo de su tiempo, que lo determina, y no es justo aplicar criterios actuales a comportamientos del pasado.

Si consideramos estas afirmaciones más las de los textos de Serra y Crespí, es evidente que en esta nueva empresa misionera/colonizadora desempeñó un papel primordial, aparte de la cuestión de la soberanía territorial y la de la “salvación de los gentiles”, la propagación de una cultura, la occidental, que propagaba formas de convivencia más ordenadas. Y en esto no se puede reprochar nada al dominico. Bien es verdad que contrasta con la empatía que manifestaron algunos misioneros de la primera época que llegaron a proponer la dignidad humanista de algunas costumbres e ideas aborígenes, “dignas de ser predicadas en el púlpito”. Pero en estos se trataba de juicios sobre las “altas culturas” americanas y, además, la misión de los primeros “apóstoles” americanos estaba informada por la sensación de que el Nuevo Mundo representaba el espacio del nuevo reino de Dios próximamente venidero. De hecho en más de una ocasión se ha hablado del milenarismo que informó a los primeros franciscanos de Méjico.

7. Serra y su *Diario de expedición*

El texto de Serra es un cuaderno de bitácora terrestre que el franciscano escribe en su expedición a pie a lo largo de la costa oeste americana, desde Loreto, la misión base del jesuita Kino, hasta San Diego.

Como se sabe, san Junípero fue lo que hoy podríamos denominar un profesional del *running*, a pesar de que ya en los inicios de su estancia en Nueva España había sufrido una picadura en una pierna que durante toda su vida le atormentó con graves dolores. Tal y como señala a lo largo de su diario, las molestias del camino han sido constantes a pesar de lo cual en algunas jornadas llegaría a mantenerse sobre sus pies hasta cinco horas. La asunción de semejantes molestias no cabe explicarlas, como supone alguna antropología, por el deseo de aniquilación de los nativos, para la que no tenían ningún motivo, ni por la codicia de nuevas tierras, cuya posesión los frailes tenían prohibido.

El texto de Serra hace una descripción física del recorrido seguido en su expedición bajo las órdenes de Portolá por la costa oeste mejicana hasta llegar a la, hoy en día, estadounidense San Diego, tras cubrir una distancia de más de mil kilómetros a pie, conduciendo recuas de animales domésticos, con los que “colonizar” (entiéndase el término en sentido etimológico: colere= cultivar) los territorios en los que se establecían misión, presidio y poblado. En efecto, el fraile conducía, fungiendo en ocasiones de ojeador y explorador, una *menagerie* de animales que, con los correspondientes bastimentos, se dedicarían en cada una de las misiones establecidas a la subsistencia de sus moradores, nativos inclui-

dos. Por eso, el misionero Serra va dando noticia de las leguas recorridas, la caracterización de los parajes transitados, la descripción de las misiones visitadas, las condiciones de habitabilidad y los avistamientos de nativos que se producen, entre otras muchas cosas:

Día 11 por la mañana salimos de la misión los dos padres con el señor Governador, y entrando a poco rato al arroyo [...] si siguiendo por él más de una legua, lo vimos todo frondosísimo por las innumerables palmas, zacate, y agua, que en todo él contiene y que ofrece varias laderas, a que se puede echar para riego el agua y poblar de árboles frutales, y de alguna siembra, y que en fin puede ser útil a la misión. El agua se puede coger de bastante altura, y así no hallo inconveniente que pueda retardar esta mejora y beneficio. Dexando el arroyo seguimos nuestro camino, y llegamos a sestear al arroyo llamado san Antonio; y por la tarde, caminamos poco menos de dos legua, y llegamos al paraje llamado san Nicolás⁶³

[...] Día 12 llegamos al paraje llamado la poza de agua dulce, por el camino vimos varios ranchitos de gentiles y recientes rastros de ellos; pero ninguno chico ni grande se dexó ver, mortificando con su retiro mis deseos que tenía de verles, hablarles y acariciarlos.⁶⁴

Con otras palabras, a lo largo de su recorrido Serra va realizando los trabajos previos a esas tareas, ilustradas por antonomasia, de la colonización y aprovechamiento del terreno que en la época llevaban a cabo gentes de las luces tan destacadas como Pablo Olavide en la colonización de la Carolina o el célebre *Moorkomisar* del reino de Sajonia Jurgen Ch. Finndorf en las zonas pantanosas de la actual Baja Sajonia.

Toda esta fatigosa tarea tenía también como objetivo proporcionar a los nativos tierras cultivables. Que estas estuvieran bajo la supervisión de los misioneros es normal, dado la carencia de conocimientos en las prácticas agrícolas de los indígenas. Pero sobre esta intención se sobreponía la de ganar para la amistad a unos indígenas para, a través de ella, llevarles a la verdad evangélica. En una de sus etapas precisamente encuentra una misión en la que el padre al frente de la misma había tenido que mandar a los indígenas acogidos en la misión a ganarse la vida al monte. El pasaje, registrado el 7 de abril de 1769, es decir, a los pocos días de haber emprendido camino, es muy significativo del estado de necesidad en la que subsistían misioneros y misionados:

[...] llegué al paraje del Cardon, donde dormí en el campo raso. Allí me hallé con unas diez familias de indios hombre y mugeres, niños y niñas, y preguntándoles por la causa de estar allí, me dixerón con mucho dolor ser de la Misión de Guadalue, y no de alguna ranchería, sino de la cabezera, y que el padre por falta de bastimentos se había visto obligado a despedirlos a los montes a buscar comida, y que como por no acostumbrados, no se amañaban bien; era mucho su trabajo principalmente por ver padecer, y oír llorar a los chicuelos. Compadecime bastante, y aunque les fué alguna desgracia el venir las cargas atrás, y no poder llegar allá aquella noche, no quedaron sin alivio, pues de una porción de pinole que venía en una petaca se les hizo una olla de atole bueno que fue para mugeres y niños [...]⁶⁵

⁶³ *Diario*, pág. 168.

⁶⁴ *Diario*, pág. 169.

⁶⁵ *Diario*, pág. 158.

Además es expresivo de la verdadera naturaleza de esta misión que, como se ve en el texto, preludia ya las “acciones humanitarias” de tiempos actuales. De hecho, el día 20 del mismo mes, en la misión de Santa Gertrudis encuentra al padre misionero, Dionisio Bastera, sumido en gran congoja por no poder atender las necesidades materiales de los nativos, acción previa a la de cristianizar:

[...] havia muchos días que el padre havia cahido en una profunda tristeza por su soledad entre tantos indios cerrados sin soldado ni sirviente (que uno y otro le havia quitado el capitan de la expedición), y ahún ni intérprete de provecho... Para dárselo [el consuelo] con alguna más amplitud, me detuve atendiendo a sus ruegos, los cinco siguientes días, y no ociosamente pues los ocupamos en juntar rancherías para proponerles la idea del Ilustrísimo Señor Visitador General... muy de mi gusto de que bastante número de familias de ella aunque fuesen duzientas, pasasen a domiciliarse en la de la Purísima de Cadegomó, donde hay falta de gente, y sobra de bastimentos, tierra y agua con que sembrar para todos en común y en particular y sobre todo asegurado su alimento 3 veces al día, y su competente vestuario, de todo lo que carecían y carecían siempre en su misión.⁶⁶

De pasajes semejantes deriva el valor etnográfico del *Diario*, pues dan testimonio del proceso de inculturación y del diálogo que mantienen el misionero civilizador y los nativos, quienes, mostrando una doble y obvia actitud, la del rechazo o la de la integración, van experimentado un gran cambio en su estructura social, en sus usos y costumbres. Era un proceso de evangelización cuya metodología partía de la dádiva, del “agasajo” que demostraba la buena voluntad y que produjo resultados considerables, a juzgar por las numerosas conversiones y confirmaciones que realizó el misionero. Por eso, los expedicionarios dejan al cura de Vellicatá bien provisto de bastimentos, “chocolate, uvas pasa, y higos, y de maíz más de 40 hanegas, y así quedó con que poder pasar y agasajar a los gentiles por algún tiempo.⁶⁷

Esa táctica del regalo sin pedir nada a cambio más que la confianza es pieza fundamental en la evangelización y la reacción de los indígenas dice mucho acerca de sus paupérrimas condiciones de vida, de la generosidad del misionero y de cómo esa metodología de la dádiva fue eficaz –lo había sido, ya desde Motolinía o Montoya– en la doble tarea desarrollada por el trío Gálvez/Portola/Serra: la de la misión y la colonización:

[...] me avisaron que venían, y ya cerca, gentiles. Alabé al señor, besé la tierra, dando a su Majestad gracias de que después de tantos años de dezearlos, me concedía ya verme entre ellos en su tierra. Salí promptamente y me vide con doze de ellos todos varones y grandes a excepción de los que eran muchachos, el uno de como 10, y el otro como 16 años. Vide los que apenas acabava de creer quando leía o me lo contaban, que es el andar enterísimamente desnudos, como Adam en el parayso antes del pecado. Assí van y assí se nos presentaron, y los tratamos largo rato, sin que en todo él, con vernos a todos vestidos, se les conociese la más

⁶⁶ Ib., pág. 75.

⁶⁷ *Diario*, pág. 171.

mínima señal de rubor [...] A todos uno por uno puse ambas manos sobre sus cabezas en señal de cariño, les llené ambas manos de higos pasado, que luego comenzaron a comer y recibimos con muestra de apreciarlo mucho el regalo que nos presentaron, que fue una red de mescales tatemados y quatro pescados medianos y hermosos, ahunque como los pobres no tuvieron la advertencia de destriparlos, y mucho menos de salarlos, dixo el cocinero que ya no servían. El Padre Campa también les regaló sus pasas, el señor Gobernador les dio tabaco en oja, todos los soldados les agasajeron y les dieron de comer.⁶⁸

Y que esta actitud de respeto y consideración hacia el indígena fue tónica y no excepción no lo demuestran los textos del compañero de andanzas, “empotrado” en el primer “trozo” o destacamento de la expedición que llevó puntualmente al día su diario, como Serra. Los paralelismos son evidentes, a pesar de la distinta toponimia reflejada, pues tanto Crespí como Serra fueron bautizando lugares a su buen criterio, sin saber uno lo que había fijado el otro. La minuciosidad de la descripción es muy semejante:

La tierra es llana, pero con declive, y en lo más alto mucho tular y saucedá, y en medio de la amenidad una buena poza de agua caliente que corre algún trecho dentro de la amenidad o frondosidad que tiene y parece reunirse allí mismo; que nunca pude ver, pero me dijeron que así era. Esta agua, es cierto que al traerla es muy caliente pero con media hora que le dé el aire se pone muy fresca.⁶⁹

También Crespí da fe tanto de lo penoso de la andanza cuanto de la timidez de los gentiles:

La caminata fue como de cinco horas, todo por barrancas muy penosas, de subidas y bajadas. Como a una hora de andar, de una eminencia ya vimos el deseado mar de la contracosta y la ensenada. Bajamos ya el último reventón para la enseñada y paramos el real en un bajial ya tierra llana para la playa... Al bajar la misma cuesta oímos gritar a unos gentiles que venían haciendo una gran polvareda por la ensenada. Siguiendo el mismo camino y rastro que los exploradores de ayer. Así que los gentiles nos vieron se volvieron como venados [...] ⁷⁰

Los que preceden son pasajes textuales que documentan, 1) el carácter pacífico de la expedición misionera; 2) el carácter pionero y de exploración geográfica de la misma, en la que el misionero ejerce sobre el terreno de inicial topógrafo; 3) la voluntad comunicativa de sus autores, que en ocasiones hacen gala de ser expertos de la pluma para ganar así la benevolencia del posible e implícito lector. En este sentido cabe destacar el uso propio de un castellano mestizo que corresponde con el terreno y que hoy interesa valorar por el vocabulario expedicionario: aguaje, bajial, zacate, reventón, ojito de agua, el real, ranchería.

8. Juicio y contraste de los textos

⁶⁸ *Diario*, pág. 171.

⁶⁹ *Diario*, pág. 250.

⁷⁰ Crespí, *Diario*, pág. 253.

Los dos escritos aquí presentados, el del dominico y el del franciscano, son casi coetáneos y son producto del encuentro con un mundo, el del oeste americano, que a esas alturas del XVIII todavía no habían experimentado una intensificación de la labor colonizadora y que a partir de los nuevos criterios de la administración española que introduce Carlos III van a experimentar una racionalización de la gestión que mayormente se encomienda a los misioneros.

Si el texto “salesiano” era una descripción de los californios –pericúes, cochimíes, etc.– y secundariamente de su medio natural, el texto de Serra es un diario de expedición que deriva hacia lo corográfico, es decir, hacia la descripción de una región, aunque con pasajes netamente etnográficos. Los dos se ponen al servicio de la idea ilustrada –más allá de su actuación humanitaria de civilizar a los nativos introduciéndoles en la agricultura, en la economía dineraria, etc.– de dar noticia a la humanidad globalizada de unos territorios y sus habitantes, sobre los que no se tenían ideas muy precisas. Los dos cumplirían el ideal que Jorge Juan había señalado a sus *Observaciones*: “a fin de averiguar si se unían entre sí, y se concordaban aquella especulativa con esta practica para sacar de su combinación, y con el riego de estos sudores el fruto de la verdad”.⁷¹ Es decir, unir y concordar lo especulativo con lo práctico.

Los juicios que se han emitido sobre las misiones/colonias californianas españolas así como sobre los textos que produjeron han sido múltiples y diversos, pero sobre todo polares: detractores o encomiásticos. Ciertamente es que los textos producidos por los misioneros, en medio de un bregar constante con el medio y el entorno humano y en medio de enormes carencias, nos proporcionaron noticias que, junto con las que antaño habían proporcionado Acosta, Sahagún o Landa, corregían la imagen de unos pueblos americanos a los que todavía se juzgaba con criterios fijos y no menos polarizados: o bien sometidos en medio de una abundancia e inocencia paradisíacas a la crueldad de la civilización, cuando en muchas ocasiones vegetaban en la miseria de unos territorios entonces sin explotar; o bien en una lucha feroz en favor de una libertad de usos y costumbres propios. Considerados desde la óptica del momento, tanto la actividad que describen los textos analizados como los textos mismos fueron logros de una hispana humanidad ilustrada, coetánea de una Europa en la que se cocía el caldo de la futura masacre napoleónica y un poco anterior a la ideología neocriolla que en las repúblicas nacidas de la Independencia especularían con la erradicación del indígena. Así pues, cabría pedir de una antropología americanista más enfocada que se planteara los problemas desde el trato interior con los hechos, observándolos en su contexto temporal, no desde la ideología y la perspectiva actuales. Eso hacen Brian A. Avilés y Robert L. Hoover (1999: 20) cuando caracterizan la labor misionera de las tres órdenes: *Beyond adobe and stone churches each group has left us pieces of rich culture that was closely tied to the lanscape, and a lanscape that still is being shaped by their*

⁷¹ Jorge Juan (1748), *Observaciones astronómicas, y físicas hechas de orden de S. Mag. En los reynos del Perú*. Madrid.

culture.

Referencias bibliográficas

- Aviles, B. y R. Hoover. (1997): "Two Californias, Three Religious Orders and Fifty Missions. A Comparison of the missionary Systems of Baja and Alta California", *PCAS Quaterly*, 33 (3), 1-28.
- Baegert, J. J. (1772). *Nachrichten von der Amerikanischen Halbinsel Californien mit einem zweyfachen Anhand falscher Nachrichten*. Mannheim, Churfürstl. Hof- und Academie-Buchdruckerey.
- Bernabeu Albert, S. (2012). *Expulsados del infierno*. Madrid, CSIC.
- Boff, L. (1985). *Teología desde el lugar del pobre*. Santander, Sal terrae.
- Crespí, J. (2011). *Diario y descripción de los dilatados caminos que hicieron los reverendísimos padres apostólicos*. Madrid, Miraguano.
- Esporena Cerdán, A. (2002). "Las 'noticias de California' de Luis Sales", *Hispania Sacra*, 54 (109), 329-366.
- García Jordán, P. (1988). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (s. XIX-XX)*. Lima, PUCP-UB.
- Herder, J. G. (1953). *Ideen zur Philosophie der Geschichte*. Berlín, Ed. Kuhnemann, Deutsche Bibliothek.
- Jimeno Santoyo, M. (1992). "Los indígenas colombianos, hoy: su situación real, problemas y alternativas", *Revista Credencial Historia*. Bogotá, 33, en línea.
- Kubler, G. (1983). "Two modes of Franciscan architecture: New Mexico and California", en Morales, F. (ed.). *Franciscan presence in the Americas*. Washington, D.C., Academy of American Franciscan History.
- Kino, E. F. (1987). *Cartas a la procura de Misiones*. Méjico, Universidad Iberoamericana.
- León Portilla, M. (2001). "Cincuenta años de cartografía jesuítica". *Cartografía y crónicas de la antigua California*. México, UNAM.
- Marzal, M. (1993). *Historia de la antropología indigenista: Méjico y Perú*. Mérida, Editorial Regional de Extremadura.
- Medina, A. y C. García Mora. (1983). *La quiebra política de la antropología social en Méjico*. Méjico, UNAM.
- Pauw, C. (1770). *Recherches Philosophiques sur les Americains*. Berlín, G. J. Decker.
- Porras Carrillo, E. (1999). "La espada y la cruz en la Tarahumara. La sierra Tarahumara de Chihuahua (México): Una región multiétnica y pluricultural", *Scripta Nova. Revista Electrónica de*

Geografía y Ciencias Sociales, 45 (51), en línea.

Robertson, W. (1777). *History of America*. Londres, W. Strahan et al.

Sales, L. de (1794). *Noticias de la provincia de California, en tres cartas escritas a un amigo*. Valencia, Hermanos de Orga.

Serra, J. (1984). *Escritos de Fray Junípero Serra* (Ed. Salustiano Vicedo). Petra.

Urquiola Permisán, J. I. (1995): “La cartas de Fray Luis de Sales. Las huellas de una historia diferente” en Barrado Barquilla, J. y S. Rodríguez (coords.). *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XIX y XX*. Salamanca, Ed. San Esteban.

LOS DOMINICOS «LENGUAS DE INDIOS»: APORTACIONES A LA HISTORIA DE LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN MISIONERAS¹

Pilar Martino Alba

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid (España)

Grupo de Investigación MHISTRAD

pilar.martino@urjc.es

Abstract

Periodically revisiting the history of religious orders to review the state of affairs regarding a specific Order provides a large quantity of data for the researcher, to enable them to discover, reflect on, interpret and write about a diverse palette of topics. These topics include religious, historical, social, artistic, linguistic, economic, anthropological and ethnographic subjects, and can sometimes even encompass pure science, as a result of including data from natural history and related disciplines. In this article, we focus on aspects related to the translation and interpretation activities of missionaries, in the context of their work to evangelise and civilise their target populations. Given that translation is, in essence, an act of communication, we will see who the actors were and what they did in their cultural context, based on the story of the History of the Order of Preachers by Dominican friar Antonio de Remesal. From his text, published in 1619, we have extracted the references the author makes to translators and interpreters, to create a corpus to analyse the contributions of Dominican missionaries to the history of translation, in the context of the mission in Central-America, specifically in Guatemala, in the 16th century.

Keywords: History of translation. Translator missionaries. Interpreter missionaries. Order of Preachers. Fr. Antonio de Remesal.

Resumen

El relato de la historia de las órdenes religiosas con una periodicidad regular para poner al día el estado de la cuestión de una determinada Orden proporciona numerosos datos al investigador para conocer, reflexionar, interpretar y escribir sobre una amplia paleta de temas, ya se trate de asuntos religiosos, históricos, sociales, artísticos, lingüísticos, antropológicos, etnográficos, y también, en numerosas ocasiones, científicos, gracias a la inclusión de datos propios de las llamadas Historias Naturales. En nuestro artículo focalizamos la atención sobre los aspectos relativos a la actividad traductora e interpretadora de los misioneros en el contexto de su labor evangelizadora y civilizatoria de los pueblos misionados. Dado que la traducción es, en esencia, un acto de comunicación, veremos quiénes fueron los actores y cuáles sus actuaciones en ese contexto cultural, según el relato sobre la Historia de la Orden de Predicadores que hiciera el dominico fray Antonio de Remesal. De su texto, publicado en 1619, hemos extraído las referencias que hace el autor a traductores e intérpretes como corpus documental para analizar las aportaciones de los misioneros dominicos a la Historia de la Traducción en el contexto de la Misión en Centroamérica en el siglo XVI.

Palabras clave: Historia de la Traducción. Misioneros traductores. Misioneros intérpretes. Orden de Predicadores. Fray Antonio de Remesal.

1. Introducción

El relato de la historia de las órdenes religiosas con una periodicidad regular para poner al día el estado de la cuestión de una determinada Orden proporciona al investigador numerosos datos para

¹ Este trabajo ha sido realizado en calidad de miembro del grupo de investigación MHISTRAD, que se ocupa de la Historia de la Traducción misionera, y en calidad de miembro del equipo investigador en el marco del proyecto de investigación FFI2014-59140P "Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos", financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. aprobado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, según Resolución de 30/07/2015.

conocer, reflexionar, interpretar y escribir sobre una amplia paleta de temas, tales como asuntos religiosos, históricos, sociales, artísticos, lingüísticos, antropológicos, etnográficos, pero también en numerosas ocasiones sobre áreas de conocimiento relacionadas con las ciencias puras, gracias a la inclusión de datos propios de las llamadas Historias Naturales, etc. En nuestro caso concreto, la lectura detenida y escrutadora de estas obras tan comunes en el discurrir de las órdenes religiosas se focaliza sobre los aspectos relativos a la actividad traductora e interpretadora de los misioneros en el contexto de su labor evangelizadora y civilizatoria de los pueblos misionados. Dado el contenido del proyecto de investigación en el que se enmarca nuestro trabajo actual, a saber: la investigación sobre traductores dominicos hispanos e hispanoamericanos, hemos acudido a uno de los autores dominicos a quienes se le encomendó la escritura de la Historia de la Orden y concretamente la de la provincia de Chiapa y Guatemala.

En el primer siglo de la evangelización de las Indias occidentales, al vasto territorio centroamericano llegaron los dominicos por primera vez en 1519, concretamente a Panamá; mientras que a Guatemala, a la ciudad entonces fundada de Santiago de los Caballeros, arribarían en 1529; y en 1535 a la ciudad de León, en Nicaragua. El establecimiento de miembros de la Orden de Predicadores en diferentes lugares de Centroamérica y la fundación de conventos sería ya una constante que, por motivos organizativos y de una mejor administración, les llevaría a fundar en 1551 la nueva provincia dominica de San Vicente de Chiapa y Guatemala que, lejos de limitarse a los topónimos con que fue denominada, abarcaba Chipas, en México, Guatemala, El Salvador y Nicaragua y permanecería así hasta comienzos del siglo XIX².

De esta provincia religiosa de San Vicente de Chiapa y Guatemala nos ocuparemos en detalle en los epígrafes siguientes, en los que se pondrá de manifiesto su condición de crisol de lenguas y culturas en el encuentro entre dos mundos y el contexto, pues, de importantes actos de comunicación. Dado que la traducción es, en esencia, un acto de comunicación, veremos quiénes fueron los actores y cuáles sus actuaciones en ese contexto cultural, según el relato sobre la Historia de la Orden de Predicadores que hiciera el dominico fray Antonio de Remesal. De su texto, publicado en 1619, hemos extraído las referencias que hace el autor a traductores e intérpretes como corpus documental para analizar las aportaciones de los misioneros dominicos a la Historia de la Traducción en el contexto de la Misión en Centroamérica en el siglo XVI y comienzos del XVII.

Por lo que respecta a la división geográfica y administrativa del territorio centroamericano guatemalteco, las provincias en que estaba dividido en el siglo XVI eran Los Llanos, Los Zoques, Los

² Véase la página Web sobre la Provincia de San Vicente Ferrer, disponible en <http://dominicosca.com/gt/sitio/historia/> [última consulta: 26/04/2017]

Quelenes, los Zendales, El Lacandón, El Soconusco y Chiapa, escenarios de encuentros y desencuentros entre lenguas y culturas muy distantes y distintas³.

2. La Historia de la Orden de Predicadores en la provincia de Chiapa y Guatemala, de fray Antonio de Remesal.

Esta obra se publicó en Madrid en 1619 por el impresor Francisco de Angulo con el título de: *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala, de la Orden de Nro Glorioso Padre Sancto Domingo*⁴, dedicada al Conde de la Gomera. La obra recopila datos de textos anteriores, aunque no es solo fruto de la consulta de textos publicados sino también de numerosos documentos de archivo, gracias al apoyo incondicional que le prestaría a nuestro autor el Conde la Gomera, D. Antonio Peraza Ayala Castilla y Rojas, Presidente del Consejo de su Majestad y Capitán General de las Indias en el momento en que el autor, fray Antonio de Remesal, emprende la recopilación de datos y la redacción del texto. Justifica la dedicatoria en la ayuda proporcionada para consultar documentos:

[...] Porque ha sido tanto el cuidado que V.S. ha puesto en darme libros, buscar papeles, y embiar por los Archivos de las Ciudades de su Governacion, y hazer otras diligencias para que esta obra passasse adelante : que mas se puede llamar Autor suyo, que yo que la ordenè y compuse : Como el que da los materiales de la casa aunque otro los disponga y la edifique [...] (Remesal 1619: dedicatoria, s.p.)

El libro tuvo que pasar por diversas vicisitudes, dada la persecución intelectual que se organizó contra el P. Remesal incluso con denuncias ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, siendo esta una de las razones de que el autor lo publicase en España y no en Indias “[...] *debidas a la inquina feroz del Deán de la Catedral y Comisario del Santo Oficio, don Felipe Ruiz del Corral, hombre irascible, vengativo y ruin, ajeno a la mansedumbre apostólica y a la tolerancia cristiana* [...]”, como ponía de manifiesto Antonio Batres Jáuregui (1932: 4) en el estudio introductorio a la reedición de la obra de Remesal, publicada en Guatemala⁵. A pesar de haber obtenido todos los permisos preceptivos para la

³ Sobre esos encuentros y desencuentros en territorios guatemaltecos que, en numerosas ocasiones, llevaron a los misioneros al martirio, véase nuestro artículo sobre la importante labor de Fr. Domingo de Vico y su muerte violenta, que pone de manifiesto la labor traductora y de mediación intercultural e interlingüística como una actividad de riesgo, en Vega Cernuda, M.A. y D. Pérez-Blázquez (2017): *El escrito(r) misionero como actividad humanística y traductográfica*, Madrid: OMMPress, col. “Traducción”, vol. 4 [en prensa]

⁴ Aunque el texto fue mayormente redactado en las Indias, se publica, como hemos mencionado en el cuerpo del texto, en Madrid, donde recibe la licencia de la Orden por parte del Provincial de España, Fr. Antonio de Sotomayor, en el convento de Santo Tomas de Madrid el 26 de marzo de 1619, ratificada tres meses después por el sucesor del P. Sotomayor, Fr. Domingo Pimentel. La suma de privilegio, por diez años, la firma el rey en Portugal pocos días después, dando fe del documento el secretario Pedro de Contreras, mientras que la dedicatoria al Conde la Gomera está firmada por el autor en el convento de Santo Tomás, en Madrid, el día de Navidad de 1619; y la tasa tiene fecha de 18 de febrero de 1620, firmada por Diego González de Villarroel, escribano de cámara. Así pues, si bien la fecha de publicación que aparece en la portada es 1619, en realidad sale de la imprenta en 1620. La obra consta, teóricamente, de 784 folios, siendo este el último número que aparece en la paginación del libro. Sin embargo, a partir de la página 670, cuando empieza el libro XI, se produce un error en la paginación (en este punto aparece p. 615), en la siguiente aparece como número de página 652 y a partir de aquí se van produciendo algunos saltos en la numeración de páginas, aunque no en la secuencia del texto.

⁵ Aunque la reedición del texto del cronista dominico es de 1932, el estudio introductorio está firmado por Batres Jáuregui en Guatemala, en julio de 1926.

edición y venta, e incluso después de llegar las cajas de libros a sus destinos centroamericanos, no se frenaron las dificultades.

[...] fueron embarcados con dirección a San Juan de Ulúa, para venderlos en México. El 25 de junio de 1620, se trajeron cinco cajas de dichos libros, en la Almiranta de las Naos de Honduras, llamada La Limpia Concepción, y en la nao capitana San José, otras tres cajas, con la misma marca, consignadas a Baltasar de Valladolid, mayordomo del Conde de la Gomera, y amigo de Remesal, quien también venía en la misma flota. (*ibídem*)

La inquina y las malas artes de Felipe Ruíz del Corral llevaron a nuestro autor a prisión, negándosele la defensa; fue, además, constantemente vejado, vilipendiado, perseguido y humillado hasta que, en 1627, falleciera sin que le fuera restituida al cronista dominico su honorabilidad y sin que se reconociera la valiosa labor que supuso la paciente recopilación de datos y su organización cronológica para la historia de la Orden de Predicadores –aunque no sólo para este fin– en Centroamérica. Y, en nuestro caso concreto, añadimos que, para nuestro objeto de interés, a saber: la historia de la traducción en el contexto de la Misión, la obra de este cronista religioso es una encomiable fuente de datos, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

2.1. El autor

Fray Antonio de Remesal⁶ (ca.1570-1627) nace en la villa gallega de Allariz. Ingresa en el Convento de San Esteban de Salamanca en 1592, año en que toma el hábito de novicio. A lo largo de su texto, Fr. Antonio va dejando varias pinceladas que permiten recomponer algunos datos sobre su discurrir vital. Así sabemos que en 1593 estaba atendiendo en el Convento de Salamanca las lecciones del P. Maestro Fr. Pedro de Herrera, quien “[...] nos leyò vn curiosissimo tratado que contenia siete reglas para aprouecharse de la sciencia secular, ò fabulas de la gentilidad antigua, en la explicación de la Sagrada Escritura [...]” (Remesal 1619: 301) y que en 1596, estando en el convento de San Esteban de Salamanca, vivió la muerte del P. Maestro Fr. Alonso de Luna, cuya vida pone el P. Remesal en paralelo con la del dominico valenciano Fr. Vicente Ferrer, quien murió en Cobán. A propósito de las páginas necrológicas que relata en esta parte del texto, establece también un paralelismo entre el perfil biográfico de este misionero y san Vicente Ferrer. En estos pasajes en los que al hilo del relato de hechos en la provincia de San Vicente de Chyapa y Guatemala intercala recuerdos de su época salmantina, proporciona datos sobre cómo vivió desde su convento castellano las noticias y experiencias que llegaban de las Indias. (Remesal 1619: 603)

En 1598 cantó misa. En Salamanca estudió filosofía, hagiografía, teología y las lenguas latina, hebrea y griega, según él mismo menciona en uno de los pasajes de su texto. Entre 1603 y 1605 enseñó

⁶ Los datos biográficos y bio-bibliográficos sobre Fr. Antonio de Remesal los hemos extraído tanto de las propias referencias que ofrece de sí mismo a lo largo del texto como también del artículo que Simón Valcárcel Martínez, de la Universidad de Salamanca, publicara en 1995, sacando a la luz numerosas referencias sobre el biografado, quien había quedado oscurecido precisamente por su obra como autor de biografías sobre la personalidad de Fr. Bartolomé de las Casas. La relevancia y la repercusión de la obra lascasiana mantuvo pues, en el casi anonimato, a su primer biógrafo, Fr. Antonio de Remesal.

hebreo en la Universidad de Alcalá (Valcárcel 1995: 12). Permaneció también durante un tiempo en el Colegio de San Gregorio en Valladolid, antes de emprender viaje a tierras centroamericanas por motivos, según Valcárcel (1995:13), fundamentalmente historiográficos, pero sin pretender permanecer por mucho tiempo allende tierras castellanas⁷.

[...] el dominico orensano se había propuesto historiar el proceso de asentamiento dominico en Centroamérica, junto con la vida de Las Casas (obispo efectivo de Chiapas entre febrero de 1545 y principios de 1546). Por ello, se instaló en el convento dominico de Guatemala a principios de 1614 [...]

En el Colegio dominico vallisoletano consultaría las obras de Fr. Bartolomé de las Casas, sobre las que más adelante escribiría. Hacia Indias se embarca a comienzos del verano de 1613. Su llegada a Indias, concretamente a la ciudad de Santiago de los Caballeros, tuvo lugar el 9 de octubre de ese año de 1613, como él mismo se encarga de recordar en el prólogo a la obra que constituye el objeto de nuestro interés en el presente trabajo.

2.2. El contexto de creación

Hay un indudable trabajo preparatorio de documentación a la redacción del texto y una planificación de la estructura y división en libros y capítulos de dicho texto. Ese trabajo previo lo lleva a cabo fray Antonio de Remesal entre 1614 y 1616 en los archivos: en el del propio convento, donde leyó, entre otros documentos, “[...] las Actas de los capítulos, en que hallè ordenado para toda la Prouincia lo que en aquella casa se guardaua [...]”. Una vez leídas las actas, decide confeccionar unas tablas con las materias principales, con el objetivo de llevárselas consigo de vuelta a Salamanca para mostrar a sus hermanos de Religión en España cómo se organizaban y actuaban los dominicos en Guatemala. Los siguientes documentos que tuvo entre sus manos fueron, según sus propias palabras:

vn libro que escriuio el P. Fr. Tomas de la Torre de los principios desta Prouincia, que me combidò, y llamò a saber mas della. A cuya causa començe a uer los Archibos Reales, y el Protocolo del gouierno, en que fueron liberales el Conde de la Gomera Presidente, y el Licenciado Ioan Maldonado de Paz, Oydor de la Audiencia de Guatemala. (Remesal 1619: prólogo, s.p.).

El cotejo de toda la documentación y los interesantes datos que encuentra en ellos es lo que le motiva para escribir una Historia de la Provincia de San Vicente de Chyapa y Guatemala, y justifica su determinación en que será neutral y absolutamente objetivo ante los hechos relatados, puesto que los analiza con la perspectiva de quien no está implicado en los sucesos narrados:

⁷ A pesar de esta afirmación de Valcárcel, el propio Remesal, en la primera página del prólogo a su obra expresa su intención de volver pronto a su convento de San Esteban de Salamanca y en una bella metáfora compara la honda impresión que le produjeron los textos leídos en el convento dominico guatemalteco en la ciudad de Santiago de los Caballeros, impresión que le hizo desistir de su intención de regresar a España y quedarse en Indias. Los textos que lee en el convento dominico de Guatemala los compara con la impresión que le produce a uno entrar en un jardín donde el dueño está cultivando y cuidando las plantas con primor y dedicación a la belleza de la armonía, de manera que al visitante le produce una irremplazable necesidad de quedarse a contemplar tan bella obra.

[...] siendo la historia *Enarracion de verdades por hombre sabio, para enseñar a bien viuir* No se hallaua en mi otra condición, mas de la que dice Polibio. *Que el historiador no ha de tener Patria, Ciudad ni Rey*. Porque para escriuir sin passion, ni era natural de aquellas partes, ni assignado a la Prouincia, y por consiguiente no sugeto a poner lo que me mandasen, y no lo que fuesse, por miedo de castigo o amor de premio. Razon que mouio a personas graues para acabar de persuadirme a escriuir, proposito que ya iua concuiendo [...] (Remesal 1619: prólogo, s.p.)

Algunos críticos recriminan al texto de Remesal la amplia variedad y procedencia de datos, pareciendo quitar validez al texto solamente por la amplitud de sus contenidos, sin tener en cuenta, quizá, el valor de fuente documental para el estudio de diferentes disciplinas, tal y como hemos mencionado al inicio. La amplitud de datos también se debe al forzoso destierro que sufre Remesal, a instancias de su más enconado enemigo y perseguidor, el ya citado Ruíz del Corral. Debido a ello, Fr. Antonio de Remesal marcha hacia México a finales de 1615. El trayecto de un año de duración provocó que nuestro autor recopilara interesantes datos de todos los conventos y territorios por los que pasó durante los largos meses de itinerancia centroamericana.

2.3. El texto

El texto del P. Remesal se compone de once libros, divididos en desigual número de capítulos. El capítulo 1, del primer libro comienza el relato con los hechos acontecidos a partir del 13 de agosto de 1521, festividad del mártir romano del siglo III d.C. san Hipólito, cuando concluye la conquista de México. El cometido de fray Antonio de Remesal es escribir la historia de la Orden de Santo Domingo en su asentamiento y desarrollo en Centroamérica, por lo tanto, en el relato histórico que podríamos calificar de “civil”, introduce pinceladas propias del relato histórico “religioso”, con referencias no solo a los grandes teólogos y escritores de su Orden, sino también a los Padres de la Iglesia y, consecuentemente, a los textos patrísticos. En el último capítulo del libro once incluye la relación de las poblaciones que administra cada convento de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, y concluye con la información relativa al proceso de revisión y aprobación, especificando que a quién entrega su texto es destinatario ducho en la materia y que, consecuentemente, puede leer su texto con objetividad.

[...] el día siguiente que le acabè de escriuir, en la Prouincia de Oaxaca, me partí a Mexico, y le entreguè al muy Reuerendo Padre fray Iuan de Torquemada, de la Orden de nuestro glorioso padre san Francisco, que estaua recogido en el Conuento de Santa Maria la Redonda, despues de auer acabado loablemente el oficio de Prouincial en aquella Prouincia del santo Euangelio, persona que alcanza tanto de historia Indiana, como ha manifestado en los tres tomos que della escriuio, en veynte y dos años continuos, y sacò a luz el de mil y seiscientos y catorze [...] (Remesal 1619: 748)

La redacción del texto la concluye Fr. Antonio de Remesal el 29 de diciembre de 1617. Pide regresar a Guatemala para mostrarlo y vencer las reticencias y las calumnias que Ruíz del Corral había procurado extender ampliamente. En esas mismas palabras finales a las que hemos aludido, añada que el

franciscano fray Juan de Torquemada “animome tanto a que le sacasse a luz, como si adiuinara los estoruos que actualmente se le estauan leuantando en otra parte [...]”.

Finalmente, regresa a España en 1618, desembarcando en Sevilla⁸, donde le recibe el P. fray Serafino Siccio Papiense, Maestro General de la Orden de Predicadores, para solicitar todos los permisos y poderlo publicar (Valcárcel 1995: 14). Para ello lleva consigo la carta fechada el 15 el febrero de 1618 que el Oidor de Guatemala, el licenciado Juan Maldonado de Paz, escribiera al Padre Prouincial de Oaxaca para ayudarle a deshacer el calumnioso entuerto que su enconado enemigo había tejido contra nuestro autor:

Muy necessaria ha sido la venida del Padre Presentado fray Antonio de Remesal a esta Prouincia, para que se deshiziessen los encantos en que algunos estauan, con la falsa relacion que hizo de su libro quien deuia gratificarle tan honrado trabajo, para su santa Religion, y para toda la Prouincia. Todos quedan satisfechos, que el buen talento fue acompañado con igual zelo (Remesal 1619: 749)

Además de ello, el Conde la Gomera, a quien había dedicado la obra por el gran apoyo que había recibido de él para consultar todo tipo de documentación, había escrito tres días antes (12 de febrero de 1618) el siguiente texto:

Sin noticia mia, gente poco segura en sus conciencias inquietò esta Ciudad contra el Padre Presentado fr. Antonio de Remesal, por causa de su libro, y pienso que muy contra el natural de V.P.M. Reuerenda, le desasosegaron. Fue muy necessaria su venida para desengañarlos a todos, y para que se satisfagan mas personas de lo que son sus escritos, lleva orden de yr a imprimir el libro en España, y no tiene V.P. poca parte en el, pues demas de auerle aumentado con relaciones, ha dado a su autor lugar y tiempo para ponerle en la perfeccion en que esta. (*Ibidem*)

Así, pues, el Conde de La Gomera le apoyó desde la concepción del libro hasta su publicación. En la dedicatoria que hiciera a su mentor y, de alguna manera, mecenas deja claro que lo que está escribiendo es la historia de su Religión en esas tierras centroamericanas, de manera que el contenido fundamental es el referido a la labor de los dominicos en esos territorios y la repercusión que para su Orden tuvo:

[...] Aquí estan los dichosos trabajos de aquellos primeros Padres fundadores desta Prouincia, y el prudentissimo gouierno y puntual guarda de sus constituciones, con que la han hecho famosa en todo el mundo [...] (Remesal 1619, dedicatoria, s.p.)

Por lo que respecta a la distribución del relato cronístico-religioso, en el prólogo detalla con precisión cómo ha estructurado el texto, el tiempo que le llevó redactarlo, qué normas ha seguido para que

⁸ En el convento de San Pablo, en Sevilla, los dominicos que leerían y aprobarían su texto serían fray Diego de Cárdenas, fray Gerónimo de Ulloa, fray Vicente Durango, fray Alonso Tamariz y fray Juan de Ulloa. El texto de esta aprobación tiene fecha de 5 de enero de 1619. De Sevilla fue enviado el libro al convento de San Esteban, en Salamanca, para pasar el filtro de los examinadores, cuya aprobación –fechada el 2 de marzo de 1619, por parte de fray Luis de Escobar, Maestro de Estudiantes, y fray Francisco de Aragón, Lector de Artes- fue remitida posteriormente a fray Antonio de Sotomayor, a la sazón confesor del príncipe y Provincial de la Provincia dominica de España.

cumpla con los preceptos de una obra de carácter historiográfico, por qué estilo concreto se ha decidido a la hora de redactar el texto, cuáles han sido las fuentes documentales consultadas y qué es lo que en ningún caso ha querido hacer, con el fin de que se mantuviese la necesaria objetividad. Gracias a estos datos, el lector interesado o el *leyente*, según el término utilizado por el propio Remesal, tiene unos primeros apoyos en los que basar su crítica para rebatir o aceptar las ideas expuestas por el autor.

A continuación, reproducimos unos fragmentos del prólogo en los que el P. Remesal sitúa al lector en diversos momentos del contexto creativo:

[...] Y prosiguiendo con esta diligencia, aunque no faltauan otras ocupaciones en once meses, de vn grano tan pequeño como la tabla de los Capítulos desta Prouincia, estaua formado vn arbol tan grande como la relacion de los sucessos espirituales y temporales de toda ella. Y con el fauor del Señor, lo que muchos, a quien este trabajo se auia encargado, tuuieron por imposible, aun darle principio, dentro de tan breue tiempo les mostrè yo el fin.

Un poco más adelante refiere el recorrido que tuvo que hacer para obtener la documentación precisa, así como quiénes fueron sus principales informantes, dándonos a entender que realizó un importante trabajo de campo:

[...] Para darle a esta obra con mas perfeccion [...] anduue dos vezes toda la Nueva España, en que comunicè los hombres mas entendidos della, oyendo sus relaciones, y viendo sus memoriales, dando lo que recibia, sin quitar ni añadir, principalmente en los libros de Cabildo, donde estauan las fundaciones y gouiernos de ciudades [...] (Remesal 1619, prólogo, s.p.)

En el cotejo de fuentes, Fr. Antonio de Remesal se da cuenta de que hay ciertas incongruencias y, en tales casos, trata de poner en claro las inexactitudes, pero sin criticar las obras anteriores pues piensa, y así lo dice, que mientras no se trate de asuntos que atañan a la fe, sino a la historia, pueden darse diferentes interpretaciones. Aclara que su texto no es una suma de informaciones anteriores, sino una elaboración a partir de las fuentes para que haya una coherencia.

[...] No hago Catalogo de los Archibos, libros impressos, y de mano, memoriales, relaciones, testamentos, è informaciones que he visto para ordenar esta historia, por euitar vn memorial muy largo. Dexese en mi crédito, que todos los papeles fueron fidedignos y autenticos, y auidos de personas de calidad, que los estimauan y entregauan con veneración, fee, y creencia de voluerse [...] (Remesal 1619, prólogo, s.p.)

Opta por seguir el criterio cronológico propio de los que escriben historia, tal y como marcó Felipe II en la Real Provisión, dada en San Lorenzo de El Escorial el 3 de julio de 1573, conteniendo Leyes y Ordenanzas relativas a todo lo que tuviese que ver con la averiguación, descripción y relación de las Indias, donde en el capítulo 131 de dicha Provisión queda claro que las Crónicas escritas por los misioneros debían contener datos relativos a los límites de la provincia en la que cada Orden se asentase; información sobre la fundación y vida de los conventos; sobre los pueblos que estaban bajo

la doctrina y administración de una determinada Orden religiosa; sobre cuántos y quiénes eran los religiosos destinadas en cada monasterio, convento o vicaría, y cuáles eran los aspectos más destacados de cada uno de los misioneros, exigiendo Felipe II, además, que se especificasen datos relativos a su procedencia, sus estudios, a qué Orden pertenecían, qué oficios o cargos se les encomendaban, su edad y su mayor dedicación en la vida; información sobre los capítulos que cada Orden había celebrado y qué asuntos principales se habían discutido en dichos capítulos provinciales; relación de documentos oficiales en los que se concediesen privilegios; información detallada sobre arzobispados, iglesias, parroquias, monasterios, hospitales, etc. Y que toda esa información se trasladase a un libro, por duplicado, para que un ejemplar se enviase al Consejo de Indias y otro ejemplar se custodiase en el Archivo de la Gobernación.

[...] De los modos de escriuir historia, escogi el laconico, breue, y sucinto, por ser mas acomodado a este genero de escritura, y mas conforme a mi natural, guardando el que permite diuertirse [...] para otros tratados, que con el fauor de Dios pienso sacar a luz, como para vn libro que ha años que estoy trabajando, de ciertas Anotaciones, o Comentarios sobre los sermones del Angelico Doctor santo Tomas de Aquino, en donde he procurado juntar lo poco que he alcanzado de las lenguas Griega, y Hebrea, lección de Santos y Theologia expositiua, que ha sido el principal exercicio de mis estudios [...] (Remesal 1619, prólogo, s.p.)

Gracias a estos prólogos, normalmente enjundiosos y abundantes en datos y, como no podía ser de otra manera, a la Real Provisión y al seguimiento de la misma que hicieran los diferentes misioneros cronistas de Indias, gozamos de un abundante corpus documental para conocer detalles sobre los perfiles biográficos de los misioneros que ejercían la traducción y/o la interpretación en el desarrollo de su tarea evangelizadora y civilizatoria.

En el siguiente epígrafe y en sus correspondientes subepígrafes exponemos los datos que han constituido el principal corpus documental para el análisis y la reflexión sobre la actividad de intermediación cultural y lingüística de los misioneros y su importante papel para la historia de la traducción en el contexto de la Misión, tomando el caso concreto de la obra de Fr. Antonio de Remesal sobre la Provincia dominica de San Vicente de Chyapa y Guatemala.

3. Aportaciones del P. Remesal a la historia de la traducción y la interpretación misioneras

En el polémico texto de fray Antonio de Remesal y las vicisitudes por las que tuvo que pasar tanto para su publicación como, posteriormente, para su distribución en Centroamérica, así como por su misma condición de crónica de una Orden religiosa concreta y, en consecuencia, destinado a las bibliotecas conventuales para su consulta, especialmente por los propios miembros de la Orden objeto de interés, ha provocado que esta fuente documental tardara varios siglos en salir a la luz. Si a ello añadimos que los estudios hasta ahora publicados sobre el texto se han centrado especialmente en aspectos discursivos y características literarias, en cuanto a lo formal, y a las referencias a aspectos

etnográficos e ideológicos, en cuanto a su contenido, comprobamos que se ha pasado por alto la atención sobre la importante labor de intermediación lingüística, tanto en la plasmación por escrito de textos orales y su traducción, como en la traducción inversa a lenguas indígenas, o en las tareas de interpretación en situaciones de lo más variopinto, desde la información sobre el entorno natural, flora y fauna, sobre costumbres, cultivos, etc., hasta la traducción consecutiva de sermones y pláticas.

Como hemos mencionado en nuestra introducción, hemos extraído los datos que consideramos relevantes para sacar a la luz datos sobre la historia de la traducción en el contexto de la Misión, con el fin de valorizar en su justa medida el papel desempeñado por los misioneros en el encuentro entre dos mundos, en contextos culturales y lingüísticos, muy diferentes entre sí. Para ello, reproducimos en el siguiente subepígrafe, en primer lugar, las tablas necrológicas en las que fray Antonio de Remesal destaca el conocimiento de «lenguas de indios» por parte de los misioneros, pues para ellos era de vital importancia conocer estas lenguas para cumplir su misión:

[...] Y es muy digno de advertir, que apenas ha pasado Religioso que no tenga alguna cosa en particular digna de alabanza, y muchas vezes lo es muy grande la que menos parece. Como dezir que vn Religioso fue **lengua de los Indios**, que si se repara el fin con que se depende, que es el bien de las almas, y el motiuo con que se exercita, que es la caridad de Dios, y amor del proximo, el cuydado que se pone en saberla, y el trabajo con que se habla, que es estar siempre enseñando, y predicando : no es poco, ni digno de pequeña estimacion ser lengua de los Indios. (Remesal 1619: 574)

3.1. Perfiles biográficos

En primer lugar, creemos que es necesario mencionar el hecho de que el término “perfiles biográficos” con el que hemos titulado el subepígrafe, no tiene idéntica connotación en la Religión y en el Siglo. En las historias de las órdenes religiosas se destacan en el perfil biográfico de los religiosos, sobre todo, sus virtudes, su más relevante aportación a la Orden en el marco del oficio y/o cargo desempeñado, su ingreso en la misma, su periodo de aprendizaje y progreso durante dicho aprendizaje, así como su fallecimiento, sin importar en dicho perfil ni fecha de nacimiento, ni procedencia, ni otros detalles considerados por la Orden como secundarios. La perspectiva es distinta, porque el objetivo de esos perfiles en las historias de las órdenes religiosas es también distinto.

La siguiente tabla de difuntos que nuestro historiador misionero (Remesal 1619: 575-577) incluye en el libro IX, capítulo XVIII, contiene una treintena de nombres de dominicos en la que especifica su conocimiento de lenguas, así como la edad y fecha de su fallecimiento. Pero no serán estos los únicos nombres de traductores e intérpretes que recoge el P. Remesal en su texto. Por ello, en primer lugar, ofrecemos la tabla. De los nombres aparecidos en ella, hemos focalizado la atención en el texto de Remesal en aquellas otras referencias que a lo largo de su historia de la Orden hace de estos mismos dominicos. En segundo lugar, en los subepígrafes subsiguientes, aportamos los datos concretos que

Remesal hace de la actividad bien traductora y traductográfica⁹ o bien interpretativa¹⁰ de los misioneros en el contexto de la puesta en práctica del carisma de su Orden: la predicación, proclamar el evangelio, pues sin el conocimiento de las lenguas de los misionados, difícilmente, por vacíos en la comprensión y, consecuentemente, en la comunicación, podían llevar a cabo su misión. Para imprimir a su misión el carisma de la Orden no solo era necesario el conocimiento de lenguas, sino también el estudio constante, pues “La tarea dominicana es estudiar, investigar y descubrir formas mejores, más eficaces y nuevas de propagar el mensaje del evangelio (Hinnebusch 2000: 9).

	Nombres	Calidad	Edad	Año
	F. Diego Hernández	Lengua de los Indios, Prior en Guatemala, predicador, y hombre muy docto	59	1555
	fr. Alonso de Villalus	Lengua de los Indios, Lector de Teología, predicador, hombre doctísimo, Prior de Guatemala, y Prouincial. Tres veces visitó la Prouincia á pie.	50	1563
	fr. Tomas de Vitoria	Lengua de los Indios, Lector de Teología, varon doctísimo. Prior de Guatemala, predicador famoso y otro Helias en el zelo de la hora de Dios.	56	1570
	fr. Diego Martínez	Lengua de los Indios, predicador, murió en Comacayagua.	49	1573
	fr. Gaspar Rodríguez	Lengua de los Indios, Prior en Coban.	52	1575
	fr. Gregorio Lopez	Lengua de los Indios. Acudia al Coro	34	1575
	fr. Vicente Lopez	Lengua de los Indios.	55	1575
	fr. Matias de Paz	Lengua de los Indios, fundador desta Prouincia.	70	1579
	fr. Domingo de Azcona	Lengua de los Indios, Prior de Guatemala, fundador de la Prouincia. Quatro veces traxo Religiosos de España, varon verdaderamente bueno y pio.	65	1580
	fr. Alonso de Figueroa	Lengua de los Indios.	30	1587
	fr. Alonso de S. Maria	Lengua de los Indios, deuotissimo de la Virgen nuestra Señora, vnico bien hechor de las animas de Purgatorio, Religioso sincèro, y recto, y temeroso de Dios.	66	1588
	fr. Agustín de Salablanca	Lengua de los Indios		
p.576				
Año 1553	Fr. Iuan de S. Estevan	Lengua de los Indios, Piror (sic) de Guatemala, Vicario General de la Prouincia, predicador, y hombre muy docto, amado de Dios, y de los hombres.	63	1590
	Fr. Guillermo Cadena	Lengua de los Indios, muy zeloso de sv bien, de vida inculpable, y santa.	48	1590
	F. Ignacio de S. Paulino	Lengua de los Indios, y gran procurador de los pobres.	65	1593
	F. Pedro Hernandez	Padre antiguo, lengua de los Indios, fue tres veces Prior.	60	1595
	F. Sebastian de Aguilar	Supo muy bien la lengua de los Indios, con quien trabajò muchos años enseñándolos con obras y palabras.	53	1595
	F. Blas Rosinos	Supo bien la lengua de los Indios.	55	1595
	Fr. Lope de Montoya	Lengua de los Indios, Lector de Teología, predicador en espíritu de palabras, y en verdad de obras, varon doctísimo, dos veces Prior de Guatemala. Prouincial. Deuoto fervorosissimo de la Virgen nuestra Señora, amado de todos. Murio en Chiapa.	59	1593
	Fr. Bartolome de Tobar	Supo bien la lengua de los Indios.	36	1597
	F. Geronimo Martinez	Supo bien la lengua de los Indios.	42	1599
	F. Lucas Gallego	Padre antiguo, supo muy bien la lengua de los	70	1601

⁹ Subepígrafe 3.2.

¹⁰ Subepígrafe 3.3.

		Indios. Prouincial desta Prouincia. Visitador de las dos Prouincias de Nueua España, Mexico, y Oaxaca, con las vezes del Reuerendissimo General, Religioso muy deuoto y pio.		
	Fr. Pablo de Villalobos	Padre antiguo. Diligente procurador de las causas de la Orden en la Audiencia Real. Supo con perfeccion la lengua de los Indios.	59	1601
	F. Hernando Serrano	Padre antiguo. Gran lengua delos Indios, y muy zeloso de su bien y salud. Varon sincero y recto, y temeroso de Dios.	75	1602
	F. Francisco de Cepeda	Padre antiguo, predicador general, Prouincial desta Prouincia, Comissario del santo Oficio. De admirable paciencia en los trabajos, y de gran prudencia en el gouierno. Supo dos lenguas de Indios, en cuya enseñanza gastó muchos años, con gran trabajo, y mayor fruto, dotrinandolos con palabras y santas obras.	70	1602.
p. 577	Fr. Tomas de Aguilar	Padre antiguo, de admirable obediencia, supo extremadamente la lengua de los Indios, y trabajò con ellos muchos años.	85	1603
	F. Pedro de Cespedes	Supo tres lenguas diferentes delos Indios, y trabajo mucho en doctrinarlos.	42	1604
	Fr. Pedro Mexia	Padre antiguo, y predicador general, hizo muchas vezes oficio de Prior. Supo tres lenguas de los Indios, con quien trabajo muchos años. Con doctrina y exemplos de su santa vida, zelosissimo de su bien.	64	1605
	F. Iuan Mançano	Padre antiguo, predicador general, Prouincial desta Prouincia. En la humildad grande, en el cuerpo Angel, y en el espíritu Apostol. Supo tres lenguas diferentes de los Indios, con quien trabajò muchos años. No auiedo acabado el oficio de Prouincial, que aceptò contra su voluntad, murio en el Señor.	68	1607
	F. Iuan Vivas	Padre antiguo, supo tres lenguas diferentes de los Indios.	50	1609
	F. Domingo Serrano	Supo la lengua de los Indios.	30	1610
	Fr. Benito de Villacañas	Padre antiguo, supo perfectissimamente la lengua de los Indios, en cuya doctrina gastò muchos años. Religioso obseruantissimo, y muy dado a la oracion y contemplación.	73	1610
	No se hallaron mas ombres en esta Tabla			
<i>Conuentus pro singulis suum responsorium summissee in die Animarum in perpetuum dicet.</i>				
<i>MEMOR TVI, NE PROHIBEAS, CABE.</i>				
p. 578	Que en Romance, dice: <i>el conuento en el dia de los finados perpetuamente dirà un responso rezado por cada uno. Acordandote de ti, no lo prohibas, guárdate.</i>			

A propósito de este responso que se menciona al final de la tabla de difuntos, fray Antonio de Remesal (1619: 578) se duele de la decisión tomada por uno de los priores de la Orden –por lo que se puede intuir por el texto no tenía en buena estima a este prior que había tomado decisión tan contraria a mantener las fuentes para la historia de la Orden–, quien, a partir de 1611, decidió que se borrara la lista de religiosos y dejara de rezarse el responso diario en la capilla mayor para los religiosos enterrados en ella.

[...] Y pasando adelante con el furor y saña que tenía con los antepasados, impidió el dezir el responso despues de gracias, y aunque esto vltimo se remediò al principio del año de 1615, la falta de las tablas siempre se llora por ser mas dificultoso el boluerlas a restaurar.

Si bien el P. Remesal no vuelve a incluir tabla alguna en su texto, a pesar de que a partir de 1615 volvió a utilizarse esa costumbre en la información necrológica, nos resulta especialmente relevante este rezo diario del responso en el que no se olvidaba la tarea en la que cada dominico fallecido había destacado, es decir que ponían en práctica una suerte de memoria histórica en la que recordaban también a traductores, intérpretes y expertos en lenguas. Aunque no incluya en su texto más que una tabla de difuntos, si menciona a lo largo de su obra la noticia sobre la defunción de frailes que habían destacado por sus conocimientos de lenguas y que había incluido en la tabla anterior.

[...] En la mar yendo a España murió el padre **fray Iuan de Samaniego**, que auia trabajado mucho en esta Prouincia, y **supo tan bien la lengua Mexicana, que escriuio el Arte por donde ahora se deprende en la prouincia de San Salvador.** [...] De allí a vn año, que fue el de mil y quinientos y nouenta y dos fue la dichosa muerte del padre **fray Geronimo de San Vicente** vno de los primeros fundadores de la prouincia, hijo de Salamanca, Religioso de todo exemplo y virtud. Desdela primera diuission que los Padres hizieron en Chiapa **le cupo la tierra de Copanabastla, cuya lengua aprendio, como la natural**, y fue excelente obrero en aquella viña, desmontandola y cultivandola con su vida y dotrina, como verdadero Apostol de Iesu Christo [...] (Remesal 1619: 699)

Un poco más adelante, otros dominicos «lengua de indios» merecen la mención necrológica remesaliana, aunque mencionaremos tan solo un par de ellos para no extendernos en demasía en el presente epígrafe que, en esencia, es solamente una introducción a los siguientes, dedicados a la actividad traductora y de interpretación de lenguas.

[...] Este año [1598] murió tambien en el conuento de Coban el P. **fray Marcos Martínez**, Religioso antiguo. Auia sido Vicario de Comitlan, y dio siempre muy buena cuenta de si, con vida y exemplo **Fue gran lengua Vtlateca, y compuso vn Arte della muy bien ordenada, que yo hallè en el conuento de Totonicapa**, y el religioso de S. Francisco que la tenia, me la alabò mucho, y me dixo que era la mejor de quantas se auian hecho. (Remesal 1619: 708)

[...] y no le fue inferior el P. **F. Pedro de Cespedes**, que fallecio en la misma casa, pues para trabajar mas, y mas con los naturales, y no estar limitado a vna Prouincia sola: **deprendio tres lenguas, y todas las hablaua, y predicaua en ellas, con la facilidad que en la Castellana** [...] Sintiose tambien la del Padre **fray Francisco de Viana** Padre antiguo que murio en Cobàn, casa adonde auia viuido cinquenta años [...] Fuer Prior de Zacapula, y siendo subdito, y Prelado, edificò lo mas y mejor del conuento de Cobàn, donde descansa en el Señor. **Compuso el Arte, porque se deprende la lengua de la Verapaz** [...] (Remesal 1619: 734)

Como vemos en la tabla y también en varios de los fragmentos que hemos reproducido en estas páginas, algunos de los dominicos que aparecen en ella conocían dos o tres lenguas indígenas diferentes. Este aspecto resulta llamativo por la sistemática mención a él que nuestro autor hace en su texto, como podemos ver, a título de ejemplo, en el siguiente fragmento, donde se relata la llegada a Indias, en 1558, de un grupo de dominicos al mando de fray Domingo de Azcona:

A tres leguas de Guatemala los salio a recibir el P. Prouincial, y después que descansaron algunos días en el Conuento, los repartio por la Prouincia, en esta forma. **Fray Diego Martínez**, que estudiando en Salamanca passò a estas partes [...] **Era docto y muy buen**

predicador, y dentro de tres años que vino a esta tierra confesaba y predicaua en tres lenguas diferentes. Este padre quedò en Guatemala, y en su compañía **fray Francisco de Arreo** que era muy buen estudiante, y **mostrò su buen ingenio en deprender breuissimamente las lenguas Guathemalteca, y Vtlateca, en que administrò à los Indios** [...] A Zacapula fueron **F. Gaspar de los Reyes, que en breue aprendio la lengua, y F. Iuan de S. Esteuan.** Era muy docto este padre quando vino a la Prouincia, y olvidado de las Metafisicas de Salamanca, **se abraço tanto con la lengua de Zacapula, que parecio cosa milagrosa la breuedad con que la deprendio** [...] A Coban fueron **F. Francisco de Viana,** era gran estudiante, y buen predicador, **supo con mucha breuedad la lengua de la tierra, por donde puso admiración a todos.** Acompañòle **F. Geronimo de Peralta,** que dexò el Conuento de S. Domingo de Seuilla por venir à esta Prouincia [...] poco después que estaua en aquella Prouincia, de quien **supo con gran breuedad dos lenguas, y administro / en entrambas la palabra de Dios à los Indios, y el sacramento de la Penitencia.** / **Fray Sebastian de Morales,** hombre señalado en estatura de cuerpo como otro Saul. **Fue a Copanabastla, y supo bien aquella lengua.** / **Fray Iuan del Espiritu Santo fue a Ciudad Real.** [...] **Supo también la lengua de los Celdales, que es la misma de Copanabastla,** que le encomendaron vna Prouincia bien necessitada, con ser muy moço [...] **Fr. Pedro de la Madalena** acabò la Teologia en esta Prouincia. Fue a Ciudad Real y **supo muy bien la lengua de los Zoques** ayudando mucho a los Padres que trabajauan con los Indios en aquella Prouincia [...] **Fray Iuan Bautista era Italiano de nación** quando vino a esta Prouincia, estaua estudiando en S. Esteuan de Salamanca, y quiso mas aprouechar a los Indios con sus letras y religion, que era mucha, que a los naturales de su tierra. Fue a Ciudadreal, y aunque de gran silencio, **hablò presto mucho y muy bien en lengua de Copanabastla,** en donde trabajò con ventajas, dando todo buen exemplo. (Remesal 1619: 613-614)

3.2. Actividad traductográfica y lingüística

El aprendizaje de lenguas y su aplicación a la traducción de textos escritos tiene una de sus primeras referencias remesalianas en la alusiva, entre otros, a fray Bartolomé de las Casas, a propósito de los acontecimientos que tuvieron lugar en 1535 (Remesal 1619: 115-116, Libro III, cap. VII):

Casi al mismo tiempo que llegaron à ella los Padres Dominicos **fray Bartolome de las Casas, fray Luys Cancer, y fray Pedro de Angulo** à poblar el Conuento de su orden, que tantos días auia que estaua sin morador.

Deprendieron luego los Padres la lengua de la tierra, porque à su mucho cuidado añadió nuestro Señor su gracia, por el bien de aquellas almas: y era gusto ver **Maestro de declinaciones, conjugaciones, y principios de Gramatica de la lengua de los naturales** al nueuo Obispo de Guatemala, y enseñarlos muy de propósito, y con mucho cuydado a los Padres de Santo Domingo, que le yuan à ayudar. Y esto mas se deue à aquel ilustre varon, que aunque otros han aumentado y perficionado aquel arte, el la començò, y suya es la industria con que se le dio principio à deprenderla al modo de la lengua Latina, en que era / elegantísimo el Obispo. Es también el primero que **escriuio y compuso dotrina Christiana en lengua Vtlatèca, que vulgarmente llaman Quichè,** que para bien comun se imprimio por su orden en Mexico año de mil y quinientos y cincuenta y seys. Y aunque en el titulo se dize, que la ordenò con parecer de los interpretes de las Religiones de Santo Domingo, y san Francisco, fray Iuan de Torres, y fray Pedro de Santos. Fue tanto por la humildad del Obispo, que muy sin estas ayudas pudiera escriuir, como porque se entendiesse que el lenguaje, y

términos eran comunicados con personas de entrambas Religiones, y aprouados por ellos, que solian tener algunas diferencias en boluer las voces de una lengua en otra.

Y con quanta propiedad se haga en esta doctrina, se vio el año de 1612, siendo Obispo de Guatemala el señor don **Fray Iuan Cabeças**, que con su buen ingenio **en vn año deprendio la lengua Vtlatèca, con tantas ventajas, que examinara en ella à los clérigos, y aun à los Indios**, y sintiendo alguna diferencia entre los ministros modernos en declarar à los Indios la palabra, Comunión de los Santos, hizo junta de hombres doctos, y que sabian bien la lengua, en el conuento de san Francisco de Zamayaque, porque andaua visitando la Prouincia de los Suchitepeques: y despues de largas disputas y consultas, se resoluió, que el vocablo que el Obispo Marroquin auia puesto en lugar de la Comunión de los Santos, era el mas legitimo y proprio que se podia dar. Y de nuevo el Obispo presente, mandò se enseñasse por aquella cartilla, y no por otra, cuyo prologo en Romance (porque el mismo tiene en Latin) comiença assi: Por ventura parecera à alguno cosa digna de menosprecio, que los Prelados (los quales por la altura de su dignidad suelen estar ocupados en negocios graues, y de importancia) se ocupen en cosas baxas, y que solamente son coaptadas para la informacion de los niños, aunque si bien se mira, mas soez y baxa cosa es no abaxarse à las cosas semejantes, ò por mejor dezir, levantarse, pues que es el tal enseñamiento la medùla de nuestra santa Fè Catolica, y de nuestra sagrada Religion.

El siguiente fragmento remesaliano (Remesal 1619: 124) proporciona una interesante información que alude a la escritura de textos religiosos en las lenguas que se hablaban en la Provincia de Guatemala, como una manera de mejor trasladar y hacer comprender la historia sagrada y destacar la figura de Cristo.

Los tres Religiosos que estan en la Los tres Religiosos que estan en la cedula, que son El padre **fray Bartolomé de las Casas, fray Rodrigo de Ladrada, y fray Pedro de Angulo**, y otro que falta por nombrar, que deuia de estar ausente de la Ciudad, que se dezia **fray Luys Cáncer, todos sauian muy bien la lengua de la Prouincia de Guatemala, que alcança todo lo que es el Quiche y Zacapula. y entre todos hizieron varias trobas, ó versos del modo que la lengua permitía con sus consonancias, e intercadencias, medidos como a ellos les pareció que hazian mejor sonido al oydo**. Y en ellos pusieron la creación del mundo, la cayda del hombre, su destierro del Parayso, y como no podía volver á el, segun la determinación diuina, sino mediante la muerte del hijo de Dios, Y en orden à darle à conocer, y como pudo morir para redimir al hombre, pussieron toda la vida y milagros de Christo nuestro Señor, su passion y muerte, su resurreccion, la subida a los cielos y quando segunda vez à de venir à juzgar à los hombres, y el fin desta venida, que es el castigo de los malos y premio de los buenos. Era esta obra muy larga, y assi la diuidieron en sus pausas y diferencia de versos al modo de los Castellanos, que por ser estos los primeros que se hizieron en lengua de Indios merecían no auerse olvidado por muchos mas que se inuentassen despues. /

Vemos a continuación que, una vez escritos los versos de contenido religioso, para traducirlos —a pesar de que conocen las lenguas de indios que se hablaban en el territorio en el que residen, recurren a los naturales que ya era cristianos para, en primer lugar, enseñarles contenido y forma de dichas trovas y después realizar el trabajo versor con la supervisión de los frailes.

Busco el padre fray Bartolomé de las Cafas quatro Indios mercaderes de la Prouincia de Guatemala que muchas vezes al año, yuan con hacienda a tierra de Zacapula, y al Quiche, por

lo qual eran muy conocidos de todos, y ellos en si por el exercicio de comprar y vender de buena razon y despejo. **Con gran cuydado enseñaron los Padres à estos quatro Indios, que eran Chrifianos, las coplas ò versos que auian compuesto, y ellos con el gusto de la sustancia y el modo,** dellos nunca oydo ni visto, **los decorauan que no auia mas que pedir,** aunque se tardò en esto casi asta mediado Agosto deste año de mil y quinientos y treinta y siete [...]

Un aspecto destacable de la labor traductora es que los dominicos trasladasen a las lenguas de los misionados todos aquellos documentos que intercambiaban con las autoridades civiles, bien fuese a la Audiencia, al Consejo de Indias o al mismo monarca, y eclesiásticas, con el fin de que tuviesen los destinatarios conocimiento de las peticiones que en su favor realizaban los misioneros o bien de los mandatos que en favor de los naturales se emitían desde la Corona. Así, por ejemplo, en una carta que el rey escribe en 1542 sobre el tratamiento que se debe dar a los indios, especifica la obligación de que el texto sea traducido para una mejor comprensión por parte de los destinatarios de los beneficios que el rey estaba procurando para ellos:

[...] Es nuestra voluntad, y mandamos que los Indios que al presente son viuos en las Islas de San Iuan, y Cuba, y Española, por ahora, y el tiempo que fuere nuestra voluntad, no sean molestados con tributos ni otros seruiços Reales, ni personales, ni ministros mas de como lo son los Españoles que en las dichas Islas residen [...] Las quales dichas ordenanças y cosas en esta nuestra carta contenidas, y en cada vna cosa y parte dello: Vos mandamos à todos, y à cada vno de vos en los dichos vuestros lugares, y jurisdicciones, segun dicho es, que con gran diligencia y especial cuydado las guardeys è cumplays, y executeys, y hagays guardar, cumplir [...] Y para que todo lo susodicho sea mas notorio, especialmente à los naturales de las dichas nuestras Indias, en cuyo beneficio, y prouecho, esto se ordena: **Mandamos que esta nuestra carta sea imprimida en molde y se embie a todas las nuestras Indias à los Religiosos que en ellas entienden en la instruccion de los dichos Indios. A los quales encargamos que allà las haga traducir en la lengua India, para que mejor lo entiendan, y sepan lo proueydo** [...] *Dada en la Ciudad de Barcelona a veynte días del mes de Nouiembre del año del Nacimiento de nuestro Salvador Iesu Christo de mil y quinientos y quarenta y dos años. Yo el Rey. Yo Iuan de Samano secretario de su Cesarea è Catolicas Magestades, la fize escriuir por su mandado [...]* (Remesal 1619: 198, Libro III, cap. XII)

A medida que se iban asentando los misioneros y se construían nuevos conventos, el aprendizaje de lenguas ya no era una opción o un interés por comunicarse, sino una obligación imprescindible y justificada en los mismos textos patrísticos. Se acude al recuerdo del sistema que utilizaba el Imperio romano en sus tierras conquistadas y a la obra agustiniana para fundamentar la obligatoriedad del poliglotismo como base de la comunicación, en primer lugar, oral, pero muy pronto también escrita:

y como dize S. August. *lib. 19 de Ciui D.c.7.* enagena los hombres: porque **si se encuentran dos que forçosamente por alguna necesidad han de estar juntos, y ninguno dellos sabe la lengua del otro,** mas facilmente los animales mudos, aunque sean de diferente genero se haran compañía, que aquellos dos, aunque ambos son hombres: porque **no pudiendo comunicar entre si lo que sienten, por la diferencia de las lenguas, no les es de prouecho para se hagan compañía** ser de vna misma naturaleza [...] (Remesal 1619: 298)

En la historiografía sobre la conquista y evangelización predomina con frecuencia la ácida crítica hacia la imposición de la lengua castellana –hecho ocurrido especialmente en las primeras décadas-, sin hacer crítica, por el contrario, de la imposición de las lenguas generales de los grandes imperios como medio de unión de ciudadanos y territorios, como había sucedido con el latín en el caso del imperio romano, o con la lengua general en el imperio azteca o también en el inca. A este respecto, el P. Remesal alude a la amplia variedad de lenguas existentes en Centroamérica y la dificultad añadida que esto suponía para los misioneros a la hora de comunicarse con los misionados:

[...] **Fray Alonso de Portillo** [...] En medio de sus achaques y dolencias **dependio con mucha perfeccion la lengua Mexicana general en todas las Prouincias desde Mexico à Nicaragua**, que son mas de quatrocientas leguas de tierra. Porque **como los Mexicanos estendieron su Imperio hasta allí, obligaron à los que les estauan sujetos à saber la lengua de cada pueblo, nación, y Prouincia** que osarè dezir que son mas de trezientas, en el termino dicho, sin las que se han acabado con los Indios que han consumido las pestes y las guerras [...] / “[...] En estas Temporas se ordenò de **Missa fray Alonso de Portillo, que de aquí adelante llamaremos fray Alonso de Noreña**, apellido de su linaje, que el otro era de la patria, vn lugar del Conde de Venauente junto à Valladolid [...] Fue este Padre **vno de los señalados, no solo desta Prouincia, sino de toda la Religion** [...] y a hora su Sacerdocio, y **como lengua dependio con mucha perfeccion la lengua de Cinacantlan; no lo decarè de dezir** [...] (Remesal 1619: 404-409).

Las referencias a este dominico, fray Alonso de Noreña, por sus conocimientos de lenguas son reiteradas y destaca el P. Remesal en él la importante labor que para la evangelización tuvo la intermediación de fray Alonso.

[...] Mas auia de un año que los Padres de S. Domingo estauan en la Prouincia de Chiapa, y por su ministerio la mayor parte della auia oydo la palabra de Dios, sola la Prouincia de los Zoques no auia podido gozar deste bien, assi por estar algo à tras mano, como por la **lengua diferente**. Pareciole al Padre Vicario yrlos a ver pasada la Pascua de Resurreccion deste año de quarenta y seys, y lleuò consigo al Padre **fray Antonio de Noreña, que sabia mucha parte de la lengua de Chiapa, que confina con aquella Prouincia**. Anduuieron toda sin dexar pueblo, aunque son mas de sesenta lugares, es la tierra de las asperas del mundo [...] Dio nuestro Señor al Padre fray Alonso de Noreña, **vna facilidad estraña en deprender aquella lengua**, porque en menos de quarenta días que la començò a saber predicaua en ella, y **fue esto de mucho prouecho, assi para lo temporal del viage, como para aficionar la gente los Religiosos, y à la buena dotrina que les enseñauan. El P. Vicario fuesse en esto de la lengua mas poco a poco**, que los años no consentian caminar con la priessa que otros, **aunque dio siempre en esta parte bonisimo exemplo a los demas Religiosos**; principalmente a los moços, que vian vn hombre cargado de años y de canas, cansado de estudios grauisimos, en que era muy auentajado, **decorar nominativos y otros principios de niños, preguntar significaciones de nombres y verbos, escribir y trasladar vocabularios**, madrugar y trasnochar para esto, como si solo el exercicio de las lenguas le huuiera de dar de comer [...] (Remesal 1619: 415)

El capítulo VI del libro VI dedica abundantes fragmentos a la obligatoriedad de aprender lenguas, tanto los misioneros las lenguas indígenas como los naturales de aquellas tierras la lengua castellana, poniendo en marcha un proceso simultáneo de ida y vuelta para poderse comunicar y poder trasladar textos en ambas direcciones. Remesal (1619: 299) incluye el texto de la cédula que a este respecto se

dictara el 7 de junio de 1550 en Valladolid por “Maximiliano y la Reyna. Por mandado de su Magestad. Sus Altezas en su nombre”, firmada por el secretario Juan de Samano.

Por ende yo vos ruego y encargo que proueays como todos los Religiosos de vuestra Orden que en esta Prouincia residan, procuren por todas las vías à ellos posibles, de **enseñar à los Indios de esta tierra nuestra lengua Castellana**, y en ello pongan todo cuydado y diligencia como cosa muy principal y que tanto importa; porque por este medio, como està dicho, parece que mas breuemente estas gentes podrían venir al conocimiento de nuestro verdadero Dios, è ser instruidos en las coas de nuestra santa Fè [...] **nombrareys personas de vuestra Orden, que particularmente se ocupen y entiendan en esta obra, sin se ocupar en otra ninguna**, y tengan continua residencia, como la deuen tener preceptores desta calidad, y señalen oras ordinarias para ello, à las cuales los Indios vengan, que yo escriuo al nuestro Presidente y Oydores de los Confines que para ello os den el fauor y calor necessario [...] y **esto no se podia hazer sino oyendo y entendiendo al Predicador, a todos les encargò mucho que deprendiesen la lengua de las Prouincias à que yban, con toda la breuedad posible**, para que mientras mas presto la supiesen, mas presto se exercitasen en enseñar à los Indios. / Desde este tiempo, que como se vè, se echauan los fundamentos desta Prouincia, **se ha tenido gran cuydado en procurar que los Religiosos della sepan las lenguas de las tierras en que viuen** para no se escusar de no aprouechar a los naturales dellas; y à esos primeros padres se deue mucho, que con gran fatiga y trabajo, **haziendose niños, siendo hombres perfectos, y los mas viejos y entrados en días, reboluieron los principios de la Gramatica**, y las cosas tan olvidadas como nominatiuos, declinaciones, verbos, conjugaciones, y tiempos para reducir à dotrina y enseñança y modo de ciencia las lenguas barbaras de que vsauan los naturales destas tierras. Visitando el P. F. Dom. De Ara el conuento de Guatem. Año de 1548, mandò al P. F. **Ioan de Torres que hiziese arte y vocabulario de la lengua Cachiuel**, que es la de aquella Prouincia, y el siguiente de 49, visitando el mismo conuento el P. F. Tomas de la Torre mandò que **cada dia tuuiesen los Religiosos conferencia de la lengua de la tierra**. En el Capít. de Guatem. año de 1564 se manda a los priores que cada vno en sv casa **escoja vn religioso que mejor supiere la lengua de su distrito y le mande hazer arte y bocabulario della, y los cartapacios encuadernados se pongan en las librerías comunes para que todos se aprouechan dellos**: y à los padres que en esto se ocuparen, les pone el Capit. el gran merito de la obediencia, para que siendo su trabajo vtil y prouechoso à los hombres en la tierra, tenga auentajado premio con los Angeles en el cielo. Parece qesta obra tan necessaria se començò, y con otras ocupaciones se auian diuertido della los que la teian a cargo. En el Capit. siguiente que se celebrò **en Coban año de 1566 se les buelue a mandar por obediencia que todos los que han començado a escriuir artes y vocabularios los acaben**, y los den para que todos se aprouechen dellos. Las artes salieron prolixas, y llenas de preceptos y reglas ynuitiles, que mas seruian de confundir y cansar, que de enseñar y hazer habiles para deprender. Por cuitar este inconueniente, que no era peqecño, **en el Capitulo de Ciudad Real año de 1568 se mandaron abreuiar: y aun fue nccessario boluerlas à resolver otra vez**, según consta de vna acta del Capitulo de Guatemala de mil y quinientos y setenta y dos.

El anterior extenso fragmento del texto remesaliano resulta especialmente interesante desde el punto de vista de la información que ofrece sobre la actualización y corrección que se hacía del material didáctico, lo que conduciría al perfeccionamiento en los métodos de enseñanza-aprendizaje de lenguas. En este sentido, parece que esa revisión, corrección y actualización de los textos doctrinales y de enseñanza de lenguas era costumbre de obligado cumplimiento para que existiesen normalización y normativización de los textos:

[...] Era el Padre **fray Iuan de Torres** hijo del Conuento de santo Domingo de Mexico. Siendo seglar junto con el padre **fray Matias de Paz**, acompañauan al padre F. Bartolome de

las Casas y al padre fray Pedro de Angulo [...] y porque en Guatemala no dauan abitos, embiaronlos a Mexico para que los recibiesen: y segun se dixo arriba, el padre fray Pedro de Angulo esperò meses despues de capitulo para que entrambos hiziesen profession, para traerlos consigo, como quien podia ayudar a los Religiosos, que acà estauan mas que otros, **por saber la lengua de la tierra, y auerla andado toda y conocer la inclinacion de los naturales** [...] Acabose este año en ella una pesadumbre ordinaria en la parte de Chiapa, que era el diferenciar cada Religioso que tenia cuydado en enseñar lengua, lo que le parecía de las artes, porque se deprendia, a causa de andar de mano y mandarlas cada vno trasladar como quería, estilo en que se hallaron algunos inconuinentes. Para obiarlos, **se dio orden que el padre F. Francisco de Cepeda fuesse a Mexico y alla imprimiesse las artes de las lenguas e Chiapa, Zoques, Celdales y Cinacantecas**, y el padre lo hizo assi, y **traxo impressas las artes muy corregidas y emendadas, y las repartieron por toda la tierra**, y aunque fue esto de mucho gusto para los Religiosos que andauan cansados de tanta variedad, fue de mucho mayor para **los Indios que recibieron notable contento quando vieron sus palabras naturales de molde** y que no solo el latin y romance se comunicaba de aquella forma. (Remesal 1619: 637, libro X, cap. XVI)

El “notable contento [de los Indios] quando vieron sus palabras naturales de molde” es una prueba más de la encomiable labor de los misioneros desde el punto de vista cultural al dar a conocer al mundo entonces conocido otras culturas y lenguas que hasta la llegada de los frailes habían sido ágrafas. Precisamente este hecho constituye el fundamento de nuestra labor investigadora, es decir la ampliación del concepto tradicional de traducción para incluir en él también la traducción sin original textualizado (TSOT)¹¹, que tiene en cuenta como “texto de partida” los contextos culturales expresados en lengua diferente a la de llegada.

El conocimiento y posterior dominio de las lenguas de indios era una necesidad y una condición *sine qua non* para poder ejercer la labor pastoral y evangélica, pero también para dejar constancia por escrito de aquellas culturas y lenguas hasta entonces ignotas.

Desde el tiempo que se va escriuiendo, en que se echauan los fundamentos desta Prouincia, fue costumbre y ley que no se ha dispensado, que **ningun Religioso que viniere de España, por antiguo, docto y graue, cofiesse, ni predique antes de saber alguna de las lenguas destas Prouincias** [...]

Precisamente, en el envío de misioneros a Indias se tenía en cuenta que en los grupos de frailes hubiese doctos teólogos y lingüistas que dominasen las lenguas cultas al uso: latín, griega y hebreo. Cuantos más conocimientos tuviesen de lenguas y su gramática, más fácil les resultaría aprender otras nuevas y hacer estudios comparativos y contrastivos basados en el paradigma nebrijano. La necesidad obligaba, de manera que aquellos misioneros con una especial sensibilidad lingüística y facilidad para el aprendizaje de nuevas lenguas, eran muy valorados en la Orden y, en consecuencia, se destacaban estas habilidades.

¹¹ Sobre el concepto de TSOT o traducción sin original textualizado, acuñado por Miguel Ángel Vega Cernuda (2013), véase “Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica” en *Mutatis Mutandis*, vol. 6, núm. 1, 22-42.

A mucho fauor de nuestro Señor se puede atribuyr el auer los Padres que embiò desde Chiapa el Padre fray Tomas Casillas deprendido con tanta perfeccion las lenguas sin luz, sin maestro, sin arte, sin platicante, sin vocabulario, ni otra industria humana, en tan breue tiempo como la deprendieron. El Padre **fray Pedro Caluo à los veynte días que deprendia la lengua de Chiapa, predicò en ella, y enseñaua la dotrina à los Indios**, y a los dos meses **la hablaua con tan elegantes frasis como los naturales que mas pulidamente la podían pronunciar**. Y aunque los otros Padres tardaron algo mas en saberla, ninguno à los tres meses dexò de enseñar y predicar à los Indios. En Copanabatla **fray Iorge de Leo deprendio la lengua en poco mas de vn mes [...]** (Remesal 1619: 300)

No solo la habilidad y destreza para el aprendizaje eran aspectos dignos de ser destacados en una historia de la Orden como la que tenía entre manos fray Antonio de Remesal, sino también, la producción traductográfica merecía todos los elogios por su utilidad como actividad humanística y utilidad para el estudio de otros frailes.

Y el Padre **fray Domingo de Vico escriuio en la lengua de Cachiquel y de la Verapaz vn libro grande deste argumento, para que los Padres que viniessen después deprendiendo la lengua para predicar la verdad**, que auian de hazer recibir à los Indios, supiesen la mentira de que los auian de ahuyentar. **De los Idolos y de la prouincia de Zacapula, tiene un libro en la lengua de aquella tierra el P. fr. Salvador de S. Cipriano, y me le dio, y yo le embie al Padre fr. Ioan de Ayilon**, como quien también sabe la lengua, **para que me traduxesse** lo que le pareciesse que conuenia (Remesal 1619: 300-301, libro VI, cap. VII).

Sin lugar a dudas, la escritura de Artes y Vocabularios constituyó una de las tareas de primer orden entre los misioneros, y es precisamente esta labor la que ha despertado el mayor interés de los estudiosos de la «lingüística misionera». Sin embargo, la labor humanística desplegada por los misioneros abarca una amplia paleta de textos no solo para uso de la pastoral evangelizadora sino también de interés para los estudiosos de otros temas y disciplinas:

[...] el padre **fray Benito de Villacañas**, que murio en el Conuento de Guatemala, muy mayor de edad, jubilado de muchos, y muy gloriosos trabajos, que por el bien de las almas hauia pasado en la Prouincia de Zacapula, y en esta de Guatemala [...] De gran sufrimiento, y paciencia para oyr, y esperar los Indios, que son espaciosos, y flematicos en su modo de proceder [...] **escriuio Arte, y Vocabulario de la lengua Cachiquel, vn libro en esta misma lengua, que intitulo Sucessus fidet Orthodoxe**. En que trata del conocimiento de vn solo Dios, como le ay, que es vno, que es trino, que prometio al Mesias a los Patriarcas, que le embio al mundo. De su Encarnacion, Predicacion de los Apostoles, diuission dellos, despues de la venida del Espiritu Santo **Escriuio tambien en la misma lengua otro libro de sermones breues, assi de santos, como del tiempo, y otro de milagros de nuestra Señora, y de los Santos**. (Remesal 1619: 744)

El cuidado que ponían los frailes en la redacción y traslado de los textos, especialmente los doctrinales, se ve en el proceso de revisión y actualización al que hemos aludido con anterioridad. Especialmente a partir del momento en que la evangelización en las lenguas de los naturales es un mandato real, hace que la revisión de textos se cuide más. Además de ello, se establece una metodología en el proceso de enseñanza-aprendizaje que incluye el examen como un modo de comprobar los resultados de los conocimientos adquiridos.

[...] Porque el cuydado y diligencia que estos Padres han tenido y tienen de doctrinar à los Indios, y **enseñarles**, no el Credo en Latin, ni los Mandamientos en Romance, como hasta aquí se vsaua, sino toda la **Dotrina Christiana, construyda y declarada en su lengua materna**, que la beuen como el agua. Y como es posible que sean descuidados en la Dotrina, los que han hecho tanto para hazerse capaces de enseñar? Porque olvidados los mayores trabajos, de dexar nuestras tierras, passar mares y sufrir descomodidades, tan poco es lo que ha costado el **saber la lengua destes Indios, reduzirla à metodo y arte, decorar sus frasis y vocablos** que se aya de quedar en vano, y despues de sabida no seruir de nada. **Examinense los niños, preguntense los mancebos, confieranse los hombres, tratense los viejos**, que en lo que dixeren y respondieren se echarà de **ver el fruto que en ellos ha hecho nuestra diligencia y cuydado**, y si estan con mas luz en el entendimiento, y con mas noticia de las cosas de Dios, y de los mysterios de la santa Fè Catolica, de la que tenían quando nosotros entramos en este pueblo [...] (Remesal 1619: 341)

En la historia de la traducción ejercida en el contexto de la Misión podría pensarse apriorísticamente que los textos trasladados serían prácticamente en exclusiva doctrinales. Sin embargo, la variedad textual es amplia y cumple unas funciones concretas. De hecho, no ocupan un lugar secundario, por volumen, los textos redactados a propósito de las disputas entre encomenderos y frailes misioneros, tanto en este caso concreto, dominicos como, también en otros, franciscanos. Los misioneros dominicos, siguiendo la estela de fray Antón de Montesinos, primero, y posteriormente la lascasiana, eran recurrentes en la defensa de los indios. Para que quedara constancia de esta defensa, se traducían los textos a lenguas indígenas y se leían en voz alta para que los naturales tuviesen conocimiento del apoyo que los frailes les prestaban. Era una manera de despejar las dudas sobre las desavenencias entre religiosos y encomenderos y que en numerosas ocasiones conducía a situaciones peligrosas, en tanto que los encomenderos acusaban a los misioneros ante los indios, diciendo de ellos que les robaban, buscando que los indios se vengasen de esos supuestos robos y matasen a los religiosos. En estas disputas se ve con claridad cómo la codicia humana por parte de aquellos que carecían de principios éticos y morales fue uno de los escenarios de la conquista.

Conuinieron todos en que aquella era ocasión forçosa de hablar; porque no los tuuissen los Indios por burladores, ô gente que como ellos temia al Encomendero, ò le guardaua respeto solo porque los diesse de comer. **Con este propósito escriuio el Padre fr. Tomas Casillas vn razonamiento en Castellano, y el Padre fray Pedro Caluo le tradujo en la lengua de los Indios.** Començose la Missa mayor, y al medio della el sermón, y en el discurso del, **sacò el Padre fray Pedro Caluo el papel del pecho, y en la lengua de Chiapa en que predicaua, la leyò à los Indios, y porque no pensasen que lo que les auia dicho à ellos en su lengua, no lo osaua dezir en la Castellana al Encomendero y à sus criados, y otros Españoles que estauan presentes**, por sino auian entendido la lengua de los naturales, **le començò a leer como el Padre fray Tomas Casillas le escriuio [...]** (Remesal 1619: 332-333)

A propósito de este pasaje, también era habitual que se tradujesen los sermones o pláticas, constituyendo esta tipología textual un interesante corpus traductográfico bilingüe para el análisis traductológico en el marco de la historia de la traducción misionera¹², y que mencionamos más

¹² Véase un ejemplo al respecto en nuestro artículo “Las aportaciones lingüísticas y literarias de fray Domingo de Santo Tomás, O.P.: de la traducción sin original textualizado a las fuentes documentales” en Vega Cernuda, M.A. y M. Pulido

adelante, en el subepígrafe siguiente, a propósito del texto escrito por fray Domingo de Vico y fray Juan Guerrero, traducido por Ximénez, y leído en voz alta a los indios que acudían a las pláticas.

3.3. La interpretación interlingüística e intercultural: contextos de la actividad

A propósito del convento dominico que había en Cumaná, el P. Remesal (1619: 82, Libro II, cap. XXII) refleja los datos relativos al año 1534, siendo una de las primeras referencias a la actividad de los dominicos como intérpretes la siguiente:

[...] Iunto a las espaldas desta huerta mandò el Licenciado labrar vna casa grande como ataraçana, para recoger todos los bastimentos, municiones y rescates que lleuaua, y lo mas presto que pudo **dio a entender a los Indios por los Religiosos**, y por medio de vna señora India llamada doña Maria, que sabia algo de la lengua Castellana, como yua embiado por el Rey que nueuamente reynaua en Castilla, y que auian de recibir muy buenas obras, y viuir con mucha paz, como adelante lo varian [...]

El desplazamiento por tierras ignotas, de orografía y vegetación apabullantes, en gran parte hostiles, unido al inicial desconocimiento de costumbres y lenguas, dio lugar a múltiples malentendidos y lógicas emboscadas por desconfianza hacia los misioneros. Hasta que unos y otros, misioneros y misionados, llegasen a un cabal entendimiento, se hacía necesaria la comunicación mediante lenguaje no verbal y/o la intermediación de personas que ya tuviesen algunos conocimientos de las costumbres y lenguas de ambas partes, como relata Remesal a propósito del trayecto que los dominicos hacen hacia Xicalango y, posteriormente, hacia Tabasco:

[...] Salieron deste mal passo, y yban remediando el hambre con algunas frutillas silvestres que hallauan, y la sed con vnas alcachofas que nacen en cierta especie de cardos, que son muy humedas, saben algo à granada, pero no se pueden vsar mucho, porque abren la lengua. Eran los erbolarios destas legumbres los Indios [...] Preguntauanles en Castellano, si estaua lexos Xicalango, con entender solo el nombre del pueblo, **los Indios señalauan al Oriente con la mano, y entendían los Padres que se les dezia, que quando el sol estuuiese allí, llegarían allà** que para la mucha hambre, y ningun matalotage que lleuauan, les era muy penosa la respuesta [...] En esto llegó **Ximenez el vezino de Campeche** porque viendo que los Padres no llegauan a comer al pueblo señalado: entendio lo que fue, y que los Indios se vinieron derechos al lugar, y vino tras ellos. **Sabia la lengua, que auia años que estaua en la tierra**, y era de sus primeros conquistadores, y **hazia oficio de interprete** [...] Casi toda la gente del pueblo era bautizada, que los clerigos del exercito por no perder sus derechos, porque cada bautizado daua vn tanto, auian hecho esta diligencia : pero los Padres no pudieron conocer que lo era, porque como ninguno auia sido catequizado, ni auia pedido el Bautismo, ni entendido lo que era ser Christiano, ni à lo que obligaua, no sabia mas de Dios que quando era gentil : y **experimentaron esto por medio de Ximenez que les seruia de interprete. Para remediar en parte este daño**, se juntaron los **Padres Fr Dom. de Vico¹³, y fr. Iuan Guerrero, y hizieron vna breue declaración delos misterios de la Fè, y Ximenez la traduxo en la lengua de los Indios, y estos Padres la leyan al pueblo que acudia con gran gusto a esta**

(coords.). *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar*. Madrid: OMMPress, col. "Traducción"-MHISTRAD, vol. 2, pp. 53-72.

¹³ A propósito de la labor traductográfica e interpretativa de fray Domingo de Vico, véase nuestro trabajo en el marco del proyecto de investigación MHISTRAD coordinado por M.A. Vega Cernuda y D. Pérez-Blázquez (2017): *El escrito(r) misionero como actividad humanística y traductográfica*, Madrid: OMMPress, col. "Traducción", vol. 4 [en prensa].

platica [...] Las reuerencias y comedimientos que el Cazique y los demas hazian mientras hablaua por todos, fueron muchas, porque **el interprete yua repitiendo palabra por palabra**, y cada vez que hablaua hazia vna grande inclinación. (Remesal 1619: 255-257, libro V, cap. X)

La confianza depositada inicialmente en los intérpretes no misioneros, en gente de la más diversa procedencia y con intereses bien alejados de la religión, producía en no pocas ocasiones –debido al uso del lenguaje no verbal y a interpretación libre e interesada, malintencionada diríamos- efectos contrarios a los deseos expresados por los misioneros. En el fragmento siguiente, el P. Remesal está relatando un hecho acontecido en 1545 cuando Fr. Tomás de la Torre llega a Tabasco:

Fueron regalados de los pueblezillos que ay en la ribera, particularmente el Viernes primero de Quaresma llegaron à vno en que el Cazique los recibió con vna calle de arcos de flores y ramos vistosos, que los entretuu la distancia que duraua, que era desde el principio del pueblo hasta la Iglesia, adonde hecha oracion y **dicholes algo de Dios por vn Interprete** : el mismo Cazique los lleuo debaxo de vnos hermosos naranjos en donde los dio de comer [...] **rogaron a Francisco Gil que sabia la lengua hablada por ellos; y agradeciese el hospedage y regalo al Cazique**, que con mucha cortesia y humildad estaua delante dellos. El seglar, en cumplimiento de lo que los Padres le dezian, **estendio los braços, y formando dos higas con los dedos se las puso en los ojos diciendo: Toma para ti vellaco, que mas que esto nos deues. Los Religiosos quedaron afrentados** al termino del hombre y **con el semblante del rostro mostraron al Cazique lo que les hauia pesado de aquella acción: y assiendole el P. fr. Tomas de la Torre por la mano, le abraçò, mostrole el Cielo, y por señas le dio à entender que dios estaua allí, y le pagaria el bien** [...] (Remesal 1619: 260, libro V, cap. XI)

Estas situaciones, afortunadamente para los frailes, no se daban siempre, aunque los intermediarios no fuesen misioneros, como menciona fray Antonio de Remesal a propósito de uno de los ayudantes que acompañaba a los frailes: “[...] Yua con los Padres **Gregorio de Pesquera**, que sabia la lengua Mexicana, y **siruiendoles de fiel interprete**, aunque el pudiera muy bien enseñar por sí, que era hombre muy Christiano y de buen juyzio” (Remesal 1619: 292, libro VI, cap. III). La inicial recurrencia a los intérpretes dio paso con el tiempo a que la actividad fuese ejercida directamente por los misioneros. A medida que fueron conociendo, profundizando y dominando las lenguas de los indios, su intermediación abarcaba los más variados contextos. Así, por ejemplo, cuando se trataba de comunicar leyes, ordenanzas, pago de tributos u otros asuntos relativos a la administración del territorio, la presencia de los frailes resultaba primordial para la correcta comunicación y comprensión del mensaje, como vemos en un pasaje relatado por fray Antonio de Remesal, referido al año 1548 cuando se convoca en la Ciudad Real guatemalteca a los indios para comunicarles el importe de los tributos que habían de pagar:

[...] Fue tanta la muchedumbre de Indios que acudio a la ciudad, que no cabian por las calles, ni en la plaça, y los campos se cubrían dellos como de yerua. **Los Padres los diuidian por sus lenguas**, y despues que les dezian Missa à la puerta de la Iglesia, **se les predicaua à cada nación por si, en la lengua que era de su patria**, y como el luez no auia oydo, ni visto cosa semejante, quedaua admirado, assi desto como de ver el amor con que los Padres tratauan à los

Indios [...] y la **facilidad con que los Religiosos les hablaban, y esto de los sermones en tantas lenguas** le sacaba de sí. [...] Para aquel día se hizo un solemne cadahalso en la plaza, y en lugar alto se sentó el Iuez con sus oficiales, y **el Padre fray Tomas de la Torre, y los Religiosos que eran lenguas** [...] **Alli se pregonaron las leyes, y se les interpretaron a los Indios à cada nacion en su lengua**, y auisados de algunas cosas los embiaron en paz. El día siguiente Lunes les començaron a dar las tassas, y à penas las auian recibido, quando **yuan corriendo a Santo Domingo, para que los Padres se las declarasen**, que para este proposito se auian diuidido en diferentes puestos, y lugares. **Parecia el camino que auia de casa del Iuez à Santo Domingo vn hormiguero, por los muchos Indios que de vna à otra parte yuan y venían**, corrian, saltauan, asiãsse de la mano, alegrauanse vnos con otros, reianse entre si mismos dando saltos de placer por verse dessembaraçados de tan intolerables cargas como auian sufrido [...] (Remesal 1619: 504)

En el contexto de la evangelización, al contrario de lo que se puede leer con relativa frecuencia en los estudios sobre este periodo de la expansión del imperio español a las Indias occidentales, no primaba la administración de los sacramentos sobre los conocimientos; no se trataba de que hubiese multitud de bautizados si no habían comprendido el significado del sacramento y el del rito en su administración. Lo mismo en el caso de la confesión, pues no tenía sentido si en la comunicación entre el misionado y el misionero no se comprendía ni el mensaje de ida, por no saber qué confesar o cómo hacerlo, como el de vuelta, si el misionado no comprendía el significado de la contrición o del propósito de enmienda. Este caso concreto dio lugar a debates, como relata fray Antonio de Remesal a propósito del que tuvo lugar en 1555, a propuesta del ya varias veces citado fray Alonso de Noreña:

[...] El padre **fray Alonso de Noreña** paso esta consulta en memoria, con este titulo: *Año de mil y quinientos y cinquenta y cinco, à los veynte y cinco de Otubre. Estando muchos Religiosos desta Prouincia de san Vicente juntos en el Conuento de santo Domingo de Guatemala, junto con el Reuerendo padre Prouincial, para satisfacer à los escrupulos de algunos, disputaron estas materias, y sacaron las conchlussiones siguientes* [...] **con los niños y niñas, téngase mayor cuydado. Y si percibieren, aunque rudamente estos principios comunes de la Fè, y supieren los Mandamientos y el Paternoster y el Credo, basta** [...] Estamos obligados, à administrar el Sacramento de la penitencia a los enfermos que le piden, si se teme de su vida, aunque la enfermedad no sea muy graue, y en tal caso no se ha de mirar si otra vez se han confessado, ò no, porque solo se ha de atender a la presente disposición del penitente. Porque si segun su capacidad, parece que estan dispuestos, hanse de admitir a la confession, y absoluerlos, **aunque el penitente no se pueda confessar por entero, ni el confessor enteramente, no lo pueda entender : assi por no saber perfetamente la lengua**, como por otro qualquier respeto. Porque en tal caso suple la necesidad del penitente, y la falta de los confesores.

Otro de los contextos en que la labor de intérprete ejercida por los frailes misioneros dominicos tuvo un papel primordial para el buen desarrollo de las comunidades indígenas en las que se asentaron en Centroamérica, era el ámbito de la sanidad. No se puede obviar que en el asentamiento de misioneros, los primeros servicios que ponían en marcha eran escuela y dispensario. Aunque hoy día parezca que la traducción biosanitaria es una novedad en los estudios de traducción, es preceptivo recordar el destacado papel de las órdenes religiosas en los hospitales de las rutas de peregrinación, por ejemplo, pero también en los asentamientos de misioneros. También sobre este ámbito de actuación, en el

contexto de la obra misionera dominica en Centroamérica, encontramos referencias en el texto remesaliano:

[...] **Fundò [fray Matías de Paz]** (como arriba queda dicho) **el espital de S. Alexo, en que se curan los Indios**, como se dixo en su lugar [...] **Sabia con mucha perfeccion la lengua Mexicana, y la de Guatemala, y ya mayor començò a deprender la lengua de los Mameyes con vn cuydado notable.** Vezes le examinaron para confessar, y daua siempre tan buena cuenta de los casos que le preguntauan con las razones en pro, y en contra, que se tenia por muy cierto que aquello era del cielo [...] (Remesal 1619: 667)

En el ámbito diplomático, quizá el intérprete de mayor relevancia que el P. Remesal menciona en su historia de la Orden sea fray Juan Cobo, quien destacó por su labor en Filipinas y China. Fray Juan Cobo había salido de la Nueva España camino de Filipinas por mandato del virrey, el marqués de Villamanrique. Tras un año en su nuevo destino, escribe una larga misiva en la que resulta sumamente interesante la detallada descripción que hace del crisol de gente, procedente de los más dispares y alejados lugares del mundo que encuentra en Manila; entre ellos muchos chinos, por lo que aprenden esta lengua para poder comunicarse con ellos y cumplir con su tarea pastoral y evangelizadora. A continuación, relata prolijamente detalles sobre noticias y aspectos de la cultura china, e informa sobre sus avances en el aprendizaje de la lengua y la escritura chinas y de los libros que está traduciendo, ayudado por sus vecinos. Bien pronto fray Juan Cobo se granjea la confianza de las autoridades, dados sus conocimientos de las lenguas y culturas con las que entra en contacto, hasta el punto de que se recurre a él cuando tienen que emprenderse negociaciones diplomáticas, convirtiéndose en intérprete de altura en asuntos internacionales:

Otra [embajada] hizo el padre **Fray Iuan Cobo desde Manila al Iapon**, por orden de Gomez Perez das Mariñas, Cauallero Gallego, Gouernador de las Filipinas, de tanta importancia, que como se da a entender, de ser vna persona tan graue como este religioso, quien lleuaua la Embaxada. Por Março de 1592 llegò al puerto de Manila entre otros nauios Iapones de Mercaderes, vno en particular que solia continuar aquella carrera en que venia vn mercader muy conocido de los Españoles, que se llamaua Gaspar Faranda Mangasi, el qual traxo a su cargo vn cofrecillo, que le entregò en el Iapon vn Cauallero en casa del Rey, llamado Faranda Queymon, con orden que le diesse al Gouernador Gomez Perez. Venia **dentro vna carta del Rey, que interpretada fielmente por el P. F. Iuan Cobo** [...] Las cartas del padre fray Iuan Cobo las recibió Faranda Queymon, y sin atreuerse a las abrir, las lleuò al Rey. El Rey dio a Faranda su carta, y mandò que la que venia para el **la traduxessen** [...] El padre Fray Iuan sacò la carta del Gouernador, y besándola la dio al Rey, y le dixo, Que despues de auer leydo le hablaría y trataría los negocios que lleuaua a su cargo. El Rey tomò la carta con mucha cortesia. Y abriendola por su mano, **mandò a su Secretario que luego la hiziesse interpretar fielmente.** Entretanto que se hazia la interpretación, quiso el Rey hazer un cobite al padre fray Iuan, ya sus compañeros, y lleuolos de la mano a la casa del oro, donde estaua aparejado con mucha grandeza al modo del Iapon [...] Acabada la beuida del Cha en la casa del oro, se boluio el Rey con los huéspedes a los asientos de la sala real, donde **le leyeron la carta del Gouernador de Manila, que estaua ya interpretada fidelissimamente** [...] **Luego començaron a platicar sobre la duda que se auia tenido en la declaracion de su primera carta.** (Remesal 1619: 689-690)

4. Conclusiones

Los testimonios que nos han quedado en torno a la labor ejercida por los misioneros, tanto en calidad de intérpretes como en la de traductores de textos y culturas que se expresaban en una lengua de partida ágrafa, de transmisión oral, conforma para la disciplina de historia de la traducción un relevante corpus documental que abre la perspectiva de los estudios de traducción a otros ámbitos hasta ahora no considerados en la investigación en traducción. En este sentido, la historia de la traducción y de la interpretación en el ámbito de la Misión, objeto principal de interés del grupo de investigación MHISTRAD, ha venido a enriquecer el conocimiento de la historia de esta disciplina, sin la que el entendimiento de pueblos distantes y distintos no hubiese sido posible.

El concepto de “traducción sin original textualizado” o TSOT, acuñado por M.A. Vega Cernuda en 2013, consideramos que debería incorporarse a los estudios traductológicos, pues dicho concepto enmarca situaciones no solo en el ámbito de los misioneros, en general, sea cual sea su creencia religiosa de la cultura de partida, sino también en el contexto de los estudios antropológicos.

Si bien queda aún mucho por hacer, como sería el caso de la extracción de datos referidos a intérpretes y traductores en el marco de las crónicas e historias de todas las órdenes religiosas que han practicado y practican la labor misionera, este paso es fundamental para poder analizar la traductografía misionera desde el punto de vista de la traductología. De lo contrario, la investigación en traductología en el ámbito de la Misión quedaría relegada a objetos de estudio inconexos, a manera de botones de muestra, pero sin el necesario marco teórico de la historia de la traducción misionera.

La obra de fray Antonio de Remesal recupera una cincuentena de nombres de misioneros intérpretes y traductores, además de ofrecer datos que valorizan dentro de la Orden de Predicadores el conocimiento de lenguas de indios para ejercer el mandato que marca el carisma de la Orden. A partir de los hechos, los contextos de actividad de los misioneros y los nombres de los que ejercieron la interpretación y la traducción, y de los textos que fijaron por escrito o los que tradujeron, abordamos los estudios concretos sobre la traductografía misionera, sobre el escrito misioneros como actividad humanística y sobre el escritor misionero como mediador entre lenguas y culturas.

Referencias bibliográficas

- Couceiro Freijomil, A. (1954). *Diccionario bio-bibliográfico de escritores gallegos*. Santiago de Compostela, Editorial de los Bibliófilos Gallegos, vol. 3 P-Z.
- Cuervo, J. (1914-15). *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*. Salamanca, Imp. Cató Salmanticense.
- Espinel Marcos, J. L. OP (1990): “El Convento de San Esteban de Salamanca y Cristóbal Colón” en *Los historiadores dominicos pro quinto centenario de la evangelización de América*. Barrado,

- J. OP (ed.). Actas del II Congreso Internacional *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, celebrado en Salamanca del 28 de marzo al 1 de abril de 1989. Salamanca, Ed. San Esteban, 15-25.
- Hinnebusch, W. A. (2000). *Breve historia de la Orden de Predicadores* [traducción de Dasio González]. Salamanca, Ed. San Esteban.
- Remesal, A. (1619). *Historia de la Prouincia de S. Vicente de Chyapa y Guatemala de la Orden de nro Glorioso Padre Sancto Domingo*. Madrid, Francisco de Angulo.
- Valcárcel Martínez, S. (1995). "Fray Antonio de Remesal (h. 1575-después de 1627)", *C.M.H.L.B. Caravelle*, 64, 9-29.
- Vega Cernuda, M. A. (2013). "Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica", *Mutatis Mutandis*, 6 (1), 22-42.

LOS MATSIGENKA Y EL LEGADO PASTORAL, ANTROPOLÓGICO, ETNOLÓGICO Y CULTURAL DE LOS DOMINICOS EN EL SUR-ORIENTE PERUANO¹

Isabel Serra Pfennig

Universidad Autónoma de Madrid (España)

isabel.serra@uam.es

Abstract

Despite the existence of prolific studies that address various aspects of their culture, here we will focus ourselves in the study of the relationship of the Order of the Dominicans with the culture of the *matsigenka* highlighting, on the one hand, the interaction of Dominican missionaries from an evangelizer, educator and founder of missions viewpoint and, on the other hand, from an anthropological, ethnological, linguistic and cultural viewpoint.

Keywords: Matsigenka, Amazonic jungle, missions, geographic and linguistic study, rites and customs.

Resumen

Con el presente artículo y tal como se adelanta en el título queremos acercarnos al grupo étnico *matsigenka*. A pesar de los prolíficos estudios que abordan diversos aspectos de su cultura, aquí nos limitaremos a la relación de la Orden de los Dominicos con la cultura de los *matsigenka* resaltando por una parte interacción de los misioneros dominicos desde el punto de vista evangelizador, educador, fundador de misiones y por otra, desde el punto de vista antropológico, etnológico, lingüístico y cultural.

Palabras clave: Matsigenka, selva amazónica, misiones, estudio geográfico y lingüístico, ritos y costumbres.

Vinieron de las nubes, como hacían
nuestros antiguos dioses, y la lluvia
se hizo con ellos suave, acariciante.

Fray Emilio Rodríguez²

[...] admirarás en tierras y en hombres, paisajes
y contrastes insospechados para tí³

Javier Ariz, O.P. Obispo Titular de Bapara. Vicario Apostólico de Puerto Maldonado

1. Introducción

Con motivo de la exposición “Cien años de misión”, un evento que fue iniciativa del Secretariado de Misiones “Selvas Amazónicas” y que tuvo lugar en Madrid en 2008 es una de las razones por las

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² Boletín Informativo de las Misiones Dominicanas de las selvas amazónicas. N.º. 216, Enero-Febrero, 2009, p. 3. Fray Emilio Rodríguez, dominico, natural de Villar de Adralés es escritor, poeta, pintor y periodista.

³ Ferrero, Andrés, O.P. (1966): *Los machiguengas. Tribú selvática del Sur-Oriente Peruano*. Lima (Perú): Instituto de Estudios Tropicales “Pío Aza”, p. 7.

cuales nos han llevado a efectuar el presente estudio. Fue un “homenaje a todos los misioneros dominicos, frailes, religiosos, seculares que, en esos cien años, han entregado su vida a nuestras misiones del suroriente peruano”, con estas palabras inauguró la exposición el director del Secretariado, fray Francisco L. de Faragó. Como resultado de ello, suscitó en nosotros un creciente interés en conocer documentalmente aquellos lugares donde los dominicos actuaron a favor de la evangelización, la predicación y su aporte a la investigación sobre las misiones y por ende a campos de investigación tales como la etnografía, la antropología, la traducción y la lingüística, en suma al entorno vital y cultural de una de las etnias, los *matsigenka*, que ocupan una parte del extenso territorio peruano. Este grupo étnico habita en espacios de la selva a lo largo de los distintos valles que forman parte de la cuenca de los ríos Urubamba, Alto Madre de Dios, Manú, entre otros. La labor de la Orden Dominicana en el suroriente peruano, en espacios concretos como el Vicariato del Puerto Maldonado, en el corazón de la selva virgen, constituye un valiosísimo legado para el conocimiento de este pueblo y una aportación fundamental en el desarrollo intercultural entre las etnias indígenas.

2. La presencia de los dominicos en Perú

Con el fin de resaltar la actuación de los dominicos en Perú, mencionaremos en primer lugar la obra *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX* del padre Miguel Ángel Medina (1953) quien en su compendio narra la labor evangelizadora y la actuación de la orden dominicana en el territorio latinoamericano. Medina aborda en uno de sus capítulos la distribución de los vastos territorios del imperio de los Incas delimitando a tres de las cuatro provincias del gran imperio de los Incas y que ocuparon los territorios de Perú, Ecuador y Bolivia durante los siglos XVI a XIX (Medina 1992: 219)⁴.

Siguiendo las huellas del pasado, la conquista de Pizarro⁵ originó en tierras peruanas irrupciones muy violentas y sus ansias de conquista dieron lugar a grandes cambios en la vida de sus gentes. Sobre ello escribe detalladamente el limeño Fray Juan Meléndez, quien inició la crónica dominicana en el Perú. En su voluminosa obra *Tesoros verdaderos de las Indias: historia de la provincia de San Juan Bautista del Perú* (impresos en Roma 1681-1682)⁶. En esta exhaustiva crónica, de gran interés

⁴ Medina, Miguel Ángel (1992): *Los Dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI – XIX*. “la del norte y sus poblaciones de Popayán, Quito, Trujillo, Tomebamba-Cuenca, Guayaquil y Piura, entre otras; la oriental o poblaciones de Chuquisaca-La Plata Charcas-Sucre, Asunción y La Paz. [...] Y, finalmente, la provincia occidental con las poblaciones de Cuzco, Los Reyes-Lima, Arequipa, Huamanga-Ayacucho y Huancayo.”, p. 219.

⁵ “Pizarro parte de Sanlúcar de Barrameda el 19 de enero de 1530, llegando a la bahía de San Mateo el 9 de enero de 1531. Desde ese punto descenderá por la costa hasta llegar a la isla de Puná, dejando los «pueblos despoblados por do los españoles habían pasado»”. La frase pertenece a fray Bernardino Minaya. Cfr. Medina, Miguel Ángel, *ibíd.*, p. 220.

⁶ [...] “Se trata de una voluminosa crónica, dividida en tres tomos y 14 libros, con unas dos mil doscientas páginas tamaño folio. Participa de las características de la crónica conventual y así es, ante todo, una galería de dominicos ilustres, en la que sobresalen los tres santos canonizados, Rosa de Lima, Martín de Porres y Juan Macías”. Cfr. Marzal, Manuel M.: *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona: Anthropos, 1993, p. 283.

etnográfico narra no sólo la crónica conventual, demostrando que la orden dominicana es la más antigua del Perú sino que también trata de personajes ilustres, como uno de los fundadores de la Universidad de San Marcos, Fray Domingo de Santo Tomás (1482-1555), quien fuera propulsor de los estudios de quechua y entre sus obras de carácter lingüístico citaremos *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú* (1560) y *Léxico o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560).

2.1 Los dominicos y su labor misionera

Los primeros dominicos que llegaron a Perú procedían de Nicaragua y que a pesar de que los cronistas difieren del número de religiosos que viajaron con Pizarro, y siguiendo las fuentes documentales sí se puede confirmar que, entre ellos, se encontraban Bernardino Minaya, con otros dos frailes dominicos y dos religiosos franciscanos. De este viaje cuenta Minaya: “pasados a la costa de Perú, hallamos los pueblos despoblados por los españoles que habían pasado. Y, andados algunos días con harta necesidad alcanzamos a Pizarro”⁷ (Medina 1992: 220). Este hecho marcó un antes y un después entre los frailes dominicos en general y los frailes de otras órdenes religiosas en particular, ya que todos ellos mostraban grandes diferencias con el conquistador. La intención fundamental de los frailes era la de evangelizar y defender a los indígenas respetando y preservando su territorio y su cultura. Un testimonio de ello es una carta fechada el 25 de febrero de 1532 en la que dirigiéndose nuevamente a Panamá, muestran su descontento con la actuación de Pizarro: “Los frailes dominicos y franciscanos que de Nicaragua fueron al Perú, son venidos harás 15 días y hablan muy mal de la manera de gobernar de Pizarro” (Medina 1992: 220).

Sin embargo y por razones confusas por parte de sus cronistas, fray Vicente Valverde (1498-1541)⁸ padre dominico y pionero de la evangelización del Perú, además de que era un pariente de Pizarro, se quedó en tierras peruanas para acompañar al conquistador. Valverde leyó el *Requerimiento* a Atahualpa que concluirá con la prisión del rey inca y su posterior ejecución. Además fue nombrado por la real cédula de 1537 obispo de Cuzco. Aparte de ocuparse de sus tareas propias como obispo ordenó la construcción de la catedral de Cuzco, continuó con su labor de evangelización hasta que en unos de sus viajes fue torturado y finalmente asesinado por nativos en la isla de Puna.

2.2 Aportaciones históricas, geográficas y culturales

⁷ Cfr. Medina, Miguel Ángel, *op.cit.*, p. 220.

⁸ Dominicó de la Universidad de Salamanca, capellán castrense de Pizarro y Almagro, protagonista en el juicio a Atahualpa, primer obispo de Cuzco y por ende del Perú, protector de los naturales y muerto por ellos. El 20 de marzo de 1539 fray Vicente de Valverde OP, primer obispo del Cuzco y Perú, escribió desde su sede una extensa carta-informe al emperador Carlos V en la que detalla la situación eclesiástica y civil de Perú a los siete años de los inicios de la conquista y evangelización. Bien se podría considerar como una de las primeras y más completas historias de la Iglesia en el Perú. En ella, se puede apreciar el verdadero carácter y su celo pastoral. Nunca se ha de olvidar que fue el primer religioso mendicante y dominico del Perú. A pesar de las numerosas funciones administrativas y civiles que le tocó desempeñar, siempre tuvo presente la de procurar la conversión de los indios a la fe cristiana. Cfr. *Temas de Historia de la Iglesia* <http://infocatolica.com/blog/historiaiglesia.php/1109271211-padre-valverde-y-la-evangeliz> [consulta: 14.05.2017].

Antes de centrarnos en la conformación histórica de los indígenas peruanos, tema estudiado, entre otros por el antropólogo e historiador de las culturas andinas, Luis Millones, quien afirma lo siguiente sobre las características físicas del paisaje “Un terreno tan quebrado como el que se agrupa en torno a la cordillera, suele crear la impresión de que aísla a sus habitantes” (Millones 2004: 11)⁹, así de esta manera Millones nos introduce al fascinante mundo del carácter sagrado de sus habitantes y que trataremos aquí desde el punto de vista de la labor de los padres dominicos y su gran trabajo de propagación de la fe católica, y su gran esfuerzo y entrega a los pueblos indígenas, ofreciendo en todo momento su amparo con el fin de garantizar sus derechos, su desarrollo y su continuidad existencial.

Tal y como señala Millones, la siguiente cita responde a uno de los momentos históricos que corresponden a la época:

Es por eso que de Panamá hacia el sur, a principios del Siglo XVI, se abrían las posibilidades y los peligros de la empresa que finalmente llevaron a cabo los hermanos Pizarro y sus asociados. Su primera mirada a los indígenas de América del Sur estuvo cargada de los estereotipos que alimentaban la ideología de su tiempo. Los acontecimientos que rodearon a su aventura no hicieron sino corroborarla. A los indios bárbaros y gentiles del norte de Sudamérica tenía que seguir El Dorado anunciado en territorio colombiano. La leyenda del gobernante bañado en oro en polvo de los chibchas, serviría para alimentar la fe de Francisco Pizarro. Más al sur se encontraba la riqueza, en manos de otros indios, aquellos que eran vasallos de alguno de los reinos fabulosos (Millones 2004: 55).

Por otra parte, la Corona Española empezaba a dudar de la labor conquistadora de Pizarro y se valía de los religiosos como intermediación y revisión de la actuación de los conquistadores. De hecho fray Tomás de Berlanga (1487-1551) además de enseñar la doctrina cristiana fue enviado a Perú para denunciar las atrocidades cometidas por algunos conquistadores, su labor fundamental era la de cuidar de los indígenas para que no fueran esclavizados ni que tuvieran que abandonar sus tierras. Fue nombrado Consejero de la Corona Española, y como legado tuvo que interceder en disputas territoriales en diversas gobernaciones. Además de una gran formación humanística, fray Tomás de Berlanga poseía una gran preparación en geografía, conocimientos náuticos y también en ciencias naturales. En uno de sus viajes a Lima y partiendo de Panamá descubrió las que llamaría Islas Galápagos¹⁰.

A pesar de sus esfuerzos como conciliador, después de haber visitado la villa de Puerto Viejo y después San Miguel de Piura, Lima y Trujillo, decide regresar en 1536 a su diócesis de Panamá, así desaparece por un tiempo la presencia de los dominicos en Perú. Unos años más tarde, en 1541, un escaso grupo de religiosos partían de España, llevando consigo una cédula real destinada al gobernador del Perú en la que se ordenaba a que se les otorgase terrenos a los frailes con el fin de

⁹ Millones, Luis (2004): *Ser indio en el Perú: La fuerza del pasado. Las poblaciones indígenas del Perú (costa y sierra)*.

¹⁰ “Partido de Panamá el 23 de febrero de 1535, las calmas y las corrientes marinas le llevaron a descubrir las Islas Galápagos, llegando el 9 de abril a la bahía de Caraquez”. Cfr. Medina, Miguel Ángel, *op.cit.*, p. 222.

fundar monasterios. Así es como el político e historiador Manuel de Mendiburu (1805-1885), describe de la siguiente manera la primera residencia conventual de los dominicos en Lima:

Estando el obispo Valverde en Lima a principios de 1541, dio las gracias a los religiosos dominicos por el cuidado con que habían asistido a la administración de los sacramentos en la iglesia mayor mientras se halló la ciudad sin clérigos; que había ya unos pocos a quienes podía fiarse aquella obligación. Los puso a desempeñarla, y los frailes dejaron aquella iglesia y pasaron a vivir en su convento, devolviendo al capitán Diego de Agüero la casa que habitaron (en la calle de Judíos) atendiendo que sólo la había dado prestada mientras labraban el convento, y por la cercanía al templo. Agüero donó la finca con otros solares y tierras del campo a la comunidad, la cual en agradecimiento le señaló para él y sus herederos la capilla que hoy se conoce por de Nuestra Señora del Rosario¹¹.

2.3 Provincia Dominicana de San Juan Bautista del Perú

Después de acotar la presencia de los primeros dominicos en tierras peruanas es necesario delimitar su actuación en provincias, aquí nos ocuparemos de la Provincia Dominicana de San Juan Bautista del Perú. Tras la separación de territorios, una carta constitucional fechada el 14 de enero de 1540 en la cual el Maestro General había presentado al papa Paulo III tuvo lugar por varios motivos la separación del territorio¹², formándose así la Provincia Dominicana de San Juan Bautista del Perú.

El primer fraile asignado en esta provincia fue el ya nombrado fray Tomás de San Martín quien creó la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, -la primera universidad de América - fundada por el rey Carlos I.

De esta misma provincia también pertenecía Fray Gaspar de Carvajal (1500-1584), quien acompañó al capitán Francisco de Orellana (1511-1546), quien además de su formación militar, era un gran erudito, no sólo sabía francés y latín sino que dominaba varias lenguas indígenas, fue un verdadero precursor de la antropología recorriendo en sendas expediciones en las que cuenta el descubrimiento del río Amazonas, como vemos en la cita de Francisco de Orellana:

Aquí nos dieron noticia de las amazonas y de la riqueza que abajo hay, y el que la dio fue un indio llamado Aparia, viejo que decía haber estado en aquella tierra, y también nos dio noticia de otro señor que estaba apartado del río, metido en la tierra adentro, el cual decía poseer muy

¹¹ Citado en Medina, Miguel Ángel, *ibíd.*, p. 225.

¹² Citado en Medina, Miguel Ángel, 1992: "AGOP, XIII, 020010. Los territorios asignados a la nueva Provincia fueron: «desde el Puerto de Nombre de Dios a Panamá, y discurriendo desde allí por la costa hasta incluir el puerto de Guatemala, y por tanto la provincia de Nicaragua sea de la dicha Provincia de San Juan hasta el Río de la Plata, desde el mar que se dice del Norte hasta el mar del Sur con todas las islas y tierra firme descubiertas; y así desde el puerto de Acla hasta el Río de la Plata sin incluir éste es de la Provincia de Santa Cruz», *ibíd.*, pp. 223-225. A partir de 1584 [...] la división se hace teniendo en cuenta las divisiones de los obispados: los conventos y casa-vicaría existentes en la diócesis de Lima, Cuzco, Charcas, Arequipa y Panamá continuaran siendo de la Provincia de San Juan Bautista. Los conventos y vicaría fundados en la diócesis de Quito y Popayán constituirán la de Santa Catalina de Quito. Finalmente, los conventos y casas que se hallaban en los obispados de Santiago de Chile, la Concepción, Tucumán y Río de la Plata han de formar la Provincia de San Lorenzo mártir de Chile". *Ibid.*, p. 235.

gran riqueza de oro. Este señor se llama Ira; nunca le vimos porque, como digo, se quedó desviado del río¹³.

A pesar de aquella turbulenta época y dado a los profundos cambios que se produjeron debido a las guerras de conquista y a las guerras civiles entre la confrontación entre almagristas y pizarristas, aún así empezaron a surgir los primeros frutos de los misioneros, se aprendían las lenguas indígenas se incrementaba la evangelización, ésta comenzaba a leerse en las lenguas autóctonas, y se asentaba la vida de la Iglesia. Los religiosos iban adquiriendo autonomía y a su vez eran los formadores de los indígenas tanto en el terreno religioso como en el civil. Los siglos siguientes empezaron las controversias entre obispado y clérigos, disputas, además de los cambios políticos y reformas en el virreinato.

En el siglo XVII la orden dominicana se encuentra consolidada tanto en Perú así como también en Bolivia. Se dedicaban a la evangelización, a la predicación y a la enseñanza. Su función educadora fue primordial donde en sus conventos se encontraban no sólo la formación de jóvenes que llegarían a ser futuros misioneros sino también la orden de los dominicos era la encargada de ocuparse de la educación de niños y adolescentes. Los dominicos seguían las directrices de los Concilios, formándose tribunales en todos los conventos. Uno de los principales obstáculos a los que tuvieron que enfrentarse los dominicos fue a la barrera lingüística. Por ello, para poder llevar a cabo su labor evangelizadora una de las medidas a seguir fue aprender la lengua de los nativos

Y previendo la posible deficiencia de la lengua, ordenaron también que en todos los conventos en que hubiese comodidad, especialmente en el de Lima, se señalase un catedrático de la lengua de los Yndios, que la enseñase a los religiosos, porque nunca hubiese falta de lenguarazes, para el ministerio de las doctrinas de Yndios (Medina 1992: 237).

Existen al respecto valiosísimos testimonios y documentos que corroboran la esencia de dominicos en las misiones peruanas, tal es el ejemplo de la Misión de San Miguel en Shintuya¹⁴, cuyos misioneros y misioneras evangelizan, enseñan y conviven “respetando aquellas costumbres y leyes tribales nobles y genuinas que deben perdurar como aporte a la riqueza de la vida nacional”.

Finalmente hay que resaltar que ya en el siglo XVIII hubo una escasez de frailes en el Perú, debido entre otro orden de cosas, que las cajas reales ya no pagaban el paso de los religiosos. La realidad política en el contexto europeo había cambiado. El final de los Austrias y la llegada de los Borbones y la influencia de la cultura francesa supuso un cambio de mentalidad en la concepción del mundo occidental. Fieles a la Ilustración y a la Revolución Industrial se suceden cambios considerables que

¹³ Descubrimiento del río de las Amazonas por el Capitán Francisco de Orellana <http://blogs.elpais.com/papeles-perdidos/pdf/gaspardecarvajal.pdf> [consulta: 15.05.2017]

¹⁴ “Al final de las estribaciones de la cordillera de Pantiacolla, exactamente donde terminan los cerros y comienza la parte llana de la selva, está enclavada la Misión de Shintuya, que con el tiempo llegará a ser el único refugio seguro para todos los mashcos del Madre de Dios. Allí donde pueden tener sus cultivos, amplios terrenos de caza y pesca y donde pueden desarrollar sin temor ni vergüenza sus costumbres sociales e incorporarse a la vida nacional” Cfr. P. Joaquín Barriales, O.P./ Adolfo Torralba O.P. (1970) *Los mashcos*. Secretariado de Misiones Dominicanas del Perú: Lima (Perú).

de alguna manera también van a repercutir en el continente americano. Posteriormente, ya en el siglo XIX nuevos cambios sociales y políticos hace que un sector de la población opte por romper con el régimen colonial.

3. Los dominicos en el siglo XX. Enclaves en el suroeste peruano

Como ya se ha demostrado, la presencia de la Orden Dominicana en Perú ha sido crucial tanto desde el ámbito evangelizador y educador hasta llegar a las más recientes investigaciones desde campos de estudio tan relevantes como la etnografía, la antropología, la traducción y la lingüística, temas que nos han cautivado desde el primer momento en este trabajo.

Tal y como hemos adelantado en el título, trataremos aquí en este contexto a los *machiguenga/matsigenka*¹⁵. Una población indígena que permaneció hasta la segunda mitad del siglo XX lejos del contacto con la sociedad y apartados de las alteraciones que trajeron consigo la extracción del caucho y las colonizaciones. El territorio machiguenga se encuentra en el sur-oriente peruano que hasta hace pocas décadas mantenía una cultura intacta y ha conservado sus prácticas rituales y de subsistencia.

Fueron muchos los padres dominicos que han tratado con ellos y han tenido una interrelación directa. Muchos de ellos, dieron su salud y su vida con el fin de atender a este pueblo. Entre ellos, citaremos aquí al padre José Pío Aza Martínez de la Vega (1865-1938), quien durante sus años de misionero en el Perú nos dejó un importante legado a pesar de los escasos medios que disponía en la selva. Fue uno de los pioneros que contactó y trabajó con los indígenas. Escribió el *Vocabulario Español – Machiguenga* (1923) y *Estudio sobre la lengua machiguenga* (1924). Su gran aportación no sólo fue de gran ayuda en contribuir a la evangelización de los indios y también dio a conocer la lengua machiguenga, con ello hizo una gran labor filológica y antropológica.

Si bien la función de los misioneros era la de evangelizar, proteger e instruir a la población indígena, siempre del lado de los más débiles, sin embargo ellos también tuvieron que enfrentarse al complicado mundo de la selva, no sólo por la dureza del hábitat, las dificultades en las vías de comunicación, sino también por los continuos hostigamientos de los caciques y las alteraciones y amenazas de los caucheros.

¹⁵ Según el misionero dominico Andres Ferrero O.P: *Machiguenga*: La palabra pertenece al idioma que habla una tribu selvícola del Sur-Oriente peruano. Con ella se llaman a sí mismos los miembros de esta agrupación indígena. El P. Pío da al vocablo el significado de *gente*. Así, pues, los machiguengas serían la *gente por excelencia*. He buscado en el mismo idioma otras palabras afines que aclarasen el sentido de *machiguenga*. Sólo he encontrado dos que, por sus letras, algo quieren parecersele: *machi*, que significa *acaso*, preguntando, y *machikanari*, nombre que dan al brujo malo. *Los Machiguengas. Tribu selvática del Sur-Oriente Peruano* (1966). Vicario Apostólico de Puerto Maldonado, Perú.

El padre Aza fue testigo de grandes atrocidades cometidas a la población indígena por parte de los caciques, ello le llevó a enfrentarse repetidas veces con quienes reinaban en la selva y envió su denuncia a las autoridades de la provincia de Manú, oponiéndose firmemente al mercado de seres humanos y al estado de continua esclavitud. En este enclave geográfico y a pesar de las dificultades de todo tipo abrió en la desembocadura del río Manú, situada geográficamente en el margen izquierdo del río Madre de Dios, en octubre de 1908 la primera misión de San Luis de Manú, así se documenta su primera labor filológica y antropológica: “desde los primeros años de misionero en las regiones de Madre de Dios y Urubamba tuve especial empeño en tomar notas o apuntes de cuantas lenguas oía de gentes o tribus salvajes, como machiguengas [...]. El padre Aza sembró sin duda alguna la simiente de futuros antropólogos y otros estudiosos en el conocimiento de la selva amazónica.

Le seguirían abrir nuevas rutas como fue la del P. Wenceslao Fernández quien en 1922 en contacto con los machiguengas del río Koribeni facilitó un nuevo acceso hasta Chirumbia haciendo posible una nueva vía de comunicación y en 1923 levanto la primera capilla de Koribeni. Sin embargo y debido a las frecuentes inundaciones en 1944 el P. Andrés Ferrero reubicó la misión en el margen derecho del Urubamba¹⁶.

Una descripción etnográfica en cuanto a la cifra de habitantes de aquella época nos la aporta el P. Andrés Ferrero, gran observador y conocedor de la vida de la tribu michiguenga:

En mi viaje por el Urubamba, en 1947, desde Koribeni a Atalaya, aventuré las siguientes cifras: 50 familias del Kiteni al Pongo; 30 del Pongo al Camisea y 100 del Camisea para abajo. Añadiendo otras 50 entre Koribeni y sus alrededores, más 40 para Chirumbia y los suyos, junto a las 50 del Yavero, podríamos dar – decía yo- en números redondos, 300 familias en la cuenca del Urubamba.

Como dato posterior tenemos el censo de 1961 que da, desde el Koshireni al Pongo, 409 almas, de las cuales las dos terceras partes son de michiguengas- En mi rápida visión a la región, en 1963, anoté, en esta misma extensión, 401 almas, entre machiguengas y colonos (Andrés Ferrero, 1966: 17-18).

Andrés Ferrero identifica en su estudio el enclave geográfico de los machiguengas:

Por el Sur y Sur-Oeste, colindan los machiguengas con el indio andino, llamado por ellos puñaruna, tomando el vocablo del quechua, que, en buen castellano, significa serrano.

Por el Este tienen los machiguengas, como nada simpáticos ni pacíficos vecinos, a la diminuida tribu masca. Un pequeño grupo allá por las márgenes del Alto Madre de Dios, algo internado en la región del Colorado.

Siguiendo la línea hacia el Norte, en el Madre de Dios, encontramos otros vecinos, en cierto modo nuevos en la región: unas familias de piros establecido en el Manu. No son los piros

¹⁶ Cfr. *Dominicos provincia de Hispania* <https://www.dominicoshispania.org/donde-estamos/mision-de-san-jose-koribeni/> [consulta: 3.06.2017].

aborígenes del Madre de Dios. Allí fueron llevados por los antiguos caucheros y desde entonces se han quedado , más o menos de asiento.

También hacia el el Norte, principalmente en la margen izquierda del Urubamba, a partir de Miaria, y al Nor-Oeste, en el Apurimaj-Tambo, tienen los machiguengas como colindantes a sus primos hermanos los campas (Andrés Ferrero 1966: 18-20).

3.1 La aportación del padre dominico Joaquín Barriales Ardura, O.P. (1934)

Otro de los padres dominicos que emerge con luz propia y que nos aporta importante información etnográfica, antropológica y lingüística de las etnias amazónicas, dato que podemos corroborar tanto en su obra ilustrada *matsigenka*¹⁷ así como también en su obra *los mashcos*, publicada unos años más tarde. Su testimonio es una fuente inagotable de información misional etnológica, antropológica y lingüística y que nos sirve como antecedente para posteriores investigaciones con el fin de entender a este fascinante pueblo amazónico.

El padre Barriales nació el 4.12.1932 en Mataró (Barcelona), donde se había trasladado su familia desde Asturias. Regresando a su tierra natal poco tiempo después, en 1934. Ingresó en la Orden de Predicadores el 3 de octubre de 1949. Estudió Filosofía en la Facultad de Caldas de Besaya (Santander-Cantabria); Teología en la Facultad de San Esteban en Salamanca. Llegó al Perú en el vapor Reina del Mar el 4 de diciembre de 1957. Prosiguió sus estudios en Teología en la Facultad de la Universidad Católica de Lima; Pedagogía en la Escuela Normal Superior de Cuzco; Escuelas Radiofónicas en Sutatenza (Colombia). Vivió en las selvas del Perú durante 49 años con sus hermanos los *matsigenka*. Compartió en la misión de San Jacinto de Puerto Maldonado con el P. José Álvarez Fernández (1890-1970) y colaboró estrechamente en la misión de Sepahua con el doctor en Antropología el P. Ricardo Álvarez Lobo (1925-2013).

El padre Barriales ha recalado por obediencia en el Convento de la Virgen del Camino, en León, donde lleva con gusto la propaganda de la Causa de Canonización del citado padre José Álvarez “Apaktone”, el gran misionero con quien tuvo la suerte de vivir en la selva.

Su compañero de misión, el padre Ricardo Álvarez Lobo, realizó a lo largo de más de cincuenta años una intensa labor misionera y antropológica. Su obra, *Sepahua* es un testimonio de toda una vida dedicada al pueblo indígena amazónico. Esta obra no solo es un trabajo académico y un testimonio personal; su objetivo principal es también devolver a este pueblo su dignidad. Relata cómo este pueblo ha sido agredido física, cultural y moralmente y en la que busca fortalecer su identidad y autoestima dentro de una sociedad occidental plagada de etnocentrismo y de racismo.

¹⁷ *Matsigenka* es otra denominación de *Machiguenga*, *Matsiganga*, *Matsiguenga*, cuya familia lingüística es el *Arawak* y la lengua también se denomina *Matsigenka*. Véase en *Base de Datos de Pueblos Indígenas u originarios* (2015). Perú (Ministerio de Cultura) <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/matsigenka> [consulta: 30.04.2017].

3.2 la obra del padre Barriales: Matsigenka

Según fuentes históricas los *matsigenkas* entran en contacto con poblaciones andinas en el periodo histórico de Cápac Yupanqui, cuando el Imperio Inca pretendía fortalecer sus territorios. Así nos describe Barriales la evolución de la denominación de la etnia a lo largo del tiempo:

Su origen constituye un misterio, y por ello, también su historia se encuentra incompleta. Los matsigenka fueron conocidos por los incas del Cuzco, en cuyo imperio de les llamó *antis*; los conocieron los conquistadores, quienes les llamaron *Manaries*, *Opataris* y *Chonchoite*. Durante el Virreinato se les conoció con el nombre de *Pilcozones* y durante la República llegó a conocerse su nombre actual de *Matsigenka*, sinónimo de *gente*. Los cronistas y los viajeros de finales del Siglo XIX confirmaron tal acepción transcrita en sus diarios como *Machiguingas* y *Machigangas*.

[...] Nunca como hoy el matsigenka ha conseguido una identificación cultural tan clara, después de haber pasado por las avalanchas históricas de la extensión del Imperio Incaico, la Conquista, las Reducciones del virreinato, la fiebre del caucho y la afanosa búsqueda de petróleo en la depresión actual (Barriales 1977: 7-8)¹⁸.

3.2.1. Espacio geográfico e hidrográfico:

Como ha sido demostrado por el padre Barriales cuando dice que: “la etnia matsigenka ha ocupado, desde tiempo inmemorial, y ocupa, una extensión importante del territorio sudoriental del Perú”. Actualmente y según datos del Ministerio de Cultura del Perú (2015), los matsigenka ocupan los departamentos de Cusco y Madre de Dios. Generalmente viven en comunidades, aunque también existe un grupo minoritario que viven de forma aislada y en contacto con la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti, entre otros, extendiéndose en las cuencas de los ríos Camisea, Cashiriari, Paquiría y Timpía.

Damos a continuación una descripción hidrográfica de la confluencia de ríos tomada de un artículo de la American Geographical Society:

[...] el gran cañón del Urubamba, puerta de ingreso a los valles orientales y hacia las llanuras de las tierras bajas amazónicas, es donde el intrépido río, reforzado por centenares de tributarios nacidos en las montañas, corta finalmente su curso atrevido, a través de las grandes barreras topográficas. Más de setenta rápidos interrumpen su camino, uno de ellos, en la desembocadura del Sirialo, es por lo menos de media milla de largo y mucho antes que uno llegue a sus inmediaciones, oye su ruido que llega desde atrás de los contrafuertes montañosos cubiertos de vegetación. La gran curva del Urubamba, en la que se presenta la línea de rápidos, constituye una de las formas hidrográficas más curiosas del Perú. El río cambia repentinamente de dirección general norte y, torciendo hacia el sureste, corre durante casi cincuenta millas hasta el eje de las montañas, en donde girando en un círculo completo, ejecuta su asalto final contra la cadena de montañas orientales. Cincuenta millas más allá se abre curso por entre la larga cadena de crestas afiladas del contrafuerte frontal andino, en una

¹⁸ Barriales Ardura, Joaquín, O.P. / Torralba, Adolfo, O.P. (1977): *Matsigenka*. Madrid: Secretariado de Misiones Dominicanas.

espléndida garganta de más de media milla de profundidad: el Pongo de Mainique (Barriales 1977: 15).

3.2.2. La casa vivienda y el poblado

En función del enclave geográfico donde se sitúe el poblado es fundamental para su población tener su casa vivienda con una determinada estructura arquitectónica que varía en función de la topografía del lugar. Téngase en cuenta que el terrero puede llegar a ser muy pendiente ocasionado por la presencia de colinas y quebradas. Como única condición para construir una casa en el poblado es pedir permiso a la comunidad. Antiguamente todas las casa vivienda estaban hechas con materiales propios de la zona, siendo la palmera la primera materia prima para la construcción, ya que las casa vivienda se construyen de su madera y el techo de sus hojas. Actualmente las casas se construyen con otro tipo de madera aserrada e incluso algunas con techos de calamina¹⁹. En cuanto a la topografía del lugar:

[...] existe la creencia entre los machiguenga que las cabeceras de las montañas son lugares peligrosos donde si bien es cierto existen animales para la caza, también están presentes animales endemoniados denominados por ejemplo *osheto nito* (mono diablo), *maeni niro* (oso diablo), etc. que son temidos por los machiguenga (Oyola/Mosqueira 2013: 46).

Otra de las descripciones que hemos hallado y que nos aportan un gran valor etnológico sería la del padre dominico Andrés Ferrero:

Algo mejor y más duradera que la choza de campaña está lo que yo llamaría Tambo de veraneo: No hay machiguenga que, en tiempo de secas, venza la tentación de dejar su morada, algo dentro del monte, para bajar una temporada a las amplias playas de los ríos a recostarse en la fina arena. Más que tentación invencible es una verdadera necesidad. Es la época de la pesca en los brazos de los ríos, pozos aislados o pequeñas entradas en las islas, donde el pescado quedó encerrado o sube a dormir y chupar de noche el limo de las piedras. Ocupados en estas faenas, o en buscar huevos de charapa, se pasan dos meses de playa. Es el veraneo. Además, las limpias aguas del río invitan al baño, al lavado de la ropa, y a que los niños jueguen, como todos los niños del mundo, a fabricar casas de arena o cavar charquitos en las orillas de la corriente (Ferrero 1966: 75).

4. Características lingüísticas:

La lengua *matsingenka* pertenece a la familia lingüística *arahuaca maipurán*. Como se ha mencionado anteriormente en su lengua originaria significa *seres humanos* o *gentes*. Esta denominación proviene de las investigaciones dominicas cuando se publicó por primera vez en 1918 en la revista *Misiones Dominicanas del Perú*²⁰. Actualmente los también denominados machiguengas viven en poblados

¹⁹ Cfr. Oyola Prado, Kirla Fara/Mosqueira Mosqueira, Augusto César (2013): *Sistemas mixtos de producción y desarrollo en la comunidad machiguenga de Tivoriari* p. 44.

²⁰ Publicado en la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios. Ministerio del Cultura del Perú <http://bdpi.cultura.gob.pe>, p. 1 [consulta: 30.04.2017].

dispersos en las estribaciones de los Andes con una población estimada entre siete y diez mil habitantes, ocupando una extensión de doscientos kilómetros en la confluencia del río Urubamba, en la provincia de La Convención en el departamento de Cusco, así como en las laderas del río Manú en el departamento de Madre de Dios (Davis 2002).

Según los estudios de (Ferrero 1966) es una lengua onomatopéyica, sobre todo en el contexto del lenguaje familiar. Tienen una cualidad especial en reproducir sonidos de la naturaleza como el ruido de las aguas, del viento, de la tormenta, de las hojas al caer, del andar de los animales en el bosque, etc. Ejemplo para la caída de la hoja se valen del verbo *kuirishtanaka*. Incluso algunos nombres de aves son sonidos onomatopéyicos.

A continuación ofrecemos como botón de muestra algunos ejemplos estudiados por el citado P. Pío Aza y recogidos en la citada obra del Andrés Ferrero, O.P.

<i>tonosétero</i>	<i>machacar</i>
<i>sómite</i>	<i>mamar</i>
<i>oyashi</i>	<i>manantial</i>
<i>patóseri</i>	<i>abofetear</i>
<i>sakáteri</i>	<i>abrasar</i>
<i>ishititi</i>	<i>apestar</i>
<i>pitánkieri</i>	<i>apedrear</i>
<i>okaimaigui</i>	<i>cacarear</i>
<i>apariatia</i>	<i>caída de agua</i>
<i>kientori</i>	<i>cigarra</i>

En cuanto al grado de parentesco no existen palabras genéricas. Siempre son expresiones concretas:

<i>mi padre, mi madre</i>	<i>apa, ina</i>
<i>tu padre, tu madre</i>	<i>piri, piniro</i>
<i>el pade de él,</i>	<i>iriri</i>
<i>el padre de ella</i>	<i>iri</i>

En cuando a la denominación de animales, tampoco existen los términos genéricos, cada ser tiene un nombre propio, también para las acciones diarias existen diversas palabras. No es lo mismo comer en general que comer una cosa determinada. Si nos referimos a lo primero sería *sekatemba*, en cambio, si nos referimos a algo específico *yemparo*.

Otra de las características de la lengua es que es carente de abstracciones y figuras:

Para trasladar la palabra *fruto* del Ave María hubo de acudir al término directo de Hijo y decir: *Otomi pimumía Jesús* = El Hijo de tu vientre, Jesús.

Para concluir diremos que es también una lengua polisintética. Según investigaciones recientes es otra de las características de las lenguas indoamericanas. Las palabras están formadas por prefijos, sufijos e interfijos. Esta aglutinación se observa sobre todo en los verbos. Así es un ejemplo estudiado por el P. Pío y recopilado por Ferrero:

Pi – nebi – benta – bakaga – iga ki – emp – ara = debéis orar unos por otros. Analicemos *pi* = tu, pero como luego viene la partícula pluralizante, vosotros; *nebi* = raíz del verbo *nebite* = pide; *benta* = en favor de uno, por; *bakaga* = unos por otros, recíprocamente; *iga* = indicador de plural, *ki* = indicador del tiempo del verbo; *emp* = te, que por ser en plural, os; *ara* = terminación del verbo (Ferrero 1967: 57).

Es una obra muy bien ilustrada y documentada y que a pesar de los años transcurridos desde su publicación en 1966, posee un carácter atemporal en las evidencias históricas, enclaves geográficos y desarrollo cultural y lingüístico. Esta obra es una muestra más del empeño de los misioneros en dar a conocer y propagar su trabajo a lo largo del tiempo.

5. Otras contribuciones históricas antropológicas y culturales de los indígenas en territorio peruano

Según datos del Ministerio de Cultura del Perú existen valiosísimos estudios tales como los de Cassewitz (1985), Mora y Zarzar (1977), France-Marie Renard Casevitz y Ollivie Dollfus (1988) Shepard e Izquierdo (2003) Da Rosengren (2004), entre otros. En nuestra aportación nos hemos documentado en obras de prestigiosos antropólogos como por ejemplo el antropólogo e historiador de las culturas andinas, Luis Millones (2004), Jean-Pierre Chaumeil, director de investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia, Oscar Espinosa de Rivero, antropólogo por la The New School for Social Research de Nueva York, Manuel Cornejo Chaparro, responsable de la Oficina de Publicaciones-Cendoc del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), y la tesis de Kirla Fara Oyola Prado y Augusto César Mosqueira Mosqueira, presentada en 2013 en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Perú.

6. Conclusión

Tras el estudio realizado, ponemos de manifiesto que toda esta documentación aportada ha servido de enfoque y ayuda en nuestro trabajo y queremos dejar constancia aquí de la importancia de la Orden

Dominicana y su interacción en las misiones. Además de su fe, su dedicación a la evangelización y a la educación y su lucha y defensa de los indígenas, nos dejan un vasto legado que parte de diferentes campos de estudio que van desde la etnología, la antropología y la lingüística.

Las ordenes religiosas en general y la Orden dominicana en particular como bien ellos mismos dicen entre muchas otras tareas se dedican a la predicación de la Gracia y entre sus prioridades cuenta la formación doctrinal, la comunicación entre los pueblos indígenas, la lucha por la justicia y la paz, la revalorización de las diversas culturas y para concluir citamos su propuesta de futuro:

Al 2021, seremos una comunidad provincial de frailes, unánimes en el seguimiento de Jesucristo al estilo de Santo Domingo de Guzmán; *in medio ecclesiae*, predicadores de la Buena Nueva desde la contemplación y el estudio permanente que responda a los signos de los tiempos²¹.

Referencias bibliográficas

- Barriales, Joaquín, O.P./ Torralba, Adolfo, O.P., (1970): *Los Mashcos*. Lima (Perú): Secretariado de Misiones Dominicanas.
- Barriales, Joaquín, O.P./ Torralba, Adolfo, O.P., (1977): *Matsigenka*. Madrid: Secretariado de Misiones Dominicanas.
- Chaumeil Jean-Pierre, Espinosa de Rivero, Óscar, Cornejo Chaparro, Manuel (eds.) (2011): *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos*. Lima (Perú): Tares Asociación Gráfica Educativa.
- Davis, Patricia (2002): *Los machiguengas aprenden a leer: Breve historia de la educación bilingüe y el desarrollo comunal entre los machiguengas del Bajo Urubamba*. Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial. Instituto Lingüístico de verano.
- Ferrero, Andres, O.P. (1966): *los Machiguengas. Tribu selvática del Sur – Oriente peruano*. Lima, (Perú): Vicario Provincial. Publica el Instituto de Estudios Tropicales “Pío Aza” . Puerto Maldonado (Perú). Edit. OPE (1967) Villava, Pamplona (España).
- Marzal, Manuel M. (1993): *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona: Anthropos.
- Millones, Luis (2004): *Ser indio en el Perú: La fuerza del pasado. Las poblaciones indígenas del Perú (costa y sierra)*. Buenos Aires (Argentina): Siglo XXI Editores.
- Oyola Prado, Kirla Fara/ Mosqueira Mosqueira, Augusto (César) (2013): *Sistemas mixtos de producción y desarrollo en la comunidad Machiguenga de Tivoriari*. Cusco (Perú): Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

²¹ <https://www.peru.op.org/quienes> [consulta: 15.05.2017]

Publicaciones electrónicas:

<https://selvasamazonicas.org/misiones/peru/lugares/koribeni> [consulta: 03.06.2017]

<https://selvasamazonicas.org/misiones/peru/lugares/puerto-maldonado> Puerto Maldonado [consulta: 3.06.2017].

https://books.google.es/books?id=g3Y59_azAqwC&pg=PA186&lpg=PA186&dq=Juan+Mel%C3%A9ndez+padre+dominico&source=bl&ots=t7b5_KINbw&sig=6y7RMICRL1iGnvUSKxh8iOJs_kyA&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjs9dyTv7LUAhWFalAKHf2qCDgQ6AEISDAM#v=onepage&q=Juan%20Mel%C3%A9ndez%20padre%20dominico&f=false [consulta: 10.06.2017]

véase al respecto Luis Antonio Eguiguren, historiador peruano de la universidad, en el macizo documental de su Alma mater y de su Diccionario histórico-cronológico de la Universidad de San Marcos, y el padre José María Vargas, historiador quiteño y reeditor de la vieja gramática quechua, p. 186-187.

<https://www.dominicoshispania.org/donde-estamos/mision-de-san-jose-koribeni/> [consulta: 3.06.2017]

Boletín Informativo de las Misiones Dominicanas de las selvas amazónicas. N°. 216, Enero-Febrero, 2009, p. 3. <http://slideflix.net/doc/3456627/n%C3%A3%C2%BAmero-216-enero---febrero-2009> [consulta: 9.06.2017]

LA REPROBACIÓN DEL ALCORÁN DE RICOLDO DA MONTECROCE: DOMINICOS, TRADUCCIÓN Y EVANGELIZACIÓN EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI¹

Pino Valero Cuadra

Universidad de Alicante (España)

pino.valero@ua.es

Abstract

The aim of this work is showing the significance of the Spanish translation of Ricoldo da Montecroce's *Reprobatio Alcorani* for the evangelization of both muslims and Indians. The latin text of the Dominican monk was printed for the first time in Seville 1500 and the Spanish translation appeared one year after, entrusted (may even written) by the Hyeronimite Hernando de Talavera, Queen Isabel's former confessor before Cardinal Cisneros. This translation should be placed within the discussion about the methods of evangelization of non-Christian people, a discussion which confronted Franciscans and Dominicans regarding Indians as well. This text was a key one in the convulsed period which followed the end of the *Reconquista* and was translated into various European languages. Nevertheless the Spanish version is still poorly known so its study has a keen interest for the history of religious polemics.

Keywords: Evangelization, Anti-islamic Polemics, Dominicans, Indians, Translation.

Resumen

Con este trabajo pretendemos demostrar la importancia que, para la evangelización tanto de musulmanes como de los indios americanos, tuvo la traducción española de la obra de polémica anticristiana *Reprobatio alcorani*, escrita en latín en el siglo XIV por el fraile dominico florentino Ricoldo da Montecroce. El texto latino se imprimió por primera vez –antes solo circuló como manuscrito- en España en el año 1500, y la traducción castellana vio la luz tan solo un año después, por encargo -se cree, que incluso autoría- del jerónimo fray Hernando de Talavera, confesor de la reina Isabel la Católica antes de que lo fuera el cardenal Cisneros, por lo que dicha traducción se enmarcaría dentro de la polémica en torno a las formas de evangelizar a los no cristianos con respecto a musulmanes, como entre las órdenes franciscana y dominica por lo que se refiere a los indígenas americanos. El texto fue clave en una época convulsa en pleno final de la Reconquista y fue traducida a varios idiomas europeos, aunque la versión española es apenas conocida, de ahí el interés de su estudio para el ámbito de la polémica religiosa.

Palabras clave: Evangelización, polémica anti-musulmana, dominicos, indígenas, traducción.

1. Introducción

En el marco de la conocida polémica entre dominicos y franciscanos sobre las formas de evangelizar, es decir, la franciscana, más partidaria de imponer la superioridad de la religión cristiana, y la dominica, más inclinada a acercarse al indio que va a ser evangelizado, aprender su lengua y demostrarle desde su religión dicha superioridad cristiana², vamos a analizar la traducción castellana

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² Esta es la razón por la que los misioneros dominicos en Indias hayan sido autores de un número mayor de gramáticas y vocabularios de lenguas indígenas que los franciscanos.

que se llevó a cabo a principios del siglo XVI de la obra antiislámica *Reprobatio Alcorani* (1501), del dominico florentino Ricoldo da Montecroce (1242-1312), obra publicada en España por primera vez también nada más comenzar el siglo XVI, en Sevilla en 1500, tan solo un año antes, en pleno final de la Reconquista, aunque el original latino había sido escrito en Italia en el siglo XIV bajo el título *Contra legem Saracenorum*. De la popularidad de la obra da idea de que aún existen hasta 38 manuscritos esparcidos por diversas bibliotecas.³

Su traducción castellana fue encargada por el jerónimo fray Hernando de Talavera, confesor de la reina Isabel la Católica antes que el cardenal Cisneros, y quien era partidario, como los dominicos, de una evangelización que se acercara al indio y a su propia lengua para poder demostrarle así, desde la cercanía moral, la superioridad de la religión católica a la que se le pretende convertir. La reina católica finalmente acabaría inclinándose por los métodos más taxativos e intransigentes del cardenal Cisneros, el sucesor de Talavera en la confianza de la soberana, lo que llevó a conseguir inicialmente un mayor número de conversiones que su antecesor, pero también a la larga a revueltas como la del Albaicín, que desestabilizaron el final del proceso de Reconquista.

Así, nuestra intención es analizar, a través de su traducción castellana, si el encargo de traducción del texto latino responde a los patrones evangelizadores dominicos, primero utilizados con los musulmanes y posteriormente llevados a Indias, o a los de este último, es decir, a los patrones más autoritarios, representados por Cisneros.

2. Una obra de polémica anti-musulmana traducida: ¿una traducción de corte dominico?

Hernando de Talavera encarga –o quizá realiza él mismo- en siglo XVI la traducción al español de la *Improbatio Alcorani* de Ricoldo de Montecroce, encargo que podríamos enmarcar en el proceso evangelizador cristiano que se inició en España con musulmanes y judíos, y continuó con los indios americanos en Ultramar. Prueba de ello es que durante aquellos años se publicaron otras obras anti-musulmanas a favor de la cristianización, como describe Carmina Ferrero Fernández en su artículo “Difusión de las ideas islámicas a partir del *Liber de doctrina Mahumet*” (2011: 192):

La traducción de *De Doctrina* tuvo mucho eco en el mundo latino cristiano, dado que de forma resumida y sencilla se plasman en ella los aspectos más destacados sobre la teología islámica, sobre los ritos que deben seguir sus fieles y sobre diversas tradiciones populares que se engarzaban para mostrar un todo que servía como marco referencial para poder entender y

³ Stefan Wild, *The Qu'ran as Text* Leiden, E.J. Brill, 1996, p. 165; Thomas Burmann, “Contra legem Saracenorum”, en: *Christian-Muslim Relations 600-1500*, General Editor David Thomas; http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_26269 (Última consulta 25 de julio de 2017).

refutar las ideas islámicas. Según parece, fue mucho más sencillo realizar, desde la perspectiva cristiana, una refutación partiendo del texto de *De Doctrina*, que desde el propio *Alcorán*, cuyo significado y estilo resultaba más lejano intelectualmente.

Como vemos, de nuevo asoma el concepto de acercarse a la mentalidad religiosa del que debe ser evangelizado. Otra obra relacionada y con el mismo espíritu sería el *Zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos et infideles* de Pedro de la Cavallería, “cuyo patrón se adecua perfectamente a la base de argumentación de dicha disputa, a saber, sobre la llegada del Mesías y la veracidad de la fe cristiana frente a la judaica o la musulmana”, como asimismo explican la misma autora y Nuria Llauger en su trabajo “Polémica y razón cristianas en el *Zelus Christi contra Iudeos, sarracenos e infideles* de Pedro de la Cavallería” (2013: 199). Como estas autoras comenzaban explicando, la obra tiene una profunda relación con las obras de polémica del siglo XII, pero, sobre todo, encuentra forma de profundizar y ampliar sus argumentos contra los infieles con argumentarios de los siglos XIII y XIV, como la obra de Montecroce que nos ocupa y algunos autores conversos posteriores:

Entre otras obras de polémica producidas en el siglo XV en la península ibérica, en un particular contexto político y religioso, destaca el *Zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos et infideles* de Pedro de la Cavallería, obra cuya intención y retórica se acerca de forma coherente a otras contemporáneas por el plan de la obra y por los argumentos vertidos en ella. Las obras polémicas del siglo XV, no obstante, presentan escasas variaciones argumentales en relación al género que se había consolidado a partir del siglo XII, mediante las contribuciones al género de autores como Pedro Alfonso de Huesca o Pedro el Venerable. Con todo, se produce una renovación y ampliación argumental gracias a los tratados redactados entre mediados del XIII e inicios del XIV, nos referimos en particular a las obras de Ramón Martí, o de Riccoldo da Montecroce, quienes, aunque siguen, de forma general, la estela intelectual de argumentos anteriores, aportan lecturas más profundas de fuentes judías y árabes que enriquecen de forma particular el género de la polémica. Por otra parte, es preciso señalar que las obras de los autores peninsulares a partir de finales del XIV están influidas, además, merced a la renovación de la polémica, por las nuevas aportaciones literarias de conversos como Alfonso de Valladolid, Juan el Viejo, o Pablo de Santamaría. Modelos que a su vez se amplían con la figura de Jerónimo de Santa Fe, converso asimismo (2013: 195).

Todas estas obras anti-musulmanas fueron traducidas a varios idiomas y alcanzaron gran difusión a lo largo del siglo XV, lo que permite intuir su importancia durante aquellos años tanto para la conversión de musulmanes y judíos, como para la evangelización del indio.

Por lo que se refiere a la obra que nos ocupa, Cándida Ferrero Hernández en su trabajo “De la *Improbatio Alcorani* a la *Reprobacion del Alcoran* de Riccoldo da Montecroce, o la fortuna hispana de un texto apologético” (2015) explica que ese es el contexto en el que esta se publica por primera vez en forma impresa (desde su aparición en el siglo XIV solo había circulado como manuscrito, como mencionábamos más arriba) en el año 1500 y tan solo un año después de su traducción al español:

En los mismos años en los que el cardenal Cisneros trataba de evangelizar la mayor cantidad posible de musulmanes se imprime la *editio princeps* de la obra del dominico italiano

Riccoldo da Montecroce, *Improbatio Alcorani* (Sevilla, 1500), que se tradujo casi de forma inmediata al castellano y que se publicó bajo el título *de Reprobacion del Alcoran* (Sevilla, 1501), que venía a proporcionar un rico material sobre el que organizar la refutación del islam como elemento necesario para la catequesis de los nuevamente convertidos, bien que, como señala Ladero Quesada (1992: 66), los argumentos esgrimidos en esta obra difícilmente servirían para conciliar los ánimos”.

La primera edición latina la llevó a cabo otro dominico, Antonio de la Peña, “impulsor de la observancia de la Orden de Predicadores en Castilla e inquisidor del círculo de Cisneros,” y se publicó en Sevilla en 1500 en la imprenta de “Estanislao Polono, uno de los impresores más prestigiosos del momento” (Ferrero Hernández, 2015: 540). La publicación de una obra nacida en un contexto parecido al de la época posterior a la conquista de Granada es la que justificaría dicha edición, pues respondería a los intereses de la clase dirigente y de los Reyes Católicos:

El contexto de la obra de Riccoldo ha de situarse en el complejo tiempo del fin del movimiento cruzado, que tuvo su punto álgido con la caída de Acre (1291), lo que supuso el fin de las aspiraciones cristianas a permanecer en Tierra Santa, hecho que provocó una estrategia de propaganda política de renovado rechazo al islam, a la que podría adscribirse la *Improbatio*. Y tal vez esta misma circunstancia haría oportuna la obra de Riccoldo a los intereses de la política y de la iglesia de Granada de 1500- 1501, por sus bien formulados argumentos.

Este comienzo de la obra del florentino ya de la medida de cuáles son las intenciones que motivan su creación en palabras de su traductor español (1501:2v):

[...] Viendo yo Fray Ricoldo frayle muy pequeño de la orden de los predicadores las malicias y engaños de este malvado [Mahoma], e aviendo compasión de tanta dañación de las animas convertí mis pensamientos en la ley de Dios y en sus mandamientos. E como passase los mares e desiertos e viniese a una muy famosa cibdad de moros que llaman Valdado [Bagdad], a donde esta un su estudio muy general e famoso, aprendi en el no solamente la lengua araviga mas aun sus letras para que en oportuno tiempo me pudiese aprovechar dellas. Y leyendo con mucha diligencia la su ley y scripturas e disputando e comunicando con los sus alfaquies e maestros, las cosas della conoci e halle por esperiencia muy clara mente la falsedad de su ley e maldad. [...] agora principalmente es mi intencion, confiando en la soberana verdad, contradezir e destruir las principales suziedades e falsedades de aquella maldita e descomulgada ley, e dar materia e manera a mis hermanos e proximos fieles, como mas ligeramente puedan convertir e revocar a la verdadera creencia a los que estan engañados de aquella seta. (Reprobacion del Alcoran, f. 2v.)

Esta no sería, en realidad, sino una de las obras de apología del Cristianismo que Montecroce escribió, en las que propone un método de polémica anti-musulmana que se convertiría en Europa “en una referente para argumentar desde la perspectiva teológica contra el Corán y contra Mahoma, a saber, el conocimiento del medio islámico y de la lengua árabe, así como el hecho de encaminar su polémica a la predicación basada en la irracionalidad de las creencias islámicas” (cf. Ferrero Hernández, 2015: 538), es decir, con argumentos muy parecidos a los de los predicadores dominicos españoles en Indias: conocimiento de las religiones y lenguas indígenas que permitan demostrar de forma más fehaciente la

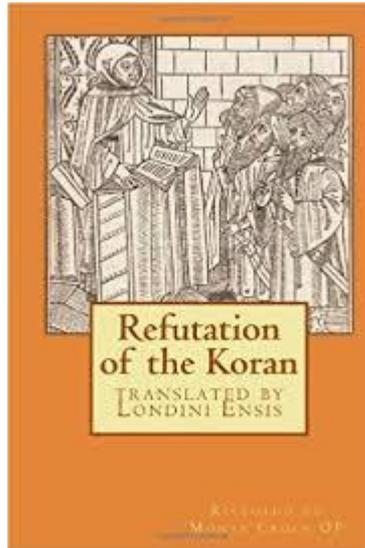
superioridad de la religión cristiana frente a la del evangelizado. Con los musulmanes, los cristianos se enfrentaban a una más de las terribles épocas oscuras en las que el enemigo debía volver a ser derrotado, como podemos leer de nuevo en la traducción española, como asimismo destaca Ferrero Hernández (2015: 538-539):

La *Improbatio* (...) clama contra las iniquidades y las falsedades que atenazan a la iglesia militante, a las que sólo la voluntad divina pondrá fin. Riccoldo recuerda la llegada de Constantino que puso fin a la atroz persecución de los paganos, aunque, tras ese tiempo de victoria, llegó un segundo período de oscuridad para el cristianismo, en el que surgió el dragón terrible de la herejía, vencida por las obras de los santos. Pero, se ha originado una tercera pestilencia, cuya peor tribulación continúa extendiéndose en el tiempo de Riccoldo y no cesará hasta que no llegue el auxilio divino, porque un hombre malvado, lujurioso y obsceno, Mahoma, por consejo del diablo, padre de la misma mentira, compuso una ley, mendaz y abominable, el Alcorán, diciendo que es ley de dios (*Reprobacion del Alcoran*, f. 2r).

Es lo mismo que afirma el editor (¿también traductor?) del texto latino, Antonio de la Peña, que explicaba en el proemio de la obra, que “movido por el afán evangelizador se había propuesto redactar una obra encaminada a llevar al redil de Cristo a los musulmanes, ovejas descarriadas que pastan hierbas pestíferas, pero, cuando estaba empezando a escribirla, ayudado por la divina clemencia, encuentra la obra de Riccoldo y pone todo su empeño en darla a la imprenta” (Ferrero Hernández, 2015: 539), es decir, que encuentra escrito todo lo que él mismo deseaba expresar. Es muy interesante que la edición contiene una xilografía en la que se observa a un fraile disputando con unos musulmanes y que será “reutilizada en ediciones posteriores de la obra de Riccoldo, tanto hispanas como europeas, como la edición veneciana, pero también (...) se usará para ilustrar el Catecismo de la doctrina cristiana del dominico fray Pedro de Feria, encaminado a la evangelización de los indios” (cf. Ferrero Hernández, 2015: 540). De nuevo una fuerte relación entre la evangelización de sarracenos e indios, en esta ocasión, en el seno de la misma obra. Esta es la xilografía, que, efectivamente, podemos encontrar asimismo en la portada de la traducción inglesa de la obra:



Impbatio. alcoramí



3. ¿Una traducción dominica?



3.1. Una vieja polémica

Como explicábamos en nuestro artículo (en prensa) sobre la lengua mame “Las ‘gramáticas’ sobre la lengua mame de Jerónimo Larios y Diego de Reynoso (1607)”, queda patente la confrontación entre los misioneros españoles en Indias de dos formas de “traducir” los vocablos que estos deseaban que los indígenas aprendieran a través de sus gramáticas y vocabularios: la resemantización en el caso de la mayoría de los términos, es decir, aquellos conceptos que son comunes a cualquier religión, y los neologismos para aquellos vocablos específicamente católicos, como son IGLESIA, MISA, SANTO, CRUZ o, incluso, la voz DIOS.

Precisamente fue este último término el de mayor objeto de controversia entre las órdenes destinadas en el continente americano, especialmente la franciscana y la dominica a propósito de su traducción (o no) a las lenguas indígenas, como también expresaba García Ruiz (2007)⁴ y recogíamos en nuestro trabajo arriba citado profundizando en las motivaciones que se podrían encontrar tras dichos posicionamientos teológico-traductológicos:

(...) la posición de los franciscanos con la crítica correspondiente [a los franciscanos era]: «Uno de esos yerros era que a los indios se les predicaba debajo de este nombre Dios; y no por el nombre que significaba 'Dios' en su lengua. La razón que para ello daban los padres franciscanos era: porque como veían que los ídolos no eran dioses y que aquellos que los indios decían que eran sus dioses eran tales como Júpiter y Venus, etc.; daban el nombre que los indios atribuían a Dios al demonio; y hacían que cuando le nombraban le escupiesen; y decíanles que debía adorar a un solo Dios y que aquel no era ni piedra ni palo, etc. Como si para mayor declaración dijésemos que predicaba San Pablo en Roma que todos los dioses eran demonios, que solamente había que adorar a *theos*, y que aquel no era más que uno, y que Júpiter, aunque era dios, no era *theos*. Y como los indios no formaban concepto de lo que significaba esta palabra 'Dios', andaban desatinados porque no podían concebir que Dios en romance [en castellano] significaba su propio vocablo en la lengua de Guatemala».

A esta posición contraponen, en un segundo momento, el fundamento de la posición de los dominicos: «Para quitar esta confusión, los padres dominicos nombraban a Dios por el propio vocablo del indio, y negándolo a todos los ídolos, sólo lo daban al verdadero Dios, lo cual no querían admitir los padres de San Francisco».

(...)

El fondo del problema radicaba en que los franciscanos —nominalistas, escotistas y voluntaristas— enraizaban su teología en el nominalismo filosófico, que sostenía que la naturaleza de los términos se articulaba a partir de la oposición *res-vox*: por una parte, la «cosa» significada, y, por otra, el «término», la palabra que la significaba. Ello implicaba que la oposición entre «cosas» y «términos» constituía un nivel de referencia y articulación del propio proceso de conocimiento.

(...)

Es en este sentido que nos interrogamos hoy: ¿el problema era simplemente nombrar o se planteaba también sobre formas específicas de nominación? Si bien la posición que enfrentó a las dos órdenes fue «traducir o no traducir» a las lenguas indígenas la terminología más sensible —teológica y filosóficamente hablando— de las representaciones cristianas, hoy cabe concluir que versaba también sobre qué traducir y a partir de qué referentes. En algunos casos, los misioneros intentaron analizar las implicaciones conceptuales en el interior del sistema cultural; en otros, se interesaron por la terminología *cakchiquel* para describir procesos y representaciones que correspondían al catolicismo ibérico, pero que, en la mente indígena, no tenían equivalente alguno. Tal es el caso, por ejemplo, de «pecado original».

Es decir, que, como mencionábamos anteriormente, los dominicos preconizaban un mayor acercamiento no solo a la lengua sino también a la religión del indio, y de ahí que prefirieran trasvasar la terminología cristiana a la lengua indígena frente a la posición de los franciscanos, que abogaban por mantener en castellano conceptos básicos totalmente desconocidos o sin equivalente en las

⁴ Cf. <http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/garciaruiz.htm#>

religiones indígenas, tales como Dios, Santo o Pecado original, un posicionamiento que asimismo parecen haber seguido los misioneros de la Orden de la Merced, como Diego de Reinoso con su *Vocabulario de la lengua mame*, en la que, como veíamos, se mantenían sin traducir a la lengua indígena varios vocablos, entre ellos, el controvertido “Dios” o “Iglesia”.

3.2 La traducción de *Reprobación del Alcorán*

Carmina Ferrero Hernández describe así la publicación de la traducción española de la excepcional obra de Montecroce (2015: 540), incluida la referencia a la que antes aludíamos a una xilografía de la predicación dominica:

Un año después de la edición del texto latino de la *Improbatio*, se edita la *Reprobación del Alcorón*, que contiene únicamente la obra, sin proemio a la edición, precedida de un grabado en el que se ve a un dominico disputando con un grupo de sarracenos, también, aunque el trazo es mucho más simple que en el caso de la *Improbatio* de 1500. La anotación final nos indica lo siguiente:

Aquí acaba la impugnación de la maldita seta de Mahoma que es el Alcoran, romançada por un religioso de la Orden del bienaventurado Sant Jeronimo y empremida en Sevilla por dos alemanes compañeros [Magno Herbst y Juan Pegnitzer]. Anno de M.D y uno. Vista y aprovada y dada licencia de que se emprima. R. Protonotarius. Et archidiaconus de reyna (*Reprobacion del Alcoran*, 1501: f. 44r).

Concluye la edición con un grabado con el escudo de los Reyes Católicos, con el lema “Tanto monta”, lo que hace de este texto una clara alusión a la política de los monarcas. La traducción parece realizada sobre el texto latino de la *Improbatio*, a partir de su edición impresa, como observamos a lo largo de todo el texto.

Como acabamos de leer, Ferrero Hernández aventura incluso que pudiera tratarse de una traducción del propio Talavera, “(...) quien habría encontrado también, como Antonio de la Peña, material para encaminar la catequesis de los musulmanes, material elaborado de forma organizada que permitiría una fácil estructura para formar predicadores” (Ferrero Hernández, 2015: 541), palabras en las que de nuevo encontramos una relación entre la *Reprobación* y la predicación en Indias. Ferrero Hernández termina de justificar con estas palabras (2015: 542) la elección de la obra de Riccoldo como fuente para esa catequización que luego se extendió a tierras americanas:

(...) aunque los cristianos necesitaban textos islámicos como base para su refutación, se evita y se destruye su producción libraria, por lo que se requiere otro tipo de fuentes que sirvan como repositorio para articular la predicación. Es precisamente entonces cuando se edita por vez primera la obra de Riccoldo, que se traduce al año siguiente al castellano, la una auspiciada por Antonio de la Peña y la otra, posiblemente, por Hernando de Talavera. ¿Por qué Riccoldo? La explicación de Antonio de la Peña en su proemio a la *Improbatio* es harto elocuente, como veíamos antes, así, tal y como había venido ocurriendo en tiempos anteriores.

3.3 ¿Una traducción con patrones dominicos?

Aunque profundizaremos en próximos trabajos en los aspectos teológico-doctrinales del texto, que, tras el citado prólogo de su editor, Antonio de la Peña, se encuentra dividido en 17 capítulos, traemos aquí como muestra un fragmento de la traducción del capítulo XII, el titulado “Capítulo segundo: qué manera habemos de tener con los moros en la disputación”, que sigue a un primero dedicado a señalar los principales defectos de la ley islámica (“Capítulo primero, en el cual están los principales errores de aquella ley de maldad”), el cual quizá puede hacernos comprender las razones de su elección como texto de polémica anti-musulmana para ser editado y traducido en tanto en cuanto su argumentario religioso permitiera trasladar sus doctrinas a Indias para ser utilizado con fines evangelizadores, especialmente por parte de los frailes dominicos. Dicho “Capítulo segundo” dice así:

Capítulo segundo: qué manera habemos de tener con los moros en la disputación. Lo segundo debemos saber qué manera se debe tener con los moros en la disputación. Para lo que es de notar que los moros son muy curiosos y deseosos no de creer que de oír las cosas de nuestra santa fe católica, y mayormente las cosas que atañen al misterio de la Santa Trinidad, y al misterio de la encarnación de nuestro redentor. Mas porque estas cosas sobrepujan el entendimiento humano, no las quieren creer ni por el consiguiente las pueden entender. (...) Si no creyéredes primeramente, no podrás entender los misterios de la fe. E aún no quiere creer estas cosas de la fe católica, antes burlan dellas, porque son del todo contrarias al su Alcorán, el que ellos afirma ser palabras de dios y ley divina. E por los tales es dicho en los proverbios de Salomón. No recibe el loco las palabras de prudencia, salvo si le dices lo que en tu corazón piensa. Y aún no se debe poner ante ellos las santas palabras, porque no sea como piedras ociosas antes puertos derramados; mas principalmente debemos trabajar deles demostrar como tu ley es muy vana... (*Reprobación del alcorán*, f. 6r).

Como vemos, aunque se le recrimina su falta de fe cristiana y la creencia en la “mala” religión, se insta al fraile a convencer al infiel de forma pacífica y argumentada sobre las virtudes de una religión, la cristiana, considerada superior. Es cierto que los restantes 15 capítulos del tratado están dedicados a desglosar esos defectos de la “ley de maldad”, pero creemos que es clave el hecho de que antes que nada se considere al moro, al musulmán, como alguien con quien disputar sobre religión, aunque finalmente se considere que su religión es claramente inferior frente a la cristiana. Este hecho, esa cualidad dialoguizante del texto es lo que, en nuestra opinión, provocó que fuera ordenada traducir por un fray Hernando de Talavera en plena disputa con el cardenal Cisneros por las formas de evangelizar a musulmanes y judíos, de forma que permitiera a los misioneros españoles, especialmente a los dominicos, evangelizar a los indios considerándolos, en primer lugar, como disputantes sobre religión, y ya solo en segundo lugar como infieles.

4. Conclusiones

Creemos poder concluir que el texto de Riccoldo da Montecroce, en su versión castellana de 1501, constituye una suerte de tratado anti-musulmán cuyo espíritu, claramente posicionado frente al infiel, está, al mismo tiempo, inclinado a una suerte de “diálogo” interreligioso que pueda permitir al misionero demostrar, no imponer, la superioridad de la religión cristiana frente a la musulmana (o judía). Creemos asimismo que fue un texto muy conocido en la época que se editó en latín y tradujo al castellano, no por casualidad, en aquellos años, en una época convulsa, en la que se editaron (y tradujeron a varias lenguas) algunos otros tratados anti-musulmanes, tanto por encontrarse las autoridades españolas en plena culminación del proceso de Reconquista (aunque aún se prolongaría algunos años más), como por encontrarse inmerso en tremendas polémicas sobre las formas de evangelizar al indio, especialmente entre las principales órdenes misioneras, la dominica y la franciscana, por lo que este texto podía constituir asimismo una suerte de texto “pacificador”, con argumentos catequísticos más objetivos con los que los frailes españoles pudieron partir a tierras americanas no solo seguros de la superioridad de la religión cristiana, sino también más conscientes de su necesidad de disputar con el indio cuestiones religiosas.

Referencias bibliográficas

- Burmann, T. “Contra legem Saracenorum”, en: *Christian-Muslim Relations 600-1500*, David T. (ed.): http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_26269 (Última consulta 25 de julio 2017).
- García Ruiz, J. (1992). “El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala”, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 77, núm. 1, reproducido en la *Revista de la historia de la traducción*, 2007, 1 y disponible online en <http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/garcia Ruiz.htm#>
- Ferrero Hernández, C. (2011). “Difusión de las ideas islámicas a partir del *Liber de doctrina Mahumet*”, en Prieto Entralgo, C. (ed.), *Asturiensis Regni Territorium, Documentos y estudios sobre el período tardorromano y medieval en el noroeste hispano*, III, Oviedo, Universidad de Oviedo, 191-204.
- Id. & Gómez Llauger, N. (2013). “Polémica y razón cristiana en el *Zelus Christi contra Iudeos, sarracenos e infideles* de Pedro de la Cavallería”, *Iberia Judaica*, Asociación Hispana de Estudios Hebraicos, volumen V, Miscelánea judaica catalana *Judaic Catalan Miscellany*, pp. 195-205.
- Id. (2015). “De la *Improbatio Alcorani* a la *Reprobacion Alcoran* de Riccoldo da Montecroce, o la fortuna hispana de un texto apologético”, en: Muñoz García de Iturrospe & Carrasco Reija, L. (eds.), *Sociedad de Estudios Latinos Universidad Complutense de Madrid*, pp. 537-543.

- Ianuzzi, I. (2011). “Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos”, *Áreas. Revista internacional de ciencias sociales*, 30 (número especial: Los moriscos y su expulsión: nuevas problemáticas), 41- 50.
- Riccoldus F. (1500), *Improbatio Alcorani*. de la Peña, A. (ed.), Sevilla, Estanislao Polono.
- Riccoldo F. (1501), *Reprobacion del Alcoran*, Sevilla.
- Wild, Stefan (1996), *The Qur'an as Text*, Leiden, E.J. Brill.

LA LENGUA DEL *POPOL VUH* Y LA HERMENÉUTICA MAYA DE FRANCISCO XIMÉNEZ¹

David Pérez Rodríguez
Universidad de Valladolid (España)
david.perez.rodriguez@uva.es

Abstract

When Father Francisco Ximénez arrived in Guatemala, the evangelization of the indigenous people was very advanced and perhaps for this reason researchers always wanted to see a clear Christian influence in the version of the *Popol Vuh* that Ximénez transcribed, assuming that the Mayan religion was pagan and heretical and took as its own many elements of the Catholic. However, when we approached the text with the current tools and technique several centuries later, we can see that these relationships go beyond Catholicism and we can confirm that certain myths appear in distant cultures in space and time, and whose connection even today is difficult to prove. For that reason we consider necessary the rereading of the text from its original manuscript (now available in photographic version on the Internet), and not from more or less free editions, in search of clues that help us to understand much better the Mayan culture and influences (if there were any) of the Christian doctrinal texts on the legends of the Mesoamerican peoples.

Keywords: *Popol Vuh*. Francisco Ximénez. Mayan religion. Christianity. Translation.

Resumen

El padre Francisco Ximénez llegó a Guatemala en un momento en que la evangelización de los indígenas ya estaba muy avanzada. A pesar de ello tuvo la fortuna de encontrarse con un texto único que llamó su atención tanto que quiso que se conservara para la posteridad. Este texto no es otro que el célebre *Popol Vuh*, y que contiene las historias sagradas de los mayas. El escaso cuidado con que se han hecho las diferentes ediciones de este texto y los recientes hallazgos arqueológicos hacen que sea necesaria una relectura del texto desde su manuscrito original (hoy disponible en versión fotográfica en internet) en busca de pistas que ayuden a comprender mejor la cultura maya y las influencias (si las hubo) de los textos doctrinales cristianos sobre las leyendas de los pueblos mesoamericanos.

Palabras clave: *Popol Vuh*. Francisco Ximénez. Religión maya. Cristianismo. Traducción.

1. Introducción

Todas las culturas del mundo poseen ciertas historias sagradas que para muchos no son más que leyendas que, en origen, tan solo pretendían dar una explicación fantástica o mística a determinados aspectos de la vida y la naturaleza. Sin embargo, los que pertenecen a las diversas religiones, vivas o no, siempre han reclamado un tratamiento y una consideración especiales hacia sus textos sagrados por las implicaciones que sus mensajes tienen en la sociedad. Lo llamativo de este asunto es que a pesar de las evidentes diferencias todos ellos, al margen de su antigüedad, poseen una serie de rasgos comunes que nos hacen plantearnos si determinadas explicaciones cosmogónicas o metafísicas proceden del imaginario de un pueblo o si, como puede intuirse, entre los diferentes textos sagrados hay ciertos vínculos que los conectan irremediabilmente. Por desgracia, muchos de estos documentos

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

de culturas ancestrales se han perdido y el hallazgo de cualquier tipo de inscripción paleográfica o escrito que arroje luz sobre la forma de pensar de un pueblo se recibe siempre con cierto revuelo. La causa de estas pérdidas muchas veces se achacó a la imposición de unas religiones que sustituían a otras consideradas paganas o heréticas, aunque como siempre, hay ciertas excepciones que sobreviven a épocas complicadas.

Una de estas obras que ha sobrevivido al paso de tiempo es la que se ha considerado la Biblia de los mayas. El manuscrito llamado del *Popol Vuh*, o *Libro del consejo* es un texto muy relevante desde diversos puntos de vista. Se trata de un documento único tanto por su contenido, una especie de cosmogonía del pueblo maya, como por su historia, ya que su conservación se la debemos a una copia que hizo un curioso personaje, fray Francisco Ximénez, en un afán por preservar no solo un texto sagrado para el pueblo maya, con quien el fraile estaba en contacto, sino por el extremo interés que suscitó en un dominico un texto de semejantes características y cuyo contenido nada tenía que ver con la doctrina que él promulgaba, hasta el punto de querer traducirlo al castellano en vez de destruirlo directamente.

El texto en cuestión es un manuscrito que se compone de 56 folios escritos en dos columnas y por ambas caras. En la columna de la izquierda encontramos el original escrito en lengua quiché y a la derecha su traducción al español. Al texto lo preceden 6 folios en forma de prólogo y unas saluciones con unos formulismos bastante complejos mezclando español y quiché, y unos escolios al final en otros 6 folios en los que cuenta brevemente algunos aspectos de la sociedad de su época para que los lectores venideros comprendan bien el contenido de este documento. Está escrito en papel amate, que era el soporte vegetal más usado de Centroamérica y que poseía un valor especial porque, según Citlalli López (1992)², se usaba en diferentes rituales y tributos, lo cual es altamente interesante, pues esta conexión con el mundo precolombino hizo que se considerase papel prohibido para los españoles, aunque dado el alto precio del papel hecho en Europa muchos de los textos que se conservan de esta época están escritos en este tipo de papel.

2. El autor y su obra: el origen del *Libro común*.

Los españoles llegaron a Guatemala en 1524. A su llegada encontraron unos pueblos con unas tradiciones culturales muy diferentes a lo que ellos consideraban como válido social y moralmente. En su afán por salvarlos de su paganismo comenzaron una labor de evangelización que llevó consigo la destrucción de todo tipo de documentos, muchos de los cuales, según autores como Adrián Recinos (1947), ya se encontraban en un estado muy deteriorado, debido a que el amate se degrada fácilmente

² Artículo disponible en <http://www.revistaciencias.unam.mx/en/177-revistas/revista-ciencias-28/1710-el-papel-amate-sagrado,-profanado,-prescrito-2.html>

con la humedad. Sin embargo, el contenido de uno de ellos superó las barreras del tiempo gracias a la copia que hizo uno de los frailes que no participó de esa destrucción: el padre Francisco Ximénez.

Francisco Ximénez (al que no hay que confundir con su homónimo aragonés del Valle de Luna, también dominico y traductor afincado en México a finales del siglo XVI)³ nació en Écija en el año 1666 y fue un antropólogo, historiador y defensor de la cultura maya en tierras de Guatemala, a las que llegó en 1688 como novicio de la orden de los dominicos. Allí cumplía con los mandatos de la orden, pero no fue hasta su llegada a San Pedro de las Huertas en Santiago de los Caballeros cuando se acercó a las lenguas indígenas. Allí aprendió (o al menos conoció de forma teórica) el cackchiquel. Posteriormente, en 1701 fue destinado a Santo Tomás de Chichicastenago donde, al parecer, aprendió la lengua quiché, fundamental en su obra.

Es cierto que fray Francisco Ximénez fue autor de diversos títulos de suma importancia como el *Tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiché y Tzotzil, en que las dichas lenguas se traducen en la nuestra española* o la *Historia de la provincia de San Vicente y Chiapa de Guatemala de la orden de predicadores*, pero su nombre no empezó a resonar con fuerza hasta que en 1947 Recinos editase una versión fundamental de su libro más famoso: el *Popol Vuh*.

A la muerte de Ximénez en Guatemala en el año 1722 sus obras inéditas permanecieron custodiadas en el Convento de Santo Domingo de Guatemala hasta que en 1773 un terremoto destruyó la edificación. De allí pasaron a Nueva Guatemala de la Asunción mientras terminaban una nueva construcción que se daría por concluida en 1808. Allí, en el nuevo templo de Santo Domingo, se perseveraron sus escritos hasta que en 1829 se decretara por parte de Francisco Morazán la expulsión de los dominicos de Guatemala. Muchos de sus bienes fueron expropiados y otros, como los documentos y libros, se entregaron a la Academia de Ciencias, versión laica de la antigua Real y Pontificia Universidad de San Carlos Borromeo, que acababa de ser fundada en 1834.

Veinte años más tarde el explorador y diplomático austriaco Karl Ritter von Scherzer descubrió el texto y lo publicó en Viena (no en vano él era propietario de una imprenta) conservando como título las primeras líneas del manuscrito de Ximénez. El siguiente punto importante en la historia de este texto se lo debemos al sacerdote francés Charles Étienne Brasseur de Boubourg quien, tras robar el documento, lo tradujo a su idioma y le dio el título de *Popol Vuh*. Tras su muerte, su colección pasó por diversas manos hasta que su último propietario privado, Edward E. Ayer, lo donase junto con otros documentos a la Universidad de Newberry, donde actualmente se conserva.

Como vemos, muchos avatares han rodeado a este texto, aunque el nombre de fray Francisco Ximénez, como ya se ha dicho, no se empezase a extender entre los estudiosos hasta finales de los

³ Una extensa semblanza sobre ambos frailes nos la aporta Miguel Ángel Vega Cernuda en su artículo “A propósito de la desambiguación del antropónimo Francisco Ximénez OP” (Bueno, 2016)

años 40, en el comienzo de la Guerra Fría. En este contexto pasó inadvertido para expertos en hermenéutica y teología, así como para los especialistas en lenguas amerindias o estudiosos de las culturas mesoamericanas en general. Sin embargo, la fama le iba llegando por aspectos esotéricos que nada tenían que ver ni con la intención de Ximénez ni, supongamos, con el verdadero significado que tenía para los mayas. No obstante, conviene preguntarse qué es lo que encontraron sus primeros lectores modernos que les resultó tan extraño en este texto y si Ximénez lo vio también y por eso se encargó de copiarlo y traducirlo tan cuidadosamente no solo en una, sino en dos ocasiones⁴.

Pero, ¿cuál es el origen real del texto? ¿Salió de la imaginación del dominico? ¿Lo tomó de algún otro documento en maya? El propio Ximénez en su prólogo, al que casi nunca se le presta la conveniente atención y que utiliza también como un espacio para justificar su interés por estas leyendas, dice lo siguiente:

Esta mi obra, y trabajo discurro, que habrá muchos que la tengan por la más fútil y vana de las que he trabajado, así lo pensarán muchos; y yo lo discurro al contrario, porque entiendo ser la más útil, y necesaria que he trabajado pues además de sacar a luz lo que había en la antigüedad entre estos indios cosa en que en todas las naciones del universo han gastado mucho tiempo, y trabajo hombres grandes rastreando los vestigios de la venerable antigüedad; se reduce esta mi obra a dar luz, y noticia de los horrores, que tuvieron lugar en su gentilidad, y que todavía conservan entre sí. Quise trasladar todas las historias a la letra de estos indios, y también traducirla en la lengua castellana, y ponerle los escolios que a la fin van puestos, que son como anotaciones de la historia en que llevan declarando las cosas de los indios, porque discurro que habrá muchos curiosos, que quisieran saberlas, y con eso si no saben la lengua tendrán facilidad, en poderlo saber. Y también para desengañar a algunos a quienes he oído hablar de esta materia, que o ya sea por no saber la lengua, o por que lo han oído, en relación adulterada, de boca de otros juzgan de estas historias, sea cosa muy conforme a razón, y a nuestra Santa fe como yo mismo lo he oído de boca de un religioso grave y que a no estar yo enterado ya por haberlo visto, y leído me persuadiera al mismos su dictamen, con la verdad del caso, y prometiendo, que cuanto antes pudiese tomaría esta materia entre manos, para desengaño de muchos, que se hallan engañados como he dicho o por ignorar la lengua, y no entienden lo que leen, o por las falsas relaciones que les han dado.⁵

Quizá la cita sea un tanto extensa, pero hay que tener en cuenta, como decíamos, que muchos estudiosos del texto se han puesto a fabular sobre el origen de las historias que se cuentan en el *Popol Vuh* sin haber escuchado primero lo que nos tenía que explicar el propio transcriptor. Tradicionalmente se ha venido diciendo que quizás existiera un texto escrito por algún indígena siglos atrás, pues en el primer folio recto continúa diciendo que “esto escribiremos ya en la ley de Dios, en la cristiandad, lo sacaremos porque ya no hay libro común, original donde verlo. De la otra parte del mar es venido donde se ha visto; que es dicho su ser enseñada nuestra obscuridad con la mirada de la

⁴ La segunda la incluyó como una parte dentro de su *Historia de la provincia de San Vicente y Chiapa de Guatemala de la orden de predicadores* con ligeras modificaciones.

⁵ Transcripción moderna del texto del autor a partir de la fotografía del original disponible en https://library.osu.edu/projects/popolwuj/folio_images/150AyerMS1515pvfl_ii_r.jpg

clara vida. Antiguamente había libro original que se escribió antiguamente; sino que está escondido al que lo mira y al que lo piensa. Grande es su venida, y su ser enseñado.”⁶

De las propias palabras de Ximénez en el prólogo se pueden extraer varias conclusiones, como que él mismo es transcriptor (que no autor) y traductor del documento, pues afirma que quiso “trasladar todas las historias a la letra de estos indios, y también traducirla en la lengua castellana”. Además, cuando ya en el texto nos habla del documento primigenio siempre lo hace de forma alegórica dando a entender que él tampoco ha visto ese libro del que tiene noticia que existió. Por lo tanto, lo que sí está claro es que tanto si existió o no un libro antiguo, Ximénez no lo tuvo entre sus manos. Es más, cuando menciona el original nos dice en un lenguaje un tanto críptico que sí lo hubo, pero está escondido. Quizá estuviera haciendo referencia indirecta a relieves o glifos que conociera por historias que le hubieran contado como los que se pueden ver en la estela 5 de Izapa, en la que se muestran algunos pasajes de esta narración, pero que estaban ocultos en ese momento y en los que podía verse como en el más santo de los retablos esta historia sagrada, pero la realidad es que ignoramos tal dato y no se trata de más que una suposición. A partir de ahí, fabular sobre cómo podría ser ese texto, si era un texto escrito en quiché con glosas en latín o si era algo similar a lo que transcribe el fraile es divagar sobre una cuestión que probablemente nunca existiera. La no existencia de ese documento primero justificaría a su vez la estructura interna de la narración, organizada según ciertos criterios propios de la literatura occidental. En ese caso, quizá Ximénez fue también deba ser considerado como el editor de un material oral o de fragmentos inconexos con los que conformó un único texto.

No resulta extraño imaginar que, al igual que sucede con el *Chilam Balam*, el *Popol Vuh* proviniese de una colección de textos escritos con caracteres latinos por mayas evangelizados en torno al siglo XVI. El problema que podemos encontrar para defender esta teoría de que Ximénez fue a la vez recopilador, editor y traductor son las múltiples y sustanciales diferencias que existen entre el texto en quiché y el texto en español. Estas variaciones han llevado a afirmar a estudiosos como René Acuña (1998) que quizá Ximénez no dominase suficientemente la lengua quiché, por lo que sería impensable que pudiera llevar a cabo esta labor. A pesar de la gran labor de este autor en lo referente a la cultura prehispánica de América, al considerar que el fraile desfiguró por ignorancia el texto original quizá no tuviera en cuenta que en el siglo XVIII el concepto de la traducción era muy diferente al que tenemos hoy en día y que ese sistema filológico que se suele emplear hoy en las traducciones de carácter académico era totalmente inexistente. Según nuestro punto de vista, no podría tomarse como buena la idea de que el dominico no dominaba la lengua quiché, sino más bien que hizo conscientemente una versión castellana “en cristiano”, como él mismo dice, para que todos la entendieran. Es más, no tendría sentido que hubiera abordado esta empresa sin los medios lingüísticos necesarios si su afán era acabar

⁶ Transcripción moderna del texto del autor a partir de la fotografía del original disponible en https://library.osu.edu/projects/popolwuj/folio_images/150AyerMS1515pvfl_1_r.jpg

con las versiones adulteradas que circulaban de esta narración por desconocimiento de la lengua quiché, como afirma también en el prólogo.

Considerando entonces que Ximénez editó un material en lengua quiché y lo tradujo al español hay que intentar esclarecer cuáles fueron esos materiales que aglutinó en su manuscrito. En realidad la idea de un texto de transmisión oral que copió fidedignamente es un poco difícil de sostener, puesto que es una narración en prosa bastante extensa como para poder reproducirla generación tras generación sin variaciones. Este tipo de transmisión de textos largos, muy bien estudiada en casos como el de los cantares de gesta, afirma igualmente que esos textos presentan múltiples formulismos o pasajes intercambiables que podían utilizarse a modo de comodín en caso de olvido momentáneo por parte del narrador para no interrumpir la historia. No obstante, el *Popol Vuh* carece de estos elementos propios de la transmisión oral. Además, presenta ciertos tachones que, si bien no parecen motivados por un homoioteleuton, nos hacen pensar en algún tipo de error de copia semejante.

¿Podríamos pensar entonces que Ximénez recopiló pequeños relatos sagrados de diversos autores o incluso épocas escritos en quiché y que juntos conformarían una única obra, lo mismo que sucede con la Biblia? Para determinar esto habría sin duda que analizar el texto en quiché e intentar determinar si todo él procede de la misma mano o no. Por desgracia, nuestro escaso conocimiento de este idioma no nos permite afirmar nada de forma tan rotunda, aunque si algún estudioso llevara a cabo esta labor con un criterio filológico y paleográfico probablemente llegase a la conclusión de que, en efecto, el texto presenta todas las características que nos hacen pensar que proviene de una sola fuente. De ser esto cierto, quizá estos investigadores debieran también abordar el documento para buscar una serie de rasgos lingüísticos definitorios en la lengua maya. Ximénez se encargó de hacernos gran parte del trabajo. En su *Tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiché y Tzotzil, en que las dichas lenguas se traducen en la nuestra española* nos explica determinados rasgos de estas lenguas. Lo curioso sería ver si en su texto más famoso se cumplen las normas de la lengua que él mismo describe. Nuestra teoría sobre el origen del texto pretende acercarse más a una realidad social y textual. Dado que el fraile tenía contacto cotidiano con el pueblo indígena y conocía en mayor o menor medida su idioma, quizá empezó una labor de interés por el folclore y codificación del mismo que eclosionaría en Europa unos años más tarde de su muerte, es decir, que tal vez mediante entrevistas y notas elaboró un texto semi transcrito y semi contado por él mismo. De ahí se explicaría que use caracteres latinos para su transcripción. Esta labor, que debió de llevarle mucho tiempo, probablemente hiciera que tomase especial afecto por el texto y por eso lo empleó, como ya se ha dicho, como parte de otra de sus obras. Para averiguar si esta teoría es cierta, nuevamente los investigadores de la lengua quiché deberían buscar elementos que delaten la mano española que transformó el texto quiché, ya que por mucho que dominase la lengua maya en una labor tan compleja de edición de un texto oral es más que probable que dejase su impronta castellana inconscientemente en alguna parte. En cualquier caso, el trabajo que

realizó Ximénez con el texto, al margen de la teoría que cada uno quiera creer, no pudo de ninguna forma ser llevada a cabo por un lego en la lengua quiché.

Además, y como apoyo a esta teoría, nos referiremos a la paráfrasis que hizo el autor de su texto en la *Historia de la provincia de San Vicente y Chiapa de Guatemala de la orden de predicadores*. En ella afirma con rotundidad que los quichés ocultaron sus textos sagrados de los españoles y que, aparte de conocer la doctrina casi de memoria, existían diversos documentos con estas historias, que fue lo que probablemente viese. Él lo cuenta de la siguiente forma:

No hay duda que por la grande falta de noticias, por haberlas ellos ocultado y haberse ocultado sus libros, y aunque en algunas partes se hallaron no hubo forma de leerlos, ni entenderlos, se ha discurrido variamente acerca de aquestas gentes y su origen, y otros que escribieron en partes muy distintas por ser mal informados escribieron cosas muy ajenas de la verdad, y así determiné el trasuntar de verbo adverbium todas sus historias como las traduje en nuestra lengua Castellana de la lengua Quiche en que las halle escritas desde el tiempo de la conquista, que entonces (como allí dicen) las redujeron de su modo de escribir al nuestro: pero fue con todo sigilo que se conservó entre ellos con tanto secreto, que ni memoria se hacía entre los ministros antiguos de tal cosa, e indagando yo aqueste punto, estando en el Curato de Santo Tomás Chichicastenango, hallé que era la Doctrina que primero mamaban con la leche y que todos ellos casi lo tienen de memoria y descubrí que de aquestos libros tenían muchos entre sí, y hallando en ellos por aquestas historias, como se verá adelante, viciados muchísimos misterios de nuestra Santa fe católica, y mucho o lo más del Testamento viejo, trabajé en sermones continuos el refutar aquestos errores.⁷

Por último, tan solo del análisis de las primeras líneas del manuscrito, por escasas que parezcan, podríamos concluir una última cuestión. Es cierto que en la línea 27 del folio 1 recto aparece mencionado el manuscrito como *popo* (sic) *vuh*, pero al margen de si debiera conservar o no este nombre escrito de esta forma a pesar de que en quiché la palabra “reunión” o “consejo” posea el fonema lateral en posición final de palabra, lo que sí sería más lógico es conservar el título que su transcriptor le dio en castellano, que es, como se ve en la línea correlativa de la columna de la derecha, que no es otro que el de *Libro común*, aunque intuimos que este cambio de nombre tan solo se haya hecho para hacerlo más inteligible, ya que este libro es, de hecho, bastante poco común, entendiendo el adjetivo como hoy en día se haría y no en un sentido de comunidad, que es lo que quería transmitir el copista.

3. La mano cristiana del copista

Este manuscrito ha sido muy cuestionado desde sus orígenes. A pesar de que presenta similitudes con otras leyendas de América Central, el hecho de que sea un texto más bien tardío y de que se recogiera por un fraile dominico ha provocado que muchos cuestionen la autenticidad u originalidad del texto, no tanto por lo que el copista pudo alterar, sino por lo desfigurada que estaría ya la historia en el siglo XVII por influencia del cristianismo. De hecho, Ximénez afirma tímidamente en sus escritos, como

⁷ Tomado de Rubén González (2012).

veremos más adelante, que lo copia para “más comodidad de los ministros del Santo Evangelio”, ya que observa que los mayas habían tomado como suyas algunos conceptos de la *Biblia* haciendo de ellos algo pagano. Hasta aquí lo que dicen los textos, pero, ¿hasta qué punto los cristianos influyeron en estas escrituras y fueron desfiguradas las historias originales? Al margen de ideas que pueden calificarse como universales dentro de los relatos míticos como los dioses con sentimientos y la pelea entre el bien y el mal, las relaciones entre la religión maya y la cristiana llaman poderosamente la atención. En ambos textos podemos ver una voluntad expresa de un demiurgo de crear al hombre, aunque en el *Popol Vuh* hay varios intentos fallidos hasta dar con la fórmula adecuada. En ambos textos también se presenta un cosmos de vacío, de la nada, en el que los dioses llevan a cabo la creación. En el caso del cristianismo no hay una razón que motive a Dios a llevar a cabo su labor creadora, pero los mayas afirman que esto se hizo porque sus dioses necesitaban que alguien los adorara. Esto es una visión muy moderna de la religión: la creación no se lleva a cabo solo como muestra de la omnipotencia de un ser, sino porque los dioses pueden serlo en tanto en cuanto tienen unas criaturas que los reconocen como tal y los adoran, muy al estilo de Feuerbach, salvando las claras distancias.

Si continuamos analizando ambos procesos de creación, en ambos casos, a pesar de los esfuerzos de los dioses, sus criaturas se van pervirtiendo, de forma que los dioses deciden acabar con esa especie para empezar de cero mediante un exterminio masivo¹. Para los mayas fueron los hombres de madera los que desaparecieron tras el gran diluvio; para los cristianos todos los seres que no formaron parte de la escasa tripulación del arca de Noé. Lo curioso de esta historia es que mientras que las investigaciones sobre la existencia de la supuesta arca sigue estando cuestionada a pesar de los hallazgos del monte Ararat, la existencia de la isla sumergida de Samabaj descubierta en 1996 el fondo del lago Atitlán (Guatemala) aporta un hecho real que pudo inspirar estas leyendas sobre diluvios que acabaron con todo.

Dicho esto podríamos seguir intentando defender que, en efecto, las concomitancias se deben a elementos fruto de la casualidad, porque no hay que olvidar las intensas y frecuentes lluvias que tuvieron que experimentar los mayas y lo sencillo que hubiera sido utilizar elementos de la naturaleza que les eran conocidos para explicar determinados acontecimientos. Sin embargo, lo más llamativo no forma parte de las antiguas historias (consideradas igualmente mitológicas por muchos) que encontramos en el Antiguo Testamento. En puridad, la verdadera palabra de Dios llega en boca de su propio hijo, Jesús, que vino al mundo de una virgen.

Al margen de las célebres discusiones sobre si la Virgen María era realmente virgen o si se trata de un error de traducción del famoso pasaje de Isaías 7:14 en el que utiliza un término ambiguo, lo que está claro es que en esa concepción no existe intercesión masculina física ninguna. Esto mismo le sucedió a Ixquic, hija de uno de los señores de Xibalbá, el inframundo maya. Esta muchacha había escuchado la

historia de un árbol con frutos que eran calaveras y se acercó para averiguar de qué se trataba⁸. Desde el árbol, la cabeza de Hun-Hunahpú, dios de la fertilidad y del juego de pelota (que le llevó a la muerte) la escupió dejándola embarazada de Hunahpú y de Ixbalanqué, los gemelos que acabarán con los señores del Xibalbá y los otros hijos de Hun-Hunahpú que había tenido con su esposa Xbaquiyalo llamados Hunbatz y Hunochouén convirtiéndolos en mono y dando origen a una nueva generación de dioses.

Además, gracias a esta fecundación milagrosa tiene lugar otro de los grandes misterios: la Trinidad. Para los mayas también son tres en una las fuerzas creadoras como transcribe Ximénez:

Y entonces vino aquí su palabra, vino con los señores Tepeu⁹, Qucumatz¹⁰ aquí en obscuridad, y en la noche, y habló con Tepeu Qucumatz. Y dijeron, que consultaron, y que pensaron, se juntaron, hicieron consejo, que se declararon, y pensaron unos a otros. Y entonces (a)parecieron las criaturas, que consultaron la hechura, y creación, de los palos, mecates y la hechura de la vida, y de la creación, en la obscuridad, y tinieblas, por el corazón del cielo, que se llama, huracán (esto es de un pie nombre propio). El primero se llama: caculha huracán (nombre propio que dice: rayo de una pierna). El segundo: chipa caculha (nombre propio que dice el más pequeño de los rayos). Y el tercero: raxa caculha (nombre propio que dice: verde rayo) con que son tres aquel su corazón del cielo.¹¹

Por último, otro de los elementos más llamativos que encontramos es la muerte de los dioses que aceptan su sacrificio para entregar la libertad a sus criaturas, como hizo Jesús en la cruz. Hunahpú e Ixbalanqué se autoinmolan en una hoguera. Los señores del Xibalbá molieron sus huesos y los tiraron a un río y de allí, de sus cenizas, surgieron otros dos muchachos con las mismas caras de los gemelos en un proceso de resurrección de la carne solo al alcance de los hijos de los dioses.

En cualquier caso debemos afirmar que toda teoría fundamentada en las versiones modernas que existen del manuscrito disponibles por decenas en Internet, incluso en la página de la biblioteca de Newberry, o en las ediciones en papel que se han hecho del texto deben ser tomadas con cautela, pues ninguna de ellas es una edición crítica y pelográfica del texto original y además están plagadas de errores de transcripción y de interpretación. A pesar de ello, si como investigadores hemos acudido al original, que hoy está al alcance de cualquiera que posea una conexión a internet, debemos advertir igualmente que quizá sea probable que haya que tomar con precaución toda la bibliografía anterior a 2001 que considere como buena este influjo que pudo tener el cristianismo sobre las creencias y escritos mayas, incluyendo el interesante artículo de Rivera Dorado (2000), en el que se analizan las similitudes que hay entre el *Popol Vuh* y la Biblia dando más o menos por supuesta esta influencia.

⁸ Esta curiosidad de una mujer que se acerca a un árbol prohibido también la vemos en la historia de Adán y Eva.

⁹ Tepeu es el dios del cielo.

¹⁰ Qucumatz es el dios creador de vida y su representación es una serpiente emplumada. También se le llama Kukulkán y se suele asociar con Quetzalcóatl.

¹¹ Transcripción modernizada del autor a partir de la reproducción fotográfica disponible en https://library.osu.edu/projects/popolwuj/folio_images/150AyerMS1515pvfl_1_v.jpg y en https://library.osu.edu/projects/popolwuj/folio_images/150AyerMS1515pvfl_2_r.jpg

Quizá ni siquiera estelas como la número 5 de Izapa, en la que se ve una especie de embarcación llena de personas con sus enseres portando un árbol similar al árbol de la vida eran pruebas suficientes para afirmar que había ciertas coincidencias entre los dos textos (al igual que las hay con otras religiones del mundo). Sin embargo, el descubrimiento en Guatemala de las pinturas murales del San Bartolo en 2001 por parte del equipo de William A. Saturno hace que sea necesaria una revisión de todo lo escrito con anterioridad, pues allí se muestran en unos frescos que datan del año 100 a. C. determinados pasajes del *Popol Vuh*, con lo que es posible defender que tales coincidencias no sean fruto de la contaminación cultural y religiosa sino de una realidad mucho más inquietante, misteriosa y lógica, pues si los mayas conservaron tan cuidadosamente sus textos sagrados durante tanto tiempo es natural pensar que lo hicieron de la forma más cautelosa posible para evitar justamente la influencia de aquello de lo que los estaban protegiendo.

4. La lengua del *Libro común*

Francisco Ximénez nació en la segunda mitad del siglo XVII en Sevilla, como ya sabemos. Esto significa que por época cronológica debería tener un estilo preacadémico cercano al del padre Feijoo, sor Juana Inés de la Cruz (ya nacida en tierras mexicanas pocos años antes que Ximénez) o Torres Villarroel, todos ellos religiosos y más o menos de la misma época. Sin embargo, es evidente que los escritos de Ximénez carecen del estilo ilustrado de los del padre Feijoo, del cuidado por la estética de los de sor Juana Inés o de la prosa erudita de Villarroel. Su prosa es casi espontánea y tiene la ventaja de poder ser analizada directamente desde el manuscrito, lo que nos hace poder ver muchos datos más que los que se pueden percibir en un texto impreso. Por otra parte, Ximénez era andaluz y, por tanto, su forma de hablar y pronunciar el idioma influenciado por la tendencia mayoritaria que llevaba a los hablantes de esa zona hacia la simplificación fonética debía ser necesariamente diferente a la del padre gallego, la de la monja mexicana o la del sacerdote salmantino. No olvidemos que en este siglo estaba prácticamente terminado el proceso de reajuste de las sibilantes del idioma español, lo cual no implicaría alguna cierta irregularidad que complicara aún más la interpretación de su manuscrito.

Si Ximénez hablaba como un auténtico sevillano moderno y cosmopolita del XVII debemos suponer que era seseante y yeísta, que aspiraba las eses, que su discurso presentaría constantes rotacismos y que además, en ocasiones, podía cometer alguna alteración en las consonantes implosivas o algún fenómeno de aspiración de la F- inicial latina¹². Dado que el español andaluz es el que se propagó mayoritariamente por el Nuevo Mundo, veamos qué rasgos presenta el texto de Ximénez propios de este dialecto y qué rasgos se oponen a él para intentar determinar dos cuestiones fundamentales: si el texto tiene una irregularidad que nos lleve a pensar que fue algo que se hizo de forma descuidada o por

¹² Estos son los rasgos que aporta como generales del español andaluz de después del siglo XV Cano Aguilar (2000:174).

un autor menos hábil de lo que pretende ser y si estas características pueden arrojar luz sobre el método de traducción de Ximénez y la fiabilidad de la nueva versión a la hora de hacer evaluaciones de su contenido o de su forma.

*Nivel gráfico fonético*¹³

Teniendo en cuenta el momento en que se escribió el texto lo primero que debemos decir es que naturalmente, no aparece acentuación gráfica de ningún tipo. En cuanto a la puntuación debemos decir que también es bastante irregular y emplea puntos y comas de forma indistinta, de modo que separa elementos mediante un punto que gramaticalmente pertenecen a la misma oración y viceversa. En cuanto a los signos dobles, tan solo emplea los paréntesis en algunas ocasiones, pero no hay ningún otro signo adicional. Tampoco suele usar letras mayúsculas y la división de palabras tiene ciertas irregularidades tanto a la hora de escribir términos independientes que parece que estuvieran gráficamente unidos, así como en la división silábica de palabras cuando es necesaria por razones de espacio al final de una línea.

Más o menos podemos saber con cierta precisión cuándo tuvo lugar la escritura del texto, y a pesar de que estuviese escrito varios años antes de la primera reforma académica aparecida en el *Diccionario de autoridades* en 1726, vemos que Ximénez hace gala de una prosa académica que lleva incorporadas la mayoría de estas normas que todavía no se habían codificado, incluso aquellas que no se generalizaron hasta el siglo XIX, por ejemplo, el abandono de la grafía *ç*, aunque quizá por tradición prefiera la forma primitiva de *mesmo* a *mismo*, siendo este el arcaicismo más llamativo del manuscrito junto a la aparición de *agora*, que ya estaba en claro retroceso.

Su forma de escribir, como decimos, es bastante moderna y carente de ese deseo clasicista de los grandes escritores barrocos. Esto nos hace pensar que su intención al copiar este texto era más la de la conservación que la de mostrar las maravillas de su prosa. Más rasgos de esa modernidad de su texto los tenemos en la eliminación de otras grafías cultas para determinados fonemas, como *ch-* en términos como *cristiano* (fol. 1r), que aparece sin la hache. También elimina las consonantes geminadas y tan solo conserva la *ss* en el sufijo superlativo *-ísimo*, como vemos en algunos casos como *deseossísimo* (fol. 11v) o *loquísimos* (fol. 10v) y en la palabra *rissa*. Tan solo emplea la grafía *rr* en inicio de palabra en dos ocasiones: *rrisa* (fol. 14v), probablemente por un error en la consonante geminada (lo que nos hace pensar que ni siquiera el autor era muy partidario de usar la geminada en esta palabra) y *rrobado* (fol. 46r). No es muy frecuente, pero todavía muestra algunos casos de grupos consonánticos arcaizantes como *proprio* (fol. 1r) u *obscuridad* (fol. 1v).

¹³ En las referencias al texto, a pesar de conservar la escritura original de los términos, hemos decidido aplicarles las normas de acentuación vigentes en el español actual para mayor facilidad de interpretación, ya que no podemos aportar el original completo sino solo las palabras carentes de contexto. Igualmente, se aporta como ejemplo a lo dicho un único caso por cada fenómeno para no entorpecer la lectura con multitud de ejemplos idénticos.

En cuanto a la escritura de los diferentes fonemas debemos decir que presenta una regularidad bastante alta. Respecto del vocalismo no hay nada anómalo o llamativo en él y se usa de forma única la grafía *i* para la vocal. También encontramos la abreviación regular de la conjunción *que* mediante el uso único de la letra *cu* con un punto (marcado más bien como un acento en mano de este autor) en la parte superior. La grafía *y* se reserva para la conjunción copulativa y para usos vocálicos en final de palabra como *muy* (fol. 5v) o *soy* (fol. 10v) y rara vez aparece en interior de palabra como *oygamos* (fol. 9r). La grafía *u* se emplea indistintamente con valores vocálicos y consonánticos y su recurrencia es mucho mayor a la de la grafía *v*.

En cuanto al consonantismo, también es bastante regular, aunque tiene algunos fenómenos que es necesario destacar. El primero de ellos es que no da muestras de seseo, por lo que sabemos que el autor conocía la escritura de las palabras al margen de su idelecto. En el uso de *b/v* hay una predominancia por la *u*ve sobre todo en los sustantivos. En los tiempos verbales aparece un uso mayoritario de la *u*ve en desinencias del subjuntivo y las formas del verbo *haber*, pero de la *be* en el imperfecto, como en *desbarataba* y *estaba* (fol. 3v) y de otras formas del pasado del verbo *estar* como *estubieron* (fol. 4r) o *estubo* (fol. 18r).

Además de esto, podemos decir que también continúa el hábito generalizado de la eliminación de la *h*-inicial en todas las formas del verbo *haber* aunque, sin embargo, conserva de las provenientes del latín en otros casos como *humedezía* (fol. 3v). Igualmente, conserva de forma sistemática las haches con un origen de F- inicial latina como vemos en las formas del verbo *hacer* o *hablar* y en palabras como *harina* (fol. 4v), o también en voces del taíno como *huracán* (fol. 4v). No es frecuente el refuerzo inicial de la aspiración de la hache, aunque puede encontrarse en algún caso como *gueso* (fol. 7v), aunque aparece también con hache pero en una proporción mucho menor, o *guerta* (fol. 26r). En ninguno de estos casos se hace uso de la diéresis.

También aparece cierta alternancia entre las grafías *q* y *c* seguidas de [wá], con predominancia de *q* en pronombres interrogativos, aunque aparece en más contextos como *eloquencia* (fol. 1v) o *quando* (fol. 3r). Por el contrario, en general con el número cuatro y derivados suele emplear la grafía *c*.

La grafía *g* representa la consonante velar de manera mayoritaria como vemos en *gente* (fol. 5v), *vegez* (fol. 7r) o *cogerlo* (fol. 10r). También se toma como única en el término *mensaje* y sus derivados, lo que será una tendencia mayoritaria del español el términos de origen francés hasta mediados del siglo XX. Una excepción en el uso de estas grafías podría considerarse también el uso de esta grafía con sonido de oclusiva velar sonora en *pringe* (fol. 11v). Con sonido velar [x], si la vocal que sigue es una vocal abierta emplea la grafía *j*, al contrario de lo que sucede en derivados del verbo *decir* -con alguna excepción como *dijo* (fol. 9r)- y los adverbios derivados del adjetivo *baxo*, como *abaxo* y *debaxo*, y

algún otro caso como *trabaxo* (fol. 5r) o *páxaro*, que aparece también con *j*, siendo estos casos por lo infrecuente las excepciones.

Para la interdental actual [θ] se emplea la grafía *z*, aun seguida de las vocales anteriores, aunque aparezcan también junto a la letra *c* en muchas menores ocasiones incluso en los mismos términos, como vemos en *zielo* (fol. 1r) y *cielo* (fol. 2r), apareciendo ambas en una proporción de tres a uno respectivamente. En cualquier caso, el sonido de este fonema a finales del siglo XVII ya parecía estar claramente diferenciado incluso para un hablante de origen sevillano, pues no hay errores en su uso, dado que Ximénez era un hombre bien formado. Tampoco aparecen por ello casos de yeísmo ni de lleísmo gráficos.

Ya para terminar diremos que tan solo cabe destacar la forma en la que transcribe los americanismos de relativa reciente incorporación al español. Aparece un caso de seseo en la palabra *maís*, que solo se escribe con *z* en una ocasión (fol. 7v) y un reflejo de la aspiración de la palabra *jícara*, que aparece escrita con *h* en 15 ocasiones.

Nivel morfosintáctico

Nuevamente debemos afirmar que el texto de Ximénez es bastante moderno también en este nivel. En el manuscrito podemos ver que la oposición singular / plural de segunda persona se hace únicamente mediante el empleo de *tú* y *vosotros*, eliminando por completo el sistema medieval de pronombres, algo que no deja de ser llamativo si tenemos en cuenta la extensión que tiene hoy en día en Guatemala el voseo. El futuro expresado mediante perífrasis tampoco aparece en favor de la forma sintética. Otro rasgo de modernidad es el empleo de la conjunción disyuntiva *pero*, que aparece en casi 30 ocasiones, frente a la forma arcaica *empero*, que aparece muchas menos. Lo mismo sucede con los demostrativos, donde *este* aparece regularmente en oposición a *aqueste*, cuya recurrencia es casi circunstancial.

Dentro de la derivación de palabras resaltaremos un gusto por la sufijación de verbal mediante el morfema *-dor*, que aparece constantemente. Unos ejemplos pueden ser *creador* (fol. 1r), *tirador* (fol. 1r), *entendedor* (fol. 1v), *criador* (fol. 1r), *formador* (fol. 2v), *sustentador* (fol. 3r), *mantenedor* (fol. 3r)... También aparece el sufijo *-dura* para crear sustantivos como *escondedura* (fol. 1r), *aclaradura* (fol. 1r), *miradura* (fol. 1r), *echadura* (fol. 4r), *formadora* (fol. 4r) o *adjuntadura* (fol. 32r), aunque casi todos aparecen en las primeras páginas y no son tan abundantes como los anteriores. No presenta sufijos cultos ni de origen griego ni latino, así como tampoco hace uso de los morfemas apreciativos.

En cuanto a las estructuras sintácticas se refiere, la predominancia es la de la parataxis asindética. También se usa constantemente el nexos copulativo en oraciones que se van sumando unas a otras en ocasiones en cadenas que parecen interminables. La subordinación es fundamentalmente causal mediante el nexos *porque* (alrededor de la centena de casos), y dentro de las adverbiales, la locativa es

la más común introducida con el nexos *donde* (algo menos de cien casos). La temporal con *cuando* es la menos común ya que aparece en tan solo cinco ocasiones, las mismas que las concesivas con *aunque*. Dadas las características del texto no es de extrañar que sin duda la estructura más frecuente sea la relativa explicativa con *que*, que aparece en varios cientos de ocasiones. Las condicionales con *si* no son tampoco muy frecuentes y además aparecen con una correlación verbal muy variada (pluscuamperfecto de subjuntivo, presentes, imperativos...), incluyendo hasta el futuro tanto de indicativo –*si lo daréis* (fol. 36v)- como de subjuntivo –*si vbiere* (fol. 11r)- en sus combinaciones. Dada la poca variedad de formas subordinantes que emplea no es de extrañar que el texto presente una constante presencia de paralelismos y polipotes dentro de las estructuras.

En cuanto al sistema verbal, como ya se ha dicho, se usa para el futuro únicamente la forma sintética, aunque no hay rastro del condicional formado mediante el mismo mecanismo. Sobre los pasados, se prefiere el indefinido, que se complementa con el imperfecto, aunque el perfecto aparece en algunas ocasiones. El pluscuamperfecto aparece también en contadas ocasiones como *avía crido* (fol. 4v). Para el imperfecto de subjuntivo se prefiere la forma en –*se*.

El orden de los elementos dentro de la oración es el de SVO. En general los párrafos se componen de frases cortas con pocos elementos de tipo circunstancial y es frecuente la ausencia de pronombres de sujeto. La deixis endofórica (y normalmente catafórica) es también bastante empleada, en general como medio para explicar lo que dice cada uno de los intervinientes tras un pasaje en estilo directo. Por último, dentro de la sintaxis cabe destacar el frecuentísimo uso de las perífrasis con el verbo *ser* y un participio con un valor más o menos pasivo.

Nivel léxico

Este texto presenta una gran variedad de palabras, a pesar de su sencillez sintáctica. Esto quizá pueda hacernos pensar que la sintaxis responde a una necesidad de la traducción si en la lengua de origen el repertorio de conexiones sintácticas es inferior al del español, mientras que para poder dar cuenta del contenido es necesario el uso de varios centenares diferentes de palabras. Por ese motivo podemos afirmar que su léxico, aunque repetitivo, es muy rico.

Al margen de las preposiciones y elementos de conexión sintáctica como *que*, aparecen términos que podríamos relacionar directamente con la naturaleza mística del texto. Tales son *hombre* (o su plural), que aparece en 42 ocasiones, *cielo* y *tierra*, que superan la treintena, o *formador* y *creador* con 25 y 24 apariciones respectivamente, o *creación* que se usa 13 veces. Si tenemos en cuenta que el texto se trata de una cosmogonía y la comparamos con los nueve primeros capítulos del *Génesis* (hasta la descendencia de Noé), veremos que aparece cierto paralelismo, pues las palabras *tierra*, *hombre*, *cielo* o *engendrar* (en cualquiera de sus formas) están también entre las más frecuentes. Sin embargo, así como el *Génesis* tiene a *Dios* como la décima palabra más usada, tan solo superada por *tierra* y

elementos de tipo gramatical (artículos o preposiciones) y sin contar otras formas de referirse a él como *Jehová*, Ximénez prefiere usar los nombres propios de los dioses mayas y evitar este término, que apenas se usa una decena de veces. En esta comparativa diremos que en cuanto a variedad léxica y de formas, el texto del *Popol Vuh* también supera al *Génesis*. Según los datos aportados por la aplicación consultada para el recuento léxico¹⁴, el texto de Ximénez registra 1399 palabras diferentes, mientras que el fragmento referido de la *Biblia*¹⁵ tiene en su traducción española 938.

También nos llama la atención el concepto de la idea de los dioses como padre y madre al mismo tiempo. De hecho, ambos términos aparecen el mismo número de veces (10), datos bastante diferente al de las escrituras cristianas. Casi en igualdad de recurrencia, aunque un poco menor, está el término *hijo* (o su plural), altamente superado por el *Génesis*.

Si tenemos en cuenta que un texto sagrado debería reflejar en apariciones por importancia aquello que resulte fundamental para sus veneradores, no es de extrañar que la palabra *pelota* sea una de las más frecuentes, ya que este juego era sagrado para los mayas, y que *jueguen*, aunque poco, más que los cristianos, que no juegan nada.

En cuanto a los campos léxicos destacan de forma totalmente predominante los términos referidos a animales (pájaros y aves, venados, conejos, perros, plumas, nidos, tortugas, cangrejos, serpientes, jabalíes...) y a la naturaleza (amanecer, piedras, árboles, agua, montañas, bosques, bejucos, mar, hierbas, encinales...). El tiempo y el silencio también son conceptos relativamente importantes para los mayas, así como su propia identidad, pues esa palabra aparece también en bastantes ocasiones. La muerte, sin embargo, es prácticamente igual de poco importante en ambos textos creacionistas (menos de 5 apariciones), al contrario que el agua, que no es de extrañar que ocupe un puesto bastante alto en la clasificación si tenemos en cuenta que ambos documentos nos hablan de diluvios e inundaciones.

Como breve conclusión a este apartado debemos decir que Ximénez hace un uso fluido de su gran repertorio léxico sin incurrir en la erudición críptica que podríamos esperar de un fraile que escribe sobre otra religión. Igualmente, la variedad de palabras que emplea nos hace ver que conocía mejor de lo que se dice la lengua quiché y que por tanto, si en la traducción aparecen imprecisiones no fue por descuido o por una premeditada mala intención, sino por alguna otra razón más compleja. Ximénez conocía la lengua maya, su léxico y sus construcciones, aunque probablemente en la traducción de este texto quizá emplease la ayuda de algún indígena que hablara español para esclarecer algunos pasajes de difícil interpretación, bien por su antigüedad o bien por lo enrevesado de su contenido. De no haber conocido la importancia que tenían esas historias para la comprensión de la cultura maya, quizá por

¹⁴ Calvo Tello, José. *Cuenta-palabras*. Stein bei Nürnberg: More Than Books, 2013. Disponible en: <http://www.morethanbooks.eu/cuenta-palabras/> [Acceso el 18/07/2017].

¹⁵ Dependiendo de la versión que se utilice estos datos pueden sufrir ligeras variaciones si se emplean sinónimos en su traducción por razones de estilo. Nosotros hemos tomado el texto digital que ofrece la siguiente página web: <https://www.iglesia.net/biblia/libros/genesis.html>

ignorancia como hicieron muchos de sus precursores, se hubiese deshecho del texto sin más... pero afortunadamente no fue así.

5. El esoterismo del *Popol Vuh*

No queremos terminar este breve nuevo acercamiento al *Popol Vuh* sin reflexionar sobre un aspecto ciertamente llamativo. Sabemos que este texto algo tenía de extraño cuando Ximénez lo trató de forma especial y todos los investigadores posteriores se sintieron fascinados por las historias que contaba. En la actualidad muchos se acercan a él queriendo ver en sus líneas historias fantásticas que de forma alegórica nos cuentan un pasado negado por los libros de Historia. Seres alados que bajan del cielo, cuerpos celestes luminosos, dioses que bajan a la Tierra para revelar grandes secretos, anuncios de nuevas venidas de esos seres y muchos otros elementos interconectados han suscitado, como decimos, el interés de estudiosos de todas las áreas del conocimiento desde la más ortodoxa de las teologías hasta la más puntera tecnología. Por si fuera poco, determinadas semejanzas con el cristianismo, pasajes de difícil interpretación y fenómenos aparentemente paranormales se vieron alimentadas cuando el Apolo 11 llegó a la luna en 1969. La pregunta de si los humanos habíamos sido los primeros en salir de la Tierra junto al fenómeno ovni que cada vez era más fuerte durante la Guerra Fría hicieron que a partir de los años 70 estudiosos más o menos polémicos e influyentes dentro de la ufología, como hoy podría ser Giorgio A. Tsoukalos¹⁶, se sembrara la duda de si todas las leyendas que aparecen en esos textos son tan solo intentos de describir con palabras rudimentarias elementos tecnológicos y sucesos extraños que no sabían cómo explicar, fundamentados en general en la idea de la panspermia, que explicaría las conexiones entre culturas aparentemente aisladas en el espacio y el tiempo. Esta idea no está del todo equivocada, pues es cierto que tal vez explicasen determinados fenómenos desconocidos para ellos de una forma literaria, pero lo curioso es que estos acontecimientos y sus posibles interpretaciones son comunes a muchas otras religiones. El más famoso de los ejemplos de estas disquisiciones lo encontramos en la lápida mortuoria de Pakal, gobernante maya del siglo VII, en la que aparece representado dentro de una especie de artefacto similar a una nave espacial¹⁷ en su viaje al inframundo. Sobre esta máquina podemos ver un ser volador mitad serpiente mitad pájaro que recuerda a las descripciones de Qucumatz, Quetzalcóatl o los dragones voladores de la mitología china y que, según este tipo de explicaciones ufológico hermenéuticas no sería más que la alegoría un aparato alargado, volador y capaz de expulsar fuego, es decir, algún tipo de aeronave.

¹⁶ Este ufólogo ha divulgado sus teorías mediante apariciones en televisión y gracias a su revista on-line *Legendary times*, de gran aceptación dentro de determinado tipo de lectores curiosos por encontrar otras lecturas de la Historia, aparte de las oficiales.

¹⁷ Este aparato podría ser considerado una vimana de haberse tratado de una lápida hinduista.

Naturalmente, no queremos tomar por buenas ni extendernos en interpretaciones que carecen de un sustento mayor que lo que se consideran evidencias relativamente discutibles de un pasado alienígena con maravillosos viajes a través del tiempo y el espacio. Si hemos querido referirnos aquí es justamente para dar cuenta de una realidad que sigue causando interés en quien la conoce, lo mismo que hace unos 300 años le pasó a Francisco Ximénez. Newgrange, Stonehenge, las líneas de Nazca, los moais de la Isla de Pascua y un sinnúmero de construcciones de la antigüedad parecen querer transmitirnos un mensaje que hasta hoy no hemos sido capaces de descifrar y nosotros, al igual que hicieron los antiguos, también interpretamos las señales que nos dejaron contaminados por el contexto en que vivimos en el deseo de explicar desde nuestro subjetivismo aquello que no comprendemos para dar lógica a aquello que parece no tenerla. No sabemos qué intención tenía Ximénez cuando con esmero quiso conservar este texto pero lo que está claro es que por alguna razón le fascinó y lo único que quiso fue dejarlo al alcance de generaciones venideras, como él mismo dice, para que quizá, sin las fuertes limitaciones que tenía, pudieran comprender como él las maravillas de la cultura maya.

Bibliografía

- Acuña, René (1998). *Temas del Popol Vuh*. México: UNAM (Ediciones Especiales), Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Cano Aguilar, Rafael (2000). *Introducción al análisis filológico*. Madrid: Castalia.
- González, Rubén (ed.) (2012). *Popol Vuh comentado, visión espiritual del mito maya*. Edición del autor.
- López, Citlalli (1992). “El papel amate. Sagrado, profano, proscrito”, en *Ciencias*, n. 28, octubre-diciembre, pp. 31-36. [En línea].
- Recinos, Adrián (ed.) (1947). *Popol vuh: las antiguas historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Dorado, Miguel (2000). “¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh?”, en *Revista Española de Antropología Americana*, n. 30, pp. 137-162.

LA ACTIVIDAD TRADUCTORA DE LOS MISIONEROS DOMINICOS VALENCIANOS EN LOS TERRITORIOS DE ULTRAMAR¹

David Pérez Blázquez
Universidad de Alicante (España)
davidperez@ua.es

Abstract

This research introduces the existence of a translator activity among the Dominican missionaries in America and the Far East. It has a dual purpose: on the one hand, to show their contribution to the knowledge of the overseas territories by means of translation, understood in a broad sense, and on the other hand, to value the intercultural mediator character of their writings, claiming its study in the field of the history of translation. First, the relevance of this research is justified. Next, the methodological criteria used are presented and the work of the Valencians in the Order as a whole is contextualized. Finally, a selection of the data obtained in the form of biographical notes is presented.

Keywords: Valencian dominicans, America, Asia, missionary translation, History of translation

Resumen

Este trabajo presenta de forma introductoria la existencia de actividad traductora entre los misioneros dominicos valencianos en América y Extremo Oriente. Tiene un doble propósito: por un lado, mostrar su contribución al conocimiento de los territorios de ultramar por medio de la traducción, entendida esta en sentido amplio, y de otro lado, poner en valor el carácter mediador intercultural de sus escritos, reivindicando su estudio en el ámbito de la historia de la traducción. En primer lugar, se justifica la pertinencia de esta investigación. A continuación, se exponen los criterios metodológicos utilizados y se contextualiza la labor de los valencianos en el conjunto de la Orden. Finalmente se presenta una selección de los datos obtenidos en forma de notas biográficas.

Palabras clave: dominicos valencianos, América, Asia, traducción misionera, historia de la traducción

1. Introducción

La presente contribución tiene por objeto a los misioneros valencianos² pertenecientes a la Orden de Predicadores que han destacado por su labor de intermediación cultural. Si en un trabajo anterior sobre esta Orden (Pérez 2016) dejábamos constancia de la actividad traductora de los dominicos del Reino de Valencia, en las siguientes páginas hemos dedicado una investigación introductoria a la labor versora realizada por los misioneros valencianos en los denominados «territorios de ultramar», diseminados mayormente en las antiguas colonias españolas de América y Filipinas. Los resultados de la presente contribución deben ayudar a tomar conciencia no solo de la actividad traductora misionera, sino también del rendimiento científico y cultural de unos autores a quienes la sociedad y la moderna comunidad científica ha venido dejando de lado hasta hace poco,³ bien por su condición religiosa, que

¹ Este estudio se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad español, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² Nos referimos a los oriundos de lo que actualmente son las provincias de Alicante, Castellón y Valencia, en España.

³ En los últimos años, desde la década de los 90 y probablemente estimulado por la conmemoración del quinto centenario del Descubrimiento y de la *Gramática nebrisense*, se ha hecho patente el interés continuado por el legado intelectual misionero,

tan ligeramente se relaciona con la leyenda negra, bien por considerar sus trabajos rudimentarios y carentes de rigor, como «recuerdos poco precisos», por ejemplo, en el caso de la lingüística amerindia (cf. Tovar 1984: 11-12).⁴

Más allá de su vinculación con los proyectos de colonización hispánica (cf. Sales 2017 y Rafael 1988 para el caso filipino),⁵ la misión partía del mandato paulino, tributando por encima de todo a su propia vocación apostólica. Pese a imponer al misionado formas culturales extrañas y fórmulas civilizatorias ineficaces en su medio natural —imposición, por lo demás, propia de la pedagogía misional de su tiempo—, no vemos motivo para relegar al olvido la tarea realizada por los misioneros como protectores del indígena frente al europeo, como preservadores de culturas destinadas a desaparecer, como grandes constructores y fundadores de ciudades, como estudiosos de etnias, lenguas y territorios hasta entonces desconocidos en el resto del mundo, como implementadores de los saberes y los avances técnicos del Viejo Continente, como promotores del desarrollo humano, social y económico, etc. Se trata, en suma, del despliegue de una enorme actividad intelectual y cultural que en algún momento se valió de la traducción y que bien merece la atención (si no ya el reconocimiento) por parte de la comunidad científica no necesariamente religiosa, tal como hacemos ahora.

En cuanto a la metodología empleada para la presente contribución, debemos advertir que se ha considerado únicamente la producción escrita, localizada o no. A menudo ocurre que tan solo disponemos ya de las noticias insuficientes sobre los autores y de las referencias vagas a sus obras que ofrecen las crónicas y los grandes repertorios. Por esa razón, cualquier análisis cuantitativo no puede tener más pretensiones que las de un muestreo provisional, testimonial y orientativo. Si hemos descartado aquí la actividad traductora oral (p. ej., la interpretación) o el conocimiento de lenguas (p. ej., la enseñanza), se debe principalmente a su intangibilidad, a la dificultad de la historiografía para registrarlos de forma sistemática; pero en absoluto porque los consideremos menos importantes a la hora de ponderar el impacto social y cultural que produjeron. Así, pues, la investigación se centra en la extracción y valoración —como se ha dicho, siempre condicionada— de los correspondientes

especialmente desde las disciplinas historiográfica y lingüística. En el ámbito español, los trabajos y encuentros científicos más recientes sobre la *lingüística misionera*, centrada fundamentalmente en obras gramaticales y lexicográficas, se deben a investigadores como Alvar López, Calvo Pérez, Esparza Torres, García-Medall, Esther Hernández, Morrajo Romero, Emilio Ridruejo, Suárez Roca... Algo más recientes son los estudios relacionados propiamente con la *traducción misionera*, rama integradora de otras disciplinas transversales como la misionología, la antropología, la lingüística, la música o la historia, que vienen desarrollándose de forma parcial en proyectos sobre traducción monacal como el presente, dirigidos por Bueno García, y sobre todo en los coloquios internacionales organizados *ad hoc* por el grupo de investigación Misión e Historia de la Traducción (MHISTRAD), bajo la dirección de Vega Cernuda y Martino Alba.

⁴ Sin lugar a dudas, el concepto que hace cinco siglos los misioneros debieron tener de la lengua y las culturas indígenas —es decir, las construcciones sociales que fueron objeto de sus investigaciones— debía de ser otro muy distinto al actual, pero no por ello se les puede negar su validez científica; menos aún cuando en ocasiones sus trabajos han sido pioneros y han servido de cimiento sobre el que se han desarrollado determinadas disciplinas modernas.

⁵ Precisamente los dominicos estuvieron entre los primeros a la hora de condenar resueltamente la conquista y demostrar que no había otra clase de evangelización lícita que la pacífica. Piénsese, respecto del caso americano, en el *Sermón de Adviento* de Montesinos en 1511 o en la obra lascasiana *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1537), y en relación con el caso asiático, en la postura de Domingo de Salazar, primer obispo de Manila, y de Miguel de Benavides hacia 1590 (Borges 2005: 154 y ss.).

misioneros traductores valencianos a partir de la consulta de algunas crónicas y principalmente de varios elencos biobibliográficos que, por lo general, recogen lo contenido en los precedentes.

En este sentido, se ha recurrido a catálogos de diversa índole, desde los propios de la Orden de Predicadores (Simón Díaz 1977, Fuentes 1930) hasta los de ilustres escritores valencianos (Ximeno 1747, Pastor Fuster 1827), pasando por otros dedicados específicamente a las lenguas amerindias (Tovar 1984, Viñaza 1892) o a la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas (Ocio 1895). Si bien ha resultado de gran ayuda consultar determinados trabajos con intereses afines al nuestro, como los estudios de Ribes Iborra (1989 y 1992) referidos a los misioneros valencianos en Indias y en América respectivamente, el de Albalá (2005) sobre la lingüística misionera en Filipinas y Oceanía o el de Bueno (2016) acerca de la traducción dominica en Asia Oriental, lamentamos, sin embargo, no haber podido acceder a otra documentación —entre otros, el trabajo de Adolfo Robles Sierra (1991) sobre los misioneros valencianos del siglo XVII en América—, que a buen seguro nos hubiera permitido perfilar y profundizar en el trabajo intelectual y, concretamente, traductológico realizado por los valencianos en las antípodas. Huelga decir que poco o nada se ha podido espigar de obras generalistas como la enciclopedia *Hispánica*, la *Espasa-Calpe* o la *Gran Enciclopèdia Valenciana*.

2. Valencia traductológica del escrito misionero

Como hemos apuntado, tan solo vamos a considerar por su valor testimonial aquellos documentos, impresos o manuscritos, localizados o no, que alguna vez fueron dados al público y que son susceptibles de análisis traductológico. La proficua relevancia social y cultural del *documento* lo convierte, en palabras de Lozano (2017: 5), en un «signo de los tiempos» que, más allá de enseñar, mostrar e indicar «por mor de su étimo *doceo, docere*», conserva, difunde y (re)construye información cultural. Es precisamente esa cualidad testimonial y translativa la que tomamos como premisa y la que ponemos en valor en nuestra modesta investigación.

Si bien la invasión napoleónica, la exclaustración de los religiosos en 1835 y los procesos de independencia americana, junto con otros avatares puntuales de otras épocas (persecuciones, incendios, naufragios, piratas, etc.), aniquilaron parte de la enorme riqueza documental atesorada en los archivos conventuales, lo cierto es que los escritos que se salvaron han permitido al menos atestiguar la ingente producción intelectual llevada a cabo por los religiosos en su expansión apostólica. Entre esos misioneros escritores que gozan de constancia bibliográfica hemos seleccionado a los que practicaron la traducción en sentido amplio, tanto de forma explícita como implícita. Es decir, de un lado, a quienes tradujeron textos escritos desde o hacia una lengua asiática o americana, y de otro lado, a quienes escribieron directamente en la lengua del misionado o escribieron en su propia lengua (el español; no hemos hallado constancia de textos en valenciano) acerca de algún aspecto de la

cultura del misionado, postulando que practicaron la traducción no solo en su sentido convencional —es decir, como trasvase interlingüístico de un texto escrito en lengua *A* a otro texto escrito en lengua *B*—, sino principalmente sirviéndose de ella para crear *ex novo* obras de naturaleza lingüística, histórica, antropológica, geográfica, corográfica, etc., es decir, como procedimiento subyacente en la elaboración de sus escritos.

En el ámbito de la traductología, esta última modalidad de traducción viene denominándose *TSOT* o *traducción sin original textualizado* y consiste en la reformulación escrita en la lengua de llegada de un texto expresado de forma no escrita.⁶ Se trata, en definitiva, de una concepción integradora de la traducción que no entra en lid con la tradición historiográfica de la disciplina, sino que le otorga una dimensión más profunda y realista, a la vez que reivindica el estudio y el mérito traductor de multitud de autores que con sus obras tradujeron y dieron a conocer realidades culturales ajenas. En consecuencia, cabe adoptar asimismo como objeto de estudio de la traductología el término *escrito misionero* propuesto por Vega (2014: iv) a título convencional, toda vez que expresa «de manera genérica las diversas aportaciones bien al conocimiento lingüístico y etnográfico, bien a la literatura de viajes o a la traductografía universal por parte de los operarios de la Misión».

La traducción se manifiesta de múltiples formas en la producción bibliográfica misionera. Se da de modo explícito en las traducciones de textos escritos y en los materiales propiamente lingüísticos (artes, gramáticas, diccionarios, vocabularios, etc.), pero también puede y suele encontrarse de forma velada en documentos de otra naturaleza o tema (histórico, religioso, geográfico, antropológico, etc.) que han sido escritos en español sobre los pueblos misionados, y por tanto pueden ser susceptibles de consideración traductológica por diversos motivos: por plasmar las noticias históricas relatadas oralmente por informantes indígenas (p. ej., en la *Relación de Michoacán* de Jerónimo de Alcalá o en la *Historia general* de Bernardino de Sahagún); por partir de fuentes aborígenes expresadas en un código no alfabético como petroglifos, quipus, pictogramas, etc. (p. ej., la *Relación* de Diego de Landa⁷ o el manuscrito perdido del valenciano Juan Ferrer); por incluir extranjerismos crudos, normalmente designando referentes culturales, y explicándolos o proponiendo su traducción tanto en una dirección lingüística como en otra (p. ej., el *Confesionario* muisca de Bernardo de Lugo); por utilizar endónimos y toponimia indígena (p. ej., en las *Noticias* de Luis Sales o en los trabajos etnohistóricos de Pío Aza), etc. Así pues, aunque no hayamos podido analizar cada una de las obras

⁶ Vega Cernuda (2013: 29 y 2014: xiii) introdujo este término para referirse a los trabajos que, trasladando sobre todo la oralidad a la escritura, recogen las mentalidades, los ambientes físicos y las discursividades (entendidas como construcciones sociales e interpretativas del mundo) de los pueblos indígenas. Este concepto permite considerar la importante actividad traductora desarrollada, por ejemplo, a través de las crónicas de Indias o de los confesionarios misioneros, toda vez que llevan textos culturales indígenas, como creencias, costumbres, ritos, etc., a la cultura escrita occidental. De este modo, el concepto aportado por Vega recupera para la traductografía universal multitud de ejemplos de *traducción* que, por carecer tradicionalmente de tal consideración, no han permitido elaborar hasta ahora una Historia de la Traducción que refleje la intensa y variada actividad versora de los territorios y culturas que carecían de escritura alfabética a la llegada de los colonizadores europeos.

⁷ Martino Alba (2015) realiza un interesante estudio respecto de su aportación a la mayística por medio de la traducción.

sobre historia o doctrina religiosa que se mencionarán, consideramos pertinente recogerlas en este trabajo porque podrían albergar (y muy probablemente así sea) interesantes elementos traductológicos susceptibles de estudio.

3. Misioneros dominicos en ultramar

La labor misional dominica cuenta con larga tradición desde su ingreso en tierras valencianas.⁸ Instalada allí en 1239 con la intervención de Jaime I, la Orden de Predicadores siempre estuvo estrechamente vinculada a la historia cultural de los valencianos, a la par que dedicaba especial atención a la predicación y a la práctica misional. Sus conventos desplegaron una intensa actividad por medio de la evangelización y desde muy pronto establecieron el estudio de las lenguas de los misionados (entonces, hebreo y árabe), que se llevaba a cabo en los *studia linguarum*.⁹ En ellos se instruía, además de en esas lenguas, en la cultura y las tradiciones de aquellos lugares adonde los predicadores irían a evangelizar. Como veremos, este interés por el estudio lingüístico y cultural se vería desarrollado en los siglos posteriores a raíz de la colonización de América y Filipinas.

3.1. Tradición misionera dominica en las Indias Occidentales

El «descubrimiento» del Nuevo Mundo por Colón en 1492 constituye, sin lugar a dudas, uno de los más grandes hitos de la historia en términos de exploración y progreso, en buena medida gracias al trabajo comunicativo y científico realizado por las órdenes mendicantes en el marco de la evangelización. Labor polémica y reprobable en muchos casos, pero ineludible y determinante en el conocimiento científico de América.

Los dominicos se establecieron en el continente en 1510. Desde entonces hasta la actualidad no han dejado de evangelizar teniendo muy presentes las condiciones de los misionados. El estudio del indígena, de su lengua, de su mentalidad, de su cosmovisión, pero también de sus costumbres y de su ambiente físico, se plasmó en una abundante producción bibliográfica en forma de relaciones, exposiciones, descripciones, historias, diarios de expedición, etc. En estos documentos se daban, en efecto, las primeras informaciones de carácter zoológico, botánico, geográfico, social, político, antropológico, lingüístico, histórico, religioso, etc. sobre los territorios colonizados, por lo que

⁸ En Pérez Blázquez (2016) se aportan algunos datos acerca de la labor traductora de los dominicos en el Reino de Valencia.

⁹ Sobre la enseñanza dominica de lenguas orientales para la evangelización, véanse, por ejemplo, Coll (1946), Robles (1980) y Giménez (2005). Como expone Hernández Martín (2004), aunque la función principal de esas escuelas entre los dominicos era de carácter misionero, fueron al mismo tiempo cuna de grandes conocedores del pensamiento y de la cultura de musulmanes y judíos. El Capítulo Generalísimo dominicano celebrado en París en 1236 animaba a los frailes a aprender las lenguas de los vecinos infieles. A propuesta de san Raimundo de Peñafort, que fue Maestro General de los dominicos en los años 1238-1240, se abrió una escuela de árabe en Túnez, que debió comenzar su actividad hacia 1245. Después, al ser reconquistada Murcia por Jaime I en 1266, abren en ella los dominicos otro Estudio de Árabe. Siguen muy pronto, hacia 1275, las escuelas de hebreo de Barcelona, de árabe de Valencia y de ambas lenguas en Játiva hacia 1292. Merecen señalarse como maestros en estas lenguas orientales: Pablo Cristiá, Juan de Puigventós, Miguel de Benázar, Raimundo Martín, Bernardo Peregrí, Pedro Escarramat, Domingo Marroquín, Alfonso Buenhombre... (Hernández Martín 2004).

constituyen una fuente de primer orden para el conocimiento de las culturas originarias. En ellos, la traducción cobra relevancia por cumplir una función clave en la comprensión de las realidades autóctonas, por abrir la puerta a multitud de conocimientos indígenas, especialmente naturales, históricos y antropológicos, pero también por proyectarlos más allá de los océanos y los siglos.

Recuérdese que la misión propició que algunas de las más importantes lenguas indígenas (tanto americanas como extremoorientales) contaran con su gramática antes o a la vez que la mayoría de las lenguas europeas. Respecto de las lenguas amerindias estudiadas por los dominicos encontramos, en efecto, una profusa actividad, especialmente en territorio mesoamericano: Domingo de Santa María fue el autor de la que probablemente fue la primera doctrina mixteca que se imprimió, entre 1539 y 1544, y del primer arte en aquella lengua. Entre 1545 y 1555, Domingo de Vico elaboró una *Teología indorum* en cakchiquel, quiché y zutuhil y un *Vocabulario en cakchiquel*, el vocabulario conocido más antiguo recopilado en el área lingüística de las lenguas mayas (Hernández 2008: 69). En 1567 se publicaron dos doctrinas, una en lengua mixteca (*Doctrina christiana en lengua mixteca*, de Benito Fernández) y otra en zapoteca (*Doctrina christiana en lengua castellana y çapoteca*, de Pedro de Feria), que se cuentan entre las primeras de sus respectivas lenguas. En 1571 Domingo de Ara terminó su *Vocabulario en lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*. El mismo año, en 1571, Juan de Córdova componía el primer *Vocabulario en lengua zapoteca*, y lo daba a la imprenta en 1578 junto con el primer *Arte en lengua zapoteca*, obra que posee también valor antropológico por contener, además de la parte gramatical, curiosas noticias sobre el calendario, los usos, ritos y supersticiones de los indígenas.¹⁰ Poco después, en 1593, Antonio de los Reyes¹¹ publicaba su *Arte de la lengua mixteca* y Francisco de Alvarado su *Vocabulario en lengua misteca*. En la época colonial son harto conocidas, asimismo, las traducciones de la lengua castellana al náhuatl de Domingo de la Anunciación y de Martín de León, o los trabajos del gran quechuista Domingo de Santo Tomás. Y con todo, en el ámbito amerindianista llama la atención el olvido historiográfico que mencionábamos al inicio. Ciertamente hay que lamentar, por ejemplo, que el monumental *Catálogo* de Tovar (1984) recoja apenas una quincena de dominicos lingüistas, de los que solo tres o cuatro son anteriores a 1891, mientras que Viñaza (1977 [1892]) hasta ese mismo año de 1891 ya da noticia de 74 religiosos de esta Orden.

Igualmente notorias fueron las aportaciones de los dominicos en otros ámbitos, como la antropología y la historia de las Indias. Podemos destacar, entre tantos otros, los trabajos de Gregorio García (historia

¹⁰ Limitándose al zapoteco, Antonio Peñafiel recoge en las «Notas bibliográficas» de la anónima *Gramática de la lengua zapoteca* (1887) una veintena de escritores, lingüistas y traductores dominicos, entre los que destacaron Cristóbal Agüero (*Diccionario en lengua zapoteca*, 1666) y el ya mencionado Juan de Córdova. Otros escritores dominicos, algunos nacidos en tierras americanas, que se ocuparon de la lengua zapoteca fueron Diego Camacho, Pedro de Feria, Bernardo Alburquerque, Alonso Camacho, Luis Cáncer, Pedro Cueba, Gerónimo Beteta, Álvaro Gríjalva, Domingo Grijelmo, Leonardo Levanto, Alonso Martínez, Gerónimo Moreno, Antonio Pozo, Luis Rengino Rengifo, Jacinto Vilchis o Vicente Villanueva (cf. Peñafiel 1887: VI-XLVII).

¹¹ No debe confundirse este lingüista dominico con su tocayo agustino, que vivió a finales del siglo XVII, ni con su homónimo franciscano, egregio misionero natural de Aspe (Alicante), nacido en 1729 y fallecido en 1789, que fue designado primer obispo de Sonora, Sinaloa y las Californias.

de los indios del Nuevo Mundo), Gaspar de Carvajal (descubrimiento del Amazonas), Baltasar de Ovando (descripción y población de las Indias), Pedro de Córdoba (historia de Indias), Antonio de Remesal (historia de Centroamérica), Alonso de Aguilar (sobre el origen de los indios del Nuevo Mundo), Francisco de Aguilar (sobre la historia de Nueva España) o Agustín de Ávila Padilla (sobre Nueva España). En este contexto, uno de los casos más paradigmáticos de historiación por medio de la traducción será el de Francisco Ximénez, consabido traductor el *Popol Vuh* del quiché al español. También en Extremo Oriente se compusieron notables obras de historiación, principalmente en relación con el establecimiento de las misiones, como las de Diego Aduarte, la de Gabriel de San Antonio (sobre Camboya) o la del castellonense Jacinto Orfanell (sobre Japón). Incluso del continente africano encontramos las historias de Etiopía de Juan de Urreta y Luis de Urreta, y la historia de Marruecos de Juan Bautista.

3.2. Tradición misionera dominica en las Indias Orientales

A la incorporación de las Indias Occidentales al Imperio español siguió la de las Indias Orientales. La llegada de Magallanes y Elcano a las Islas Filipinas en 1521 marcó el comienzo de una era de influencia y posterior dominio español en el Pacífico. López de Legazpi estableció el primer asentamiento español en Filipinas con la fundación de Cebú en 1565, y en 1571 fundó la ciudad de Manila, que se convertiría en el centro administrativo y económico del Imperio español en Asia, y en el puerto de partida del famoso galeón que enlazaba Manila con Acapulco.¹²

Aunque la presencia dominica en Asia Oriental probablemente la iniciara san Jacinto de Polonia, que habría llegado a China ya en el siglo XIII, lo cierto es que los predicadores españoles no pasaron al Lejano Oriente, en concreto a Filipinas, hasta el año 1581 (Bueno 2016: 198-200), desde Nueva España y de nuevo a remolque de otras órdenes religiosas. Al desembarcar en las islas del Pacífico, los misioneros pudieron aprovechar la amplia experiencia adquirida con la evangelización americana, toda vez que los nuevos territorios ofrecían un panorama similar al encontrado en Mesoamérica, especialmente en lo que se refería a la multiplicidad de lenguas, de costumbres, de biotopos, etc.¹³

El resultado de tal afán exploratorio y divulgador fue, en efecto, abrumador. Como ha observado Albalá (2005: 1619) respecto de la investigación lingüística, casi la totalidad de las descripciones de las lenguas filipinas y de Oceanía elaboradas entre los siglos XVI y XIX se debe a misioneros católicos que durante estos siglos se ocuparon en esta tarea como parte de la labor evangélica que habían ido a

¹² El Galeón de Manila, también llamado Nao de China, unía el último tramo de una línea regular de comunicación e intercambios con las Indias Occidentales y Orientales entre los años 1565 y 1815. La ruta hispanoasiática se iniciaba en Sevilla (luego, en Cádiz) con las Flotas de Indias, que cruzaban el Atlántico hasta el puerto novohispano de Veracruz; llegaba por tierra a la ciudad de México y se prolongaba por vía terrestre hasta Acapulco, en la costa del Pacífico, para continuar ya con el Galeón de Manila rumbo al puerto de la capital filipina, con escala en la isla mariana de Guam o Guaján, de soberanía española a la sazón. El tornaviaje de Manila a Acapulco se realizaba siguiendo la corriente marina de Kuroshio por la ruta descubierta y documentada por el polifacético agustino Andrés de Urdaneta.

¹³ Sobre los paralelismos y las diferencias accidentales entre la evangelización americana y la filipina, véase Borges (2005).

cumplir.¹⁴ En relación con la provincia dominica del Santísimo Rosario de Filipinas (creada en 1582), que tenía presencia también en Japón (desde 1602), Isla Hermosa o Formosa (Taiwán, 1626),¹⁵ China (1632) y Tonkín (norte de Vietnam, 1676), hemos contabilizado hasta 1916 a más de 85 religiosos de esta Orden que tradujeron, compusieron obras lingüísticas sobre las lenguas originarias o elaboraron materiales de cualquier otra índole (normalmente de adoctrinamiento religioso) en el idioma del misionado.¹⁶

Entre las aportaciones misioneras a los estudios extremoorientalistas por medio de la traducción cabe recordar algunos hitos de autoría dominica.¹⁷ Parece haber consenso en que el alcazareño Juan Cobo fue el primer occidental en traducir un libro chino a un idioma europeo (el *Beng Sim Po Cam*, que tituló *Espejo rico del claro corazón*, hacia el año 1590), dando a conocer algunos elementos del budismo, del taoísmo y del confucionismo a Occidente. Unas ocho décadas después, otro de los más célebres traductores del chino, Domingo Fernández de Navarrete, volvería a traducir esta obra capital china que leerán grandes figuras del pensamiento europeo como Voltaire, Leibniz o Quesnay.¹⁸ La gramática tagala más antigua que se conoce (1610) se debe al turiasonense Francisco Blancas de San José, mientras que el primero que redujo a reglas la lengua ibanag fue el segoviano Jacinto Pardo hacia 1605 (Ocio 1895: 56). Entrado el siglo XVII, Diego Collado compuso un *Diccionario latino-español-japonés*, impreso en Roma en 1632; el sevillano Francisco Varo (1627-1687), misionero en Fo-kien (China) y autor de la primera gramática del chino mandarín, compuso el libro *Sin Kiau min tin (Chukiao-ming-Ching)* y otros varios tomos, tanto en chino como en castellano. Otro misionero andaluz en China, el cordobés Francisco Márquez (1658-1706), dejó manuscritos una gramática y un catecismo sínico-castellanos. A fines de siglo, Andrés López publicó una gramática sobre el pangasinán (1690). En el siglo XVIII encontramos a Juan de Ormaza, autor de un *Arte y vocabulario y*

¹⁴ Almazán (2003: 86) refrenda esta misma idea extrapolada a las relaciones culturales en general: «[...] lamentablemente, la influencia histórica de España en Asia no se corresponde en absoluto con el pobre papel desarrollado posteriormente en la Edad Contemporánea ni con la escasa tradición de una escuela extremo-orientalista española. En este sentido, ayer y hoy somos deudores de la ingente labor desarrollada por diversas órdenes religiosas con misiones en el Extremo Oriente: dominicos, agustinos, agustinos recoletos, franciscanos y, especialmente, jesuitas.»

¹⁵ Los primeros misioneros en llegar y establecerse en Taiwán fueron los dominicos, que estuvieron presentes en la isla de 1626 a 1642. Tras dos siglos de ausencia, retornaron en 1859 para reestablecer su misión, siendo los únicos misioneros en Taiwán hasta 1949, cuando llegaron religiosos de otras órdenes que tuvieron que abandonar China continental (Chong 1999).

¹⁶ Recuento realizado a partir de la nómina de escritores contenida en *Los dominicos en Extremo Oriente: Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas*, obra editada por los miembros de dicha Provincia (Barcelona: Industrias Gráficas Seix & Barral Herms., S. A., 1916).

¹⁷ Mencionamos en adelante tan solo algunos ejemplos para ilustrar la admirable y continuada labor lingüística dominica en Asia Oriental. Para recabar más información al respecto, pueden consultarse los trabajos de Albalá (2005), Bueno García (2016) o Quilis y Casado-Fresnillo (2008).

¹⁸ Cf. Knauth (1970). Bueno (2016: 229) advierte también del valor traductológico de los trabajos de Fernández: «Fernández de Navarrete, que no ha pasado a la historia en calidad de traductor porque, a primera vista, su obra no parece una traducción, sino un vasto tratado sobre China (*Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China. Descripción breve de aquel imperio*. Madrid, 1676), realizó para él extensas traducciones de filosofía clásica china y espiritualidad, geografía, organización administrativa, organización judicial, fauna y flora, religiones o ceremonias sociales y funerarias. La obra está constituida por siete tratados y ciento once capítulos, dedicados a informar lo mejor posible al lector sobre este poco conocido país asiático; pero desde el punto de vista traductológico es ciertamente única, entre otras cosas por haber incluido dos grandes traducciones que ocupan los Tratados tercero y cuarto». Documenta con mayor detalle la labor de este y otros traductores el reconocido sinólogo Gabriel García-Noblejas en *Historia de la traducción chino española* (en línea: <<http://cvc.cervantes.es/obref/china/traduccion.htm>>).

otros escritos en *Isinay* (1740); a Domingo de los Santos, con su *Vocabulario de la lengua tagala* (1703), con múltiples reediciones hasta 1835.

En el siglo XIX destacaron Pedro Luis de Sierra, con su *Vocabulario en lengua gaddana* (1850); Pedro Nolasco de Medio, que escribe una gramática del ibanag (1892); José Hevia Campomanes, unas *Lecciones de gramática hispano-tagala* (1872) que conocieron doce ediciones hasta 1930 (Albalá 2006: 1633); Mariano Cuartero Medina, un *Arte del idioma bisaya que se habla en Panay* (1878), el hiligaynon; Nicolás Castaño y Franco de Paula, un *Diccionario español y batán* (1816); José Bugarín, un *Diccionario ibanag-español* (1854); el valenciano Mariano Pellicer, al que nos referiremos más adelante, una gramática pangasinán (1862), y Fernández Cosgaya, un diccionario de esta misma lengua en 1863. Poco después, el gerundense Ramón Colomer publicó una notable colección de refranes chinos, un *Diccionario tónico sínico-español* (1896) y un *Diccionario español-chino*, y dejó inédita una *Historia de la misión de Formosa*. Otros dominicos catalanes conocidos por sus traducciones fueron el leridano Salvador Massot, que tradujo el texto clásico chino *Dao-de-jing* y una lápida nestoriana, y Benet Lloberols, misionero en las islas Filipinas y en China en el siglo XVIII, que dejó escritos de devoción destinados al uso de los neófitos chinos: un *Catecismo de la doctrina cristiana* en annamita y un *Prontuario de moral* en lengua tonquinesa.

3.3. Dominicos valencianos en América y en el Sureste asiático

Los dominicos levantinos desempeñaron su labor intelectual en ese mismo contexto, poniendo todos sus esfuerzos de investigación y producción bibliográfica al servicio de la misión. Muchos pasaron al archipiélago magallánico tras haber evangelizado algún tiempo en América, e igualmente saltaron a diversos territorios de Extremo Oriente (como Japón, China, Tonkín o Formosa) previa estancia en Filipinas. Ribes Iborra (1989 y 1992) traza las coordenadas generales de la acción evangelizadora llevada a cabo en Indias por los misioneros católicos valencianos y señala los personajes más importantes aportados por la región a la conquista espiritual de nuevos mundos durante la época colonial. Entre los grandes nombres valencianos en la colonización de Norteamérica, menciona a los franciscanos Antonio Margil de Jesús y Antonio de los Reyes, al dominico Luis Sales, «figura clave en la historia del NO mexicano y SO de los actuales Estados Unidos» (Ribes 1992: 46), y a los jesuitas José Pascual y Miguel Almela, famosos todos tanto por sus logros fundacionales como por sus cartas e informes, «de indudable valor histórico y antropológico». También en Suramérica el protagonismo evangelizador fue compartido por los apóstoles levantinos. Colectivamente destacaron por su intensa labor las generaciones de capuchinos valencianos que misionaron la región comprendida entre el río Magdalena y el golfo de Maracaibo, en tanto que individualmente descollaron figuras de gran valía intelectual, como el capuchino de Petrés Vicente Boix, arquitecto de varios de los grandes monumentos coloniales de Colombia, los jesuitas Francisco Espí y José Gumilla, autor de *El Orinoco*

ilustrado (1741), o el franciscano José de Palos, obispo del Paraguay y fiel defensor de la causa realista durante la turbulenta época «comunera» (1734-1735) de su episcopado.

En conjunto, Ribes (1989) nombra a un total de 275 misioneros de los siglos XVI a XVIII, de los cuales 49 pertenecieron a la Orden de Predicadores. Según este autor (1989: 13-14), el número de misioneros valencianos resulta menguado si se compara con los de otras regiones peninsulares.¹⁹ América estuvo muy lejos de las mentes valencianas hasta el siglo XVIII; de ahí que fuera durante dicha centuria cuando el contingente de frailes valencianos que pasó a Indias fue más abultado. En general, el siglo XIX estuvo caracterizado nuevamente por una escasez de apóstoles llegados desde España, escasez motivada, en parte, por la guerra de la Independencia y sus consecuencias, el trienio constitucional de 1820 a 1823 y la exclaustación general de los religiosos de 1835 (Gómez 1990: 210, respecto del Tonkín).

El más popular de los misioneros valencianos de la Orden de Predicadores en América es, sin duda, Luis Beltrán y Eixarc (1526-1581), a quien canonizaron y convirtieron en patrón de la actual Colombia, a pesar de que solo permaneció seis años en tierras americanas. Concretamente, fue misionero en el reino de Nueva Granada, evangelizando en Tubará, Zipacua, Mahates, Cartagena de Indias, Paluato, Santa Marta y Tenerife. Se opuso al trato inhumano que los encomenderos daban a los indios y, por advertencia de fray Bartolomé de las Casas, volvió a Valencia en 1569, donde fue desde entonces amigo y consejero del arzobispo Juan de Ribera. Del santo patrón se conservan un informe dirigido al lugarteniente de Valencia sobre el problema de la evangelización de los moriscos (1579) y una carta en catalán a su madre. Por su parte, en Asia el dominico valenciano más popular fue probablemente el setabense Jacinto Castañeda (Gómez 1990: 205), desterrado de China, martirizado y decapitado en Tonkín en 1773 y canonizado en 1988.

Similar destino hubo de arrostrar mucho antes otro paisano dominico, el beato Jacinto Orfanell, martirizado en Nagasaki en 1622 y beatificado en 1867 junto con otros 214 mártires del Japón, en su mayoría dominicos y franciscanos. Recuérdese aquí que a comienzos del siglo XVII el shogunato comenzó a sospechar de las misiones cristianas, considerándolas precursoras de una conquista militar europea. Como medida de protección ordenó el cierre de Japón a toda relación con el mundo exterior y en 1614 decretó la persecución y expulsión de los cristianos. Sobre algunas de las múltiples persecuciones y ejecuciones sufridas por los misioneros en el Lejano Oriente dejaría constancia escrita, entre otros, el dominico morellano Domingo Martí. También en el continente americano se recuerdan otros episodios trágicos vividos por los frailes valencianos; por ejemplo, el naufragio que

¹⁹ Los datos que hemos extraído para este trabajo sugieren, sin embargo, la necesidad de reconsiderar en futuros estudios el número de valencianos embarcados a ultramar y, en consecuencia, de redimensionar la aportación intelectual que aquí presentamos. La nómina resultante de nuestras calas, aun siendo a todas luces incompleta por referirse principalmente a Asia, agrupa a 137 misioneros dominicos valencianos hasta el año 1895, lo que supone una aportación de 88 dominicos a los 49 ya registrados por Ribes (1989) entre los siglos XVI a XVIII. No adjuntamos la relación de misioneros por motivos de espacio.

sufrió Juan Ferrer al tomar el canal de las Bahamas en 1553 y el posterior ensañamiento indígena con los supervivientes que alcanzaron la costa, entre ellos Ferrer, o la lluvia de flechas indígenas que en 1604 recibió al tomar tierra en la isla de Guadalupe la tripulación de la flota que conducía al virrey Juan de Mendoza a Nueva España, dejando muchos heridos, entre ellos fray Juan Luis de Guete, y varios muertos, entre ellos sus compañeros del convento valentino Vicente Palau y Jacinto Cisternes.

Centrándonos en los logros científicos de los misioneros valencianos (de todas las órdenes), cabe citar la recapitulación que hace Ribes (1989: 12) sobre su nada desdeñable labor en el conocimiento de las Indias orientales y occidentales:

Los misioneros valencianos nos han legado una docena larga de relaciones de gran valor geográfico y etnográfico, sin contar obras, como la de Gumilla, que pueden considerarse como verdaderos monumentos enciclopédicos sobre el tema que tratan. A sus plumas se deben otras muchas obras de carácter histórico, que versan sobre países tan dispares como Filipinas, Japón, China o Vietnam. Así como estudios de indudable valor filológico: una gramática de la lengua de los indios mixes de Oaxaca escrita por el dominico Marcos Beneito, un libro en caracteres nahuas, “que sólo él entendía”, de otro dominico, Juan Ferrer, una gramática tagala, dos diccionarios pangasinán-castellano, etc. Amén de más de media docena de obras redactadas en tagalo, en la lengua de los ilocos, en la de los pampagos, en chino, en mixe, etc. La lista podría alargarse más. A título de ejemplo, baste decir que misioneros como fray Esteban Ortiz, en el siglo XVI, llegaron a hablar mexica, chino, tagalo, iloco y sanglelés. Y si a la docencia vamos, se podría hablar desde personajes como fray Vicente Vitor, catedrático de hebreo en el siglo XVII, hasta benefactores como fray Antonio de los Reyes, que fundó siete escuelas primarias y dos cátedras de gramática en la Sonora del siglo XVIII. Una auténtica pléyade de ilustrados, en fin, poco o nada conocidos en su propia tierra.

Para entrar a evangelizar en los nuevos territorios, los misioneros debían estudiar las lenguas habladas por los naturales, de modo que por lo común todos conocían al menos una lengua indígena americana o asiática, alcanzando algunos verdadero renombre por su maestría en hablarla o escribirla. Respecto de la Orden de Predicadores en concreto, presentamos a continuación una nómina, con las correspondientes reseñas biográficas, de aquellos misioneros valencianos que compusieron obras escritas en las que realizaron un trasvase de elementos culturales valiéndose en algún momento de la traducción: en primer lugar, se exponen los que escribieron en la lengua del misionado, elaboraron materiales lingüísticos o tradujeron textos escritos, y seguidamente, los que trataron realidades indígenas, plasmándolas en escritos que podrían ser susceptibles de tratamiento traductológico, según se ha explicado en los apartados anteriores.²⁰

²⁰ Hemos dejado fuera de este listado a quienes practicaron la traducción respecto de otras culturas o lenguas, como es el caso del castellanense de Soneja fray Pedro Soriano y Aparicio (1846-¿?), misionero en Tonkín, Phu Nhái, Bac-trach, Cao-Xa, Cao-Moc, Kuang-Kong y Bui-chu que «trabajó mucho en la traducción latina de los procesos Apostólicos del V. Sr. Delgado y compañeros MM.» (Ocio 1895: 996). Hemos descartado, asimismo, a tres cronistas de la provincia dominica de Filipinas por no reconocérseles autoría bibliográfica: Vicente Ayala (Novelda, 1810-1851), Juan Bautista Reig (Cocentina, 1815-Manila, Filip., 1856) y Francisco Genovés (Valencia, ¿1767?-Cebú, Filip., 1827). Tampoco hemos considerado pertinente incluir a otros misioneros dominicos valencianos cuya obra escrita no nos sugiere *a priori* posibilidades de interés traductológico. Tal sería el caso, por ejemplo, de Tomás Guell (¿?), autor de un *Tomo de varia que dejó escrito de su mano el R. P. Fr. Thomas Guell, hijo de este real convento de predicadores y su bibliotecario incansable...* (1755). Por supuesto, sería de esperar que una investigación más detallada sobre estos misioneros y su trabajo permitiera aquilatarlos debidamente.

1. **Marcos BENEITO (O BENITO)** (Valencia, s. XVII-¿Valencia, 1650?). Tomó el hábito en el Real Convento de Predicadores de su ciudad natal, de donde salió para misionar en el Nuevo Mundo hacia mediados del siglo XVII. Vivió muchos años entre los indios mijes de la provincia de Oaxaca, donde aprendió su lengua hasta el punto de componer un *Arte de la lengua Mija* y un *Devocionario manual de los Misterios del Rosario* en la misma lengua. Ya viejo volvió al convento de predicadores de Valencia con un báculo y un breviario por todo equipaje (Fuentes 1930: 47). Se le cita en la *Biblioteca Glótica* editada por Karl J. Trübner (*apud* Belmar 1921: XXXVIII), junto a otros dos grandes estudiosos del mije, los también dominicos Antonio de los Reyes y Agustín de Quintana.

2. **Manuel BLASCO** (Albaida, 1842-¿?). Tomó el hábito en 1864 en el Colegio de Ocaña y fue destinado a las islas Filipinas en 1869, donde se le dio asignación para Bugay, en Cagayán, en 1870 y para Ilagán e Itbayat en 1871. Al año siguiente fue instituido vicario de este último pueblo, donde comenzó a levantar una nueva iglesia de mampostería, cuya construcción abandonó por ser destinado a Sáptang. De allí fue trasladado a Basco. En 1885 se le encomienda la vicaría de San Carlos de Magatao y en 1890 lo trasladaron a Itbayat y Calayán. Según apunta Ocio (1895: 1003), «[v]ertió a la lengua de aquellos indígenas la 2.^a explicación de los misterios del Rosario, según las tres vidas de nuestro Señor Jesucristo en las almas; a saber, vida natural, eucarística y mística; traducción de la “Rosa Mística” del P. Martínez, desde la pág. 75 a 111».

3. **Domingo CARO** (Cabanés, 1739-Manila, Filip., 1803). Hijo del convento de San Onofre de Valencia y colegial de Orihuela. Contaba 22 años de edad cuando partió hacia las Filipinas en 1761. En 1765 aparece ya asignado, en la provincia de Nueva Vizcaya, a la casa de Dúpax, de la que figura como vicario en 1769. El Capítulo de 1773 lo trasladó a la vicaría de Bambang, ciudad que tiene su origen en la misión de Ituy, fundada en 1609 por su paisano dominico Tomás Gutiérrez. Según Ocio (1895: 460), la ciudad le debe a Caro «todo lo bueno que en él se contiene, que no es poco: convento, iglesia, escuelas, calles, sementeras». Escribió la *Biografía de la V. Rosa de Santa María, Tercera de la Orden*, y se le atribuye la autoría de una *Gramática española-isinay*, del año 1777 (VV AA 1916: 336).

4. **Juan Bautista CRUZ** (Ares, 1726-Camalaniugan, Filip., 1775). Fue misionero en la provincia filipina de Cagayán, donde desempeñó las vicarías de Fotol, con Capinatan y Ngagan, la de Malaueg, con su anejo Santa Cruz de Gumpat, la provincial durante varios años y la de Camalaniugan. Ocio (1895: 420) refiere sobre Cruz que, siendo «[p]eritísimo en la lengua ibanag, dejó inéditas varias obras que aún se conservan».

5. **Juan FERRER** (Valencia, s. XVI-Florida, 1553). Fue misionero en México, donde aprendió náhuatl. Es autor de un manuscrito que contenía glifos mexicanos con su explicación,²¹ pero que desapareció en un naufragio en las costas de Florida en 1553 cuando el misionero se dirigía a Roma, llamado por el Papa, para dar cuenta de su obra. Fue el primer misionero valenciano que dio su vida por la evangelización de América. Según el relato de Dávila (1596: 355-358), se entiende que murió de forma violenta a manos de los indígenas, como sucedió a sus compañeros de viaje.
6. **Tomás GUTIÉRREZ** (Orihuela, 1579-Ituy, Filipinas, 1633). Administró varios años en lengua mixteca en la provincia mexicana de San Hipólito de Oaxaca y desde allí pasó a evangelizar Filipinas con la misión de Miguel de Benavides en 1598. Recorrió en durísimas jornadas toda la isla de Luzón. Más adelante, en 1608, fue visitador y vicario provincial en Japón. Posteriormente, volvió a Pangasinán, en Filipinas, donde fue vicario provincial, superior y definidor. En 1609 fundó la misión de Ituy, establecimiento que actualmente comprende las ciudades de Aritao, Dúpax, Bambang y Kayapa. Llegó a hablar mixteco, pangasinán e iloco. Dejó manuscritos en lengua pangasinán múltiples tratados, sermones y libros de devoción.
7. **Tomás MAYOR** (Játiva, s. XVI-¿China, 1619?). Natural de Játiva y colegial de Orihuela. Embarcó rumbo a Filipinas en la misión que salió de Sevilla en 1601 y llegó a Manila el último de abril de 1602, para ejercer su ministerio entre tagalos (Binondo) y chinos (Macao). Fue nombrado definidor en 1610 y hacia 1612 fue destinado a China, entre otras cosas, por dominar «la lengua china, hablándola con propiedad y hasta con elegancia» (Fuentes 1930: 224). Permaneció poco tiempo en China al ver abortado su proyecto de establecer una misión por una conspiración de otros misioneros, y emprendió el regreso convencido de que «no podía hacer allí cosa de provecho por impedimentos que ponían los mismos que deberían trabajar por removerlos» (Ocio 1895: 49). Determinó continuar por la India su viaje a España, pero la muerte le sorprendió en el camino, en tierras sujetas a los portugueses. Dejó escritas dos obras en chino: *Símbolo de la fe, en lengua, y letra china* (impresa en Binondo, Filipinas, 1607)²² y *Libro de Nuestra Señora del Rosario*, redactado igualmente en lengua china.
8. **Mariano PELLICER** (Carlet, 1802-Lingayen, Filipinas, 1844). Misionero en Filipinas. Evangelizó la provincia de Pangasinán y estudió a fondo su lengua, hasta el punto de rehacer la antigua gramática escrita en 1690 por el dominico Andreu López y publicar una titulada *Arte de la lengua pangasinana o caboloam* (Manila, Imprenta del Colegio de Santo Tomás, 1840 [1862, 176 págs.]). Es autor también de algunas obras piadosas en este idioma, como

²¹ Dávila (1596: 357-358) se referirá a ese manuscrito como un «libro con ciertos caracteres y figuras que sólo él entendía».

²² Probablemente se trate del «Catecismo en chino, muy erudito» al que se refiere VV AA (1916: 351).

Novena de Santa Filomena (en tagalo, Manila, Santo Tomás, 1838). Asimismo, corrigió el *Catecismo* de la Provincia, aunque no tuvo aceptación (VV AA 1916: 355).

9. **Cristóbal Vicente PLA Y MIRALLES** (en chino, Tong; San Felipe de Játiva, 1832-¿Ké, China?, 1895). Estudió gramática y filosofía en Játiva y en Valencia. Estudió la carrera de maestro de escuela por temor a no poder ingresar en el estado eclesiástico debido a que le faltaba el ojo izquierdo. No obstante, lo admitieron en el Seminario de Valencia, donde estudió matemáticas, bajo la dirección del que después fuera cardenal Payá, y teología. Tras la tonsura, pasó al colegio dominico de Ocaña, donde hizo profesión solemne en 1853. Continuó sus estudios en Ocaña y en Manila. A finales de 1855 fue designado a China, donde durante los meses siguientes transitó de Emuy a Au-poa, luego a Foo-cheu y a Ting-teu, donde se detuvo cinco meses para aprender la lengua, y finalmente a Mo-yang (Mouc-young), donde permaneció 31 años. Posteriormente fue trasladado a Ting-teu y a las montañas de Lan-Kau. Construyó varias casas e iglesias para la Orden, en Se-Kang-Leangtan, en Ké y en las islas Loec-Soei. Escribió un *Diccionario médico en español-fogán*, un cuaderno de hierbas medicinales «que debió perderse» y dos tomos de sermones, además de otros varios que quemaron los gentiles (Ocio 1895: 870-872).
10. **Juan Bautista TENZA** (Campello, 1854-¿?). Estudió gramática latina en Recueja (Albacete), tomó el hábito en 1870 en Ocaña, donde al año siguiente hizo profesión simple y solemne. Diácono con cinco años aprobados de teología, recibió en Manila el presbiterado en 1878, mismo año en que llegó a las Filipinas. Se le asignó Camiling, en Pangasinán, y luego Gerona, San Carlos, Lingayen y Santa Bárbara. Ocio (1895: 1088) registra sus aportaciones constructoras en las iglesias de Gerona y Pura, pero olvida mencionar que fue el autor de un «copiosísimo» *Diccionario pangasinán-español* (VV AA 1916: 362; Fuentes 1930: 326).
11. **Pedro VILANOVA** (Sant Mateu, 1818-Manila, Filip., 1873). Tomó el hábito en 1833, pero, tras ser exclaustro poco después, militó algún tiempo como capitán de caballería en el ejército carlista. Terminada la guerra, pasó a Roma, donde continuó sus estudios. En 1846 se incorporó a la Provincia de Filipinas como misionero en Pangasinán. Fue vicario en varias localidades, definidor y prior provincial hasta el momento de fallecer por un ataque apoplético. Imprimió un *Diccionario pangasinán*, suprimiendo las voces anticuadas (VV AA 1916: 364). Albalá (2005: 1633) lo menciona en relación con el diccionario de Fernández Cosgaya (1863): «*Diccionario pangasinan-español compuesto por el MRP Fr. Lorenzo Fernández Cosgaya. Aumentado, ordenado y reformado por el MRP vicario provincial foráneo Fr. Pedro de Villanova de la misma orden, Manila, Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás, 1865, 330 págs.*».

12. **José AGRAMUNT** (Valencia-Filipinas, siglo XVIII). Según Ribes (1989: 67), fue misionero en Filipinas y autor de una *Relación de lo acaecido a cuatro religiosos dominicos del convento de Valencia en su viaje a Filipinas, China y Japón* (s. XVIII). Constatamos que por procedencia, nombre y fechas coincide casualmente con otro José Agramunt (Valencia, 1657-1732), dominico y profesor de lengua hebrea en la Universidad de Valencia, al que se le atribuye una traducción publicada en Valencia, en 1670 (contando trece años de edad), a saber, *El astrólogo a la moda, compuesto en lengua toscana por Carlo Maria Carselli, traducido por Jusepe Agramunt* (Pastor 1830: 22).
13. **Lucio ASENSIO (o ASENCIO)** (Bocairente, 1834-¿?). Profesó en el Colegio de Ocaña en 1852 y fue mandado a las Filipinas en la misión de 1857. Fue destinado sucesivamente a Oriong, en la provincia de Bataan, a San Carlos de Pangasinán, a San Fabián, a Binmáley, a San Jacinto, a Lingayen, entre otros lugares. Fue vicario y visitador provincial de Pangasinán, rector presidente de San Juan de Letrán y síndico provincial. Estando de cura en Binmáley, levantó las paredes de la iglesia y la heroseó con un crucero, un cimborrio y unos bonitos altares, valiéndose de los conocimientos arquitectónicos de su connovicio Fr. Félix Sánchez Cantador (Ocio 1895: 884). Mejoró *El correo sino-annamita* (Correspondencia de las Misiones del Ord. de Predicadores en Formosa, China, Tung-King y Filipinas), dándole nueva forma, e inició los trabajos biográficos en los que basa Ocio (1895: 884). En los 41 volúmenes de *El correo sino-annamita* se dieron a conocer al público los sucesos que los misioneros dominicos estaban observando y padeciendo en China, Japón, Vietnam, Taiwán y Filipinas entre 1866 y 1916. Constituyen una excelente fuente con referencias de primera mano sobre estos países y están ilustrados con interesantes fotos de la época (Mojarro 2014; Chong 1999).²³
14. **Damián BALAGUER** (La Jana, 1561-Pata, Filipinas, 1602). Era hermano del obispo de Albarracín y Orihuela, fray Andrés Balaguer. En 1579 tomó el hábito en Predicadores de Valencia. Fue colegial del Patriarcal de Orihuela, donde enseñó Filosofía y Teología, sin desatender las actividades pastorales. Marchó a Nueva España, donde desempeñó el cargo de regente de estudios en Oaxaca, hasta que se incorporó a la misión de Benavides que en 1598

²³ Sobre la relevancia de esta publicación cabe recordar aquí la contundente reivindicación que formula Mojarro (2014: 404): «El CSA [*Correo Sino-Annamita*] cubre un período histórico agitadoísimo en el que las potencias coloniales europeas y Japón trataban de extender su dominio en el sureste asiático mientras China trataba de afirmar su integridad territorial. Los volúmenes de cartas contienen una enorme cantidad de datos de primera mano para conocer los avatares históricos de la región que han sido dejados de lado: la invasión de francesa de Cochinchina y la intrusión de Japón en Formosa son, verbigracia, dos episodios históricos en los cuales la historiografía ha prescindido olímpicamente de los aportes y los datos contenidos en los volúmenes del CSA. Sigue persistiendo, quizás, un prejuicio de los historiadores con respecto a los escritos de los misioneros a los que se les presupone tan sólo un celo apostólico y un desinterés hacia los eventos históricos que, como podrá comprobar el lector curioso, no se ajusta en absoluto a la verdad. Los misioneros fueron protagonistas, víctimas y privilegiados testigos de unos acontecimientos históricos que cambiaron en pocos años el mapa de Asia. Sus testimonios, por ende, son una rica fuente que la historiografía no debe ni puede desestimar».

llegó a las islas Filipinas. Destinado a la provincia de Cagayán, fue definidor en el Capítulo de 1600 y vicario de Abulug y de Pata, donde murió. Dejó escrita una *Carta sobre el estado de la Cristiandad en Filipinas, Japón e Imperio de la China, fecha en Manila a trece de junio de 1599* (1601). Esta carta, que iba dirigida a su hermano y que Crisóstomo Gárriz publicó en Valencia en 1601, es la primera obra que sobre las Filipinas, Japón y China se imprimió en el País Valenciano (Ribes 1989: 47).

15. **Manuel ESCRICH** (Segorbe, 1727-Manila, Filip., 1810). Fue ministro doctrinero en Pangasinán, asignado a las casas de Binmáley y Lingayén, y vicario de Bayambang y Telbang, de Binalatongan, de San Jacinto, de Binmáley y de Malasiqui. Ostentó los cargos de definidor, vicario de Cavite, prior y superior del convento de Manila. Escribió una *Relación de la insurrección pangasinana en tiempo de la invasión inglesa*.
16. **Eleuterio GÜELDA (o GUELDA)** (Valencia, 1679-Trung-linh, Tonkín, 1733). Según Gómez García (1990: 204), Güelda encabezó la serie de misioneros de la Provincia de Aragón en el Tonkín (hoy se corresponde con el norte de Vietnam), tras la llegada del sardo Dionisio Morales. Era natural de Valencia e hijo del Convento de Predicadores de esta ciudad. Hizo su profesión religiosa en 1697, y fue más tarde profesor en los conventos de Onteniente y San Onofre de Museros, a las afueras de Valencia. Llegó a las islas Filipinas en la expedición que partió de Cádiz en septiembre de 1712. Al llegar a Manila le encargaron la enseñanza de teología en la Universidad de Santo Tomás. En marzo de 1715 fue enviado al Tonkín, donde desplegó una gran actividad como misionero hasta su muerte en 1733. Fue vicario provincial durante varios años. Compuso una *Relación* sobre el estado de la cristiandad en el Tonkín y varios opúsculos más para ayudar a la instrucción de los annamitas (*Tres cartas sobre el estado de la cristiandad en Tungkin y Varios opúsculos para la más fácil y pronta instrucción de los annamitas*). Se divulgaron también algunas cartas suyas en que relataba sus impresiones sobre aquellas remotas tierras y daba noticias sobre las misiones del Tonkín en aquella primera parte del siglo de la Ilustración. Una de ellas, fechada el 15 de julio de 1715, fue traducida al francés e impresa en París (1718).
17. **Felipe LEONART** (Valencia, 1628-Lon-ki, China, 1677). Natural de Valencia, profesó por el convento de Predicadores de esta ciudad en 1645. Fue destinado a las islas Filipinas para el ministerio de los chinos, asignado a la casa del Parian en 1659. En mayo de 1660 parte a Hiamuen (Emuy) y en septiembre del mismo año llega a la misión de Che-Kiang, después de pasar por la de Fogán. Entre 1664 y 1665, él y otros dominicos fueron perseguidos, apresados y desterrados a Cantón. Hacia 1669 volvió a Lon-ki, donde murió en 1677 a los 49 años de edad. Adoptó el nombre chino Hi. Dejó manuscritas las dos obras siguientes: *Relación de las*

Christiandades de la China y lo que pasó en la persecución del año 1664 hasta el presente (terminada en la cárcel de Kuantug en 1668) y *Descripción de una piedra que se halló en la Provincia de Xensi y de lo que se contiene en ella*. Respecto de esta piedra, que quizá no fuese otra que la estela nestoriana descubierta y publicada por los jesuitas Semedo y Kircher, afirma el autor valenciano que fue hallada en 1625 y que en ella se leía una inscripción que, vertida al castellano, decía: «Piedra para alabar y para eterna memoria de cómo la Ley de luz y de la verdad, que vino de Judea, fue promulgada en la China. La levantó en la Era del Señor 782» (*apud* Ximeno 1747: 76-77).

18. **Domingo MARTÍ** (Morella, 1811-Hong-Kong, 1852). Profesó en Predicadores de Valencia en 1827 y llegó a las Filipinas en 1828. Diez años más tarde pasó al Tonkín, donde sufrió las persecuciones que en esa época acabaron con la vida de varios cristianos. Desempeñó el cargo de vicario provincial y obispo. Retocó y añadió el Año Cristiano con las vidas de los santos de la Orden traducidas, escribió la relación de la persecución y martirios en Tonkín de 1838 y parte de 1839 (40 páginas en 4.º) y una *Relación de la Misión*, de 1844 (18 pág.). Compuso una crónica mayor (301 pág.) titulada: *Memorias sobre XXVII venerables siervos de Dios que en los años 1838, 39 y 40 murieron por la Religión Católica en el Vicariato Apostólico del Tung-kin Oriental* (Ocio 1895: 628; Gómez García 1990: 220; VV AA 1916: 349).
19. **Jacinto ORFANELL** (La Jana, 1578-Nagasaki, Japón, 1622). Estudió Artes en Valencia y Teología en Alcalá de Henares. Hacia 1597 fue a Lérida a continuar sus estudios y profesó en Barcelona en 1600. Marchó rumbo a las misiones filipinas en 1603, pero se vio obligado a detenerse algún tiempo en México. En 1607 partió hacia Filipinas, donde no debió permanecer mucho tiempo, puesto que en 1608 aparece ya documentado en Satzuma, Japón. Poco después de su llegada al Japón se publican los decretos de mayo de 1609 que prohibían la predicación del catolicismo y ordenaban el destierro de los misioneros cristianos. Así y todo, aprendió la lengua japonesa y se entregó de lleno a la evangelización. Tras ser desterrado, ese año se dirige al reino de Figen, donde continuó predicando hasta 1614, fecha en que se decretó la expulsión del imperio de todos los misioneros. Orfanell volvió a Nagasaki para seguir con su tarea evangelizadora. Allí, en Nagasaki, fue hecho prisionero en 1621 y murió martirizado en 1622. En 1867 fue solemnemente beatificado junto con muchos otros mártires por Pío IX. Además de una serie de cartas publicadas en 1989, escribió en 1619 una *Relación de las cosas sucedidas en Japón durante esta persecución* y una *Historia eclesiástica de los sucesos de la cristiandad en el Japón desde el año 1602, que entró en él la Orden de Predicadores hasta el de 1621, añadida hasta fines de 1622 por el P. Fr. Diego Collado* (1632).

20. **José REIG** (Museros, ¿?-Filipinas, 2.^a mitad s. XVIII). Casi nada hemos podido espigar de este predicador.²⁴ Según Ribes (1989: 33 y 70), fue autor de correspondencia familiar («cartas a sus padres», Veracruz, 6 de febrero de 1762, Biblioteca de la Universidad de Valencia, ms. 563) en la que narraba sus primeras impresiones indianas sobre lugares como Puerto Rico y La Habana.
21. **Luis SALES** (Valencia, 1745-Segorbe, 1807). Es otro de los grandes misioneros valencianos, del que solo consignaremos un par de noticias por ocuparse de él más extensamente Vega (2017). Nació en Valencia el 20 de abril de 1745, estudió gramática y filosofía en la Universidad y tomó el hábito de predicadores a los 16 años. En 1771 embarcó en Cádiz con destino a las misiones californianas. Fundó los poblados de San Vicente Ferrer y San Miguel, creando una ruta de enlace entre la Alta y la Baja California. Regresó a Valencia en octubre de 1790, después de veinte años misionando en los desiertos de la península de California. Su obra más conocida se titula *Noticias de la provincia de Californias en tres cartas de un sacerdote religioso hijo del Real Convento de Predicadores de Valencia a un amigo suyo*, que llevó a la imprenta en 1794. Dejó manuscritos otras tres obras basadas en sus vivencias americanas: por un lado, *Diario del viaje del autor, desde que salió de Valencia hasta que regresó de California*; por otro, *Introducción fácil para la reducción de los gentiles*, y por otro, *Notas críticas a la vida que se imprimió en Méjico en 1784 en un tomo en 4.º del P. Junípero Serra, mallorquín, misionero que fue de dicha Provincia de California, en los que rebate muchas falsedades*. Como ha observado Silgo (1995: 115), el valor lingüístico en las *Noticias* del padre Sales está en relación con lo poco que se conoce de las ya extintas lenguas indígenas de la Baja California, de cuya desaparición en el siglo XVIII fue testigo el fraile. Al margen del capítulo que dedica expresamente al «Idioma de los indios» (Sales 1794: 99-104), el misionero valenciano proporciona más de una veintena de términos indígenas al referirse a topónimos, nombres de plantas y frutas, creencias religiosas, hechiceros, dioses y demonios.
22. **Fructuoso ZÚÑIGA** (Valencia, ¿1740?-Manila, 1791). Se embarca a las Filipinas en 1761 junto con Domingo Caro y Jacinto Castañeda. Fue ministro doctrinero en Pangasinán, donde estuvo asignado en 1765 a Calasiao. Desde 1769 en adelante fue vicario de Bayambang, de Salasa, de Calasiao y Santa Bárbara, y de Lingayen, además de vicario provincial, definidor y comisario. Fue amigo íntimo de Castañeda, del que dejó escrita una *Breve relación de los trabajos, viajes y martirios de los Venerables Padres Jacinto Castañeda y Vicente Liem de la*

²⁴ Su nombre, que ciertamente es muy común en la región valenciana, no debe confundirse con el de otro religioso y humanista nacido en Murla (Alicante) en 1744. Con la expulsión de los jesuitas ordenada por Carlos III, este alicantino se trasladó a Bolonia, donde murió en 1806, dejando escritas un par de obras de tema religioso.

Paz. Probablemente se trate de la misma «*Relación de la misión dominicana en el Japón*» que se menciona en VV AA (1916: 365), por ser su único trabajo conocido.

En resumen, de los cerca de 140 misioneros dominicos valencianos que hemos podido registrar y documentar, hemos reconocido a siete religiosos que compusieron trabajos propiamente lingüísticos: Marcos Beneito, Domingo Caro, Juan Ferrer, Mariano Pellicer, Cristóbal Vicente Pla y Miralles, Juan Bautista Tenza y Pedro Vilanova. De estos, dos podrían añadirse a la nómina de lingüistas valencianos de Indias que elaboró Silgo (1995): Domingo Caro y Cristóbal Vicente Pla y Miralles. Cabría contar también entre los lingüistas a aquellos autores eminentemente historiadores y antropólogos que trataron cuestiones lingüísticas, como es el caso de Luis Sales. En cuanto a los que tradujeron textos escritos o escribieron en alguna de las lenguas asiáticas o americanas, tenemos a Manuel Blasco, Juan Bautista Cruz, Tomás Gutiérrez y Tomás Mayor.

Por otro lado, encontramos a varios historiadores que, si bien no dedicaron un capítulo aparte a la lengua, sí es muy probable que trataran diversos elementos culturales por medio de los procedimientos de traducción. En este sentido, registramos los escritos misioneros de José Agramunt, Lucio Asensio, Vicente Ayala, Damián Balaguer, Manuel ESCRICH, Francisco Genovés, Eleuterio Güelda, Tomás Guell, Felipe Leonart, Domingo Martí, Jacinto Orfanell, José Reig, Juan Bautista Reig y Fructuoso Zúñiga, cuyo estudio pormenorizado podría aportar nuevos ejemplos de la traducción implícita de la cultura del misionado hacia la del europeo.

La polimorfa labor traductora (materializada en obras de carácter lingüístico, histórico, antropológico, geográfico, etc.) de los dominicos valencianos, como la de cualquier otro misionero, se dirigió principalmente al fin práctico de la evangelización y por eso ha estado íntimamente relacionada a la historia de las misiones en aquellas tierras. Pese a que el estrecho vínculo con la Iglesia a menudo ha impedido el reconocimiento de la ciencia de origen misionero,²⁵ lo cierto es que gran parte de la información sobre las Indias que pasó siglos atrás al Viejo Continente se debe al esfuerzo intelectual de las órdenes religiosas españolas, concretamente a las historias de sus misiones, obras repletas de noticias sobre los territorios de América y de Extremo Oriente que fueron ampliamente divulgadas en los círculos intelectuales europeos.

Por último, queremos destacar como curiosidad el notable legado académico que dejaron en ultramar los dominicos valencianos en calidad de docentes o rectores universitarios (Jacinto Castañeda,

²⁵ Ciertamente, como ya observara Zimmermann (2003: 10) en parecido contexto, la historia (la historia de la ciencia, la historia de la traducción) es una cuestión epistemológica, pero también una cuestión de intereses económicos, políticos, sociales e individuales.

Eleuterio Güelda, Tomás Vilar, etc.); entre ellos, descuella Baltasar Fort,²⁶ uno de los fundadores en 1611 de la universidad más antigua de Asia.²⁷

4. Conclusión

La ambivalencia del término *revelación* como ‘manifestación divina’ y, en términos más generales, como ‘manifestación de una verdad secreta u oculta’, se halla perfectamente comprendida en la labor que llevaron a cabo por medio de la traducción los misioneros destinados en América y Extremo Oriente, en la medida en que actuaron como mediadores lingüísticos de la manifestación divina hacia los misionados y como difusores de las realidades (naturales, sociales, culturales, etc.) asiáticas y americanas entre los europeos.

La historia de la traducción, como cualquier historia, necesita ser continuamente revisada. Con este objeto, hemos explicado que los conceptos *TSOT* y *escrito misionero* ponen de relieve la dimensión traductológica de textos tradicionalmente no considerados traducciones. Así, además de las traducciones «explícitas», hemos destacado también los trabajos lingüísticos y de otro tipo que podrían contener traducciones «implícitas» o que podrían ser propiamente producto de la traducción, llamando la atención sobre una labor de mediación cultural intensa, múltiple y diversa, que abre nuevas posibilidades de estudio traductológico y que a todas luces muestra la necesidad de redefinir el concepto de traducción.

Un breve repaso a la producción bibliográfica de las misiones dominicas, y en particular a la de los valencianos que durante cuatro siglos desempeñaron su apostolado en América y en el Lejano Oriente, pone de manifiesto el innegable valor de su quehacer intelectual para el conocimiento de las lenguas y culturas de ambos lados del Pacífico. La vasta cantidad de materiales elaborados en todos los campos del saber (historia, religión, etnografía, lingüística, medicina, geografía, viajes...) constituye, asimismo, una fuente de primer orden para analizar las influencias mutuas entre Europa, América y Asia.

²⁶ Natural de Forcall (Castellón), fue hermano y tío paterno respectivamente de Joan y del doctor Baltasar Fort, dos figuras claves en los proyectos de desarrollo económico del reino de Valencia a comienzos del siglo xvii (cf. Andrés Robres 2008). Pasó con 40 años a misionar en varios lugares de Filipinas y luego fue destinado como vicario provincial al Japón. Tras el destierro general de todos los misioneros de tierras niponas, volvió a las Filipinas, donde fue vicario provincial, definidor, rector y uno de los fundadores en 1611 de la Universidad de Santo Tomás de Manila, la más antigua de Asia.

²⁷ Se trata de la Universidad de Santo Tomás de Manila. Si bien es cierto que el jesuítico Colegio de San Ildefonso se fundó en Cebú (Filipinas) años antes, en 1595, no obtuvo la condición de universidad hasta 1948 (como Universidad de San Carlos). De igual modo, en China y otros lugares de Asia ya existían instituciones de educación superior, pero carecían de la consideración de *universidad* en el sentido propio europeo. La temprana aportación dominica a la educación quedó patente también en América con la creación de la primera universidad del continente, la Universidad de Santo Tomás de Aquino, en Santo Domingo (República Dominicana) en 1538, y de la más antigua en funcionamiento ininterrumpido desde su fundación, la de San Marcos, en Lima (Perú) en 1551.

En definitiva, frente al desconocimiento social y académico de la labor mediadora de los misioneros dominicos valencianos, hemos intentado dar a conocer el rendimiento científico obtenido por medio de la traducción. Los escasos estudios existentes, al que se suma este, todavía no nos permiten conjeturar de modo fiable cuántos dominicos valencianos fueron destinados a América o a Asia, ni poner en relación su producción traductora con la del resto de la Orden o con la de misioneros valencianos de otras órdenes; tampoco determinar cuál ha sido el impacto cultural de sus obras en conjunto ni esclarecer otras cuestiones traductológicas en términos cualitativos. Pero precisamente por eso es pertinente este escueto trabajo introductorio, pues aun presentando apenas una fracción del inmenso panorama traductor, puede dar pie a estudios más pormenorizados que revelen nuevos aspectos del antiguo y vasto campo de la traducción.

Referencias bibliográficas

- Albalá, Paloma (2005). «Contribución misionera española a la descripción de lenguas filipinas y de Oceanía». *Filología y lingüística: estudios ofrecidos a Antonio Quilis*, vol. 2. Madrid: CSIC/UNED/UVa, pp. 1619-1634.
- Almazán Tomás, David (2003). «Las seducción de Oriente: de la *chinoiserie* al *japonismo*». *Artigrama*, núm. 18, pp. 83-106.
- Andrés Robres, Fernando (2008). «El reino sin mar, el camino para llegar y el puerto que no pudo ser: Aragón, Vinaròs, Valencia, siglo XVII. Una recapitulación». En Franch Benavent, R. y R. Benítez Sánchez-Blanco (eds.). *Estudios de Historia Moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban*, vol. ii. Valencia: Universitat de València, pp. 507-535.
- Belmar, Francisco (1921). *Glotología indígena mexicana. Estudio comparativo y clasificación de las lenguas indígenas de México*. México: s. d.
- Borges Morán, Pedro (2005). «Paralelismos entre la evangelización americana y la filipina». *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. XCII, núm. 828, pp. 143-168.
- Bueno García, Antonio (2016). «Traducción y evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII». En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D., y Serrano Bertos, E. (eds.): *Dominicos 800 años. Labor intelectual, lingüística y cultural*. Soria: San Esteban/gecyl (publicación electrónica), pp. 197-240.
- Chong L., Luis M. (1999). «Crónicas de la presencia de misioneros y viajeros españoles en Taiwán». *Noticias de Taiwán*. Publicación electrónica (16.5.1999): <<http://noticias.nat.gov.tw/news.php?unit=98,106,115&post=88721>>
- Coll, J. M. (1946). “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 19, pp. 217-240.

- Dávila Padilla, Agustín (1596). *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes, casos notables de Nueva España*. Madrid: casa de Pedro Madrugal.
- Fuentes, Celedonio (1930). *Escritores dominicos del reino de Valencia*. Valencia, Imprenta F. Ángeles Pitarch.
- Giménez, A. (2005). “El árabe como lengua extranjera en el s. XIII: medicina para convertir”, *El Saber en al-Andalus. Textos y Estudios*, 4, pp. 147-187.
- Gómez García, T. (1990). «Aportación de la provincia dominicana de Aragón a las misiones del Vietnam». *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, n.º 63-64, 1990, pág. 199-229.
- Gran Enciclopèdia Catalana* [en línea] (2013): <<http://www.enciclopedia.cat>> [consulta: 18 de julio de 2017]
- Hernández, Esther. (2008). «Indigenismos en el Vocabulario de la lengua cakchiquel atribuido a fray Domingo de Vico, ms. BNF R. 7507». *Revista de Filología Española (RFE)*, LXXXVIII, 1.º, pp. 67-88.
- Hernández Martín, Ramón (2004). *Tomismo medieval en España, 1.ª parte*, en Angarmegia, Ciencia, cultura y educación. [en línea] http://angarmegia.com/tomismo_medieval_espana_1.htm [consulta: 18 de julio de 2017]
- Knauth, Lothar (1970). «El inicio de la sinología occidental: las traducciones españolas del *Ming Hsin Pao Chien*». *Estudios Orientales*, vol. 1, pp. 1-21.
- Lozano, Jorge (2017). «Presencias del documento». *Revista de Occidente*, núm. 434, pp. 5-8.
- Martino Alba, Pilar (2015). «Fray Diego de Landa o la misión en negativo: un caso de literatura misionera». P. Martino Alba y M. Á. Vega Cernuda (coords.): *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid: Ommpress, pp. 101-118.
- Mojarro Romero, Jorge (2014). «Literatura epistolar dominica de Filipinas en *El correo sino-annamita*: Un índice comentado». *Philippiniana*, vol. xlix, núm. 148 (September-December, 2014), pp. 401-418.
- Ocio y Viana, Hilario María (1895). *Compendio de la Reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, desde su fundación hasta nuestros días*. Manila: Establecimiento tipog. del Real Colegio de Sto. Tomás.
- Pastor Fuster, Justo (1827-1830). *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días con adiciones y enmiendas a la de D. Vicente Ximeno*. Valencia: Imprenta José Ximeno (Tomo I, 1827) / Imprenta y Librería de Ildfonso Mompié (Tomo II, 1830).
- Peñafiel, A. (1887). *Gramática de la lengua zapoteca*. México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento.
- Pérez Blázquez, D. (2016). «Dominicos en el Reino de Valencia: una aproximación traductográfica». En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D., y Serrano Bertos, E. (eds.): *Dominicos 800 años*.

- Labor intelectual, lingüística y cultural*. Soria: San Esteban/gecyl (publicación electrónica), pp. 355-368.
- Quilis, Antonio, y Casado-Fresinillo, Cecilia (2008). *La lengua española en Filipinas: Historia. Situación actual. El chabacano. Antología de textos*. Madrid: CSIC.
- Rafael, Vicente L. (1988). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Ribes Iborra, Vicent (1989). «Introducción». *Misioneros valencianos en Indias. Tomo I*. Valencia: Comunidad Valenciana, Comisión para el V Centenario del Descubrimiento de América, pp. 11-70.
- Ribes Iborra, Vicent (1992). «Misioneros valencianos en América: los grandes nombres». En *Los valencianos y América*. Valencia: Comunidad Valenciana, Comisión para el V Centenario del Descubrimiento de América, pp. 41-51.
- Robles Sierra, Adolfo (1991). «Misioneros dominicos valencianos del siglo XVII». *Los dominicos y el Nuevo Mundo: Actas del III Congreso Internacional. Granada, 10-14 Septiembre 1990*. Madrid: Deimos, 267-320.
- Robles, Laureano (1980): “El *Studium Arabicum* del capítulo dominicano de Toledo de 1250. Antecedentes del *Miramar* de Ramón Llull”, *Estudios Lulianos*, 24, pp. 23-47.
- Sales, Luis (1794). *Noticias de la Provincia de Californias en tres cartas de un sacerdote religioso hijo del Real Convento de Predicadores de Valencia a un amigo suyo. Carta I*. Valencia: Hermanos de Orga.
- Sales, Marlon J. (2017). «Translation and interpreting in the early modern Philippines: a preliminary survey». *Perspectives: Studies in Translation Theory and Practice*, 1-15.
- Silgo Gauche, Luis (1995). *La labor lingüística de los valencianos en Indias*. Valencia, Consell Valencià de Cultura.
- Simón Díaz, José (1977). *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española.
- Tovar, Antonio (1984). *Catálogo de las lenguas de América del Sur* [Buenos Aires, 1961]. 2.ª edición corregida y aumentada, con la colaboración de Consuelo Larrucea de Tovar. Madrid: Gredos.
- Vega Cernuda, M. Á. (2013). «Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica», *Mutatis Mutandis*, 6, 1, pp. 22-42.
- Vega Cernuda, M. Á. (2014). «El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística», *In-Traduções*, 6, pp. i-xiv.
- Vega Cernuda, M. Á. (2017). «Las “Californias” en dos textos misioneros de la Ilustración: Las *Noticias de la provincia de Californias* de Luis Sales, OP (Antigua California), y *Diario de viaje* de Junípero Serra, OFM (Nueva California). Reivindicación, presentación y contraste». (En prensa).

Viñaza, Conde de la [Cipriano Muñoz y Manzano] (1977 [1892]). *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. (Madrid: Est. tipográfico Sucesores de Rivadeneyra). Ed. facsimilar. Madrid: Atlas.

VV AA [Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas] (1916). *Los dominicos en el Extremo Oriente*. Manila.

Ximeno, Vicente (1747). *Escritores del Reyno de Valencia chronologicamente ordenadas desde el año MCCXXXVIII de la Christiana Conquista de la misma, hasta el de MDCCXLVII*. Tomo I. Valencia, Oficina de Joseph Estevan Dolz, impresor del S. Oficio.

JUAN COBO, EL PIONERO DEL INTERCAMBIO CULTURAL SINO-ESPAÑOL¹

Enrique Yan li

Universidad Sun Yat-sen (China)

Enriqueyan@qq.com

Abstract

The first contacts between China and Spain can be traced back to the end of the 16th century, when the first Spanish colonizers arrived in the Philippines, among them the missionaries. The latter, for their great desire to spread the Christian faith, made great contributions to the cultural exchanges between China and Spain. In the present work, the author makes a presentation about Fr. Juan Cobo, the Spanish missionary who marked history by his numerous works, dictionaries and translations that constituted a cultural and linguistic bridge between China and Spain. Among his massive contributions, the translation of *Peng Sim Po Cam* is the one that put the finishing touch to his exploits, which is the first Chinese classic that translated into a European language. The article is composed of five sections, which are respectively the youth and period of studies of Juan Cobo, his trip to the Philippines, his trip to Japan, the presentation of two of his works: *Doctrina Christiana en letra y lengua china* and *Shilu*.

Keywords: Juan Cobo, Missionary, Peng Sim Po Cam, Translation

Resumen

Los primeros contactos entre China y España se pueden remontar hasta finales del siglo XVI, cuando llegaron los primeros españoles a las Filipinas, entre ellos se encuentran los misioneros. Estos últimos, por su gran afán por difundir la fe cristiana, hicieron grandes contribuciones a los intercambios culturales entre China y España. En el presente trabajo el autor hace una presentación sobre el P. Juan Cobo, el misionero español que marcó la historia por sus numerosas obras, diccionarios y traducciones que constituían un puente cultural y lingüística entre China y España. Entre sus masivas aportaciones, la traducción de *Peng Sim Po Cam* es la que puso el broche de oro en sus hazañas, pues se trata de la primera obra clásica china que se traduce a un idioma europeo. El artículo está compuesto por cinco apartados, que hacen repaso de su juventud, el periodo de estudios de Juan Cobo, su viaje a las Filipinas, su viaje a Japón, y la presentación de dos de sus obras: *Doctrina Christiana en letra y lengua china* y *Shilu*.

Palabras clave: Juan Cobo, Misionero, Peng Sim Po Cam, Traducción

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

Con la llegada de los primeros españoles a las Filipinas a finales del siglo XVI, España subió formalmente al escenario de colonización en Oriente Lejano. Paralela a la conquista por cañones y espadas, también se llevó a cabo una serie de conquistas espirituales, la cual, desde el punto de vista histórico y cultural, juega un papel aún más importante por sus influencias que duran hasta hoy en día, por ejemplo, el cristianismo sigue siendo la religión principal en las Filipinas en el siglo XVI.

Para los misioneros españoles, protagonistas de la conquista espiritual, la situación de las Filipinas en aquel entonces suponía un gran reto por su diferencia entre las Filipinas y las Américas en cuanto a la organización social, el idioma, la religión y, sobre todo, la presencia de la cultura china en Oriente Lejano, incluidas las Filipinas. Ellos, al respecto, mostraron un gran afán y talento en estudiar la lengua y la cultura china durante sus misiones. Entre ellos, es menester mencionar el P. Juan Cobo por sus incalculables contribuciones al intercambio cultural entre China y España.

El presente artículo está compuesto por cinco apartados, que son respectivamente la juventud y periodo de estudios de Juan Cobo, su viaje a las Filipinas, su viaje a Japón, la presentación de dos de sus obras: *Doctrina Christiana en letra y lengua china y Shilu*; y al final, expondremos algunos comentarios ajenos sobre este gran personaje.

1. LA JUVENTUD Y LOS PERÍODOS DE ESTUDIO

Acerca de la juventud de Juan Cobo, no existe muchas informaciones que nos desvelan su fecha de nacimiento y las educaciones que había tenido. Generalmente se cree que Juan Cobo nació en 1546 en Consuegra de España, actualmente de la provincia de Toledo (Liu, 2004, p. 45). En 1563 a los 17 años de edad fue enviado por sus padres al Convento de Santo Tomás perteneciente a la Orden Dominicana situado en Ávila de Ocaña para estudiar la teología. Posteriormente de eso siguió su estudio en la Universidad de Alcará de Henares.

La Orden Dominicana (en latín: Ordo Dominicanorum), conocida también como Orden de Predicadores (en latín: Ordo Praedicatorum, cuya abreviatura es O.P.), es una de las principales ordenes de la Iglesia Católica. La Orden Dominicana fue fundada en el sur de Francia por el padre Domingo de Guzmán en 1215, desde su fundación ha insistido en formar frailes con buenas preparaciones teológicas que son capaces de evangelizar la fe cristiana, por eso en la Orden Dominicana nunca han faltado frailes con brillantes talentos persuasivos o docentes. En la Orden Dominicana se evalúan altamente debates de temas teológicos, difusión de filosofías teológicas e investigaciones académicas, por lo cual en el siglo XVI estaba casi de moda para las familias españoles de mandar a sus hijos a los variados conventos para aprender la teología y los conocimientos enciclopédicos, los cuales servirían mucho para sus misiones evangelizadoras junto con sus preparaciones teológicas. Desde este punto de vista, no es difícil para nosotros sacar dos conclusiones: primero, la familia de Juan Cobo debía de pertenecer a la clase media alta para poder tener el recurso económico y la consciencia de mandar a Cobo al convento. Segundo, Juan Cobo desde su juventud ha recibido una formación académica y lingüística sistematizada y rígida, lo cual serviría de base para sus futuras misiones evangelizadoras, estudios del chino en las Filipinas e incluso sus redacción y publicaciones de las obras inmortales. En realidad, desde sus períodos de aprendizaje en el Convento de Santo Tomás ya ha mostrado una extraordinaria inteligencia y memoria, hasta que Pedro de Ledesma, su maestro en la Universidad de Alcará de Henares lo elogiaba como el más talentoso entre todos los españoles que había conocido. Tal vez el elogio conlleve cierta exageración al considerar que podría ser el mismísimo profesor quien quería poner en evidencia su alta calidad académica al elevar la imagen de su alumno, sin embargo, si miramos los futuros éxitos en las interacciones sino-españolas logrados por Juan Cobo en Oriente Lejano entenderemos lo cierto que era la expresión de Pedro de Ledesma.

La primera mitad de la vida de Juan Cobo que pasó en España estaba estrechamente vinculada con el Convento de Santo Tomás. Al terminar sus estudios en Alcará, Juan Cobo regresó al Convento de Santo Tomás a asumir el cargo de maestro de filosofía y el director de los alumnos. Teniendo en cuenta todas sus experiencias, que abarcan su cargo en el convento, sus estudios de varios años y el comentario de su

maestro, no nos es difícil mostrar la imagen de un misionero dedicado a su causa religiosa y con sólidas bases teológicas. Esas cualidades y experiencias son determinantes para Juan Cobo al tomar la decisión de ir a Oriente Lejano, porque como es sabido, en el siglo XVI, cuando los medios de comunicación y transporte eran sumamente rudimentarios, viajar a Oriente Lejano a difundir la fe cristiana no sólo consistía en un desafío intelectual sino también físico y espiritual. Cabe mencionar que aparte de las condiciones y voluntad propias de Juan Cobo, la exploración y colonización de España en el Oriente Lejano también desempeñó un papel imprescindible para que Juan Cobo tomara la decisión de viajar a Asia.

2. VIAJE A LAS FILIPINAS

En 1586 en cargo del director de alumnos del Convento de Santo Tomás, junto con otros 38 frailes dominicos, Juan Cobo se ofreció a alistarse en la misión evangelizadora a las Filipinas, colonias de España. A pesar de que al principio de su incorporación, Juan Cobo ya fue avisado de que por su edad, ya 40 años, el viaje hacia Asia supondría un gran desafío sin descartando la posibilidad de morir en Oriente Lejano. Eso no fue en absoluto una exageración debido a que en el XVI, con los obstáculos que surgían, las navegaciones transoceánicas no eran sino una puesta a precio de vida, pero Juan Cobo y otros 38 misioneros dominicos no se movían y emprendieron sus viajes hacia Oriente Lejano con las expectativas y deseos de abrir el mundo de evangelización en Oriente Lejano y enlazar Oriente y Occidente.

Como todos los que viajaban de España rumbo a Oriente Lejano, el grupo primero viajaron a Nueva España (actual México) para hacer el transbordo. En octubre de 1586 llegaron a Nueva España. Allí 14 misioneros se abstuvieron al enterarse de los rechazos de las autoridades chinas hacia las evangelizaciones de la iglesia católica en su tierra. Juan Cobo vivió alrededor de un año en Nueva España. Aprovechando su estancia allí, primero él evangelizó la fe cristiana a los aborígenes, y el segundo y el más importante, es difundir las palabras misericordiosas al virrey y su personal, así como apaciguar la violencia en América.

Antes de la llegada de la delegación, los actos crueles y salvajes ya rumoreaban en toda España, el padre Bartolomé de las Casas en su famoso libro titulado *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* ya había criticado severamente con detalles irrefutables a las barbaridades perpetradas por los conquistadores en América, especialmente a las instituciones del repartimiento y la encomienda que se practicaban allí, consideradas como mero esclavismo. Según el repartimiento, los indios estaban asignado a los conquistadores y estaban forzados a cultivar la tierra, trabajar en las minas y otros trabajos asignados. Bajo el repartimiento, los beneficios logrados de los trabajos de los indios se destinaban mayoritariamente a los conquistadores en lugar del rey de España, por lo cual posteriormente fue reemplazado por la encomienda. Según esta última institución, las tierras de América pertenecían al rey mientras los encomenderos solo estaban “encomendando” y evangelizando la fe cristiana a los indios. Como forma de “agradecimiento”, los indios tendrían que asumir ciertas obligaciones a los encomenderos. A pesar de que había ley que fijaba la suma de impuesto que los indios tenían que pagar a sus encomenderos pero en las prácticas raras veces se respetaban las estipulaciones y aquellos tenían que pagar mucho más de lo fijado por la ley. Incluso en algunos casos los encomenderos por su codicia se aprovechaban de todas excusas obligando a los indios encomendados a pagar veinte veces el impuesto establecido mientras los pobres indios explorados no se atrevían a quejarse porque nadie los atenderían (Luis Vivas, 1980, p. 97). Bajos tal contexto, no nos resultará difícil imaginarnos cómo Juan Cobo, como misionero con ideas humanistas, trataba de disuadir a sus compatriotas que dejasen de los abusos. En fin, el virrey de Nueva España se sintió ofendido y expulsó a Juan Cobo para que se embarcara en el galeón hacia las Filipinas, adonde él llegó en mayo del mismo año.

Poco tiempo después de su llegada a la Manila, Juan Cobo fue nombrado por Salazar, obispo de las Filipinas, como el examinador de sacerdotes confesores y predicadores y no mucho tiempo después fue promovido al cargo de definidor y lector de teología. Sin embargo, lo que influyó determinadamente el rumbo de vida de Juan Cobo no fueron esas sucesivas promociones sino una misión específica que le asignaron: la evangelización a los chinos en el distrito Parián. En aquella época en Parián de Manila se establecían hasta diez mil chinos de origen Fujian, siendo en su mayoría comerciantes y artesanos(Borao,

2012, p. 37). Según lo muestra Zhao Rukuo en su obra *Registro de los Pueblos Extranjeros*, la historia de la residencia de los chinos en las Filipinas era mucho más remota que la llegada de los españoles. Según archivos históricos, en la dinastía Song los chinos ya habían abierto la ruta marítima hacia las Filipinas para exportar artículos típicos chinos incluyendo la seda, la porcelana, los vidrios coloridos y los artefactos de hierro, etc., e importar perlas, cera de árboles, caparazones de tortugas entre otros artículos de lujo (Rukuo, 1967, p. 37). Posteriormente en la dinastía Ming, bajo el reinado del emperador Yong'le (1402-1424) el eunuco Zheng He dirigió siete navegaciones a gran escala, a través de las cuales las interacciones y comunicaciones entre China y el Sur de Asia. Aunque después de las siete navegaciones las autoridades de la dinastía Ming empezaron a tomar una rígida política de 海禁, en Pinyin *Haijin*, que prohibían cualquier salida y entrada de personas y mercancías, por lo cual los intercambios oficiales en muy poco plazo prácticamente desaparecieron pero como cierto tipo de recompensa los comercios ilegales abrazaron un incremento sin precedente. Con la llegada de los españoles a las Filipinas en 1571, la inmigración de los chinos a las Filipinas llegó a su apogeo. En 1581 el entonces virrey de las Filipinas Gonzalo Ronquillo de Peñalosa decidió concentrar a todos los comerciantes chinos dentro de una zona llamada Parián, lugar donde al principio solo trataba del sitio donde los comerciantes chinos que venían de China esperaban el próximo monzón para volver a China, poco a poco Parián se convirtió en el barrio chino de la Manila. La localización de Parián tuvo varios cambios, pero siempre estaba fuera de la muralla de Manila y dentro de la cobertura de los cañones españoles (Ollé, 2008, p. 66). Estos chinos residentes en las Filipinas pronto tuvieron su propio nombre a bocas de los españoles, que eran *sangley*. Sobre el nombre, existe varias explicaciones de acuerdo con Chen Jinhe, citado por Manel Ollé, por ejemplo, una explicación dice que *sangley* es homofonía de *Shanglai* en Pingyin, o 商来 en caracteres chinos. *Shang* (商) significa comerciante o comercios y *lai* (来) significa venir, así que *Shanglai* (商来) significa literalmente las personas venideras por los comercios; Aparte de esa explicación, hay otra más aceptada por los investigadores del tema, que *sangley* proviene de *sengli*, pronunciación de la palabra 生意 en el dialecto Ming de China, que significa negocios literalmente; además de las dos explicaciones mencionadas, hay una tercera que dice que *sangley* es homofonía de *changlai*, 常来 en caracteres chinos, *chang* (常)

significa frecuente, lai (来) significa venir, por eso sangley se refiere a los que va y viene con frecuencia(chen, 1968, pp. 36–37 citado por Manel Ollé, 2008, p. 64). Una carta del gobernador de las Filipinas, Fransisco de Sande, en junio de 1576 dio constancia de esa suposición, dijo: “...por todas estas islas les llaman sangleyes, ques nombre como quen dize gente que va y viene, por la costumbre que tienen de yr y venir cada año a estas yslas a contratar”(Ollé, 2008, p. 64). Con todo eso, podríamos trazar con facilidad las imágenes de los chinos residentes en las Filipinas, que mayoritariamente eran los comerciantes que se dedicaban a los comercios entre China y las Filipinas. Desde la colonización española de las Filipinas del año 1571, por la tremenda distancia entre las Filipinas y México, la colonia española más cerca de las Filipinas, a gran medida la economía y funcionamiento de las Filipinas dependían a los lazos comerciales ya existían entre las Filipinas y el exterior, en su mayoría con China. Los chinos por necesidades del comercio y vida diaria, en general manejaban algo de la lengua castellana. Sobre las metodologías de sus aprendizajes ya nos queda ningún documento como indicios, pero está seguro que es un proceso paulatino basado en un estudio tipo de inmersión. Cabe mencionar que a pesar de que los chinos manejaban algo de español, pero su nivel no les permitía comunicarse con los misioneros cuando trataba de conversaciones de temas abstractos o espirituales. Una de las razones consiste en que antes de 1630 el chino no era una lengua generalmente estudiada por los misioneros, su popularidad entre estos últimos ni siquiera podía ser comparada con la del japonés. Esta situación no se trastornaba hasta 1630, cuando los primeros misioneros españoles empezaron a entrar en China vía Taiwan. Una segunda razón es que para los chinos, el español solo se trataba de una herramienta que facilitaba sus negocios con las autoridades locales, por eso solo estaban motivados a aprender léxicos relacionados al comercio o de uso diario. Esta situación duró un largo plazo, incluso nos podríamos tener algunos indicios al mirar un diccionario de español-chino publicado en el siglo XIV, titulado 《吕宋纪略》, Lv song ji lue en pingyin, y su título en español es Breve Informe Sobre Luzón. Este libro se publicó entre 1877 y 1879 por la casa editorial Yishutang de Shanghai cuyo autor fue Ye Qiangyong²(Borao, 2012, p. 26). Aquí pongamos un episodio que había sido citado por José Eugenio Borao. Podríamos ver las palabras compuestas por

² Ye Yongqiang, en caracteres chinos 叶羌鏞.

caracteres chinos que en realidad no son sino mera homofonía de las palabras en español, y Eugenio ha agregado las posibles pronunciaciones en minnanhua³, y sus posibles significados:

Sustantivos:

Palabra China	Posible pronunciación en minnanhua	Posible significado	Palabra China	Posible pronunciación en minnanhua	Posible significado
貫多	Cuan-to	¿Cuánto?	白削	pei-sia	
扼要	Ei-yao		新尤達	sin-yiu-ta	señora
加費	Ca-pi / Ca-jui		開輩	qui-pue	
米茄細	Mi-ca-si		新尤禮	sin-yiu-le	señor
故米	Co-bi		拜禮	pa-le	padre (sacerdote)
阿彌陀	a-mi-to	amigo	梅禮谷	mui-le-ko	médico
多羅密	to-lo-mi	(dormir)/tolomin	廈郎	ha-long	

4

Numerales:

溫也	un-ya	1	列氏	lec-si	10	西先沓	se-sen-ta	60
奴	no	2	溫氏	un-si	11			
的黎	te-li	3	羅氏	lo-si	12	窩朱沓	o-chu-ta	80
瓜都	kue-to	4	抵黎氏	te-li-si	13	羸媚沓	le-me-ta	90
生哥	chi-co	5	瓜都氏	kue-to-si	14	溫先除	un sen-tu	100
西氏	se-si	6	民治	min-ti	20	羅先除	lo sen-tu	200
舌治	si-ti	7	抵黎沓	ti-li-ta	30	斤噠先除	qui-nen-sen-tu	500
窩朱	o-tsu	8	瓜連沓	cua-len-ta	40	溫棉	un mi	1000
羸媚	lue-mue	9	生觀沓	sien-cuan-ta	50	溫棉絨	un mi-long	1000000

Como hemos indicado, la columna a la más izquierda muestra combinaciones de caracteres chinos siguiendo las pronunciaciones de algunas palabras españolas, así para un chino que no sepa español esas combinaciones no tendrán ningún sentido semántico. De los posibles significados de las palabras

³ Minnanhua es dialecto de Fujian de China, lugar de donde venían la mayoría de los chinos de las Filipinas.

⁴ Véase la tabla original en *La «Escuela de traductores de Manila»: Traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII). Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*, 2012, P.27. <http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/Escuela%20de%20traductores.pdf>

coleccionadas no nos resultará nada difícil deducir que este diccionario se dedicaba principalmente a los chinos que eran en su mayoría artesanos y comerciantes. Las palabras coleccionadas son fáciles de ser entendidas y usadas, no se persigue combinaciones semánticas complicadas, pero sí que podían satisfacer las básicas necesidades comunicativas para su vida cotidiana. No nos debemos olvidar de que ese diccionario se publicó en el siglo XIX, tres siglos más tarde que la época cuando vivía Juan Cobo en las Filipinas. De este punto de vista nos será difícil tener la idea de lo bajo que era el nivel de español de los chinos residentes en las Filipinas y como consecuencia lo grandes que eran los obstáculos idiomáticos que suponían para los misioneros en su evangelización. Cabe mencionar que las pronunciaciones de los caracteres chinos no eran de mandarín sino del mingnanhua, dialecto de Fujian, debido a que la mayoría de los chinos que iban a las Filipinas en aquella época eran de esa provincia, por la misma razón posteriormente esa provincia fue la primera parada de los misioneros dominicanos al entrar en la China continental partiendo de Taiwan.

Por eso, Juan Cobo junto con los otros misioneros dominicos incluyendo Miguel Benavides, el que posteriormente se convertiría en el arzobispo de las Filipinas, una vez llegaron a Manila empezaron sus estudios lingüísticos. Según los estudios de Liu Dun, Juan Cobo mostraba un extraordinario talento en su aprendizaje del idioma chino, que solo tardaba muy poco tiempo para alcanzar el nivel de comunicarse con los habitantes locales y posteriormente incluso manejó hasta tres mil caracteres chinos(Liu, 2004, p. 45). De acuerdo con lo investigado de José Ernesto Parra Cortés, Juan Cobo por su talento lingüístico, con solo ocho meses de evangelización ya podía entender las confesiones de los chinos en su idioma y difundir la fe en el idioma chino a sus feligreses(José Ernesto Parra Cortes, 2012). Cabe destacar un personaje clave en el aprendizaje del chino de Juan Cobo, llamado Juan Sami, conocido también como “maestro de lenguas”, manejaba fluidamente el mingnanyu, el mandarín y el español. Por lo cual participaba activamente en el trabajo de evangelización y traducción de Juan Cobo, incluso desempeñaba el papel de traductor cuando en 1592 Juan Cobo realizaba su misión diplomática a Japón.

El objetivo del viaje transoceánico de Juan Cobo es indudablemente la evangelización. Durante ella, Juan

Cobo podía manejar el idioma chino, comprender las formas de comportamiento y pensamiento de los chinos y así establecer las maneras y estratégicas de comunicaciones interculturales propias de una forma paulatina pero firme. Desde el punto de vista del positivismo, evangelizar la fe no solo se trataba del objetivo del viaje de Juan Cobo, sino también una vía importante de interacciones culturales entre él y los chinos locales. Por eso estudiar este proceso formaría una premisa imprescindible si quisiéramos la razón por la que él podría realizar las traducciones que marcaban su vida. Cuando Juan Cobo y Miguel Benavides evangelizaban e interaccionaban culturalmente con los chinos de Parián, a rasgos generales podemos resumir tres estrategias, es decir, mostrar bondad a los chinos, enseñar a ellos el latín junto con otros conocimientos y estudiar con entusiasmo el idioma, la cultura y las costumbres de China. Pongamos aquí los ejemplos específicos: los compañeros de Juan Cobo llegaron a las Filipinas al 21 de septiembre de 1587 mientras Juan Cobo llegó en mayo de 1588 por demorar año y medio en México. En seguida a principios de 1588 ellos ya construyeron un pequeño hospital a la entrada de Parián, que posteriormente fue denominado el Hospital San Pedro Mártir (Borao, 2012, p. 49). Ellos desarrollaban conversaciones benévolas con los chinos y cuidaban a los que estaban enfermos. Dentro de muy poco tiempo ya atrajeron a muchos habitantes locales y el hospital se llenaba de chinos, hasta la propia cama de Juan Cobo se concedió para los enfermos chinos (José Ernesto Parra Cortes, 2012). Paralelamente, Juan Cobo y Miguel de Benavides también aportaron sus granos a los primeros trabajos de la Iglesia de San Gabriel tras su fundación, donde atendían las confesiones de los feligreses chinos y les evangelizaban la fe (Borao, 2012, p. 37). Durante la vida cotidiana alrededor de la iglesia y el hospital, Juan Cobo y otros misioneros dominicos aprovechaban la coyuntura para aprender el idioma chino, conocer las costumbres y culturas de los feligreses para poder transmitir los conceptos teológicos de una forma aceptable para los chinos. Según el también misionero dominico Fernández Navarrete Domingo en su obra *Tratados históricos, éticos, políticos y religiosos de la monarquía de China* apunta:

A los ocho días de nuestra llegada [a Filipinas] nos dividieron a diversas provincias, a aprender lenguas y poder administrar a los indios. Yo quedé en la provincia de Manila, en donde en compañía de otros aprendí la lengua tagala sin mucha dificultad. Si en Europa se estudiara la Gramática u otra arte con las veras que allá estudiábamos las lenguas, en muy breve tiempo

saldría cualquiera doctor. A los cinco meses todos confesábamos y predicábamos, y en un año nos fue fácil hacer ambas cosas y tratar con los indios sus negocios(Fernández Navarrete, 1667, pp. 40–41, citado por Borao, 2012, p.24).

De las descripciones de arriba sabremos claramente cuán importante era el estudio de los idiomas para los misioneros dominicos. Ellos se dedicaban tanto a su estudio que generalmente con muy limitado tiempo ya podían desarrollar conversaciones no muy superficiales con los chinos. Sin embargo, deberíamos también darnos cuenta de que a pesar de que los moralejas y principios básicos sí se podían transmitir a través de comunicaciones orales, enseñar los conceptos teológicos más complicados y abstractos a los feligreses chinos, sumergidos muchos años en el confucianismo tradicional de su tierra, todavía resultaba difícil casi imposible. Por esa razón, si se quería evangelizar la fe con más eficiencia, convertir Manila en un centro religiosos estable, y sobre todo, atraer a los más eruditos de los chinos, se precisaría comprender las interacciones chino-occidental de una perspectiva más alta.

3. MISIÓN DIPLOMÁTICA A JAPÓN

En 29 de junio de 1592, por una carta amenazadora recibida hace un mes que se creí que provenía de Toyotomi Hideyoshi, Gómez Pérez Dasmariñas, Gobernado de las Filipinas, se decidió a enviar una delegación a Japón con el fin de esclarecer la autenticidad de la carta, es decir, si Japón realmente disponía de la idea de invadir las Filipinas. Si la amenaza realmente existía, la delegación trataría de disuadir a las autoridades japonesas, si esto fallaba, esforzarse para que esa supuesta invasión fuera más tarde. La delegación estaba compuesta por el capitán Lope de Llano, el fraile Juan Cobo y dos chinos llamados respectivamente Juan Sami y Antonio López, quienes servían de intérpretes. Una vez pisó la tierra japonesa, la delegación fue recibida por el capitán Juan Solís y su criado Luis, quienes habían llegado antes. Como estos ya habían vivido una temporada en Japón, especialmente Luis, conocían mejor la situación de Japón y también podrían aportar su grano en las comunicaciones por su conocimiento básico del japonés. La delegación disfrutó un recibimiento cordial por la parte de Toyotomi Hideyoshi, no

obstante, el idioma era un verdadero obstáculo para la comunicación entre ellos. Como ninguno de la delegación manejaba bien el japonés, cada uno tenía que hacer su parte para promover las comunicaciones, según palabras de Villarroel, el comportamiento de Luis, quien sí manejaba algo de japonés, fue como “naguatato del Padre para con el Rey de Japón”(Alberto & Villarroel, 1986, p. 1986). En cuanto a la parte que Luis no entendía, los dos intérpretes chinos escribían caracteres chinos para comunicarse con los japoneses. A rasgos generales, la delegación española cumplió su objetivo establecido logrado la promesa de Toyotomi Hideyoshi de no invadir las Filipinas ni exigir tributos a los españoles. Además, permitió la entrada de los misioneros españoles en Japón para la evangelización, cosa que desde hace muchos siglos quedaba prohibida en Japón. La delegación a su retorno a las Filipinas se encontró con la tormenta y su barco quedó varado en la Isla de Formosa (actual Taiwán). Juan Cobo y los otros miembros fueron matados por los aborígenes y su muerte fue redactada por los sobrevividos del accidente(Alberto & Villarroel, 1986, pp. 1–33).

4. *Doctrina Christiana en letra y lengua china y Shilu*

Desde su embarcación a las Filipinas en mayo de 1588 hasta su muerte repentina en noviembre de 1592 en su retorno de Japón, Juan Cobo vivió algo más de cinco años en Oriente Lejano. Sus principales obras incluyen la traducción de 《明心宝鉴》, en pinyin *Ming xin bao jian*, o la transcripción de su pronunciación en chino *Beng Sim Po Cam*, también conocido como *Espejo Rico del Claro Corazón* o *Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y límpido corazón* según el significado de su título en chino; *Apología de la verdadera religión*, conocido generalmente por su abreviatura *Shilu*, su título en chino es 《无极天主正教真传实录》, en Pinyin *Wu ji tian zhu jiao zhen chuan shi lu*, o su abreviatura 《实录》, en pinyin *Shi lu*. La obra está escrita en chino excepto su cubierta, que está escrita en español. Se caracteriza por combinar los pensamientos religiosos de Juan Cobo y las culturas tradicionales de China; *Doctrina Christiana en letra y lengua china*, en chino 《基督要理》, en pinyin *Ji du yao li*, es una recopilación de catecismo redactado en chino por Juan Cobo y otros misioneros dominicos para la

evangelización de los feligreses chinos.

Cuando los misioneros dominicos acababan de embarcarse en Manila, era muy probable que ya había empezado a preparar los materiales para sus futuras evangelizaciones debido a que a la orden dominicana nunca le falta la experiencia relacionada a difundir la fe cristiana en el ultramar. Según Borao, la primera opción de ellos fue un libro de catecismo que existía en Manila cuando ellos llegaron. Se trataba de un típico libro de catecismo redactado por el fraile jesuita Ruggeieri, publicado en Guangdong⁵ en 1584. Juan Cobo y sus compañeros adaptaron o reescribieron el libro y lo publicaron en 1593 en Manila con el título de *Doctrina Christiana en letra y lengua china, compuesta por los padres ministros de los Sangleyes, de la Orden de Santo Domingo*, cuyo título en chino es 《基督要理》. Cabe mencionar que cuando el libro se publicaba en 1593, Juan Cobo ya se había fallecido un año antes. Actualmente existe una copia de la obra en la Biblioteca de Vaticano (Borao, 2012, p. 37). La obra se destaca su importancia histórica por ser posiblemente el primer libro de catecismo que se traducía, adaptaba y redactaba por los misioneros dominicos de las Filipinas. Sin embargo, si analizamos con más detalles esta obra, nos daremos cuenta de que su deficiencia también es manifiesta: es un libro de contenido relativamente limitado mientras su mayor parte se dedica al rosario.

En aquella época, el número de los chinos que vivían en Parián ya oscilaba o incluso superaba 10,000. Por un lado su influencia determinante hacia la economía de las Filipinas despertó gran alerta y envidia a las autoridades españolas, por ejemplo, el barrio de Parián desde su fundación siempre se situó fuera de la muralla de Manila y dentro del alcance de los cañones españoles. Se aislaba de la ciudad amurallada, como las juderías o morerías de la misma época. Por la noche se prohibía estrictamente cualquier salida del barrio, en caso contrario se enfrentaría la pena de decapitación. Los trabajadores chinos de las panaderías son las excepciones que podían alojarse dentro de la ciudad aunque en realidad las panaderías también eran edificios rodeados de rejas y muros altos (Ollé, 2008, p. 67). Por otro lado, lo que se destaca más consiste en que las creencias culturales y ritos tradicionales de los chinos en las Filipinas raras veces

⁵ Guangdong, también conocida como Cantón, la provincia que se sitúa al casi extremo sur de China. Existía mucha influencia de la orden de Jesús por su cercanía a Macao.

se conciliaban con la ruta de “conquista espiritual” de la iglesia católica. Generalmente, el barrio de Parián disfrutaba en cierto sentido la autonomía y su jefe de administración normalmente se trata de un chino convertido al catolicismo. No obstante, de vez en cuando la cámara de representantes y el jurado de Manila tenían que intervenir para intermediar y conciliar los conflictos entre la comunidad china y la parte española, es decir, las autoridades coloniales y la iglesia (Guerrero, 1966, pp. 30–31). Aquí pongamos un ejemplo, el arzobispo de Manila, Domingo de Salazar, exigía a los chinos locales a cambiar sus nombres a los nombres españoles y vestirse al estilo español; a los chinos ya convertidos les ordenaba corta su pelo para que ellos no pudieran regresar a China (Ollé, 2008, p. 68). Hoy en día son exigencia de nada importancia, pero en su época eran exigencia extravagantes e insultantes. Pongamos el tristemente famoso caso de cortar el pelo como ejemplo, se trataba de un acto de gran insulto y pérdida de cara para los chinos de aquella época porque según los conceptos morales tradicionales de China, el cuerpo de un hombre hasta la piel y el pelo es regalo de sus padres, así que cortar el pelo significaba una traición a la piedad filial y la familia entera, pero aún en la dinastía Qing (después de 1644) cuando cortar el pelo equivalía a rebelarse contra el estado y enfrentaría el castigo de decapitación. Esta exigencia radical que forma parte de la “conquista espiritual” causó desacuerdo hasta al mismísimo gobernador de las Filipinas, quien dijo: “Le he dicho al obispo que esto no es un rito religioso sino una costumbre, como tenemos la costumbre de llevar el pelo corto, no debería hacérselo cortar” (Blair, Helen, & Robertson, 1973, p. 306 citado por Ollé, 2008, p.77). Los graves enfrentamientos en cuanto a los ritos y culturas entre la comunidad china y la iglesia católica en las Filipinas demostraban un gran contraste con las buenas relaciones entre la orden de los jesuitas y las autoridades chinas. Comparado con el conciliacionismo cultural de los jesuitas, es decir, optar por la tolerancia y convivencia cultural, no intervenir ni juzgar según criterios preestablecidos las costumbres y culturas tradicionales chinas incluyendo el homenaje al Confucio o los antepasados, difundir y explicar la fe cristiana de una forma parecida a la de los clásicos del confucianismo, taoísmo y budismo de China respetando así las culturas tradicionales de sus receptores, la orden dominicana mostraba una actitud dura e intransigente al tratar con las costumbres y culturales tradicionales de los chinos en las Filipinas, estrategia podría remontar hasta su lema desde su fundación:

“*Laudare, benedicere, praedicare*”. Como reacción inevitable, eso provocó gran inquietud y resistencia de la comunidad china en Parián, lo cual obstaculizó de manera obvia la difusión de la fe cristiana entre ellos, especialmente los cabezas de clanes y eruditos chinos. En realidad, si prestáramos más atención a la fecha de redacción y publicación de *Doctrina Christiana en letra y lengua china*, nos daríamos cuenta de que al mismo tiempo se publicaba otra obra que era *Apología de la Verdadera Religión en Letra y Lengua China*, conocida también por su título abreviado *Shilu*. Esta obra fue publicada también en 1593 en Manila, igual a *Doctrina Christiana en letra y lengua china*. Sobre *Shilu*, podríamos imaginarnos que durante el proceso de la evangelización y la redacción de *Doctrina Christiana en letra y lengua china*, a medida que los conocimientos mutuos entre Juan Cobo y sus feligreses chinos se profundizaban, su nivel de chino se perfeccionaba y su entendimiento de la cultura china se mejoraba, Juan Cobo se dio cuenta de que para evangelizar la fe a miles de chinos, sobre todo a los más eruditos y conservados, con solo *Doctrina Christiana en letra y lengua china* no se bastará. Bajo esas circunstancias, redactar un libro conveniente para el uso específico de evangelización a los chinos de las Filipinas que a mejor atraía a los chinos y explicaba los conceptos teológicos se trataba de una misión urgente. Entre redactar de cero por su propio puño y letra y adoptar una obra ya existente, Juan Cobo eligió el último, tomó el recién publicado *Introducción al Símbolo de la Fe* como sus referencias. El autor de *Introducción al Símbolo de la Fe* fue el también dominico Fray Luis de Granada, quien profesaba la evangelización en Portugal. Según estudios de Borao, antes de la llegada de Juan Cobo a Oriente Lejano, este libro ya se había publicado en Salamanca (1583) y Zaragoza y el autor era reconocido como el fundador del castellano moderno y uno de los mejores prosistas españoles a lo largo de la historia si tenemos en cuenta que sus obras se habían traducido hasta quince idiomas y se divulgaron por todo el mundo gracias a los galeones españoles antes de su fallecimiento (Borao, 2012, pp. 38–39). Desde esta perspectiva no nos será fácil por qué Juan Cobo tomó esa obra como modelo de adoptar. En palabras no exageradas incluso podríamos decir que Juan Cobo en realidad eligió uno de los libros más *de moda* a su tiempo, lo cual asintió el futuro éxito de *Shilu*. Para mejor explicar a qué medida *Introducción al Símbolo de la Fe* ha servido como referencia de *Shilu*, citaremos aquí unas tablas hechas por José Eugenio Borao en sus estudios:

<i>Símbolo de la Fe</i>	<i>Shih Lu (según la traducción de Domínguez)</i>
	Capítulo I: Discusión de la recta doctrina, verdadera propaganda.
Capítulo I: Del fruto que se saca de la consideración de las obras de naturaleza. Y de cómo los santos juntaron esta consideración con la de las obras de gracia	Capítulo II: Sobre la existencia de un Ser infinito, principio de todas las cosas
Capítulo II: Síguese una devota meditación, en la cual se declara que, aunque Dios sea incomprendible, todavía se conoce algo de él por la consideración de las obras de sus manos, que son sus criaturas	Capítulo III: Hablando de las cosas infinitas

Capítulo III: De los fundamentos que los filósofos tuvieron para alcanzar por lumbre natural que hay Dios	
Capítulo IV: De la consideración del mundo mayor y de sus partes más principales	Capítulos IV y V: Sobre asuntos de Geografía. Sobre la realidad de las cosas mundanas
Capítulo V: Del sol y de sus efectos y hermosura	
Capítulo VI: De los cuatro elementos o región elemental	
Capítulo VII Del elemento del aire	
Capítulo VIII Del elemento del agua	
Capítulo IX Del cuarto elemento, que es la tierra	
Capítulo X De la fertilidad y plantas y frutos de la tierra	Capítulo VI: Sobre las plantas terrestres y demás vegetales
Capítulo XI Preámbulo para comenzar a tratar de los animales, mayormente de los que llaman perfectos	
Capítulo XII De las propiedades comunes de los animales	Capítulo VII: Sobre las cosas del reino animal
Capítulo XIII De las habilidades y facultades particulares que tienen todos los animales para su conservación	
Capítulo XIV: De las habilidades que los animales tienen para mantenerse	Capítulo VIII: Sobre cómo los animales conocen lo que deben comer y beber
Capítulo XV: De las habilidades que los animales tienen para curarse en sus enfermedades	Capítulo IX: Sobre cómo los animales de este mundo conocen las medicinas que han de tomar

<p style="text-align: center;"><i>Introducción al Símbolo de la Fe,</i> Cap. XII – (III)</p> <p>Tienen también todos los animales sus propiedades acomodadas a sus naturalezas, como lo refiere Basilio: El <i>buey</i> es fuerte y robusto, el asno perezoso, el caballo muy inclinado a la guerra, el lobo nunca se puede domesticar, la raposa es astuta, el ciervo temeroso, la hormiga laboriosa, el perro agradecido y reconocedor del beneficio recibido. El león es naturalmente furioso [...] El tigre es vehemente y corre con gran ímpetu, y así tiene el cuerpo liviano, que sirve para esta ligereza. La osa es perezosa y astuta y tardía, y así tiene el cuerpo pesado y disforme.</p>	<p style="text-align: center;"><i>Shih Lu</i> (trad. de Domínguez, p. 93)</p> <p>Aún tratando de los más rudos y humildes animales, como la <i>vaca</i>, el caballo, el mulo, o el asno, pueden arrastar pesadas cargas y llevarlas muy lejos y trabajar para nosotros. Estos son los animales cuya fuerza se puede aprovechar; o como la oveja, el ciervo, el cerdo, la gallina, patos, perdicés, animales de grande boca que están en los montes.</p>
<p style="text-align: center;"><i>Introducción al Símbolo de la Fe,</i> Capítulo XIV (I)</p> <p>Pasemos a otra cosa menos conocida y más admirable, que cuentan Basilio y Ambrosio. El cangrejo es muy amigo de la carne de las ostras y, para haber este manjar, pónese como espía secretamente en el lugar donde las hay, y al tiempo que ellas abren sus conchas para recibir los rayos del sol, el ladrón sale de la celada donde estaba, y, ¿qué hace? Cosa cierto al parecer increíble: porque en el entretanto que él corre, no cierre la ostra sus puertas y él queda burlado, arrójale antes que llegue una piedra, para que no pueda ella cerrar bien sus puertas, y entonces él con sus garras la abre y se apodera de ella. Pues, ¿quién pudiera esperar de un tan pequeño animalejo tal industria? Y, ¿quién se la pudiera dar, sino aquel Señor que da de comer a toda carne, y da habilidad y arte para buscarlo?</p>	<p style="text-align: center;"><i>Shih Lu</i> (trad. de Domínguez, p. 99)</p> <p>El cangrejo y la almeja ambos viven en el mar; ¿se puede distinguir cuál es sabio y cuál es necio? El cangrejo cuando está hambriento desea comer la almeja. La almeja se cierra y el cangrejo no puede comerla. Al salir el sol de oriente, la almeja se abre; el cangrejo introduce su pata y mete una piedra dentro de la almeja, y la almeja no puede cerrarse; entonces el cangrejo come la carne de la almeja. De esta manera la sabiduría del cangrejo es más hábil que la de la almeja.</p>

(Borao, 2012, pp. 39–41)

De las comparaciones de los índices de P1 y P2 y el contenido en P3 podríamos sacar con facilidad la conclusión de que *Shilu* a gran medida ha sido una adaptación y traducción de *Símbolo de la Fe*, sin

embargo, no podemos ignorar de ninguna manera que *Shilu* fue una obra creada específicamente para los lectores chinos, característica con que no contaba *Símbolo de la Fe*.

Primero, en cuanto a la estructura del contenido, *Shilu* dispone de nueve capítulos como se muestra en la tabla P2. A parte de los primeros tres capítulos que trataban de los conceptos teológicos o filosóficos, el resto se dedica a la introducción de los conocimientos científicos. El objetivo del énfasis en los conocimientos científicos que diferenciaba a *Doctrina Christiana en letra y lengua china* es mejor llevar a cabo la evangelización a los chinos eruditos y más conservados, es decir, atraer a ellos con los conocimientos científicos provenientes de Europa, que eran bien novedosos en China, y luego explicarles los conceptos teológicos utilizando los conocimientos científicos. Cabe mencionar que *Shilu* se ha considerado generalmente como una de las primeras obras que introdujeran los conocimientos occidentales a China.

El estilo narrativo de *Shilu* se caracteriza por utilizar el chino por escrito con más elegancia y estética retórica, pensando en que en aquella época ni siquiera los chinos común y corrientes en Manila usaban un lenguaje tan formal y cuidado y la breve estancia de Juan Cobo en las Filipinas (1588-1593), podríamos sacar la conclusión con firmeza de que existía por lo menos otro autor chino, cuyo trabajo muy probablemente consistía en la traducción y transcripción del borrador escrito por Juan Cobo, es decir, trabajaba como traductor y amanuense. Esta suposición del segundo autor también la sostiene Fidel Villarroel (Borao, 2012, p. 42). Si echáramos una mirada al trayecto de vivencia de Juan Cobo, la persona que desempeñaba ese cargo con más posibilidad sin duda alguna sería Juan Sami, el “Maestro de lenguas”. El contenido se organiza como un típico libro de catecismo, es decir, un “xue zhe”⁶ pregunta y un “seng” o “seng shi”⁷ contesta. Vale la pena destacar que tanto “seng” como “seng shi” son conceptos derivados del budismo, pero se usaban en este caso para difundir los conceptos católicos en un libro de catecismo. A través de ese fenómeno algo traidor de los principios dominicos podríamos vislumbrar el pragmatismo y

⁶ cuyos caracteres chinos son “学者”, que significa erudito o sabio en español.

⁷ cuyos caracteres chinos son respectivamente “僧” y “僧师”, que significan “budista” o “maestro budista” en español.

las inclinaciones de aculturación de los misioneros dominicos durante su evangelización e interacciones culturales.

5. COMENTARIOS AJENOS DESPUÉS DEL FALLECIMIENTO DE JUAN COBO

La aventura de Juan Cobo en Oriente Lejano abarca desde su embarcación en mayo de 1588 en Manila hasta su muerte inesperada en noviembre de 1592. Aunque nunca hubiera pisado la tierra del continente chino, sueño suyo que estimuló su viaje a Oriente Lejano, durante los cuatro años estudió con extraordinario afán el idioma chino junto con las normas, costumbres, ritos y filosofía china con el fin de agrandar la gloria de Dios y evangelizar la fe cristiana. En algo más de cuatro años aprendió el mingnanhua y el mandarín. Redactó y tradujo tres obras de gran importancia. Pero al recibir el apogeo de su trabajo en las Filipinas dejó al mundo de una forma trágica e inesperada. En 1999, con el motivo de celebrar el 140 aniversario del restablecimiento de la iglesia católica en Taiwan (1859-1999), Pan Beixin dio una alta valoración a las hazañas de Juan Cobo, el primer misionero que pisó la tierra de Taiwán, aquí vamos a traducir un párrafo para conmemorar el pionero de las interacciones sino-españolas y acabar este capítulo:

Si no hubiera sido el envidia de Dios, Juan Cobo, quien ya pisó la tierra de Taiwan en noviembre del vigésimo año bajo el reinado del emperador Wanli de la dinastía Ming (1592), con su buen manejo de mingnanhua (dialecto de Fujian y Taiwan), seguramente habría hecho conocer la localización del cristianismo a los taiwaneses. Sin embargo, la vida legendaria de Juan Cobo, le dirigió a Taiwan al final de su vida. A pesar de que Shilu no ha despertado interés a los taiwaneses por estar perdido en el ultramar, los pensamientos teológicos y filosóficos con su gran profundidad y complejidad todavía vale la pena ser estudiados y heredados por nosotros. Su actitud de cruzar estudios tanto chinos como occidentales y el espíritu de la orden dominicana “Contemplata, aliis tradere” no son sino los principios de evangelización de la Provincia de Ntra. Sra. Del Rosario. El entusiasmo e investigación hacia la cultura china de Juan Cobo también es una herencia espiritual de los otros misioneros venideros tras su fallecimiento, la cual consistía en el pilar y fuente espirituales que soportaban el

restablecimiento de la iglesia católica en Taiwan (Beixin, Pan, 1999, p. 8. trad)⁸

Referencias bibliográficas

- Alberto, S., y Villarroel, F. (1986). "Juan Cobo: misionero y embajador", *Pien Cheng-Chiao Chen-Chuan Shih- Lu*, Manila:1593Pien Cheng-Chiao Chen-Chuan Shih Lu. In F. Villarroel (Ed.), . Manila: Universidad de Santo Tomás.
- Beixin , P. (1999). 高母羨和玫瑰省道明會傳教方法研討 . Retrieved from http://www.catholic.org.tw/dominicanfamily/china_cobo.htm#_ftn3
- Blair, H. E., y Robertson, J. A. (1973). *The Philippine islands,1493-1898*. Mandaluyong, Cachos Hermanos.
- Borao, J. E. (2012). "La «Escuela de traductores de Manila»: Traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII). Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy", *Verbum*, 23–52. Retrieved from <http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/Escuela de traductores.pdf>
- Chen, J. (1968). *The Chinese in the sixteenth century Philipines*. Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies.
- Fernández Navarrete, D. (1667). *Tratados historicos, ethicos, politicos y religiosos de la monarquia de China*. Madrid.
- Guerrero, M. (1966). *The Chinses in the Philippines,1570-1770* (Solidarida). Manila.
- Parra Cortes, J.E.. (2012). Juan Cobo nuestro pionero intercultural - Taipei Economic and Cultural Office in Miami 駐邁阿密台北經濟文化辦事處 . Retrieved March 5, 2017, from http://www.roc-taiwan.org/usmia_es/post/3893.html

⁸ Véase aquí su texto original en chino: 若非天妒英才, 在明萬曆二十年(1592年)十一月即已踏入臺灣本土的高母羨, 憑其通曉閩南語的功力, 必可使臺灣人有幸認識他所致力本土化天主教。而高氏傳奇一生, 竟在生命結束時才得以與臺灣結緣。高母羨《實錄》雖因流落在外, 未引起國人注意, 但高母羨著作中正確, 博大精深的神哲學思想, 值得我人善加發揚。他學貫中西的博學態度, 書中內聖外傳的道明會 *Contemplata, aliis tradere* 精神, 正是西班牙玫瑰省道明會向外傳教所根據的理念。高母羨對中國文化的研究及熱愛, 也正是日後道明會士抱著前仆後繼的傳教心火, 兩度在臺灣開教的傳教精神支柱和泉源(Beixin, Pan, 1999, p. 8)。

- Liu, D. (2004). WESTERN KNOWLEDGE OF GEOGRAPHY REFLECTED IN JUAN COBO'S SHILU实录 (1593) . In *History of mathematical sciences : Portugal and East Asia II : University of Macau, China, 10-12 October 1998* (pp. 45–57). World Scientific. Retrieved from https://books.google.com.hk/books?id=6IN3LdqmmfwC&lpg=PA56&dq=juan+cobo&pg=PA45&redir_esc=y&hl=zh-CN#v=onepage&q&f=false
- Luis Vivas, J. (1980). 波多黎各史. 天津: 天津人民出版社.
- Ollé, M. (2008). Interacción y conflicto en el parían de Manila. *Illes I Imperis*, 0(10/11), 61–90. <http://doi.org/10.2436/262123>
- Rukuo, Z. (1967). *Chau Ju-kua: his word on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries, entitled Chu-fan-chi translated from the Chinese and annotated by Friedrich and Hirth*. Taipei: Chenwen.

**LA TRADUCCIÓN COMO FUENTE HISTÓRICA: EL CASO DE LA BREVE Y
VERDADERA RELACIÓN DE LOS SUCESOS DEL REYNO DE CAMBOXA AL REY
DON PHILIPPE NUESTRO SEÑOR, DE FRAY GABRIEL QUIROGA DE SAN
ANTONIO, OP¹**

Nadchaphon Srisongkram
Universidad de Valladolid
nads.m.trad@gmail.com

Abstract

The events of Cambodia were forgotten, and they were discussed again during the eighteenth and nineteenth centuries. A book that reported on the military events in that country, shortly after they had taken place, is "*La breve y verdadera relación de los sucesos del Reyno de Camboxa al Rey Don Philippe nuestro Señor*", written by Fray Gabriel de San Antonio of the Order of St. Dominic, and published in Valladolid in 1604. This text was too difficult to locate and was practically inaccessible to the general public for a long time. Until 1914, a French translation has appeared in charge of Antoine Cabaton, together with extensive preliminary study and very abundant notes. The aim of this work is to describe the history of the French translation of the book and the missions of Dominican friars in Cambodia during the 16th century.

Keywords: travelogue and apostolic adventures, Spanish Dominican friars, monastic translation, strategies and processes of translation, Cambodia, Translation history

Resumen

Los sucesos de Camboya fueron olvidados y se volvió a hablar de ellos durante los siglos XVIII y XIX. Un libro que daba cuenta de los hechos militares en aquel país, poco tiempo después de que habían ocurrido, es *La breve y verdadera relación de los sucesos del Reyno de Camboxa al Rey Don Philippe nuestro Señor*, escrito por fray Gabriel de San Antonio de la Orden de Santo Domingo, y publicado en Valladolid en 1604. Durante mucho tiempo este texto fue muy difícil de localizar y era prácticamente inaccesible para el gran público, hasta que en 1914 apareció una traducción al francés, a cargo de Antoine Cabaton, con un amplio estudio preliminar y muy abundantes notas. El objetivo de este trabajo es describir la historia de la traducción al francés del libro y las misiones dominicas en Camboya durante del siglo XVI.

Palabras clave: literatura de viajes y aventuras apostólicas, dominicos españoles, traducción monacal, estrategias y procedimientos de traducción, Camboya, Historia de traducción

1. Antecedentes históricos

Durante del reinado del rey Felipe III de España y II de Portugal se produjo la anexión a España de las posesiones portuguesas en América, África y Asia, y de esa manera España se convirtió en la primera potencia mundial de su época.

En esa época, varios soldados y misioneros participantes en la campaña de Camboya llegaron hasta Felipe III y el Consejo de Indias con cartas y memoriales y solicitaron una compensación por sus hazañas y una decidida intervención militar y evangelizadora en la zona.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

A finales del siglo XVI, España también se había afianzado ya en Filipinas, al menos en las zonas más cercanas a la Bahía de Manila. En esa época comenzó el interés de España por Indochina y se enviaron varias Embajadas a los Reinos de Laos, Siam y Camboya.

En 1595 los frailes Alonso Jiménez², Diego de Aduarte y Juan Bautista Deza³ fueron por primera vez a Camboya como asistentes espirituales de una expedición militar y fray Diego de Aduarte obtuvo licencia para fundar una misión después de muchas incidencias. Más tarde regresaron a Manila.

Esta experiencia se repitió en 1599, 1603 y 1628, aunque las misiones fundadas no tuvieron un desarrollo permanente.

En mayo de 1596⁴, fray Gabriel Quiroga de San Antonio, miembro de la Orden de Frailes Predicadores, llegó acompañado de los exploradores Diego Belloso⁵ y Blas Ruiz de Hernán González⁶ a Camboya, que en ese momento estaba invadida por los siameses de Ayutthaya⁷, y esa es la fecha en la que se inicia la historia del libro.

2. Acerca del autor

La bibliografía de fray Gabriel Quiroga de San Antonio es escasa. Solo es mencionada en la *Reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas* de la siguiente manera:

El P. Fr. Gabriel Quiroga de San Antonio, hijo del Convento de Ocaña, gran predicador y no menos virtuoso. Aquí fue destinado al ministerio de los Chinos en Binondoc; pero descorazonado por no poder aprender su lengua y por algunos achaques que le sobrevivieron, regresó a España. Allí era muy considerado, especialmente por los nobles, por serlo él en su linaje y por lo apacible de su condición y su buen trato. A pesar de esto, atormentado por los remordimientos de haber abandonado esta Provincia, obtuvo permiso del Rmo. P. Maestro general para volver a ella y traer otros religiosos. Efectivamente reunió 30 misioneros, pero con la navegación se le agravó la enfermedad de asma que padecía y murió el año de 1608, antes de llegar a Méjico. Por esta razón muchos se desanimaron para proseguir el viaje a Filipinas. Venía habiendo sido ya elegido Obispo de Nueva Cáceres, aunque parece que él ignoraba esta circunstancia. Era hombre muy virtuoso, pudiendo decirse de él lo que queda dicho del P. Blancas, según el P. Vicario de la barcada. (Ocio y Viana, 1891: 183)

² Miembro de la Orden de Frailes Predicadores (De Morga, 2009: 115).

³ Miembro de la Orden Franciscana (De Morga, 2009:115).

⁴ Zugasti, 2015.

⁵ Diego Belloso (en portugués: Diogo Veloso) nació en Amarante (Portugal) sobre 1560. Llegó a Camboya en 1582 y era muy amigo del rey Satha I de Camboya (Ponchaud, 2014: 34).Según Rodao García (1997: 11-12), el rey Satha I (en las fuentes españolas), es el mismo personaje que Paramaraja II, Apram Langara o Prauncar Langara.

⁶ Blas Ruíz de Hernán González no era noble, hidalgo o militar. Era hijo de un humilde labriego manchego y nació en Calzada de Calatrava (cerca de Ciudad Real), en torno a 1560(García Valdés, 2016).

⁷ La conquista tailandesa de Camboya tuvo lugar en el reinado del rey Naresuan de Ayutthaya y del rey Satha I de Camboya en 1593 (2136 B.E.) (Ruethakhinee, 2010). Después de esta guerra, el rey camboyano tuvo que huir a Laos con su familia (véase también <http://elcorreodepozuelo.com/2015/09/30/luis-perez-das-marinas-capitan-general-de-filipinas-y-organizador-de-expediciones-de-conquista-de-camboya>).

3. Traducción como fuente histórica

La breve y verdadera relación de los sucesos del Reyno de Camboxa al Rey Don Philipe nuestro Señor de fray Gabriel Quiroga de San Antonio es una de las obras más importantes del siglo XVI⁸ para estudiar la labor de los frailes dominicos en Camboya. Se publicó por primera vez en Valladolid en 1604 y se reimprimió dos veces en Madrid en 1929 y en 1988. El libro, que se dirigió al rey Felipe III de España, está dividido en tres partes: la primera parte trata de la expedición del general español Juan Juárez de Gallinato⁹ a Camboya junto con los dos exploradores Diego Beloso y Blas Ruiz de Hernán González; la segunda parte narra el nuevo intento de conquista de Luis Pérez Das Mariñas¹⁰ en Camboya y su desastroso final, y la tercera parte menciona el viaje del autor a India, Malaca y Ceilán antes de volver de Filipinas a España.

Fray Gabriel Quiroga también nos describe en su obra el paisaje, la fauna y la belleza de los templos de Angkor durante del siglo XVI con las siguientes frases:

[...] En el año 1570, se descubrió en este reino una ciudad nunca antes vista ni conocida de los naturales. Esta ciudad está en la playa del río Mekong, a ciento y setenta leguas de la mar y llegan a ella las crecientes y mareas de este río, como las de Guadalquivir a Sevilla. Es de una hechura maravillosa, tiene un muro muy fuerte de piedra, que tiene cuatro leguas de perímetro, cuatro brazas de ancho, y cinco de alto. Está lleno de almenas que son muy gruesas y tienen pintados elefantes, ocas, tigres, leones, águilas y perros. Tiene muchos escudos y letreros que no se conocen ni entienden. Las casas son muy hermosas y parecen Romanas. Son de piedra y están organizadas con portadas y patios, salas y cámaras. Hay muchas fuentes y caños para la limpieza, y a trechos hay repartidas algunas pagodas y plazas. Tiene un puente no es muy ancho de setenta pilares muy altos sobre el río Mekong. Los pilares remedan cuerpos de gigantes y se rematan en cabezas y manos que lo sustentan. El antepecho tiene más de una vara en alto, y a trechos tiene bolas mezcladas que se rematan con pirámides. En esta ciudad hay cinco torres y cada una de ellas tiene una bola de bronce dorada por remate, la

⁸ Otra obra de la Orden de los Frailes Predicadores que menciona las misiones dominicas en Camboya durante del siglo XVI es la de fray Diego de Duarte, que se publicó originalmente en 1640 y está reimpresso en 1693. Su título es “*la Historia de la provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*”. Fray Diego de Duarte nació en Zaragoza hacia 1570. En 1594 se incorporó a la misión para las islas Filipinas y llegó a Manila en julio de 1595. En 1603 regresó a España y empezó a escribir la historia de los hechos acontecidos en Filipinas, testimonio directo de las dificultades experimentadas para convertir al cristianismo a los infieles de otras tierras. Sus otras obras son *Relación de muchos cristianos que han decidido por la fe católica en el Japón desde el año 1616 hasta el de 1628 (Manila, 1632, 1640)*; *Relación de algunas entradas que han hecho los religiosos de la Orden de Predicadores en la provincia del Santo Rosario (Manila, 1638)*; *Relación de los gloriosos martirios de seis religiosos de San Domingo de la provincia del Santo Rosario (Manila, 1634; Valladolid, 1637)*, que conforman un compendio que además de curioso resulta poco común. Obtuvo altos cargos en su orden, y murió siendo obispo de Nueva Segovia en 1636. Representa al tipo de fraile aventurero de aquella época, medio guerrero y medio sacerdote, valiente y sufrido, que lo mismo que confiesa o bautiza, mata, lleno de fe y sin escrúpulo alguno (Barrado Barquilla, 1990). Según Casado (2013), los frailes dominicos que mantenían correspondencia rutinaria con el rey Felipe III eran los frailes Diego de Duarte y Gabriel Quiroga. En sus cartas ya relataban los entresijos de la «avanzadilla» española en la región de la Conchinchina. Aventureros hispanos en terrenos difíciles, que se lanzaron a la conquista de nuevas vivencias y riquezas para la Corona de España.

⁹ Juan Juárez Gallinato fue capitán de la primera expedición hispana desde las Filipinas hacia el Reino de Camboya de 18 de enero de 1596 (Rodao García, 1997: 18).

¹⁰ Luis Pérez Das Mariñas nació en Vivero (Lugo) y murió en 1603, asesinado por los mestizos chinos rebeldes, *los sangleyes*. Fue gobernador y capitán general interino de Filipinas, desde 1593 a 1596, sucediendo a su padre, Gómez Pérez Das Mariñas, que murió asesinado por los remeros chinos de su barco en la expedición para capturar el fuerte de Ternate en las Molucas (Colmenar, 2015).

descubrieron los Camboxas andando a casa de badas como se descubrieron en Castilla, en tiempo del Emperador Carlos V. [...]. (De San Antonio, 1604: 1-2)

En la obra de fray Gabriel Quiroga se describen además las misiones dominicas indicando que el rey Satha I de Camboya (Apram Langara) envía a Manila embajadores a pedir religiosos con las frases siguientes:

[...] Los antecessores y padres de Apram Langara, viendo el provecho grande y el aumento crecido de haciendas que los Chinos, Japoneses, Maluchos, y Borneyes, tenían con el trato con el trato y comunicación de los Portugueses. Desseosos de semejantes provechos llevaron de Malacha sacerdotes y religiosos Portugueses, y sustentaron a su costa en sus reynos para que a su sombra viniessen y viviessen los Portugueses en su Corte y puertos tratando y contratando : y en razón de aquesto estuvieron en esta tierra los padres fray Silvestro, fray Luys de Fonseca, Fray Antonio Dorta, Dominicos de la congregación de la India, y otros muchos clérigos y religiosos Franciscos administrando los sacramentos con auctoridad del Obispo de Malacha (cuya es la jurisdicción espiritual en este Reyno). Es nuestro Dios como el fuego que juntamente alumbrá y calienta. No pretendían los Reyes de Camboxa con la comunicación de los Portugueses, mal que el aumento temporal de sus haziendas y rentas, hizoles Dios con esto mayores mercedes, y juntamente les dio una pijssima afición à la fe y religión Christiana. Con esta nacio y se crio el Rey Apram Langara, y con el trato y comunicación de los Portugueses, principalmente de los religiosos, desseo mucho ser Christiano. Estaba en este tiempo en su Corte Diego Beloso natural de Amarante, Pantaleon Carnero natural de Lisboa, y Francisco Machado y Blas Ruyz casado en Lima, natural de la Calçada, junto a ciudad Real, y antes de la guerra que con el Sian tuvo sobre el Elefante blanco comunico con ellos su desseo, que era ser Christiano el y todo su Reyno. Dioles orden para que en nombre suyo y como sus embaxadores fuessen a Manila (que es la Corte de los gobernadores de Philipinas en la Isla Luzon) a pedir y traer religiosos para este efecto, soldados (si fuessen necesarios) y para obligarlos, les hizo muy grandes mercedes, particularmente a Diego Beloso, a quien caso con una prima suya. Estando para partirse a hazer este viaje tan santo succedio la guerra del Sian, que he contado. Llevaba captivos por mar a Blas Ruyz, Pantaleon Carnero, y Francisco Machado. Haziales mal tratamiento: más animaronse. Mataron a los Sianos, y levantaronse con el junco. Tenía quinientos arcabuzes, cien versos, cincuenta salcones, dos medias culebrinas, cien tinajas de polvora, lanças, morriones, catanas, máscaras de yerro, diez mil abrojos para sembrar por el campo, y dos cuernos de bada de mucho precio. Con esta victoria, y despojos, se vinieron a Manila. El Sian, que bien sabia los desseos del Camboxa, y lo que trataba con el gobernador de Philipinas, temeroso que en vengança, y ayuda del Camboxa, no viniessen sobre sus Reynos los Castillas, embio a ofrecer pazes al gobernados de Philipinas, y para que le fuesse más grata la embaxada, juntamente con sus embaxadores, con ygal auctoridad embio a Diego Beloso el casado con prima del Rey de Camboxa, a quien había llevado captivo por tierra, y en otro junco con la misma embaxada, en el mesmo tiempo, llevo a Manila, y entro juntamente con Blas Ruyz, con Pantaleon Carnero, y Francisco Machado. Y con favor de los religiosos de santo Domingo, particularmente con el favor del Provincial fray Alonso Ximenez, propusieron su embaxada a don Luys Perez das Mariñas, que entonces gobernaba por la muerte de su padre. Llegue yo en este tiempo a Philipinas, que era medio de Junio, de noventa y cinco: y estuve presente a dar la embaxada, fue bien recebida, y tuvo el successo que luego dire. [...]. (De San Antonio, 1604: 9-11)

La obra da noticia incluso de la geografía, los recursos naturales, la poligamia, la vestimenta, el transporte local, el sistema fiscal, la lengua, las costumbres, la religión y la moneda del país con las frases siguientes:

Geografía

[...] Esta el Reyno de Camboxa en la banda del norte dentro del Tropico de Cancro, en onze y doze grados apartados de la Equinocional, es muy grande, tiene una sola sierra, de donde baxan muchos Rios, lo demás es tierra baxa, y en razón de esto se anega gran parte suya, casi por espacio de tres meses [...]. (De San Antonio, 1604: 5)

Recursos naturales

[...] Hayen este Reyno mucho algodón, mucha seda, mucho incienso, mucho menjuy, muchissimo arroz, y todo el lacre que se reparte por el mundo, y tiene este minas conocidas de plata y oro, plomo, cobre, estaño. Hay caballos y elefantes, y en razón de esto, hay mucho marfil: tiene muchas badas, (que fuera de aquí no las hay, sino en Sofala, que es parte de Africa aunque no son tan buenas como estas de Camboxa). El cuerno, el pellejo, la sangre colmillos y dientes, y la uña del pie yzquierdo deste animal son finissima contraponçoña, aprovechan para muchas enfermedades, particularmente para el mal de coraçon, ay también muchos bufanos, o carabaos, y con estos se labra la tierra, y sin rexa, porque es muy blanda. Sirven también estos animales de traer los carros (que en parte son semejantes a los nuestros) y de llevar cargas de una parte a otra. [...]. (De San Antonio, 1604: 5)

Poligamia

[...] Todos tienen muchas mujeres, y más el más rico y principal: las principales son blancas y hermosas, y las otras de ordinario son baças, y labran la tierra mientras los maridos están ocupados con guerras. Viven todas ellas muy descontentas, viendo se muchas casadas con un solo hombre, porque de ordinario tienen poca paz, y son todas celosas: [...]. (De San Antonio, 1604: 7)

Vestimenta

[...] los principales visten seda y algodón finissimo: la gente común viste algodón grossero, y bocaci, [...]. (De San Antonio, 1604: 7)

Transporte local

[...] caminan los principales en palanquines, en hombros de hombres, y los no principales en carretas, caballos y bufanos, [...]. (De San Antonio, 1604: 7)

Sistema fiscal

[...] y todos estos a los señores principales, y al Rey pagan tributo de diez uno, de los frutos de la mar y de la tierra. [...]. (De San Antonio, 1604: 7)

Lengua

[...] Su lengua¹¹ es diferente de todas las otras, pero muy fácil de aprender y de hablar. Tienen letras propias, escriben en papel de China, con pinzel, y al derecho, y no como otras naciones destes Reynos, que escriben al revés, como Hebreos.[...]. (De San Antonio, 1604: 7)

Costumbres

¹¹ Se refiere al camboyano: una de las principales lenguas austroasiáticas (véase también <http://www.languagesgulper.com/eng/Austroasiatic.html>).

[...] Juegan la chueca, mas a caballo, y no a pie, como en Castilla, y otras vezes echan al ayre unos papagayos, echos de papel y caña, que llevan dentro unas cuerdas, como de monacordio, puestas en tal disposición, que levantados en lo alto del ayre hacen una música harto graciosa. Hacen pelear los gallos con unas navajas en los pies, y el dueño del vencedor se lleva los vencidos (como también hacen los Tagalos de Manila, y los demás naturales destas Islas y Reynos) [...]. (De San Antonio, 1604: 7-8)

Religión

[...] Todos ellos son Gentiles (y aunque reconocen una suprema causa, y un solo Dios¹², mas poderoso que todos, que llaman Amida): tienen justamente muchos dioses: adoran al Sol y a la Luna, y tienen particular Dios para la guerra, para la paz, para la salud, para la enfermedad, para las sementeras: y los Dioses más principales están labrados de oro y plata, con ojos de rubies y diamantes, y los menores de cobre y yerro colado : tienen muchos pagodes, que son como monasterios: viven en ellos sus religiosos y sacerdotes, que llaman chucus. Estos para ser conocidos traen el cabello hecho a navaja, a diferencia de los seglares que tienen el cabello largo (aunque no tanto como Chinas) y una banda de algodón amarillo. Los que han de seguir este estado religioso, comienzan desde niños, y si después quando grandes quieren perseverar, hazen profession, y prometen quatro votos, conviene a saber no mentir, no matar, no hurtar, no fornicar con mujeres, que entre si son someticos : quando niños pasivos y activos quando grandes. Entran siete vezes en el choro, y antes que comiencen sus oraciones se confiessan unos a otros : no comen carne, sustentanse con frutas y pescados. Los seglares, y también los religiosos confiessan la inmortalidad del alma. Y también dizen que los animales, principalmente los perfectos, tienen almas inmortales, capaces de pena, o gloria, como las suyas en la otra vida, y por esto no los matan, aunque sea para comer. Este precepto guardan poco, y mal los seglares, mas los religiosos le cumplen inviolablemente. En el principio de los caminos (como los Christianos ponemos Cruces) ponen ellos unos palos altos, y encima una culebra dorada: adoranla todos, y a los malhechores aprovecha para defensa suya, y es como lugar sagrado. Si entre si han reñido, y comienzan nuevas amistades se sangran, mezclan la sangre de todos, juntándola en un vaso, y bebe cada uno su trago, mojan con ella un cuchillo, y levantanle en el ayre, prometiendo con esta ceremonia ser una sangre : tener un coraçon y voluntad y amenazan con el cuchillo, al que lo contrario hiziere. Esta ceremonia, y la costumbre de poner culebras levantadas en palos en los caminos, y el entrar sus religiosos siete vezes en el choro, aprendieron de unos Judios Romanos, que antiguamente vivieron en este Reyno [...]. (De San Antonio, 1604: 8)

Moneda

[...] Hay en este Reyno moneda propia de oro y plata, y son las armas un gallo, una culebra, un coraçon, y en medio del una flor : a la mayor llaman Maiz, y es como Real : otra hay que tiene tanta plata, como medio real, y llaman mi pey, la tercera se llama fon, y es como un quartillo [...]. (De San Antonio, 1604: 9)

En 1914¹³, durante la época en que Camboya era un protectorado francés (1867-1953), Antoine Cabaton¹⁴ realizó una traducción al francés del libro escrito en castellano con anterioridad. En la nota del traductor se afirmaba que la traducción estaba realizada para conocer mejor Camboya:

¹² Se refiere al hinduismo (véase también <https://www.thoughtco.com/top-hindu-deities-1770309>).

¹³ El libro traducido al francés de *La breve y verdadera relación de los sucesos del reino de Camboxa* fue publicado casualmente en el mismo año que *La Leyenda negra y la verdad histórica* de Julián Juderías, una obra en la que se define y se pone de manifiesto el brillante pasado histórico de España, tanto en Europa como en América.

¹⁴ Antoine Cabaton era filólogo y uno de los fundadores franceses de los estudios sobre el archipiélago malayo. En 1897, fue contratado por la Biblioteca Nacional de Francia como "responsable de los trabajos de la catalogación, especialmente en

[...] mais cet ouvrage ne s'adresse pas aux seuls savant, aux initiés à même d'en saisir les allusions ou d'en saisir les allusions ou d'en redresser les erreurs sans guide; je souhaiterais vivement aussi, pour une plus parfaite connaissance du passé de notre Indochine, qu'il fut lu aux colonies où l'absence de livres de références, la difficulté de s'en procurer empêche trop souvent de bons esprits de profiter d'un texte trop sec. [...]. (De San Antonio, 1914: xxvi-xxvii)

Traducción

[...] pero este trabajo no se dirige únicamente a los sabios, a los iniciados científicos tan capaces tanto de captar las alusiones como de introducirlas, o de corregir los errores sin guía; también desearía fuertemente, para un conocimiento más perfecto del pasado de nuestra Indochina, que fuera leído en las colonias donde la falta de libros de referencia disponibles y la dificultad de conseguirlos impide demasiado a menudo el espíritu adecuado para disfrutar de un texto demasiado seco. [...]. (Srisongkram, 2017)

En una nota de Gorge Cœdès¹⁵, que se publicó en 1914 en el *Boletín de la Escuela Francesa del Extremo Oriente*, también se señaló que la traducción estaba realizada para satisfacer la necesidad de obtener más información estratégica sobre los exploradores españoles en Camboya:

[...] M.C. nous avait promis naguère la publication de cette Breve y verdadera relación aussi intéressante que peu connue, qui raconte la folle équipée des aventuriers Blas Ruiz et Diego Belloso, première intervention européenne au Cambodge, et nous donne un tableau si vivant des événements qui s'y sont déroulés dans les dernières années du XVI^e siècle. [...]

[...] Le souvenir de l'expédition des deux aventuriers s'est conservé dans les chroniques cambodgiennes. M.C. ne l'ignore d'ailleurs pas, et s'il n'y a pas autrement insisté dans son ouvrage, c'est qu'il avait déjà signalé le fait à diverses reprises. Du reste, les deux seules recensions de la Chronique actuellement accessibles, à savoir celles qui ont été traduites par Francis Garnier et par Moura, sont sur ce point spécial, moins exactes et moins riches en détails que toutes les autres. Je pense donc qu'il ne sera pas inutile de reproduire les diverses versions de l'événement.

Les traductions de F. Garnier (J.A., oct.-nov. 1871 et août-sept. 1872) et de Moura (Cambodge, II, p. I et suiv.) correspondent à deux recensions différentes. Celle de Garnier est de beaucoup la plus ancienne, puisqu'elle a pour auteur l'Okñà Voñsà SarpéčNoñ qui fait guru d'Añ Duoñ, tandis que celle de Moura doit être en partie l'oeuvre du Práh Sòkon.

La chronique de Garnier (p. 356) donne la date exacte des événements, mais réunit les deux aventuriers en un seul: «En 1518 (1596 A.D.) Prea Ream Chung Prey (= Hun-car Prabantul) avait 52 ans; l'Européen nommé Luvis Velo (= Ruiz + Bello [so]), qui avait été adopté par le roi qui s'était enfui au Laos (= Apram Langara), vint à Srey Chhor (= Sistor). Pera Ream Chung Prey voulut le faire tuer; mais celui-ci l'ayant appris, surprit le roi, qui mourut. On fit

inventarios de manuscritos sobre Asia del Sur y del Sudeste. A continuación, tuvo la oportunidad de pasar dos años en Indochina (a partir de 30 de diciembre de 1898) como secretario del arqueólogo y orientalista Louis Finot, que estaba organizando su misión arqueológica en Indochina. En 1899, acompañó a Louis Finot y a Étienne Edmond Lunet de la Jonquière a Java para un estudio de la organización de la Sociedad de las artes y las ciencias de Batavia, la institución orientalista más antigua en el Extremo Oriente. Realizó estudios sobre las cámaras de comercio en Annam, Camboya y el mundo malayo. Sin embargo, tuvo que abandonar Indochina por su problema de salud en julio de 1900 y reanudó su trabajo en la Biblioteca Nacional de Francia en 1901. Posteriormente, en 1906, dio clases de malayo en la Escuela de Idiomas Orientales de París (fue nombrado profesor en 1920). Se mantuvo en ese encargo hasta 1933 cuando se retiró (véase también <http://www.efeo.fr/biographies/notices/cabaton.htm>).

¹⁵ Gorge Cœdès (1886–1969) nació en París posiblemente en una familia de emigrantes judíos húngaros. Fue un erudito francés del siglo XX en la arqueología e historia de Sudeste Asiático (Ravi et al., 2004).

ses funérailles. Cet Européen se rendit au Laos pour engager le fils cadet Prea Borom reachea (= Prahuncar) à revenir. Celui-ci, qui avait 19 ans, vint habiter Srey Chhor.»

La recension de Moura fond aussi en un seul les noms des deux personnages et, par surcroît, rajeunit les événements de 12 ans. Mais elle ajoute quelques détails géographiques sur l'événement qui nous intéresse. La traduction de Moura n'étant pas très fidèle, je cite d'après notre ms. Camb. P. 3, 2e cahier, p. 24:

«En čòllasakràč 947, anée du Porc, 7e de la décade, Práh Rām Čoñ Prei (= Huncar Prabantul) prit le pouvoir à Srēi Santhor (= Sistor) à l'âge de 50 ans. [...]. (Cœdès, 1914: 44-45)

Traducción

[...] El señor Cabaton nos tenía prometido hasta hace poco la publicación de esta *Breve y verdadera relación* tan interesante como poco conocida, que narra la loca expedición del grupo formado por los aventureros Blas Ruiz y Diego Belloso, primera intervención de Europa en Camboya, y nos da una imagen tan viva de acontecimientos que tuvieron lugar allí en los últimos años del siglo XVI. [...]

[...] La memoria de la expedición de dos aventureros se mantiene en las crónicas de Camboya. El señor Cabaton no lo ignora, y no se enfatizada otra cosa en su trabajo, que ya había señalado el hecho en varias ocasiones. Por otra parte, los dos únicos análisis actualmente accesibles de la Crónica, es decir, aquellos que han sido traducidos por Francis Garnier y por Moura son, en este punto especial, menos precisos y menos ricos en detalles que cualquier otro. Así que creo que no será inútil reproducir las distintas versiones del relato.

Las traducciones de F. Garnier (J. A., octubre - noviembre de 1871 y agosto - septiembre de 1872) y de Moura (Camboya, II, p. I et suiv.) corresponden a dos opiniones diferentes. La de Garnier es mucho más antigua, porque sirve para el autor del Okná Voñsà Sarpěč que se hace especialista de Añ Duoñ, mientras la de Moura debe ser en parte la obra de Práh Sòkon.

La crónica de Garnier (pp. 356) da la fecha exacta de los acontecimientos, pero mezcla el nombre de los dos aventureros en uno solo: "En 1518 (1596 A.D.) Prea Ream Chung Prey (= Huncar Prabantul) tenía 52 años; El europeo nombrado Luvis Velo (= Ruiz + Bello [so]), que había sido adoptado por el rey que huyó a Laos (= Apram Langara), llegó a Srey Chhor (= Sistor). Pera Ream Chung Prey deseaba matarlo; pero éste lo había aprendido, sorprendió al rey, que murió. Hicieron su funeral. Este europeo fue a Laos para convencer al hijo menor Prea Borom reachea (= Prahuncar) para volver. Este último, que tenía 19 años, vino a vivir Srey Chhor."

La recopilación de Moura funde también en un solo nombre los de los dos personajes y, además, data el evento 12 años antes. Pero añade algunos detalles geográficos de interés sobre el evento. La traducción de Moura no es muy fiel, cito desde nuestro ms. Camb. P. 3, 2º cuaderno, pp. 24:

«En čòllasakràč 947, año de cerdo, séptimo de la década, Práh Rām Čoñ Prei (= Huncar Prabantul) tomó el poder en Srēi Santhor (= Sistor) a los 50 años de edad. [...]. (Srisongkram, 2017)

Por todo lo dicho hasta aquí cabe preguntarse: ¿por qué los franceses están interesados especialmente en las hazañas de los exploradores españoles?, ¿hay algún mensaje clave detrás de esta historia?

Aunque fray Gabriel Quiroga de San Antonio fue el primero en citar el nombre de Angkor Wat¹⁶ al referirse a «un templo de cinco torres llamado Angor» y aunque se diga que Cervantes se inspiró en sus gestas para componer varios capítulos de *El Quijote* (García Valdés, 2016), es evidente que la intención de traducir esta obra del español al francés no es completar alguno de sus proyectos de investigación arqueológica ni para la elaboración de una obra literaria.

Según lo escrito por Vernadsky en su artículo titulado *Los Franceses se lanzan a la Conquista de Indochina*, el territorio tuvo un gran atractivo para los europeos entre los siglos XVIII y XIX. Los franceses pusieron sus ojos sobre Camboya y llegaron a hacer a España propuestas estratégicas de compra de Filipinas. Los misioneros católicos fueron los primeros en entrar en Camboya y sufrieron duras agresiones que fueron utilizadas como pretexto para la intervención franco-española de 1858 a 1862. Tras estas intervenciones los españoles abandonaron sus posesiones en Indochina y Camboya y estas fueron ocupadas por los franceses, que en 1863 ya conquistaron parte de Conchinchina. Por su parte, el reino de Camboya fue reconocido como protectorado de Francia.

La caída de Napoleón III y la instauración del tercer régimen republicano en Francia no detuvieron la progresión sobre territorios indochinos. Al contrario, en esa época se conquistó el delta del río Rojo y los franceses llegaron a entrar en guerra con una China imperial sumergida en una crisis.

En 1887 Francia agrupó bajo la Unión Indochina a sus protegidos: el emperador annamita y los reyes de Camboya y de Laos. El imperialismo francés, más allá de la explotación del territorio, pretendió la asimilación a su cultura pretendidamente superior de las minorías rectoras locales. De esta manera, a su modo, los franceses trataron de imitar al mismo Imperio Romano.

Sin embargo, esto es universal porque desde siempre los documentos históricos se traducen de una lengua a la otra para un fin específico como, por ejemplo, el caso de la carta traducida del francés al español de Paul Le Faucheur¹⁷ de 1872 cuyo contenido se dirige a Ángel Vallejo Miranda¹⁸ para informarle sobre Camboya y los camboyanos durante el reinado del rey Narodom I (1860-1904)¹⁹. Esto es una prueba de que el gobierno español²⁰ aún tenía interés en conseguir más información

¹⁶ La primera noticia que se tuvo en Europa sobre los templos de Angkor es de fray Marcelo de Ribadeneyra, un fraile franciscano natural de Palencia, en 1601. Pero fray Gabriel Quiroga de San Antonio fue el primero en citar el nombre de Angkor Wat al referirse a «un templo de cinco torres llamado Angor». Angkor es una región de Camboya que alojó las sucesivas capitales del Imperio jemer durante su época de esplendor. Sus monumentos y templos se encuentran cerca de la actual Ciudad de Siem Riep, Provincia de Siem Riep, Camboya, y fueron declarados Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en el año 1992 (véase también <http://whc.unesco.org/en/list/668>).

¹⁷ Un comerciante francés que se dedicaba al comercio de la madera y la pimienta. Había llegado a Camboya antes de que la capital se trasladara a Phnom Penh. Mantenía una intensa relación con el rey Narodom I de Camboya a pesar de los períodos de alejamiento tras el fracaso de los negocios que había realizado para él (Osborne, 2008: 69).

¹⁸ Ángel Vallejo Miranda o Ángel de Miranda fue un periodista, político, escritor y diplomático español (Ossorio y Bernard, 1903: 467). Escribió numerosas crónicas parisienses para *La Ilustración Española y Americana* (Ezama Gil, 2014: 177).

¹⁹ Gin Ooi, 2004: 309.

²⁰ De hecho, también existe una traducción del francés al español realizada por el gobierno español en formato de manuscrito sobre Camboya antes de la intervención franco-española. Fue el caso de *El arte de cultivar la razón o descripción del establecimiento de la colonia de Ponthiamas*, una obra basada en la descripción del Reino de Ponthiamas del agrónomo,

estratégica sobre el país a pesar de que este fuese un protectorado francés en esa época y de que la intervención franco-española ya hubiese terminado.

4. Estrategias y procedimientos de traducción

Según Cœdès, el libro se tradujo del español al francés de manera copiosamente comentada:

[...] *M.C. était tout préparé, par ses missions en Espagne, en Portugal et en Italie, pour nous donner de ce texte une traduction copieusement commentée, et son travail est de tous points excellent.* [...]. (Cœdès, 1914: 44)

Traducción

[...] El señor Cabaton, gracias a sus misiones en España, Portugal e Italia, estaba totalmente preparado para darnos una traducción de este texto copiosamente comentada, y su trabajo es excelente desde cualquier punto. [...]. (Srisongkram, 2017)

Según la definición de la *Real Academia de la Lengua Española*, el término “copioso” significa «abundante, numeroso o cuantioso» y el término “comentar” es explicar o declarar el contenido de un escrito para que se entienda con más facilidad. Desde el punto de vista traductológico, “*une traduction copieusement commentée*” también puede considerarse como una traducción realizada a través de poner notas/comentarios²¹.

Ahora bien, ¿qué es una traducción realizada a través de poner notas/comentarios? Para dar con respuestas a dicha pregunta, cabe mencionar el concepto de Newmark y Zaghoul (Newmark, 1995: 129-132; Zaghoul, 2011). Según Newmark y Zaghoul, la intención del traductor al poner notas es generalmente completar el contenido del texto original, es decir, quiere que su versión resulte lo más fiel al texto original.

Pero después de analizar cuidadosamente las estrategias de traducción del libro, también cabe señalar que la transcripción es uno de métodos utilizados en esta traducción, tal y como se ve en las figuras 1 y 2:

horticultor y administrador colonial francés Pierre Poivre. Según Malte-Brun (1827: 287), Ponthiamas o Cancar era un pequeño estado independiente fundado en 1705 por un comerciante chino llamado Kiang-si y situado en la costa oeste de Camboya. Actualmente es una parte de la provincia de Koh Kong del país.

²¹ El libro traducido del español al francés de fray Gabriel Quiroga cuenta con 264 páginas y 333 notas al pie. También existen 44 notas adicionales del traductor entre las páginas 215 y 233 del libro traducido, que dan explicaciones sobre el vocabulario utilizado en el texto original y los antecedentes históricos.

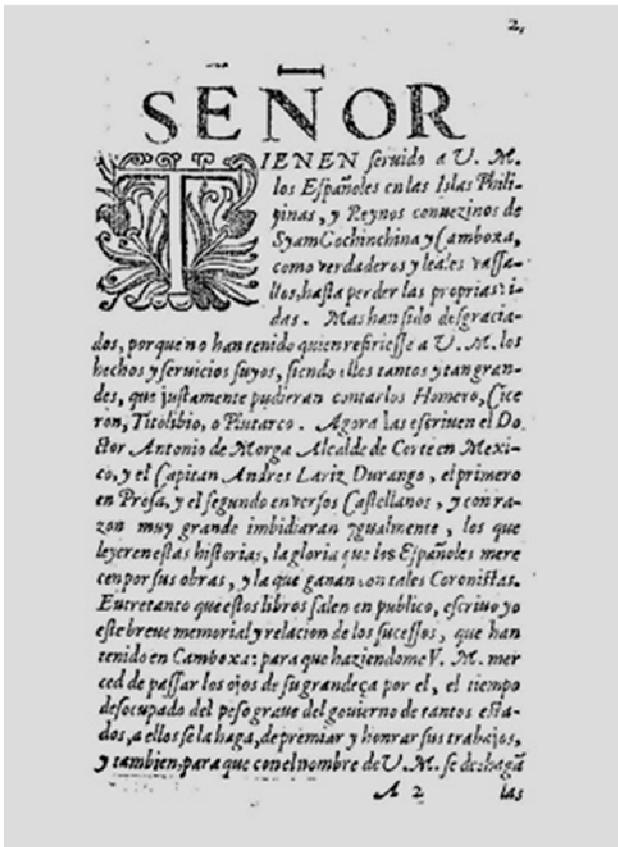


Figura 1: el texto original del libro

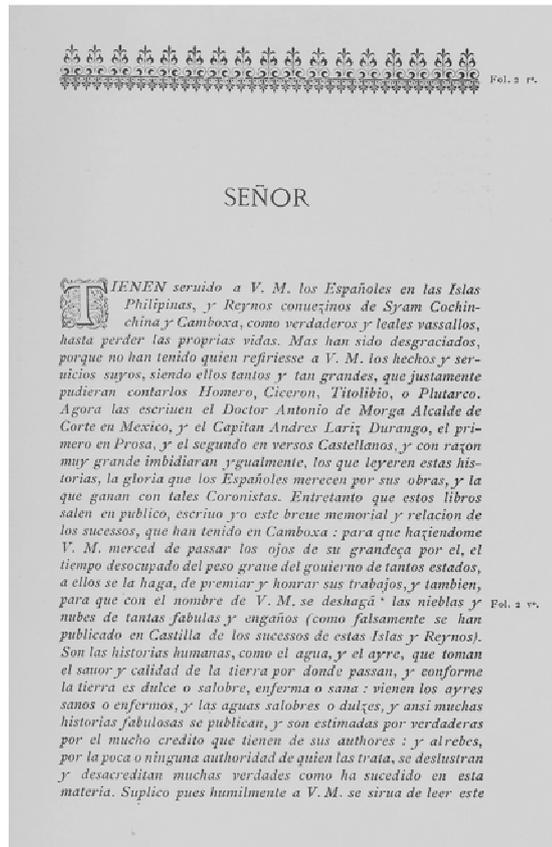


Figura 2: la transcripción del libro

Pero ¿qué es la transcripción? Tal y como señala la *Real Academia de la Lengua Española* el verbo transcribir tiene las siguientes acepciones:

- Copiar (esto es, escribir en una parte lo escrito en otra);
- Transliterar;
- Representar elementos fonéticos, fonológicos léxicos o morfológicos de una lengua o dialecto mediante un sistema de escritura.

Aunque la última acepción del diccionario es la más utilizada en el mundo de la traducción, la transcripción de un documento consiste en pasar un texto de un idioma a otro de la manera más fiel y parecida al original. Según Pedrazuela (2016), las razones que se pueden tener para transcribir un texto son las siguientes:

- Dejar constancia por escrito de algo que se ha dicho;
- Distribuir folletos, escritos, periódicos o dosieres sobre el contenido de una ponencia, presentación, entrevista o discurso;
- Reducir el espacio de almacenamiento de unas grabaciones;

- Poder archivar y ordenar cualquier información en una base de datos o en una biblioteca digital. Al traspasar la información a un texto, se puede analizar el documento de forma más rápida, conseguir un dato más rápidamente y en general extraer de forma más ágil conclusiones sobre el discurso;
- Poder leer el documento en un momento posterior.

En este sentido, tal y como se muestra en las figuras 1 y 2, cabe decir que se intenta transcribir el texto original del libro para facilitar la lectura.

En la versión francesa del libro, además, se describen los procedimientos de traducción diciendo que tiene la más minuciosa exactitud:

[...] Nous avons mis tous nos soins à reproduire le texte espagnol de la Breve y verdadera relación de los successos del Reyno de Camboxa avec la plus minutieuse exactitude, et, nous l'avons dit, d'après l'exemplaire conservé à la Bibliothèque nationale. Autant que possible, la disposition typographique en a été conservée, nous interdisant même de réduire les nombreuses abréviations qui l'émaillent; si nous avons cru pouvoir corriger sans avertissement de menues fautes d'impressions telles que prinieipales pour principales, Fonfecca pour Fonseca, Flefante pour Elefante, etc., l'endroit précis où commencent les pages dans l'original a été indiqué par un astérisque et le numéro du feuillet renvoyé en marge, une correspondance exacte établie entre les pages du texte et de la traduction...

Nous avons essayé de rendre l'agrément un peu lâche du récit du P. Gabriel de S. Antonio par une traduction qui en épouse fidèlement l'esprit et le contour, respectant non seulement l'idée mais l'allure archaïque de la phrase elle-même; quelque soin que nous y ayons apporté, nous n'oserions nous flatter d'y avoir réussi, car un bon juge l'a dit: traduire «es como quien mira los tapices flamencos por el revés, que aunque se ven las figuras, son llenas de hilos que las escurecen, y no se ven con la lisura y tez de la haz», - c'est faire justement comme celui qui regarde au rebours les tapisseries de Flandre: encore que l'on en voie les figures, elles son pourtant remplies de filets qui les obscurcissent, de sorte que l'on ne les peut voir avec le lustre de l'endroit. [...]. (De San Antonio, 1914: xxvi-xxvii)

Traducción

[...] Tratamos de reproducir con mucho cuidado el texto español de la *Breve y Verdadera Relación de los successos del Reyno de Camboxa* con la más minuciosa exactitud, y lo dijimos, según el ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional (Francia). En la medida de lo posible, se ha conservado la disposición tipográfica, lo que incluso nos prohíbe reducir muchas abreviaturas que se encuentran dispersas. Si pensamos que podríamos corregir errores menores sin notas de advertencia tales como prinieipales por principales, Fonfecca por Fonseca, Flefante por Elefante, etc., el lugar exacto donde comienzan las páginas en el original ha sido indicado por un asterisco y el número de hoja reflejado al margen, en una correspondencia exacta entre las páginas del texto y la traducción...

Tratamos un poco de comprobar la historia del P. Gabriel de San Antonio con una traducción que se adaptó con fidelidad al espíritu y a la forma, respetando no sólo la idea, sino también el aspecto arcaico de la misma sentencia. Sea cual sea el cuidado que nosotros hayamos puesto, no nos atrevemos a alardear del éxito obtenido, como dijo un buen juez: traducir “es como quien mira los tapices flamencos por el revés, que aunque se ven las figuras, son llenas de hilos que las escurecen, y no se ven con la lisura y tez de la haz” [...]. (Srisongkram, 2017)

Entre los que defienden la fidelidad en la traducción de obras literarias e históricas, destaca De Luxán Hernández (2012) con la siguiente afirmación: para poder efectuar una traducción adecuada y aceptable es muy importante el conocimiento extralingüístico que el traductor tiene del contexto histórico del texto original, hay que estudiar cómo se traducía en el período en el que se elaboró el texto de partida y adentrarse en su historia para comprender el modo de pensar de aquella época en base a los acontecimientos socio-históricos del momento.

Para Rubio Tovar (1999:48), el trabajo del historiador que investiga un pasado lejano no es muy distinto al del traductor que trae a la lengua del presente un texto de tipo histórico y literario y ambos trabajos son esenciales.

Esta afirmación puede aplicarse a la traducción al francés de la obra de fray Gabriel Quiroga. A nuestro juicio, se trata de una traducción fiable porque está elaborada con estrategias y procedimientos adecuados.

En la figura 3 resumimos las estrategias y procedimientos de la traducción al francés del libro.

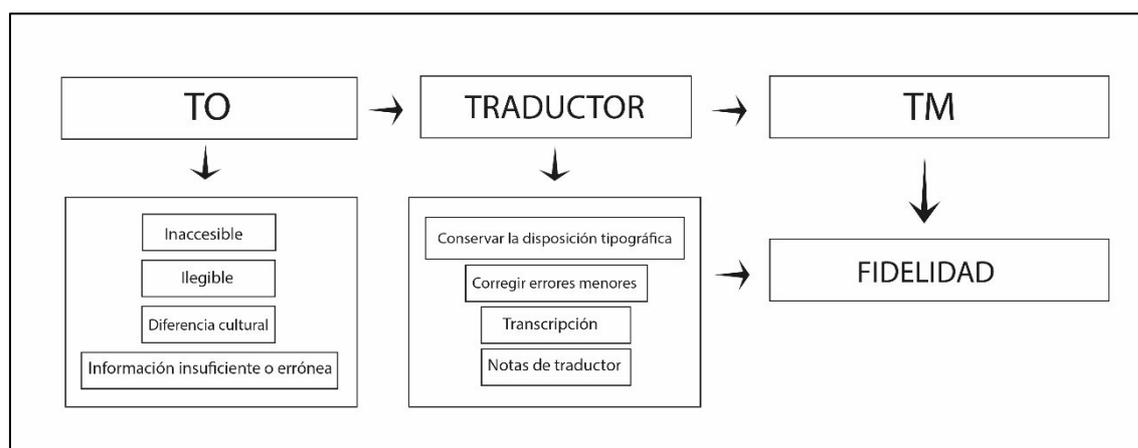


Figura 3: el resumen de las estrategias y procedimientos de la traducción al francés del libro.

5. Conclusión

Desde el punto de vista estratégico, las aventuras de los exploradores españoles en Camboya durante el siglo XVI sirven a Francia en el siglo XX para conocer Camboya y aprender estrategias coloniales ya ensayadas.

La traducción al francés de *La breve y verdadera relación de los sucesos del reino de Camboxa* realizada por Antoine Cabaton, está dirigida a todos los lectores de habla francesa, independientemente de su nivel cultural, y nos permite aprender las estrategias y procedimientos de

traducción utilizados en la traducción al francés del libro. Además, nos permite conocer la labor de los frailes dominicos españoles en Camboya, las relaciones exteriores de Camboya con Tailandia durante la era de Ayutthaya y las hazañas de Diego Beloso y Blas Ruiz de Hernán González.

Tal y como se indica en la traducción al francés del libro, en el mundo traductológico la nota del traductor y la transcripción son opciones igualmente fiables para llevar a cabo la traducción de los textos históricos y literarios tanto entre español y francés como entre todas las combinaciones de lenguas del mundo.

Referencias bibliográficas

- BARRADO BARQUILLA, José (1990), *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo, Salamanca, 28 de marzo-1 de abril de 1989, Volumen 2, pp. 619*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- CABATON, Antoine (1908), *Quelques documents Espagnols et Portugais sur l'Indochine aux XVI.^e et XVII.^e siècles*, *Journal Asiatique*, 12, pp. 255-292. Paris: Ernest Leroux.
- _____, (2010), *เอกสารสเปนและโปรตุเกสบางฉบับว่าด้วยอินโดจีนในศตวรรษที่ 16 และที่ 17 (Some Spanish and Portuguese Documents on Indochina at the XVI And XVII Centuries); translated from French by Chanchai Phakathikhom, pp. 191-223*. Bangkok: Ramkhamhaeng University Journal Humanity Edition [en línea]. <<https://www.tci-thaijo.org/index.php/huru/article/viewFile/27876/23974>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- CASADO, Laura (2013), *Cuando los españoles cruzaron el mundo por la defensa de la fe en la Conchinchina* [en línea]. <<http://www.abc.es/historia-militar/20130531/abci-espanoles-conchinchina-201305291927.html>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- CÆDÈS, G. (1914), *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient; Reviewed Work: Brève et véridique relation des événements du Cambodge, (Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indochine) by Gabriel Quiroga de San Antonio, Antoine Cabaton, Henri Cordier, Louis Finot, Vol. 14, No. 9, pp. 44-47*. Paris: École française d'Extrême-Orient.
- COLMENAR, José (2015), *Espanoles olvidados: Luis Pérez Das Mariñas, Capitán General de Filipinas y organizador de expediciones de conquista de Camboya* [en línea]. <<http://elcorreodepozuelo.com/2015/09/30/luis-perez-das-marinas-capitan-general-de-filipinas-y-organizador-de-expediciones-de-conquista-de-camboya>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- DAS, Subhamoy (2017), *10 of the Most Important Hindu Gods* [en línea]. <<https://www.thoughtco.com/top-hindu-deities-1770309>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- DE MORGA, Antonio (2009), *The Philippine Islands, Moluccas, Siam, Cambodia, Japan, and China, pp. 115*. Madrid: Applewood Books.

- DE LUXÁN HERNÁNDEZ, Lía (2012), *La traducción histórica en el contexto del “Asiento de Negros”* [en línea]. <http://www.intralinea.org/specials/article/la_traducion_historica_en_el_contexto_del_asiento_d_e_negros> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- DE SAN ANTONIO, Fray Gabriel (1604), *Breve y verdadera relación de los sucesos del reino de Camboxa*. Valladolid: S. Pablo de Valladolid.
- _____, (1914), *Brève et véridique relation des événements du Cambodge: Nouvelle édition du text espagnol avec une traduction et des notes par Antoine Cabaton*. Paris: Ernest Leroux.
- _____, (1929), *Breve y verdadera relación de los sucesos del reino de Camboxa*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- _____, (1988), *Breve y verdadera relación de los sucesos del reino de Camboxa*. Madrid: Edición de Roberto Ferrando.
- ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT (2017), *Antoine Cabaton* [en línea]. <<http://www.efeo.fr/biographies/notices/cabaton.htm>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- El arte de cultivar la razón o descripción del establecimiento de la colonia de Ponthiamas: traducido del francés*. n.p. n.d.
- EZAMA GIL, A. (2014), *Primeros datos sobre la Presencia del Reportero en la Prensa Española, Anales de Literatura Española. Literatura y espacio urbano, núm. 26, pp. 167-186* [en línea]. <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/49888/1/Anales-de-Literatura_26_07.pdf> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- FERNÁNDEZ APARICIO, Ramón (1985), *Semblanzas de misioneros: Jacinto de Polonia, Pedro de Córdoba, Antonio Montesino, Bartolomé de las Casas, Lucas del Espíritu Santo, Francisco de Capillas, Valentín de Berrio Ochoa, Pío Aza, Ascensión Nicol, José Álvarez, pp. 119*. Burgos: Editorial San Esteban.
- GARCÍA VALDÉS, Daniel (2016), *Blas Ruiz y Diego Velloso, pícaros aventureros en la corte del Imperio Jemer* [en línea]. <<http://lasoga.org/blas-ruiz-y-diego-veloso-picaros-aventureros-en-la-corte-del-imperio-jemer>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- GIN OOI, Keat (2004), *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia, from Angkor Wat to East Timor, Volume 1, pp. 309*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- GUTMAN, Alejandro y AVANZATI, Beatriz (2013), *Austroasiatic Languages* [en línea]. <<http://www.languagesgulper.com/eng/Austroasiatic.html>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- KAMAL ZAGHLOUL, Ahmed (2011), *Las Notas a Pie de Página en la Traducción del Corán, Entreculturas n° 3, pp. 19-22* [en línea]. <<http://www.entreculturas.uma.es/n3pdf/articulo01.pdf>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- LE FAUCHEUR, Paul (1872), *Carta describiendo el Reino de Cambodje dirigida a M. Angel Miranda por P. Le Faucheur; traducida del francés por N. K.* Manila: Imp. El Porvenir Filipino.
- MALTE-BRUN, Conrad (1827), *Universal Geography: Or A Description of All Parts of the World, on a New Plan, According to the Great Natural Divisions of the Globe, Volume 2, pp. 287*. Philadelphia: Anthony Finley.
- NEWMARK, Peter (1995), *Manual de Traducción, pp. 129-132*. Madrid: Cátedra.

- PEDRAZUELA, Cristina (2016), *Qué es la transcripción de documentos y cómo se hace* [en línea]. <<http://enotraspalabras.es/que-es-la-transcripcion-de-documentos-como-se-hace>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- OCIO Y VIANA, Hilario Maria (1891), *Reseña biográfica de los religiosos de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días, por un religioso de la misma provincia*, in-8º; pp. 183, nº 8. Manila: Estab. tip. del Real Colegio de Santo Tomás.
- OSBORNE, Milton (2008), *Phnom Penh: A Cultural History*, pp. 69. New York: Oxford University Press.
- OSSORIO Y BERNARD, Manuel (1903), *Vallejo Miranda (Ángel), Ensayo de un catálogo de periodistas españoles del siglo XIX*, pp. 467. Madrid: Imprenta y litografía de J. Palacios.
- PONCHAUD, François (2014), *Brève histoire du Cambodge*, pp. 34. Paris: Magellan & Cie.
- RADESKA, Tijana (2016), *The Black Legend was propaganda that demonized Spain, Spanish people and Spanish*. Alexandria: The Vintage News [en línea]. <https://m.thevintagenews.com/2016/11/02/the-black-legend-was-propaganda-that-demonized-spain-spanish-people-and-spanish-culture-all-around-the-world/?utm_source=pennultimate> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- RAVI, Srilata et al. (2004), *Asia in Europe, Europe in Asia*. Singapore: International Institute for Asian Studies.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2017), *Diccionario de la lengua española* [en línea]. <<http://www.rae.es>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- RODAO GARCÍA, Florentino (1997), *Españoles en Siam, 1540-1939: una aportación al estudio de la presencia hispana en Asia*, pp. 11-18. Madrid: CSIC.
- RUBIO TOVAR, Joaquín (1999), *Consideraciones sobre la traducción de textos medievales*, pp. 48 [en línea]. <<http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/6872/Consideraciones%20traducci%C3%B3n.pdf?sequence=1>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- RUETHAKHINEE, V. R. (2010), *ความสัมพันธ์หวานเปรี้ยวเค็ม ไทย-เขมร (en español: Relaciones dulces, asidas y saladas entre Tailandia y Camboya)* [en línea]. <<http://www.manager.co.th/Daily/ViewNews.aspx?NewsID=9530000108671>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- UNESCOWORLD HERITAGE CENTRE (2017), *Angkor* [en línea]. <<http://whc.unesco.org/en/list/668>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- VERNADSKY, Mijail (2016), *Los Franceses se lanzan a la Conquista de Indochina* [en línea]. <<http://www.historiarum.es/news/los-franceses-se-lanzan-a-la-conquista-de-indochina-por-mijail-vernadsky>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]
- ZUGASTI, Miguel (2015), *Pegú o Perú: espacio imaginario y espacio real en "El nuevo rey Gallinato" de Claramonte* [en línea]. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pegu-o-peru-espacio-imaginario-y-espacio-real-en-el-nuevo-rey-gallinato-de-claramonte/html/db6516ea-d8a2-4e49-aa06-b862eed7c7a8_4.html#I_0_>> [Consulta realizada el 04 de agosto de 2017]

CONSIDERACIONES EN LA BÚSQUEDA DE PRUEBAS DOCUMENTALES SOBRE LA LABOR TRADUCTORA DE LOS FRAILES DOMINICOS CENTROAMERICANOS¹

Hellen Varela Fernández

Universidad Nacional (Costa Rica)

hellenvf@gmail.com

Abstract

A wide range of contributions to translation history have been achieved by tracing the translation activity performed in monastic communities. Although the topics examined comprise many possibilities: the role of the missionary translator, the role of translations in a particular religious order, the analysis from different points of view of the translations found, or the encounter of languages and cultures, the fieldwork—and deskwork—difficulties faced by the researcher (historian-translator) are rarely mentioned. This paper presents different aspects that should be taken into consideration by researchers interested in venturing into this path. In the frame of the R & D Ref.: FFI2014-59140-P Cataloging and study of the translations of Spanish and Ibero-American Dominicans, this report focuses on the Dominican Province of San Vicente Ferrer of Central America.

Keywords: Translation, Order of Preaches, Costa Rica, Central America, Literature review

Resumen

Variedad de aportes a la historia de la traducción se han obtenido siguiéndole la pista a la actividad traductora realizada en ámbitos monásticos. Aunque los temas examinados abarcan numerosas posibilidades: el papel del misionero traductor, la función de las traducciones en determinada orden religiosa, el análisis de las traducciones halladas desde diferentes puntos de vista o el encuentro de lenguas y culturas, pocas veces se mencionan las dificultades que enfrenta el investigador (traductor historiador) en su trabajo de campo —y de escritorio—. Este documento expone diferentes aspectos que deberá considerar el investigador que desee aventurarse por este camino. En el marco del «Proyecto I+D Ref.: FFI2014-59140-P Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos», este informe se centra en lo correspondiente a la Provincia San Vicente Ferrer de Centroamérica.

Palabras clave: Traducción, Orden de los Predicadores, Costa Rica, Centroamérica, Búsqueda documental

1. Introducción

De acuerdo con Saldanha y O'Brien (2014: 19), una revisión metódica de la literatura permite al investigador explicar su propia motivación, identificar preguntas de investigación interesantes y reconocer su posible aporte.

Precisamente el afán por desarrollar este trabajo surge de la búsqueda documental realizada por la investigadora como parte de su participación en el «Proyecto I+D Ref.: FFI2014-59140-P Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos».

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

Una exploración rápida en Internet demuestra que se ha hecho variedad de aportes a la historia de la traducción, a partir de la investigación sobre la labor traductora y actividades afines realizadas en ámbitos monásticos. Observamos que, en su mayoría, se trata de estudios desarrollados desde la óptica europea. Los temas examinados abarcan numerosas posibilidades, por ejemplo el papel del misionero traductor, la función de las traducciones en determinada orden religiosa, el análisis de las traducciones halladas desde diferentes puntos de vista o el encuentro de lenguas y culturas, pero es poco frecuente que se describan las dificultades, los retos o los aspectos básicos que deberá tener en cuenta el investigador —traductor historiador— en su trabajo de campo —y de escritorio—.

Este estudio se origina en Costa Rica y, si, como se ha expuesto en otros estudios, la historia de la traducción en este país sigue siendo un ámbito poco explorado (Vega Cernuda 2008; Gapper 2008; Lafarga 2013; Varela 2016), era de esperarse la total ausencia de investigaciones en el ámbito de la traducción monacal. Se comprobó que en los portales de las revistas académicas de las universidades públicas costarricenses no constan publicaciones sobre este tema y, en cuanto a los trabajos de graduación, realizados por los estudiantes de la Maestría en Traducción de la Universidad Nacional —única de las universidades públicas costarricenses que ofrece una titulación a ese nivel—, tampoco se observan proyectos enmarcados específicamente en tal materia². Esa es una de las razones por las que este estudio resulta novedoso.

Lo anterior, sumado a la total inexperiencia de la investigadora en el ámbito de la traducción monacal, cuando se involucró, dos años atrás, en el proyecto de «Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos» y al sinuoso pero gratificante camino transitado desde entonces, me han llevado a plantearme ¿cuál puede ser el norte para el historiador de la traducción (en especial el costarricense o centroamericano con poca o ninguna experiencia en el tema) que se inicia en la búsqueda de pruebas documentales sobre la labor traductora en el ámbito de las órdenes mendicantes en Centroamérica (particularmente de la Orden de los Predicadores)?, ¿por dónde puede empezar sus pesquisas?, ¿qué obstáculos podrían surgir en este camino y cómo podría solucionarlos?

Aunque sin ser exhaustivo, el objetivo del presente trabajo consiste en exponer diferentes aspectos que deberá tener en consideración el investigador abocado a la búsqueda documental sobre la labor traductora —y afín— realizada en el ámbito monástico, particularmente en el caso de los frailes

² El único trabajo que podría rozar ligeramente este campo de estudio es el de Salas Araya (2011: 96) que consiste en la traducción al español, por parte del postulante, de cuatro artículos académicos publicados en inglés entre 1961 y 2009, los cuales ubica dentro de la historiografía eclesiástica medieval, además del respectivo informe de investigación elaborado por el postulante en el que incluye un glosario de léxico de los textos académicos sobre historia religiosa medieval. Sin embargo, el enfoque del estudio es completamente diferente al nuestro.

dominicos en la Provincia San Vicente Ferrer de Centroamérica lo cual, también, constituye un aporte novedoso.

2. Antecedentes

Afirma Sabio Pinilla (2006: 30):

La historia sirve también para rehabilitar la memoria de los traductores y de las traductoras. Una de las funciones de la historia es rescatar del olvido las voces de los auténticos protagonistas, sujeto histórico de la traducción, muchas veces anónimo. Los futuros traductores necesitan conocer a sus predecesores; la historia establece ese diálogo y ayuda a los traductores de hoy a situarse en una tradición de 2000 años.

Efectivamente, por ejemplo en el ámbito de la labor traductora desarrollada por las órdenes mendicantes, el trabajo de diferentes equipos de investigación en proyectos de catalogación y estudio de las traducciones de los misioneros, entre ellos el proyecto en el que se enmarca este trabajo, han permitido rescatar las voces de los traductores (miembros de las respectivas órdenes) y no sería razonable perder de vista esa admirable labor desempeñada por los historiadores de la traducción, por un lado porque las nuevas generaciones de investigadores (traductores historiadores) necesitan conocer a sus predecesores y, por otra parte, porque si ese apreciado aporte se quedara tan solo en un anaquel, consecuentemente, las voces de los protagonistas volverían a quedar en el olvido.

La bibliografía que logramos consultar sobre metodología apunta, de forma general, a los estudios sobre historia de la traducción: Lépinette (1997) hace una reflexión sobre las bases de la historia de la traducción que abarca modelos, objetos y técnicas de análisis. Sabio Pinilla (2006) presenta un estado de la cuestión en el que esboza los antecedentes, señala algunos problemas metodológicos y ofrece propuestas. Pérez Blázquez (2013) hace un recorrido por los estudios sobre historia de la traducción en España, ofrece un examen crítico y expone la necesidad de contar con una perspectiva panorámica y práctica para la investigación y la teorización. Por supuesto, no podíamos dejar de lado la obra de Pym (2014) y otras más generales en torno a los estudios de traducción como la de Williams y Chesterman (2002) y la de Saldahna y O'Brien (2014).

Sin embargo, no se halló material que oriente concretamente al historiador de la traducción en la búsqueda documental que derive en un estudio de la actividad traductora (o afín) realizada en ámbitos monásticos.

Sobre el «florecimiento historiográfico» en España, Pérez Blázquez señala que coloquios, congresos y jornadas realizados en distintas universidades españolas «han activado y marcado una continuidad en la

investigación histórica española» y que, aunque la «multitud de artículos recogidos, por lo general en actas y publicaciones colectivas (...) no pueden considerarse una fuente primaria (...) sin duda cimentan y consolidan poco a poco la disciplina de la traducción española» (2013: 125-126).

Asimismo, en un ámbito más específico de la historia de la traducción, Pérez Blázquez destaca «el calado histórico de los Coloquios Internacionales de Traducción Monacal celebrados en Guadalupe, en Soria y en Asís entre 2001 y 2011, bajo la codirección de Antonio Bueno y Miguel Ángel Vega» (2013: 125).

Conviene mencionar acá que tales coloquios, congresos y jornadas de distintas universidades españolas también han servido como ventana, para mostrar un poco (del escaso) trabajo originado en América sobre nuestra historia de la traducción, en general o en áreas específicas.

3. El norte del traductor historiador en el tema de la traducción monacal

Cuando nos encontramos en medio de una ciudad desconocida, necesitamos ubicar primero el norte para poder seguir las instrucciones del mapa. A veces carecemos de una brújula que nos indique claramente hacia dónde avanzar, pero podemos valernos de métodos alternativos o seguir las recomendaciones de otros que ya han pasado por ahí.

Entonces, ¿cómo puede hallar su norte el historiador de la traducción (en especial el costarricense o centroamericano en terreno desconocido) que se inicia en la búsqueda de pruebas documentales sobre la labor traductora en el ámbito de las órdenes mendicantes en Centroamérica (particularmente de la Orden de los Predicadores)?

En primer lugar, recomendamos revisar los pasos que propone Sabio Pinilla como «el mínimo común requerido a la hora de enfrentarse a una investigación en historia de la traducción» (2006: 41). De seguido, ofrecemos una serie de consideraciones que convendrá tener en cuenta.

Por supuesto, el método que elija cada historiador de la traducción dependerá del tipo de estudio que vaya a realizar y sobre esto han expuesto ampliamente los autores mencionados en el apartado anterior «Antecedentes». Sin embargo, Sabio Pinilla (2006: 42) y Pym (2014: 20) coinciden en que lo primero será elegir el tema y establecer una pregunta de investigación, aunque sea tentativa (Saldanha & O'Brien, 2014: 16).

Podríamos decir que determinar la pregunta de investigación va estrechamente de la mano con la revisión de la literatura. El examen de las publicaciones existentes nos permitirá identificar qué han dicho —y que no han dicho— otros autores; de hecho, generalmente, las preguntas de investigación evolucionan con el tiempo pues, conforme el investigador vaya familiarizándose con el tema, irá depurando sus preguntas (Saldanha & O'Brien, 2014: 17).

Entonces, lo que viene a continuación es la recopilación bibliográfica, «fase necesaria para el conocimiento de las referencias que tenemos a nuestra disposición que nos sirven para continuar con la investigación» (Pulido, 2011: 436).

Puede que el manejo de la documentación resulte más sencillo para el investigador si organiza su búsqueda documental en dos etapas. En una primera etapa, podría revisar publicaciones que le permitan identificar las fortalezas y debilidades de proyectos de investigación anteriores, los problemas que han sido suficientemente explorados y los que no se han examinado a fondo para, finalmente, identificar y describir el marco teórico atinente a su trabajo (Saldanha & O'Brien, 2014: 20). En la segunda etapa, debería involucrarse de lleno en el tema que haya elegido y contextualizarlo de tal manera que pueda hacer un análisis integral (social, político, económico, ideológico, cultural, etc.) y una explicación crítica consciente de los textos y de sus protagonistas (Sabio Pinilla, 2006: 43).

3.1. Búsqueda documental en la primera etapa

Es importante mencionar que la ubicación geográfica del investigador podría suponer dificultades de acceso a ciertas fuentes escritas. Por ejemplo, en Costa Rica no es común encontrar en las librerías textos sobre los estudios de traducción como el de Pym (2014) o el de Saldanha y O'Brien (2014), pero pueden adquirirse en formato electrónico. Otras obras como *Historia de la Traducción* de Brigitte Lépinette (2003) solo están disponibles para compra en formato impreso, a veces con plazos de entrega inaceptables o el riesgo de extravío si no se utiliza un servicio de correo certificado, sin mencionar que los cargos de envío y los impuestos de ingreso al país podrían resultar muy elevados.

Sin embargo, en esta primera etapa, el investigador puede aprovechar el material que han puesto en línea grupos y equipos de trabajo, generalmente como producto de proyectos de investigación formales e importantes encuentros académicos.

Este es el caso del contenido disponible en <http://www.traduccion-monacal.uva.es>, página del grupo de investigación interdisciplinar de la Universidad de Valladolid, integrado por estudiosos de diferentes

centros y departamentos, de España y del exterior, dedicado a fomentar la investigación sobre los traductores religiosos y la traducción desarrollada en ámbitos monásticos.

www.traduccion-monacal.uva.es/_presentacion_publicaciones.html



algunas obras.

La sección «Proyectos» despliega una ventana a la derecha con cuatro opciones; la primera de ellas es un hipervínculo que nos conecta con la página «Catalogación y estudio de las traducciones de los agustinos españoles» (el resto de las opciones en esa ventana no están disponibles).

La navegación puede darnos alguna dificultad al principio, lo que comprueba, de alguna manera, los problemas de dispersión de la información expuestos por Pérez Blázquez (2013: 130). La sección «Publicaciones» solo nos ofrece fichas de resumen con la imagen de portada de

www.traduccion-monacal.uva.es/_presentacion_proyectos.html



www.traduccion-monacal.uva.es/index.asp



títulos es un hipervínculo que conduce a los documentos publicados, los cuales pueden

| ES | ENG |



3.asp

II COLOQUIO INTERNACIONAL Traducción Monacal

LA LABOR de los Agustinos desde el Humanismo hasta la Época Contemporánea

Publicación	Normas de presentación	Conferencias precoloquio
CONFERENCIAS PRECOLOQUIO (Ponencias y comunicaciones)		
<ul style="list-style-type: none"> • Christian BALLIU: "Iglesia, traducción y poder en el Renacimiento" • Antonio BUENO GARCÍA: "Reflexión sobre la traducción de los PP. Agustinos. Apuntes para una teoría de la traducción monacal" • Jesús CANTERA ORTIZ DE URBINA: "Casiodoro de la Reina, traductor de la Biblia al español en el siglo XVI" • Carmen CUELLAR LÁZARO: "Agustinos españoles, traductores de la lengua alemana" • Rebeca FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: "El interés de los vocabularios hispano-filipinos para la investigación traductológica" • Juan María GÓMEZ GÓMEZ: "Defensa del catolicismo en la gramática de español" 		

consultarse en línea o descargarse. La pestaña «Utilidades» nos lleva precisamente a las opciones de consulta de la base de datos, es decir, al catálogo que es el objeto de este proyecto. La pestaña «Eventos científicos» ofrece información plana sobre un libro publicado en 2004 y, siguiendo el submenú «Seminario “La Vid”», tenemos acceso al listado de ponencias (también se trata de contenido plano). En cambio, el submenú «II Coloquio Internacional» nos dirige a la página del «II Coloquio internacional en traducción monacal: La labor de los agustinos desde el Humanismo hasta la Época Contemporánea» en donde, a través del submenú «Publicación de trabajos» y, seguidamente, «Conferencias precoloquio» tenemos doce de los veintinueve textos que componen el libro, cada uno con un hipervínculo para consulta en línea o descarga.



Lo correspondiente al proyecto de «Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles» se encuentra en un sitio web, totalmente independiente, en la dirección: <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es>. En el menú «Publicaciones» se despliegan cuatro opciones: «Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas», «Lingua, cultura e

discurso nella traduzione dei francescani», «Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica» y «La labor de traducción de los franciscanos», al hacer clic en cada una de estas opciones nos abrirá una ventana, a la derecha, que nos dará acceso a la obra del mismo título, con la posibilidad de consultar en línea cada uno de los textos o descargarlos en formato .pdf.



En lo que respecta al proyecto de «Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos», actualmente en curso, la información hasta ahora disponible se puede encontrar en <http://traduccion-dominicos.uva.es> (un sitio web

independiente de los dos anteriores). La opción «Catálogo» nos permite realizar consultas en la base de datos y, a través de la pestaña «Publicaciones», se tiene acceso a la obra *Dominicos: Labor intelectual*,

lingüística y cultural - 800 años (Bueno García, Pérez Blázquez, & Serrano Bertos: 2016), disponible para consulta en línea o para descarga.



Otra excelente fuente de referencia es la página web del grupo Historia de la Traducción (HISTRAD), de la Universidad de Alicante, cuerpo abocado a la investigación de la historia de la traducción (desde y hacia el español) en el ámbito

hispanohablante <https://web.ua.es/es/histrad>. El menú que aparece a la izquierda ofrece variedad de opciones interesantes, sin embargo, podemos ir directamente al submenú «Producción investigadora del Grupo», y de seguido a «Trabajos publicados» donde encontraremos «Artículos en revistas», «Capítulos de libro» y «Libros» disponibles, en su mayoría, para consulta en línea y para descarga.

El sitio del grupo de investigación Historia de la Traducción en América Latina (HISTAL), de la Universidad de Montreal, puede ser otro recurso de interés para el historiador de la traducción: <http://www.histal.ca/es>. A través del menú «Documentos» se ingresa al catálogo de trabajos publicados (ordenados por apellido del autor o por título), casi todos disponibles para consulta en línea o para descarga.

3.2. Búsqueda documental en la segunda etapa

Una vez que el investigador ha definido su pregunta de investigación y conoce el estado de la cuestión, puede internarse en la búsqueda documental del material específico para su trabajo.

En el marco de las traducciones y actividades afines realizadas por los frailes dominicos centroamericanos es fundamental que el historiador conozca sobre la Provincia San Vicente Ferrer en Centroamérica, al menos como punto inicial de referencia. La Provincia San Vicente Ferrer, con sede en Guatemala, se compone actualmente de seis países: Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. En su sitio web <http://dominicosca.com> se puede obtener información general.

Sin embargo, será sumamente importante revisar la *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala* de Antonio de Remesal, O. P., publicada en Madrid

en 1619, editada en Guatemala en 1932 y también en 1964 (algunos tomos están disponibles en la biblioteca digital de la Secretaría de Educación de Tamaulipas, México), así como la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores* de Francisco Ximénez, publicada en 1929. Otros textos relevantes son el de Fuente, O.P. (1929): puede consultarse una versión digital publicada en *Revista Conservadora*, Nicaragua, disponible en la biblioteca digital Enrique Bolaños; y el de Salvador y Conde (2004): este último solo puede adquirirse en la Editorial San Esteban, España, en versión impresa.

3.2.1 Antecedentes de la Orden en América

Es esencial, en primera instancia, identificar las fechas y otros datos básicos sobre la llegada y el establecimiento de la Orden de los Predicadores a América y, particularmente, a nuestra región. Entre otros aspectos, esto nos ayudará a delimitar el periodo que vamos a abarcar con nuestra investigación.

Los primeros dominicos arribaron a la Española (República Dominicana) el 11 de febrero de 1510 (Molina Rodríguez & Rodríguez Girón, 2016: 17). En 1529 llegaron a la recientemente fundada ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala, donde establecieron el primer convento de la Orden de los Predicadores que existió en Centroamérica. Empero, tuvieron que ausentarse del país por diversas circunstancias y regresaron para continuar su obra en 1535 (Díez Tascón, O. P., 1985: 4).

A partir del Capítulo General de la Orden Dominicana del 17 de mayo de 1551 queda establecida la Provincia de San Vicente Ferrer de Chiapa y Guatemala. Sin embargo, tras la independencia de los países centroamericanos y todas sus repercusiones, Francisco Morazán, entonces gobernador de la República Federal de Centro América, decretó la primera exclaustación de religiosos el 28 de julio de 1829. De acuerdo con Salvador y Conde: «Los dominicos fueron asaltados, apresados y encarcelados junto con 200 religiosos más de otras Órdenes. El convento, iglesia y demás propiedades de la Orden quedaron en poder del gobierno» (2004: 292).

Rafael Carrera tomó la ciudad de Guatemala el 1 de febrero de 1838. El entonces presidente, Mariano Gálvez, renunció y asumió Pedro Valenzuela. Rafael Carrera y Francisco Morazán volvieron a enfrentarse en 1840; Morazán fue derrotado y la victoria de Carrera significó la desaparición de la Federación de América Central. Rafael Carrera asumió la presidencia de Guatemala en diciembre de 1844 (Grupo Editorial OCEANO, 2000: 172). Entonces, se abolieron los decretos de persecución y exclaustación, con lo que los religiosos pudieron regresar a sus conventos, aunque muchos de origen español se habían regresado a su patria (Salvador y Conde, 2004: 292).

Sin embargo, la lucha entre conservadores y liberales no había terminado; el 29 de junio de 1871, los liberales, liderados por Miguel García Granados y Justo Rufino Barrios, derrocaron al entonces presidente Vicente Cerna. El 7 de junio de 1872, en ausencia del presidente García Granados, el general Justo Rufino Barrios, que se encontraba a cargo, emitió otro decreto, según señala Salvador y Conde (2004: 292):

«Por él quedaron nacionalizados todos los bienes de las comunidades religiosas, se prohibió vestir los hábitos religiosos y toda manifestación pública de la Religión. Las iglesias conventuales pasaron a ser parroquias servidas por un Capellán designado por el Sr. Arzobispo. Los dominicos salieron del convento el 11 de junio (...) Decretada la nacionalización, en el convento de Santo Domingo de la ciudad de Guatemala se instaló en él un depósito de licores administrado por el gobierno. Aún hoy existen en el antiguo convento secciones de Hacienda y Contribuciones».

Por todas estas circunstancias, muchos libros y todo tipo de textos se extraviaron, se quemaron o fueron vendidos en lotes a eruditos de las letras. Algunos ejemplares únicos se guardan con recelo en bibliotecas privadas.

La reforma comandada por Justo Rufino Barrios finalizó en 1874 y se consolidó con la Constitución de 1879 (Molina Rodríguez & Rodríguez Girón, 2016: 111).

3.3. Otras consideraciones

3.3.1. En primer lugar es fundamental entender que las investigaciones sólidas necesitan tiempo, como apunta Pym (2014: 13). Las investigaciones a desarrollarse en historia de la traducción y, particularmente, en el tema de la labor traductora y actividades afines realizadas por los misioneros requieren tiempo y dedicación.

3.3.2. Especialmente en nuestra región, por las distintas circunstancias sociopolíticas, puede resultar difícil encontrar obras de referencia suficientes que le permitan al investigador comparar y confirmar la información recopilada (Bastin, Pantin, & Duoara, 2013). No obstante lo anterior, es sumamente importante intentar hacer una triangulación de datos (aspecto sobre el que insisten Saldanha y O'Brien). El investigador podrá constatar que muchas veces los datos difieren de una fuente a otra.

3.3.3. Conviene seguir el consejo de Sabio Pinilla: «El historiador no deberá descartar ningún documento por insignificante que parezca, pues a veces los documentos aparentemente menos relevantes encierran sorpresas muy gratificantes» (2006: 42).

3.3.4. Coincidimos con Arencibia (1993: 1) en que «el acceso a las fuentes bibliográficas es difícil y de posibilidades muy desiguales». Buena parte de la literatura que nos interesa puede estar en las bibliotecas privadas de la Orden y es difícil tener acceso a ellas. En Costa Rica, hemos tenido la suerte de contar con la colaboración de Fr. VERNOR ROJAS, encargado de la biblioteca ubicada dentro de la casa de la Orden en La Dolorosa. Sin embargo, la Orden no cuenta con un inventario del material existente en la biblioteca, por lo que, en general, los textos revisados atienden a recomendaciones que nos ha hecho el mismo Fr. VERNOR, o bien, consultas que le hemos hecho sobre determinada obra, a partir del mismo análisis documental que vamos realizando.

3.3.5. Con respecto a las limitaciones «en lo que se refiere al celo excesivo por parte de los guardianes de las bibliotecas y archivos (...) para consultar la bibliografía existente, sobre todo al inicio», (Valdivia Paz-Soldán, 2011) quisiéramos poner énfasis en esa última afirmación pues, como se mencionó antes, el trabajo del historiador de la traducción requiere tiempo, y así también el desarrollo de la confianza entre las partes. Posiblemente, una primera visita solo nos alcanzará para presentarnos y explicar un poco el tema del proyecto. En muchos casos, se necesitarán visitas subsiguientes para tener más facilidades de acceso.

3.3.6. A partir del material revisado podemos decir que la poca visibilidad del traductor religioso es una constante en todos los proyectos de investigación, independientemente de la Orden, de la época, de la ubicación geográfica, etc. Los motivos y las consecuencias están ampliamente expuestos por Bueno (2014: 477-486) y coinciden con lo que hemos observado a lo largo de estos dos años de trabajo en el proyecto.

4. Conclusiones

En este estudio, la investigadora ha procurado ofrecer una serie de aspectos que debería tomar en cuenta el historiador de la traducción (en especial el costarricense o centroamericano con poca o ninguna experiencia en ese terreno) que se inicia en la búsqueda de pruebas documentales sobre la labor traductora en el ámbito de las órdenes mendicantes en Centroamérica (en particular, de la Orden de los Predicadores), con base en el análisis bibliográfico hecho por la propia investigadora durante los últimos dos años en que ha participado del proyecto de catalogación indicado anteriormente.

Después de haber examinado con detenimiento los recursos disponibles en línea para la búsqueda documental, compartimos la inquietud de Pérez Blázquez (2013: 130), en el sentido de que convendría pensar en algún medio que permita una visión panorámica, ordenada y de fácil acceso a ese abundante,

variado y enriquecedor trabajo que han realizado los historiadores de la traducción, específicamente en el ámbito de la traducción monacal.

Por supuesto, se nos quedan por fuera otros recursos que podrían servir de guía al traductor historiador, por ejemplo, la base de datos Bibliografía de Interpretación y Traducción (BITRA) de la Universidad de Alicante, pero resulta imposible abarcar aquí todas las posibilidades.

Por último, queda pendiente plantearnos la manera de atraer a las nuevas generaciones (pensando, por ejemplo, en los estudiantes costarricenses) y motivarlos a involucrarse en este tipo de trabajo. Si bien es cierto, como mencionamos al inicio, el camino puede ser sinuoso y podríamos tropezarnos con diversidad de obstáculos, al final la experiencia ha resultado sumamente gratificante y merecedora del tiempo y la dedicación que demanda.

Referencias bibliográficas

a) LIBROS

Bueno García, A., Pérez Blázquez, D., y Serrano Bertos, E. (eds.). (2016). *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural - 800 años* (Digital). España: San Esteban. Recuperado a partir de http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf

Díez Tascón, O. P., M. (1985). *Vicariato Dominicano de la Provincia de España en América Central* (Privada). Guatemala: Viceprovincia de San Vicente Ferrer de Centroamérica.

Fuente, O. P., J. (1929). *Los heraldos de la civilización centro-americana: Reseña histórica de la provincia dominicana de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. Vergara: El Santísimo Rosario.

Grupo Editorial OCEANO (ed.). (2000). *Diccionario de biografías*. Barcelona, España.

Lafarga, F. (2013). *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*. Madrid : Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.

Lépinette, B. (2003). *Historia de la traducción*. Universidad de Valencia.

Molina Rodríguez, M. A., & Rodríguez Girón, Z. C. (2016). *Vida y misión de la Orden de Predicadores en Centroamérica: Una mirada en el tiempo, un relato para el futuro*. Guatemala: Lascasiana.

- Pym, A. (2014). *Method in Translation History* (Kindle). Nueva York: Taylor and Francis.
- Saldanha, G., & O'Brien, S. (2014). *Research Methodologies in Translation Studies* (Kindle). Nueva York: Taylor and Francis.
- Salvador y Conde, J. (2004). *Apostolado de la provincia de España en América 1860-2003*. Editorial San Esteban.
- Williams, J., & Chesterman, A. (2002). *The Map: A Beginner's Guide to Doing Research in Translation Studies*. Gran Bretaña: St. Jerome Publishing.

b) CAPÍTULOS DE LIBRO

- Bastin, G., Pantin, J., y Duoara, N. (2013). “Los franciscanos y la traducción en Venezuela”, en *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*. Praga: Universidad Carolina de Praga.
- Gapper, S. (2008). “El desarrollo de la traducción en Costa Rica y Centroamérica”, en F. Navarro Domínguez & M. Á. Vega Cernuda (eds.), *La traducción: balance del pasado y retos del futuro* (pp. 409-420). España: Universidad de Alicante.
- Pulido, M. (2011). “Registro de la bibliografía franciscana que se encuentra en las bibliotecas colombianas: aproximación histórica”, en *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*. Perugia: Pubblicazione dell'Università per Stranieri di Perugia.
- Valdivia Paz-Soldán, R. (2011). “La traducción de los franciscanos en el Perú: historia y evangelización. Sobre Jerónimo de Oré: Investigador, misionero y traductor”, en *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*. Perugia: Pubblicazione dell'Università per Stranieri di Perugia.
- Varela Fernández, H. (2016). “Evidencia de la labor traductora de los frailes dominicos en Costa Rica”, en *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural - 800 años* (pp. 41-58). Caleruega, España: San Esteban. Recuperado a partir de http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf

c) ARTÍCULOS DE REVISTA

- Arencibia Rodríguez, L. (1993). “Apuntes para una historia de la traducción de Cuba”, *Livivs*, 3, 1-7.
- Bueno García, A. (2014). “Del traductor invisible al que se deja ver. Estudio de la presencia del traductor en la traducción monástica”, *eHumanista*, 28, 477-486.

Lépinette, B. (1997). “La historia de la traducción - Metodología. Apuntes bibliográficos”, *LynX Documentos de Trabajo*, 14. Recuperado a partir de <http://www.histal.ca/wp-content/uploads/2011/08/La-historia-de-la-traduccion-metodologia-apuntes-bibliograficos.pdf>

Pérez Blázquez, D. (2013). “Examen crítico de la bibliografía sobre la historia de la traducción en España”, *MonTI. Monografías de Traducción e Interpretación.*, 5, 117-137. <https://doi.org/10.6035/MonTI.2013.5.4>

Sabio Pinilla, J. A. (2006). “La metodología en historia de la traducción: estado de la cuestión”, *Sendebarr*, 17(0), 21-47.

Vega Cernuda, M. Á. (2008). “La historia de la traducción como tarea de investigación de las letras costarricenses”, *Letras*, 43, 125-142.

d) TESIS DOCTORALES

Salas Araya, J. M. (2011). *Las herejías medievales: análisis traductológico e ideológico de la terminología religiosa medieval en cuatro textos académicos* (Máster). Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. Recuperado a partir de <http://www.mogap.net/pmt/josesalas.pdf>

LA PRESENCIA DE LA OP Y SUS INTÉRPRETES EN LAS BATALLAS NARRATIVAS SOBRE LA CONQUISTA DEL PERÚ¹

Óscar Ferreiro Vázquez
Universidad de Vigo (España)
oferreiro@uvigo.es

Abstract

This publication try to present some of the narrations that were created around what happened during the meeting that took place on November, 16th 1532 in Caxamarca (Peru) between the delegation of the Crown of Castile —represented by the Dominican Fray Vicente de Valverde— and the Inca authorities. The different versions of the event started an argument about the importance of the role played by cultural mediators and this triggered narrative battles where real and verified facts, interests of legitimization of the conquest, even fantasy, were mixed.

Key words: Peru, interpreter, chroniclers, requirement, Fictionalization.

Resumen

Con esta contribución pretendemos dar a conocer algunas de las narraciones que se construyeron en torno a lo ocurrido durante la reunión que tuvo lugar el 16 de noviembre de 1532 en Caxamarca (Perú) entre la delegación de la Corona de Castilla —representada por el dominico Fray Vicente de Valverde— y las autoridades incaicas. Las diferentes versiones de los hechos polemizaron acerca de la importancia de la actuación de los mediadores culturales desencadenando unas batallas narrativas en las que se mezclan hechos reales y constatados, intereses de legitimación de la conquista, e incluso fantasía.

Palabras clave: Perú, intérprete, cronistas, requerimiento, Ficcionalización.

1. Introducción

La presencia de los dominicos en la conquista del Perú tuvo un protagonista singular en la figura de Fray Vicente de Valverde y Álvarez de Toledo (Oropesa 1498, Puná 1541), pariente de Francisco Pizarro. Aunque ambos pertenecieran a dos poderes diferentes, el primero religioso y el segundo civil, estaban vinculados por la orden de la reina Doña Juana en la cual obligaba a Pizarro a llevar consigo una misión de religiosos dominicos.

Fray Alberto E. Ariza nos ofrece en *Los Dominicos en Panamá* (1964) la lista de los miembros de la Orden de Predicadores: «los Padres Vicente de Valverde, Alonso de Burgalés, Pedro de Yepes, Tomás de Toro y Pedro de la Cruz; siguió otro grupo compuesto por Tomás de San Martín, Martín de Esquivel, Pedro de Ulloa, Alonso de Montenegro y Domingo de Santo Tomás, y luego diez más» (1964: 22).

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

A estos dos actores principales en la expansión sudamericana hay que añadir otros sin cuyo concurso no sería posible el sometimiento del pueblo incaico: los intérpretes. Estos agentes, en general pertenecientes a los pueblos originarios, además de facilitar la comunicación cargaron con la culpa de ser los responsables de la caída del imperio Inca al realizar una supuesta mala interpretación del Requerimiento ante el rey Atahualpa. En efecto, los cronistas responsabilizan de los malentendidos que se produjeron en las entrevistas entre los conquistadores y Atahualpa a los intérpretes que son descritos como traidores mientras que las autoridades españolas y americanas son vistas como víctimas de un ejercicio de mediación cultural 'mal intencionado', cuando en realidad la única víctima de la Historia es el intérprete.

Las narraciones que se construyeron en torno a lo ocurrido durante la reunión que tuvo lugar el 16 de noviembre de 1532 en Caxamarca entre la delegación de la Corona y las autoridades incaicas polemizaron acerca de la importancia de la actuación de los mediadores culturales desencadenando con ello unas batallas narrativas en las que se mezclan hechos reales y constatados, intereses de legitimación de la conquista e incluso, fantasía.

A continuación pretendemos hacer una descripción de las distintas versiones de la actuación de los intérpretes según los cronistas que estaban presentes en Caxamarca (Francisco de Jerez, Pedro Pizarro y Miguel de Estete), cronistas contemporáneos (Antonio de Herrera y Tordesillas, Garcilaso de la Vega, Francisco López de Gómara, Fray Antonio, Guamán Poma de Ayala, Juan de Betanzos) y de historiadores/escritores de diferentes épocas y orígenes identitarios (Edmundo Wernicke, Francisco de Solano, Carlos Contreras, Marina Zuloaga, Raúl Porras Barrenechea, Juan de Velasco y Bernabé Demaría). Elegimos estas fuentes porque analizan el ejercicio de la interpretación y la figura del intérprete de una forma más pormenorizada. Empezaremos con la descripción del documento que causa la discordia y el supuesto error de los intérpretes.

2. La traducción del Requerimiento

Los vencedores son los que están en una situación de poder y pueden elaborar el discurso «oficial» a su manera y presentar para la posteridad un botín que formará parte de la herencia cultural de la humanidad que es fruto de un acto de barbarie.

Los conquistadores siguen el protocolo de conquista y, unos instantes antes de entrar en batalla, echan mano de su legitimización, el Requerimiento, un documento escrito y concebido para ser transmitido oralmente a los habitantes de las nuevas tierras por mediación del intérprete. Tenemos pues, en la escenificación del acto de conquista la tríade conquistador-intérprete-Requerimiento. El Requerimiento consistía en informar a las gentes de los pueblos originarios de la legitimidad de la

ocupación y conquista de las tierras del Nuevo Mundo, al ser concedido, por las bulas del papa Alejandro VI en 1493, el dominio y la jurisdicción sobre ellas a los reyes de Castilla; en dichas bulas también se indicaba que esta concesión se hace tras establecer la obligación de evangelizar los naturales. El conquistador debía leerles el acta, ante notario y con intérprete, informándolos de la concesión papal y de que, en virtud de ella, quedarían sometidos al rey de Castilla, a lo que habían de reconocer, pacíficamente, como su señor. Al requerir estaban invitados a someterse a la corona española y a la iglesia católica. Si se sometían, había garantía de protección y buen trato; si no, serían declarados súbditos rebeldes y, consecuentemente, se les haría una guerra justa, según garantizaban las bulas de 1501 y 1508, que legitimaban el dominio de las tierras descubiertas y el monopolio para evangelizarlas.

El americanista Martin Lienhard (2004:52) subraya que la aparente voluntad de diálogo del mediador-intérprete queda anulada por la violencia del Requerimiento ya que a partir de su lógica, al destinatario solo le quedan dos opciones, ambas inaceptables: someterse sin discusión o exponerse a ser destruido. Por lo tanto, el Requerimiento dista mucho de una invitación al diálogo que puede haber, porque se trata más bien de un ultimátum.

El texto empieza refiriéndose a Dios, y a continuación da cuenta de una relación de hechos y los derechos derivados de ellos. En su primer párrafo define los reyes como «domadores de gentes bárbaras» para luego relatar cómo fue el primero reparto mundial de las tierras y la razón por la cual San Pedro y sus sucesores tenían derechos sobre todos los territorios desconocidos habitados por quien Dios había dispuesto. También menciona la cesión que se había hecho en beneficio del reino de Castilla, que podía disponer sobre todas las cosas que en ellos había, incluidos los habitantes. Cada conquistador, que normalmente recibía el título de adelantado, debía llevar un ejemplar consigo y mostrárselo a la otra parte si se lo pedía. El escrito sugería la sumisión voluntaria a cambio de enormes beneficios, en especial lo de ser súbditos, hecho que en realidad implicaba pagar tributos y ser evangelizados, pero únicamente si querían. Era optativo. En caso contrario, la puerta quedaba abierta para someter y disponer a su voluntad. La parte que cierra el Requerimiento es demoledora: se trata de un párrafo agresivo que fundamenta una especie de guerra justa que, en realidad, constituye la esencia del texto. También se invoca la iglesia de Roma y a su Dios como auxiliar de la conquista, amenazando al nativo a someterlo a su yugo y obediencia.

El documento es un claro ejemplo de la mentalidad de la época y deja muy pocas cosas al azar. Se le hacía un reconocimiento especial al explorador por financiar las «entradas» o incursiones que terminarían en territorios de interés para la Corona. El título nobiliario concedido a los adelantados implicaba que la corona les otorgaba como una concesión de derechos muy amplia que afectaban a aspectos del descubrimiento, poblamiento, evangelización y la relación económica vinculante entre las

partes. Toda la relación de hechos y derechos derivados de ellos estaba redactada en latín y debía ser leída por intérprete apenas se contactara con las autoridades de los naturales de América.

Las fuentes de derecho que se reclaman proceden del cielo y, en su nombre se justifica la barbarie. Ahora imaginemos —al no existir pruebas orales de la época— a un intérprete dando cuenta oralmente de este pretendido documento oficial e intentando transferir al quechua todas las abstracciones que en él se contienen: el resultado no podía ser otro que un puro jeroglífico. Ahora imaginemos que ese Requerimiento lo tiene que interpretar una persona del pueblo originario para someter a la disciplina de la conquista a otros pueblos, el jeroglífico se convierte en una tragedia. El legislador español intenta refrendar la acción de conquista con un montón de procedimientos, solo comprensibles para una mente cultivada de aquella época, sin embargo, debido a su baja extracción social los agentes españoles que interpretan probablemente solo reconozcan la autoridad de Dios en el Requerimiento; pero para los agentes indígenas que interpretan, esa divinidad es absolutamente desconocida.

Podemos considerar a Francisco de Solano como el primero que se fijó en el Requerimiento como objeto de análisis desde el punto de vista de la interpretación, es pues, un 'protohistoriador' de la comunicación intercultural en América.

Ejemplo de difíciles mensajes cargados de contenidos jurídico-teológicos, materialmente imposibles de verter al idioma del indígena en el primer momento del contacto lo ofrece el Requerimiento. El papel del guía-intérprete como conductor de la hueste se enrarecía en el momento de dar a conocer el documento oficial que proclamaba la donación pontificia a Castilla "requiriendo" a la población indígena a aceptar la fe cristiana y el reconocimiento de las autoridades del Papa y del rey de Castilla. También el acto de "requerir" al enemigo o al contrario fue práctica empleada en la Península Ibérica y en Canarias, entre pueblos cristianos entre sí, o por cristianos con musulmanes o paganos; pero en esos paisajes existían "lenguas"² capaces de exponer, en diferentes idiomas, las razones que abundaban para el rompimiento de treguas u otro mensaje diplomático, con capacidad para el perfecto entendimiento y comprensión, en razón del mutuo conocimiento de esos mundos encontrados. Pero en Indias este experto sólo se encuentra en muy contadas ocasiones. El conocimiento idiomático simple no bastaba, porque toda lengua ofrece el contenido cultural que cada pueblo ha ido creando y estructurando. Y traducir un contenido político-jurídico-religioso, como el Requerimiento, suponía no sólo habilidad lingüística sino un gran conocimiento del pensamiento prehispánico, si el "lengua" era blanco; lo mismo que una cierta aproximación cultural al mundo del europeo, si el intérprete era indígena: para que los términos y circunstancias del Requerimiento cobrasen identidad de valor y contenido en una y otra lengua (comillas del autor, Solano, 1975: 267-268).

Este pionero en la historia de la política lingüística de la América colonial describió los diferentes tipos de intérpretes en los primeros contactos con los pueblos originarios, destacando el relevante cometido de su tarea por representar un único nexo de unión entre dos mundos: el aborígen y el europeo, el pagano y el cristiano, el evolucionado y el primitivo, el blanco y el 'indio'. Solano también realiza una primera taxonomía de intérpretes vinculando el diseño de las empresas colombinas con las

² Lengua utilizándolo con género femenino hace referencia a intérprete. Existen otras formas como faraute, ladino, lenguaraz, trujumán, etc.

empresas medievales de Reconquista, y así descubre que en las expediciones de descubrimiento se cubrieron los puestos de ojeadores, guías e intérpretes con nativos de los pueblos originarios y europeos, de la misma manera que se hacía en la lucha contra los musulmanes. En estas empresas también actuó el nativo indígena como guía de expediciones, intérprete y anunciador de los objetivos europeos (1975: 266-267). En la primera etapa de la conquista, el rol del intérprete tenía mucha responsabilidad en las situaciones en las que tenía que mediar como interlocutor político. Cualquier error, inseguridad o parcialidad personal podían llevarlo a resultados irreparables.

El Requerimiento fue uno de los primeros mensajes cargados de contenidos jurídico-teológicos calificado como «difícil de transmitir» e imposible de transferir al idioma nativo en los primeros momentos. El conocimiento idiomático no era lo único que importaba, ya que cualquier lengua ofrece el contenido cultural que cada pueblo fue creando y estructurando. Por lo tanto, traducir un contenido político-jurídico-religioso, como era el Requerimiento, no solo suponía la habilidad del dominio lingüístico sino también un gran conocimiento del pensamiento prehispánico (Solano: 1975: 267-268).

3. Actores de la conquista e intérpretes

La conquista española del Perú se produjo en 1532, trayendo cambios tan profundos y duraderos que podemos hablar de este hecho como el gran divisor de la historia peruana. La irrupción europea convirtió el antiguo imperio en una de las colonias que el imperio español mantuvo en América entre los siglos XVI y XIX. En 1542 las tierras conquistadas del antiguo imperio inca se convirtieron en el virreinato de Nueva Castilla, aunque el nombre más conocido sería finalmente el de virreinato del Perú (Contreras & Zuloaga, 2014: 64).

Sabemos que Pizarro había participado en distintas expediciones, entre ellas las de Vasco Núñez de Balboa, que para la historia oficial culminó en el descubrimiento del océano pacífico en 1513. Como premio, recibió la alcaldía de Panamá, lo que le permitió financiar su exploración hacia el sur en una busca que duró cuatro años de un reino que la leyenda llamaba Virú o Pirú, y que en la lengua de los incas se llamaba Tahuantinsuyo. Se extendía por uno vasto territorio que en la actualidad comprendería: Perú, Ecuador, Bolivia, Chile, Argentina y sur de Colombia. Los incas habían formado este imperio y las habían dividido en cuatro regiones denominadas *suyus*: el Andesuyo (noreste), el Collasuyo (sureste), el Condesuyo (sudoeste) y el Chinchansuyo (noroeste). Esta división administrativa tenía como capital Cusco, que a su vez se dividía en bajo Cusco (Hurin qusqu) y alto Cusco (Hanan qusqu) (Ferreiro, 2013la: 97-98).

La primera expedición de Francisco Pizarro acabó en fracaso pero, en la segunda, en 1528, llegó a la ciudad de Tumbes (en el extremo norte del actual Perú) y confirmó la existencia de la civilización que

buscaba. Aquí recogió a indios nativos que le serían de gran ayuda como guías e intérpretes. El grado de civilización y riqueza que advirtieron entre los indios de Tumbes convencieron a Pizarro y a sus hombres de que las tierras del sur tenían grande valor,

Aquí fue donde, por medio de los dos intérpretes, se informó Pizarro sobre todo lo que era el Imperio del Perú; sobre las guerras civiles, en que actualmente se hallaban los dos herederos hermanos [...] (Velasco: 1982: 104).

Volvió a Panamá para obtener la autorización oficial del gobernador Pedro de los Ríos, pero este se la negó. El padre Juan de Velasco que acabó su *Historia de él Reino de Quito* en 1788, asegura que en Tumbes dio con un tesoro en forma de futuros intérpretes que le darían ventaja también en la futura conquista del Perú,

El mayor tesoro que cogieron en la Provincia de Poechos, fueron dos muchachos de aquella nación, los cuales quisieron seguirlos con todo gusto. Condujeron a éstos para instruirlos en Panamá, y, haciéndolos intérpretes, servirse de ellos en la meditada conquista. Con estas gloriosas ventajas, regresaron a Panamá al fin del 1527; mas nada bastó a mover al Gobernador Ríos, para permitir aquella empresa [...] (Velasco: 1982: 102).

Lo que resulta interesante es que había equiparado el valor de los intérpretes a las joyas y oro que Pizarro le llevó al gobernador para convencerlo de lo acertado de su propuesta. El historiador Edmundo Wernicke señala que no fue iniciativa de Pizarro la captura de indios para que les sirvieran como intérpretes, sino de su piloto Ruiz,

[...] su piloto Ruiz, de vuelta de un crucero le llevó unos indios que más tarde figuran como “las lenguas de Tumbes”; Pizarro a su vez alzó en esa ciudad dos “chinitos” como diríamos hoy, para que aprendiera la lengua de Castilla. Ambos, nominados Felipillo y don Martinillo, lo acompañaron en su viaje a España como probablemente también algunos de los aprehendidos por Ruiz (comillas del autor, Wernicke, 1933).

Existe una cuestión controvertida acerca de la estancia en Castilla de los intérpretes nativos de Pizarro. Herrera (1934: 146) y Porras Barrenechea (1959: 126) sostienen que sí estuvieron, este último además enumera a tres: Martinillo, Felipillo y Francisquillo, y además nos habla de sus destinos. Según parece, uno de ellos murió en España acompañando a Pizarro, por exclusión, concluimos que debió de ser Francisquillo (Porras Barrenechea (1959: 127)). Mientras que Martinillo y Felipillo estuvieron en la conquista del Perú y el último también, en la de Chile. Otros historiadores no mencionan este dato y simplemente dicen que Pizarro trajo a unos nativos de la región andina, sin llamarlos por sus nombres ni hacer referencia a su condición de intérpretes. Esto puede significar, simplemente, que no le dieron importancia a que estos nativos eran los puentes entre dos mundos, justamente por pertenecer a los pueblos originarios, y en España eran expuestos como trofeos de exposición.

El hecho de que quedaran bautizados como los intérpretes de Tumbes ofrece, en cierta medida, el nivel de necesidad que tenían los españoles, no de mediación lingüística, sino de información, para llevar a

cabo las expediciones con cierta garantía y éxito. Por la experiencia de la conquista de México ya sabían que tan importante era tener los medios logísticos como los recursos humanos, y dentro de estos últimos, un nativo-guía-informador-intérprete, conocedor del terreno y de la realidad sociopolítica de su mundo y de su momento,

[...] El mayor empeño del maestro [Pizarro] fue imponerlos en el idioma español, para que sirviesen de intérpretes, en el designio que tenían de conquistar el Perú, valiéndose de sus luces y conocimiento de aquellos países. [...] Verdad es que la facilitó con sus avisos, luces y consejos [...] (Velasco: 1982: 107).

Como las gestiones con el gobernador de los Ríos no habían dado sus frutos, Pizarro decidió coger rumbo hacia la metrópoli y presentarse personalmente en la corte de Castilla para solicitar permiso directamente a Carlos I. Según parece, iban con él los tres nativos tumbecinos y llevaba algunas joyas, animales y otras piezas curiosas o de valor recogidas en el territorio inca (Contreras & Zuloaga, 2014: 66). En la ciudad de Toledo, el 26 de julio de 1529, firmó una capitulación con la Corona española, representada por la mujer del Rey y ausente en ese momento, mediante la cual, aseguró legalmente sus derechos de conquista sobre las tierras que en adelante pasarían a ser llamadas, como dijimos, Nueva Castilla. Una vez resuelta la cuestión burocrática con la Corona, vuelve a Panamá acompañado de sus hermanos Hernando, Juan, Gonzalo y a Francisco Martín (Ferreiro, 2013la: 99).

Durante su estancia en la Corte, Pizarro coincidió con Hernán Cortés que había regresado de su larga y exitosa campaña de México. Este le informó de la facilidad con la que había sometido a los aztecas y de la ingenuidad del emperador Moctezuma II, que lo había recibido amigablemente en la creencia de que ellos eran, como anticipaban las leyendas locales, ser de otra naturaleza que arribaban para la gloria de la Corona. Probablemente de esta entrevista, entre Cortés y Pizarro, saliera el modelo de conquista del Perú porque avanzó de una forma muy parecida a la de México. Es necesario establecer el paralelismo de conquista Cortés-México / Pizarro-Perú con los modelos de interpretación Malinche-Aguilar / Felipillo-Martinillo, por lo menos en lo que se refiere a la recogida de información sobre la cosmovisión de los pueblos originarios como de las condiciones sociopolíticas en que se encontraban ambos imperios americanos. También hay que subrayar que en la historia de Felipillo, según los cronistas, hay dos fases de comportamiento, la positiva durante su reclutamiento y primeros tiempos de su servicio y, la negativa, en la conquista efectiva del Perú.

4. Versiones de lo ocurrido en Caxamarca

Nos detenemos en lo que dicen las crónicas sobre la persona que interpreta, casi siempre de una manera anecdótica, para valorar el interés que tenían los conquistadores, como Pizarro, en hacerse con

una red de informantes, y así, además de capturar a nativos, iba dejando españoles por los lugares de «entrada», como se describe a continuación:

[...] quedándose un tal Jinés en uno de aquellos pueblos, con permiso de su jefe, para aprender el dialecto; y como Alonso Molina quedóse en Túmbez contento, donde era va conocido, y tocaron de regreso, el curaca dio á Pizarro dos nobles indios expertos para aprender el idioma; y por nombres les pusieron Martín y Felipe; y á éste, que por ágil y travieso llamáronle Felipillo, algunos le atribuyeron, que por simpatía á Huáscar ó por venganza y despecho, tuvo gran parte en la muerte de Atahualpa y su proceso, después que el hábil Pizarro capturóle entre su ejército (Demaría, 1905: 31).

El 16 de noviembre de 1532 se produjo el encuentro entre los conquistadores y el Inca con su séquito. El día anterior, una comitiva capitaneada por Hernando de Soto se acercó al campamento de Atahualpa para invitarlo a una entrevista con Pizarro en el lugar de Caxamarca. Aunque Atahualpa acudió rodeado por su ejército, se asustaron ante el estruendo de los cañones y el ataque de los caballos. El inca fue capturado y encerrado en una casa de Caxamarca; este les ofreció a sus raptos llenar dos veces la habitación en la que se encontraba recluido con objetos de plata, y otra con objetos de oro, como pago por su libertad. Aunque entregó este tesoro, fue condenado a la pena de muerte por los españoles porque lo acusaron de mandar eliminar a su hermano Huáscar, entre otros delitos de tipo religioso, como tener hijos con sus hermanas. Fue ejecutado el 26 de julio de 1533 (Contreras & Zuloaga, 2014: 68-69).

Lo que se refleja en estas líneas son los datos más o menos objetivos que puede ofrecer un historiador, ahora bien, en el previo, en el durante y en el después del encuentro en Caxamarca estuvieron presentes intérpretes que intermediaron como representantes diplomáticos o mensajeros. El momento previo lo cuenta Francisco de Jerez en *Verdadera relación de la conquista del Perú* (1985) en calidad de integrante y relator de la expedición, y por lo tanto, testigo presencial de los hechos. Escribe como Hernando de Soto y Hernando Pizarro habían ido el día anterior del encuentro de Caxamarca hasta el campamento de Atahualpa, por un camino inseguro, con la finalidad de llevar el mensaje del conquistador en que lo convocaba a la entrevista. Dadas las condiciones orográficas, y para no poner en peligro a todos los soldados, Hernando de Soto decidió llevar a caballo únicamente al intérprete: [...] y que el capitán que primero fue dejó la gente de esta parte del río porque la gente no se alborotase, y no quiso pasar por el puente porque no se hundiese su caballo, y pasó por el agua, llevando consigo la lengua [intérprete] [...] (Ferreiro, 2013a: 100). Soto le entrega el mensaje de Pizarro, por medio de intérprete, a un de los asesores de Atahualpa,

[...] los ojos puestos en tierra, sin los alzar a mirar a ninguna parte; y como el capitán llegó ante él y le dijo por la lengua o faraute que llevaba que era un capitán del Gobernador, y que lo enviaba a lo ver y decir de su parte el mucho deseo que él tenía de su vista; y que si le pluguiese de le ir a ver se holgaría el señor Gobernador; y que otras razones le dijo, a las cuales no le respondió ni alzó la cabeza a le mirar, sino un principal suyo respondía a lo que el capitán hablaba [...] (Ferreiro, 2013a: 100).

El momento en que Pizarro se dirige a emboscar Atahualpa queda reflejado por cronistas como Velasco:

[...] Como los dos intérpretes eran nativos de aquella Provincia, lo facilitaron todo en brevísimo tiempo, y se puso Pizarro en estado de dirigir su marcha a Cajamarca, en pos del vencedor Inca [...] (1982: 106).

Historiadores de la interpretación como Solano, hacen hincapié en los errores de traducción que comete Felipillo, durante el encuentro en Caxamarca, cuando interpreta al padre Valverde y traduce las palabras de la biblia o breviario —según los cronistas— o, y esto tiene más visos de verosimilitud, cuando le lee el requerimiento, mientras Pizarro estaba escondido en una de las casas que estaban en la plaza, lugar donde se produciría el encuentro oficial,

La actuación del intérprete toma caracteres de gran gravedad y responsabilidad en los momentos en los que media como interlocutor político, por lo menos en la primera etapa de la Conquista. Un error de apreciación, una inseguridad en la traducción o parcialidad personal pueden conducir a resultados irreparables, como el caso de Felipillo traduciéndole al Padre Valverde las declaraciones de Atahualpa (Solano, 1975: 267).

se le atribuye el error a Felipillo cuando aún no está demostrado que él estuviera allí; de hecho, testigos presenciales del encuentro, sitúan a Martinillo como autor de la interpretación del padre Valverde: todo un Pedro Pizarro, hermano del conquistador, refiere en su Crónica de 1571 «[...]envió al Padre Fray Vicente de Valverde primer obispo del Cuzco, y á Hernando de Aldama, un buen soldado, y á Don Martinillo lengua, que fuesen á hablar á Atabalipa y á requerirle de parte de Dios y del Rey se sujetase á la ley [...]» (1944: 228); y el soldado Miguel de Estete, en una carta de 1542, escribe además que Pizarro estaba presente «[...] a la cual salió del aposento del dicho gobernador Pizarro, el padre fray Vicente de Valverde, de la Orden de los Predicadores, que después fue Obispo de aquella tierra, con la Biblia en la mano y con el Martín, lengua [...] (Ferreiro, 2013a: 106).

Después de manifestar que no queda claro quién de los dos realizó la interpretación, acusa directamente al pobre de Felipillo de ser una especie de pícaro que solo buscaba su propio beneficio y achaca el error a su nivel intelectual,

La acción de Felipillo y don Martinillo no se halla muy bien delimitada en los clásicos de aquella gente. [...] Felipillo fué a todas luces un pillo y a la vez un inconsciente que con la misma asombrosa facilidad jura y perjura con tal de “quedar bien” con quien le da provecho. La traducción de Felipillo cuando el fraile Valverde predica o —según otros— una lectura de párrafos de un breviario o de la Biblia, debe haber sido lógicamente disparatada por el ínfimo nivel intelectual del mocito. [...] en el fondo carece de importancia ya que de cualquier manera se había de producir el conflicto ansiado por Pizarro para prender al inca (comillas del autor, 1933).

Felipillo no carecía de formación en castellano ni desconocía referentes culturales españoles porque estuvo en Panamá y estuvo en España, eso siempre según algunos cronistas e historiadores. Incluso

hablan de su condición aristocrática, y recordemos que una práctica del conquistador era formar los hijos más jóvenes de la élite de los pueblos originarios (Demaría, 1905: 31). Sin embargo, el historiador James Lockhart (1972) sostiene que entre Felipillo y Martinillo existía una gran diferencia en lo que se refiere a su condición social. Felipillo procedía de una familia de artesanos o pescadores mientras que Martinillo, procedía de una familia aristocrática de Poechos, sobrino del curaca Maizabilica y por consiguiente criado en un ambiente quechuahablante (Ferreiro, 2013a: 107). De todas formas, Wernicke acierta en comentar que poco importaba quien estuviera interpretando el discurso del padre Valverde, porque Pizarro ya tenía el plan orquestado para someter y ejecutar el Inca.

5. Ficcionalización de la actuación del y de los intérpretes

Si en la conquista de México se produce una idealización de la intérprete Malinche, en la conquista del Perú la ficcionalización de la actuación del y de los intérpretes adquiere carta de naturaleza para elaborar un relato centrado en un malentendido provocado por la persona que interpreta. De este modo, la mayor parte de los cronistas le atribuyen al intérprete Felipillo ser el provocador de la batalla, entre Francisco Pizarro y Atahualpa, en Caxamarca en el año 1532 con el resultado de la captura y posterior ajusticiamiento del Inca.

Según recoge Garcilaso de la Vega en *Los Comentarios Reales*, y teniendo como fuente de información principal del vencido los *quipus* (Ferreiro, 2013a: 108) la interpretación de Felipillo no se correspondía con el mensaje original. Para fundamentar sus palabras y utilizando las fuentes del vencedor recoge las del padre Blas Valera, insistiendo en la irresponsabilidad de Felipillo al interpretar las palabras de Hernando de Soto,

[...] palabras tan importantes como las que Hernando de Soto, dijo, tenían necesidad de un intérprete, bien enseñado en ambos lenguajes, que tuviera caridad Cristiana, para que las declarara como ellas eran // porque declaró aquellas palabras tan bárbara y torpemente que muchas dijo en contrasentido, de manera que no solamente afligió al inca, más enfadó a los oyentes, porque apocó y deshizo la majestad de la embajada, como si la enviara unos hombres muy bárbaros [...] (De la Vega, 1609: 68)

calificando de torpe la interpretación, señala que todos los intervinientes en la escena, desde Atahualpa hasta el último de los soldados presentes, se enteraron de la incompetencia mediadora,

[...] Por lo cual, el Inca, penado por su mala interpretación dijo. Los capitanes, y señores de vasallos, dijeron que aquellas faltas debían atribuirse más a la ignorancia del faraute [...] (De la Vega, 1609: 68)

Otra versión de esta escena es la que nos ofrece Herrera (1934) al indicar que Atahualpa entendió perfectamente lo que le transmitían los mensajeros de Pizarro —porque el non estuvo presente en las negociaciones de Caxamarca— a través de la interpretación de Felipillo,

[...] habiendo Atahualpa entendido lo que dijo Hernando de Soto por el intérprete Felipe de Poechos, indio de los que don Francisco Pizarro llevó de Túmbez, y le había traído consigo a España, con que se había hecho muy diestro en la lengua castellana [...] (1934: 542).

El cronista Gómara (1979), al igual que Garcilaso y Herrera, coincide en el nombre del intérprete dando a entender que hubo una comunicación fluida y sin contratiempos,

[...] envió luego al capitán Hernando de Soto con algunos otros de caballo, en que iba Filipillo, a visitar a Atabaliba, que de allí una legua estaba en unos baños, y decirle cómo era ya llegado, que le diese licencia y hora de hablarle // Apeóse Soto, hizo gran reverencia y díjole a lo que iba. Atabaliba estuvo muy grave, y no le respondió a él, sino hablaba con un su criado, y aquél con Filipillo, que refería la respuesta al Soto [...] (Gómara, 1979: 170)

En otro pasaje de la historia, en el encuentro en Caxamarca, transmitida por Garcilaso en el capítulo XXIII titulado « las dificultades que hubo para no interpretarse bien el razonamiento de Fray Vicente Valverde », vuelve a inculpar a la persona que interpreta. Lo acusa de interpretar erróneamente las palabras del padre Valverde debido a su falta de dominio de la lengua general del Cusco, que había aprendido en Túmbez y no en la metrópoli incaica donde ‘el quechua se hablaba con mucha elegancia’. También atribuye este desconocimiento del idioma a su origen humilde (Ferreiro, 2013la: 107, n. 10) y que no había recibido la educación de los hijos de *curacas* u *orejones* (Ferreiro, 2013la: 107, n. 11). Añade también que solo había aprendido de los soldados españoles palabras injuriosas,

[...] Llegado a la interpretación que al Rey Athualpa le hicieron es de advertir en las condiciones de Phelipe indio trujumán y faraute de aquel auto; que era natural de la isla de Puna y de gente muy plebeya, mozo que aún apenas tenía veinte y dos años, tan mal enseñado la lengua general de los Incas, como en la particular de los Españoles: y que la de los Incas la aprendió, no en el Cuzco, sino en Túmbez, de los indios que allí hablaban como extranjeros bárbara y corruptamente, que como al principio dijimos, sino son los naturales del Cuzco, todos los demás indios son extranjeros en aquel lenguaje y que también aprendió la lengua española sin que nadie se la enseñase, sino de oír hablar a los españoles, y que las palabras que más de ordinario oiga, eran las que veían los soldados bisoños, voto a tal, juro a tal, y otras semejantes y peores // y aunque era bautizado había sido sin ninguna enseñanza de la religión cristiana, ni noticia de Cristo nuestro señor con total ignorancia del credo apostólico [...] (De la Vega, 1609: 74).

Aunque el autor de los *Comentarios Reales* se empeñe en inculpar al intérprete 'indio', posteriormente reconoce que no interpretó mal las palabras por malicia sino porque no entendía lo que interpretaba y se limitaba a reproducir las palabras como un loro. Incluso llega a dar un ejemplo de los errores

cometidos: el Dios de los cristianos ‘un solo en tres personas, trino y uno’, en boca de Felipillo era que estaba constituido por cuatro dioses,

[...] y llegando a su interpretación es de saber que la hizo mala y de contrario sentido; no porque lo quisiese hacer maliciosamente sino porque no entendía lo que interpretaba y que lo decía como un papagayo // por decir Dios trino y uno dijo, Dios tres y uno son cuatro, sumando los números para darse a entender [...] (De la Vega, 1609: 75).

La traducción del choque de civilizaciones, del choque de culturas, del choque de religiones, en definitiva, de las cosmovisiones andina/española quedan reflejadas en la reflexión sobre el proceso de traducción de ambos mundos, personalizando en la figura de Atahualpa. Garcilaso se pone en el lugar del rey Inca para explicar las razones que le llevaron a rechazar el breviario,

[...] porque para declarar muchas cosas de la religión cristiana, no hay vocablos ni manera de decir en aquel lenguaje del Perú, como decir Trinidad, trino y uno, persona, Espíritu Santo, fe, gracia, iglesia, sacramentos, y otras palabras semejantes, porque totalmente las ignoran aquellos gentiles, como palabras que no tuvieron en su lenguaje, ni hoy las tienen. Por lo tanto los intérpretes españoles de esos tiempos, para interpretar, bien las semejantes cosas, tienen necesidad de buscar nuevas palabras // o acomodarlas con las muchas palabras que los mismos indios discretos y curiosos han usurpado de la lengua española, é introduciéndolas en su lenguaje, mudándolas a la manera de su hablar, que hacen esto los indios el día de hoy (veinte nueve años después) elegantísimamente, por ayudar a los españoles con los vocablos que les faltan para que puedan decir los que quisieren, y ellos entender mejor lo que les predicaren [...] (De la Vega, 1609: 75).

efectivamente no existían palabras equivalentes en quechua para dar a entender el discurso con fondo religioso declarado por Valverde.

La respuesta de Atahualpa fue quejarse por no comprender lo que le estaba transmitiendo Valverde. Incluso califica a los mensajeros e intérpretes como ignorantes en ambas lenguas y compara la traducción con la forma de hablar de los animales domésticos,

[...] que dierais lugar a hablarme por intérprete más sabio y experimentado, y más fiel // si no me las declaráis (las palabras), no podré por la vista y experiencia entenderlas con facilidad, y si esta necesidad hay entre todas las gentes y naciones mucho mayor la debe de haber entre los que somos de tan alejadas regiones como nosotros [...] (De la Vega, 1609: 78)

Con estas palabras parece que el Inca es más consciente del valor e importancia del ejercicio de la interpretación, que es necesario para que las naciones se entiendan y más aún entre culturas tan diferentes. Con esta respuesta que ofrece Atahualpa podemos entender que en las conquistas hechas por las Incas contaban siempre con intérpretes para entenderse con los jefes de otras regiones.

En el relato de Garcilaso hay una descripción de las palabras que pudo entender del mediador. Hace referencia a cinco personas, o cinco dioses que el rey Inca tenía que reconocer, cabe señalar al

emperador Carlos. Atahualpa no entendía porque estaba obligado a pagar tributo al monarca; según su concepción del asunto debería pagarlo aquel dios que había sido padre de todos los hombres. Insistía en que no le debía nada al monarca porque nunca había sido señor de aquellas tierras. Así, solicitó que le enviaran otro intérprete en el caso que sus palabras no se entendieran porque él creía que estaba respondiendo a lo que le transmitía el padre, [...] que me dierais a entender estas cosas por otro mejor faraute, para que yo las supiera y obedeciera vuestra voluntad (De la Vega, 1609: 79).

En el capítulo XXV titulado «de un gran alboroto que hubo entre indios y españoles» Garcilaso narra como el Inca, sabiendo que el intérprete no era competente, decidió dos cosas: dar su discurso por partes y utilizar la lengua del Chinchaysuyo —una de las cuatro regiones en las que estaba dividido el imperio Inca, situada en la zona norte del Tahuantinsuyo— entendiéndolo que, de esta forma, Felipillo podría comprender mejor las palabras del Inca,

[...] por la experiencia que el Inca tenía de la torpeza del intérprete, tuvo cuidado de acomodarle con ella en su respuesta en dos cosas. La una en decirlo a pedazos para que el faraute lo entendiera mejor y lo declarara por partes: y dicha una parte, le decía la otra, y así todas las demás hasta el fin. La otra advertencia fue que habló en el lenguaje de Chinchansuyo, el cual entendía mejor el faraute, por ser más común en aquellas provincias, que no el del Cuzco: y por esta causa pudo Felipe entender mejor la intención y las razones del Inca, y declararlas aunque bárbaramente [...] (De la Vega, 1609: 79-80).

El cronista Juan de Betanzos (2004) no ofrece el nombre del intérprete, aunque adivinamos que se trataba de Felipillo pero, al igual que Garcilaso, refiere que el mediador no supo traducir las palabras del padre Valverde al afirmar que el Padre Dios y Pizarro eran hijos del Sol,

[...] vino a él fray Vicente de Valverde y trajo consigo el intérprete; y, lo que le dijo fray Vicente al Inca, bien tengo yo que el intérprete no se lo supo declarar al Inca. Lo que la lengua dijo al Inca fue que el Padre sacó un libro y abriólo, y la lengua dijo que aquel Padre era hijo del Sol y que le enviaba el Sol a él a le decir que no pelease y que le diese obediencia al Capitán, que también era hijo de Sol, y que allí estaba en aquel libro aquello y que así lo decía aquella pintura por el libro [...] (Betanzos, 2004: 316).

La reacción de Atahualpa a las palabras del padre Valverde es, según los testigos y cronistas, prácticamente la misma. Casi todos coinciden en que el Inca quiso ver la Biblia para comprobar si el libro certificaba las palabras del padre. Al abrirlo y al ver que no «salía ninguna voz» arrojó el breviario al suelo. El padre Valverde interpretó ese gesto como un rechazo a ser sometido al requerimiento. Hay que tener en cuenta que Atahualpa tenía, por primera vez, en sus manos un libro, por lo que se puede entender que al abrir el breviario esperase algo más que una simple escritura (Ferreiro, 2013a: 110).

Es en ese momento que se produce la batalla, bien por orden directa del padre Valverde, bien por Pizarro quien al ver el gesto de Atahualpa dio la orden de atacar. Garcilaso de la Vega es el único

cronista a indicar que Atahualpa no tiró la Biblia, sino que se le cayó de las manos al padre Valverde, asustado, después de oír los gritos de unos indios,

[...] soltó la cruz que tenía en las manos y se cayó el libro que había puesto en su regazo y alzándolo del suelo, se fue a los suyos // porque ni echó el libro, ni lo tomó en las manos [...] (De la Vega, 1609: 80)

En otra investigación (Ferreiro, 2013b), cuestionamos que fuese realmente Felipillo el protagonista de esta escena y la atribuimos a un intérprete, llamado Martinillo, la responsabilidad de la supuesta mala interpretación del encuentro en Caxamarca. Pero en realidad, poco importa quien fuese la persona que interpretó los dos mundos, lo que sí importa es cómo se desarrolló la idea y el discurso asociado a ella sobre la caída de un imperio por culpa de una mala interpretación y un malentendido. La tesis que sostiene el Inca Garcilaso de la Vega, consistente en situar a Felipillo como único intérprete en la escena con Atahualpa y el padre Valverde, coincide con la de muchos cronistas como Juan de Betanzos (2004), Herrera (1934), Gómara (1979) y Poma de Ayala (1980), sin embargo, *de visu* y por testigos directos del encuentro como Pedro Pizarro (1944:228)

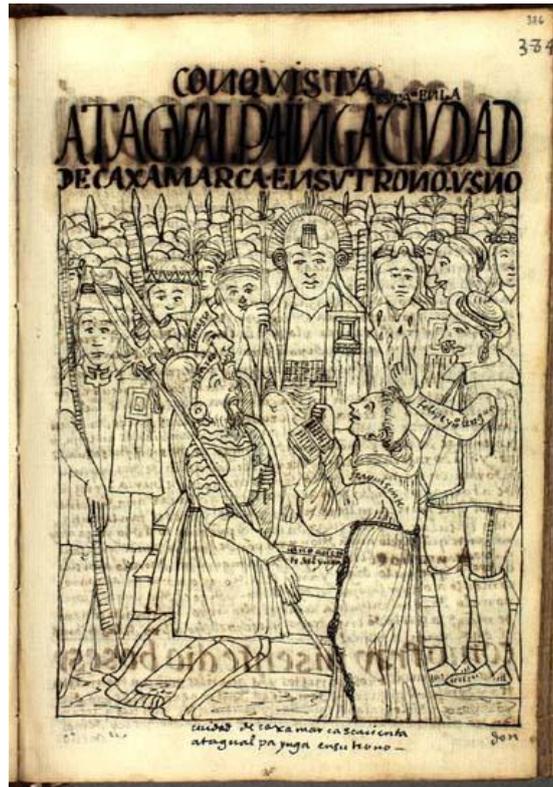
[...] envió al Padre Fray Vicente de Valverde, primero obispo del Cuzco, y a Hernando de Aldana, un buen soldado, y a don Martinillo, lengua, que fuesen a hablar a Atahualpa y a requerirle, de parte de Dios y del Rey, se sujetase a la ley de Nuestro Señor Jesucristo y al servicio de Su Magestad [...]

y Miguel de Estete (1891: 128)

[...] a la cual salió del aposento del dicho gobernador Pizarro, el padre fray Vicente de Valverde, de la Orden de los Predicadores, que después fue Obispo de aquella tierra, con la Biblia en la mano y con el Martín, lengua [...]

sabemos que era don Martín o Martinillo el que realizó el acto de interpretación. Pero la crónica del Inca Garcilaso fue la que más repercusión tuvo, sin duda, por su condición de 'indio' y español.

La difusión y la repercusión de la obra de Guaman Poma de Ayala fue infinitamente menor, atribuible —sin duda— a su condición de 'indio' aculturado. Sin embargo, también refleja a través de un dibujo la escena en Caxamarca y deja en un lugar central la figura de la persona que interpreta,



Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno*. Don Diego de Almagro, don Francisco Pizarro y Fray Vicente de Valverde de rodillas delante de Atahualpa Ynga en Caxamarca, mientras que el indio Felipillo ejerce de intérprete.
Det Kongelige Bibliotek. Danmarks Nationalbibliotek

y para que no exista duda en su identificación, le escribe el nombre en el brazo, a modo de acusación. La escena representada en el dibujo no coincide en nada a la representada en el relato de las crónicas, excepto la presencia de Felipillo. Porque para empezar, ningún cronista sitúa a Francisco Pizarro hablando frente a frente con Atahualpa y resulta inverosímil que tanto el conquistador como el Padre Valverde aparezcan arrodillados delante de un 'indio', por muy rey que fuese. Felipillo está vestido a la manera castellana y las marcas de su origen 'indio' se reflejan en los pendientes de la oreja y de la nariz, además mantiene la mano levantada y apuntando con un dedo, en un claro gesto de estar interpretando las palabras del padre Valverde. En el conjunto de la lámina es necesario resaltar el ejército que acompaña al rey Inca, un ejemplo claro de cómo Guaman Poma de Ayala quiere, a través de sus dibujos, poner de manifiesto la importancia y poderío de un imperio destruido por los españoles.

6. Conclusiones

Los cronistas oficiales y no oficiales que relataron la conquista del Perú plasmaron en sus obras su forma de ver el acontecimiento a través de sus propias mentalidades occidentales y teniendo en cuenta

los parámetros políticos y culturales de la época. La historiadora peruana María Rostorowski (1985: 105) subraya que los castellanos tenían como objetivo principal la conquista de nuevos territorios para la Corona y para su propio beneficio, la comprensión del mundo andino así como la de su historia resultaba complicada para aquellos al carecer de preparación intelectual y lingüística. El historiador Franklin Pease (1991: 120) añade que en los primeros instantes de la conquista, la carencia idiomática y las diferencias culturales hacían imposible la traducción de categorías políticas, sociales o religiosas. Los intervinientes en Caxamarca no eran conscientes de que el acto de traducir no es mecánico y que implica más que una mera operación lingüística porque había que trasladar la cosmovisión de dos mundos totalmente contrapuestos en aquel momento.

En el año de la conquista de Perú, 1532, era imposible que existiesen personas cualificadas y formadas para interpretar los dos universos que se ponían en contacto a través del Requerimiento. Hubo que esperar hasta 1543 para rescatar un pasaje documentado donde se describe un acto interpretativo cuyos referentes culturales e idiomáticos son resueltos con cierta solvencia. En él se produce la interpretación de la lectura de los nudos de unos *quipus* y la escena es relatada en el *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas* (1892: 7) por Fray Antonio. Los intérpretes fueron Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín, alcalde de Cusco y actuaron a petición del gobernador Cristóbal Vaca de Castro cuando reunió a cuatro *quipucamayos*³ para interrogarlos. El interrogatorio se llevó a cabo

[...] por interpretación de Pedro Escalante, indio ladino en lengua castellana, el cual servía a Vaca de Castro de intérprete, con asistencia de Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín, vecinos desta ciudad del Cuzco, personas que sabían muy bien la lengua general deste reino, las cuales iban escribiendo lo que por los quipos iban declarando [...]

Tanto Betanzos como Villacastín estaban presentes para «garantizar las versiones del intérprete [Pedro Escalante], y trasladar al papel lo que por quipus iban declarando los testigos [los *quipucamayos*] (1892: 3). Jiménez de la Espada (1892: 3-5) nos ofrece datos biográficos de los dos mediadores y tenemos que destacar cómo presumiblemente habían aprendido el quechua: el denominador común era el matrimonio que ambos contrajeron con mujeres familiares directos de la alta alcurnia incaica. Betanzos se casó con una hermana de Atahuállpac y Villacastín con una hija legítima de Huayna Cápac (1892: 4-5). Estos enlaces matrimoniales facilitaron la adquisición de la lengua por parte de los intérpretes así como elementos culturales, religiosos y sociales.

Como hemos visto, la mayoría de las crónicas y relatos historiográficos presentan a los intérpretes como traidores a diferentes causas o partes: traidores a los españoles o traidores a sus propios pueblos.

³ Ramos Vargas (2016: 37) define a los *quipucamayos* («maestro de los nudos» en quechua) como personas capaces de confeccionar, leer e interpretar un *quipu* (objeto compuesto de cordeles con nudos utilizado en tiempos prehispánicos y coloniales para conservar registros informativos).

Estas traiciones son la base de la generación de un discurso de culpa por parte de todos los agentes principales que intervienen en la conquista, tanto del lado del vencido como del lado del vencedor. Eso explica que el diccionario de la Real Academia española ofrezca como segunda acepción de «malinche» la de «persona, movimiento, institución, etc. que comete traición» y en la actualidad, entre la población peruana el uso de Felipillo sea un insulto con significado de traidor (Ferreiro, 2013a: 97).

Referencias bibliográficas

- Ariza, A.E. (1964) *Los Dominicos en Panamá*. Bogotá: Cooperativa Nacional de Artes Gráficas.
- Betanzos, J. (2004). *Suma y narración de los incas* (Edición de M^a del Carmen Martín Rubio). Madrid: Ediciones Polifemo.
- Contreras, C. y Zuloaga, M. (2014). *Historia Mínima del Perú*. Madrid: Turner Publicaciones.
- Demaría, B. (1905). *La Conquista del Perú*. Buenos Aires: Imprenta Europea de M. A. Rosas.
- Estete, M. (1891). *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro, por mandado del Señor Gobernador su hermano, desde el pueblo de Cajamalca a Pacarma y de allí a Jauja*. Madrid: Juan Cayetano García.
- Ferreiro Vázquez, Ó. (2013a). «El destino del Tahuantinsuyo en manos de un intérprete», en: *Mutatis Mutandis*, 6 (1), pp. 96-112.
- Ferreiro Vázquez, Ó. (2013b). «El vínculo entre intérprete y Audiencia de Indias: cohecho y recaudación», en: X. Montero Domínguez (ed.), *Traducción para la comunicación internacional*. Granada: Comares.
- Fray Antonio (1892) *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas*, en: Jiménez de la Espada M. *Una antigüalla peruana*. Madrid: Tipografía de Manuel Ginés Hernández.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1615). Don Diego de Almagro, don Francisco Pizarro y Fray Vicente de Valverde de rodillas delante de Atagualpa Ynga en Caxamarca, mientras que el indio Felipillo ejerce de intérprete. En: *Nueva crónica y buen gobierno*. Consultado el 27 de julio de 2017. Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/386/es/image/?open=id2687945>.
- Herrera, A. (1934). *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y tierra firme del mar océano*. Madrid: Academia de la Historia.
- Jerez, F. (1985). *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Madrid: Historia 16.
- Lienhard, M. (2004). «Traducir para dominar: El aparato colonial y la traducción del discurso de los indios y los esclavos africanos», en: *Vasos comunicantes*, 28, pp. 51-58.
- Lockhart, J. (1972). *The Men of Cajamarca. A Social and Biographical Study of the first Conquerors of Peru*. Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas Press.
- López de Gómara, F. (1979). *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Pease, F. (1991) *Los últimos incas del Cuzco* Madrid: Alianza Editorial.
- Pizarro, P. (1944). *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú y del gobierno y orden que los naturales tenían, y tesoros que en ella se hallaron, y de las demás cosas que en él han sucedido hasta el día de la fecha (año 1571)*. Madrid: Colección de documentos inéditos para la historia de España.
- Porrás Barrenechea, R. (1959) *Cartas del Perú, 1524-1543*. Lima: Sociedad de Bibliófilos Peruanos.
- Ramos Vargas, M. A. (2016) «Quipus y quipucamayos en el registro arqueológico: una evaluación desde Huaycán de Cineguilla, valle de Lurín» en *Cuadernos del Qhapaq Ñan*. Lima: Ministerio de Cultura de Perú, número 4, pp. 36-65.
- Rostorowski, M. (1983) *Estructuras andinas del poder*. Lima: IES.
- Solano, F. (1975). «El intérprete: uno de los ejes de la aculturación», en: *Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid, III Jornadas americanistas. Simposio hispanoamericano de indigenismo* (pp. 265-278). Valladolid.
- Vega, G. I. (1609). *Primera parte de los Comentarios Reales de los Incas*. Lisboa: Officina de Pedro Crasbeeck.
- Velasco, J. (1982). *Historia del Reino de Quito*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Wernicke, E. (1933, 5 de enero). «Los intérpretes indígenas e hispanos durante los descubrimientos», en: *La Prensa*, 2ª sección, p. 26.

PREDICADORES Y LINGÜISTAS. UN ACERCAMIENTO AL PLURILINGÜISMO DE LOS TRATADOS DE EVANGELIZACIÓN DE LA ORDEN DOMINICA EN MÉXICO¹

Lorena Hurtado Malillos

Universidad de Valladolid (España)

lorena.hurtado@uva.es

Abstract

Preachers and linguists. An approach to the plurilingualism of the treaties of evangelization of the Dominican Order in Mexico. The present paper aims to analyze the way in which the plurilingual reality at the times of the discovery of the New World is reflected on the evangelist literature of the time. In a first phase, we will examine the task of documentation and translation of amerindian languages carried out by the Dominican Order in South America. In particular, we will focus on the figures of Fr. Cristóbal de Agüero, Fr. Martín de León and Fr. Agustín Quintana and their study of the mexican amerindian languages: zapotec, nahuatl and mixe. In a second phase, we will analyze the cases of plurilingualism amerindian languages-latin-spanish found on the evangelical treaties *Misceláneo espiritual en el idioma zapoteco*, *Manual breve y forma de administrar los santos sacramentos a los indios universalmente* and *Confessionario en lengua mixe*, written by the above mentioned authors. Thus, we wish to vindicate the role of the missionaries as mediators in the dichotomy colonizer-colonized, promoting the coexistence of languages and the mutual interest of the different groups in learning the language of the other.

Keywords: History of the Dominican Order, History of Translation, Plurilingualism, Amerindian languages, Fr. Cristóbal de Agüero, Fr. Martín de León, Fr. Agustín Quintana.

Resumen

La presente ponencia se propone analizar cómo la realidad plurilingüe de la época del descubrimiento del Nuevo Mundo es reflejada en la literatura evangelizadora de la época. En una primera fase, se examinará la labor de documentación y traducción de lenguas amerindias llevada a cabo por la Orden Dominica en Latinoamérica. En concreto, nos centraremos en las figuras de Fr. Cristóbal de Agüero, Fr. Martín de León y Fr. Agustín Quintana y su estudio de las lenguas indígenas de México: zapoteca, nahuatl y mixe. En una segunda fase, se analizarán los casos de plurilingüismo lenguas amerindias-latín-español encontrados en los tratados de evangelización *Misceláneo espiritual en el idioma zapoteco*, *Manual breve y forma de administrar los santos sacramentos a los indios universalmente* y *Confessionario en lengua mixe*, escritos por dichos autores. Con ello, pretendemos reivindicar el papel de los misioneros como mediadores en la dicotomía pueblo colonizado-colonizador, promoviendo la convivencia de lenguas y el interés mutuo de los distintos grupos por aprender la lengua del otro.

Palabras clave: Historia de la Orden Dominica, Historia de la traducción, plurilingüismo, lenguas amerindias, Fr. Cristóbal de Agüero, Fr. Martín de León, Fr. Agustín Quintana.

1. Introducción

A su llegada a los territorios del Nuevo Mundo recién conquistados por la Corona Española, las órdenes religiosas encontraron una gran diversidad de lenguas. En el siglo XVI, hay datadas al menos 170 grandes familias lingüísticas en toda Hispanoamérica. Sólo en México, convivían náhuatl, maya, lenguas mixtecas, lenguas zapotecas y otomí, entre otras, con sus respectivas variedades y dialectos

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

(Moreno Fernández, 2006: online). Diversidad a la que se sumaron el latín y el castellano, lenguas habladas por los misioneros, conformando una verdadera sociedad plurilingüe y pluricultural.

El dominio de las lenguas indígenas constituía la clave para conseguir el propósito que había llevado a los religiosos misioneros hasta allí, la evangelización y conversión al cristianismo de los pueblos nativos. En palabras del religioso dominico Agustín Quintana (1733:22), aprender la lengua y dar a entender las oraciones a los naturales, comprendiendo lo que rezan, resultará de gran provecho para sus almas.

Para ello, se puso en marcha un proyecto misionero y lingüístico conjunto que implicaba la codificación de las lenguas amerindias en gramáticas y vocabularios junto a la producción de tratados de evangelización en estas lenguas.

Lamentablemente, la historia de la traducción occidental no ha dado a esta labor misionera el reconocimiento que merece. En su artículo para la *V Conferencia Internacional sobre Lingüística Misionera* celebrada en Bremen, el professor Zwartjes (2012:2) achaca este hecho al difícil acceso a las fuentes por parte de los investigadores:

The contribution of missionaries in the colonial period to translation studies has been generally neglected in handbooks on Western translation theory. It appears to have been felt that missionary linguists did not contribute substantially to 'Western translation theory', so that missionary sources do not deserve to be included in such manuals. This lack of interest is due to the fact that modern researchers are not familiar with the most important sources. Many missionary sources have never been republished and have therefore remained almost unseen in the libraries and archives of monasteries.

Con el presente artículo queremos contribuir a cambiar esta tendencia, demostrando que se puede trabajar a partir de los manuscritos originales, sirviéndonos de las herramientas que nos proporcionan los proyectos de digitalización de documentos históricos en acceso abierto. En nuestro caso hemos utilizado la colección "Indiarum Iure" del Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte de la Universidad de Frankfurt y la colección de obras en lenguas indígenas de la John Carter Brown Library de la Universidad de Brown.

Esta investigación analiza tres de estos manuscritos caracterizados por la particularidad de emplear las tres lenguas de la realidad lingüística del momento lenguas amerindias (zapoteco/náhuatl/mixe)-español-latín de forma combinada. Estos tratados son *Misceláneo espiritual en el idioma zapoteco* (1666) en zapoteco-castellano-latín escrito por Fr. Cristóbal de Agüero (denominado en adelante "MEZ"), *Manual breve y forma de administrar los santos sacramentos a los indios universalmente* (1617) en náhuatl-castellano-latín escrito por Fr. Martín de León (denominado en adelante "MASS") y *Confessionario en lengua mixe* (1733) en mixe-castellano-latín escrito por Fr. Agustín Quintana

(denominado en adelante “CM”)². El análisis queda enmarcado por un recorrido previo por la historia y política lingüística de la Orden Dominica en el México novohispano así como por unas notas biográficas y de la obra de los tres autores y una exposición posterior de las conclusiones y perspectivas de futuro del estudio realizado.

En último lugar, nos gustaría señalar una limitación de este trabajo. Nuestros conocimientos de las lenguas zapoteca, náhuatl y mixe se limitan a la información recogida en los comentarios de los autores y la consultada en diccionarios y fuentes especializadas. Queda en manos de los especialistas actuales en lenguas amerindias el reto de realizar un estudio pormenorizado de estas obras.

2. La orden dominica en México

Poco tiempo después de la derrota del Imperio Azteca y la conquista de México por Hernán Cortés en 1521, los primeros frailes dominicos comienzan a llegar a México. El primer registro del que se tiene constancia es el nombramiento como obispo del dominico Julián Garcés en 1525. Un año más tarde, el considerado fundador de la Orden Dominica en México, Fr. Domingo de Betanzos funda el convento de Santo Domingo en la capital. Desde allí, dirigiría la evangelización de los diferentes territorios.

Se establecieron templos y conventos en zonas estratégicas de las diferentes regiones. Fueron surgiendo los grandes conventos de México, Puebla, Oaxaca y Chiapas. La expansión fue rápida, en 40 años, formaban una red que se extendía por todo el territorio mexicano, el llamado Camino Real (Fernández Rodríguez, 1994:132). Un fraile podía viajar de Ciudad de México a Oaxaca en el sur y descansar cada noche en un convento de la Orden. Eran lugares abiertos, donde también acudían los nativos, permitiendo a los religiosos estar en contacto con el pueblo, conocer sus costumbres y su lengua³.

La Orden promovía la cultura y el estudio. Los frailes trabajaban sin descanso para descifrar las lenguas locales. En colaboración con nativos e intérpretes, los hermanos dominicos realizaron una

² Las digitalizaciones utilizadas como referencia para las citas son accesibles en:
MASS: <https://archive.org/stream/manualbreueyform01cath#page/n1/mode/2up>
MEZ: <https://archive.org/stream/miscelaneoespiri00ager#page/n3/mode/2up>
CM: <https://archive.org/stream/confessionariosic00quin#page/n5/mode/2up>

Portada y licencia:

MASS2: <http://dlc.mpdl.mpg.de/dlc/view/escidoc:73226:7/recto-verso>

CM2: <http://dlc.mpdl.mpg.de/dlc/view/escidoc:73218:16/recto-verso?fm>

Se mencionan también algunos ejemplos de las obras de Quintana:

Instrucción Christiana (IC): <http://archive.org/stream/instruccionchris00quin#page/n61/mode/2up>

Doctrina Christiana (DC): <https://archive.org/stream/doctrinachristia00quin#page/n3/mode/2up>

³ Cfr. *Mexico or New Spain. A mission in the New World, 800 years of Dominican books*. University of Cambridge. <https://exhibitions.lib.cam.ac.uk/dominicans/artifacts/mexico-or-new-spain/>

gran producción de obras en lenguas indígenas en toda la etapa novohispana: artes, confesionarios, sermonarios, catecismos, doctrinas, incluso obras teatrales (Horcasitas, 2004:26). Se trata de la segunda Orden, tras los franciscanos, con mayor número de obras escritas o traducidas a lenguas indígenas durante este periodo (Ricard, 1986: 172). Cabe mencionar las primigenias *Doctrina en lengua castellana y zapoteca* de Fr. Pedro de Feria y *Doctrina en lengua mixteca* de Fr. Benito Fernández, primeros intentos de escritura alfabética en estas lenguas (León Portilla, 1996:379). Labor que posteriormente continuarían y profundizarían sus compañeros de hábito.

Pero la Orden no sólo contribuyó al proceso evangelizador, también realizó aportaciones en otros muchos ámbitos como el derecho, la economía, la historia o, el que aquí nos ocupa, la traducción. Cabe destacar las figuras de dominicos ilustres de la provincia de México como Fr. Bartolomé de las Casas, defensor de los derechos de los indígenas, primero en denunciar los abusos de la Corona Española y autor de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Fr. Tomás de Mercado, autor de una ética comercial para aplicar en los intercambios entre España y las colonias, el cronista, Fr. Agustín Dávila, autor de la *Historia de la fundación de la provincia de Santiago* y, por último, en el ámbito de la traducción: Fr. Domingo de la Anunciación, destacado nahuatlato, intérprete lenguas amerindias-español y Fr. Juan de la Magdalena, quien tradujo del latín la *Santa Escala*, el primer libro reproducido con imprenta en América⁴.

3. Los autores

Los primeros dominicos en llegar a Nueva España provenían de las Provincias de Castilla y Bética, en concreto de los principales conventos de Salamanca, Valladolid y Sevilla⁵. Pero a medida que avanza la colonización y transcurren las generaciones asentadas en el Nuevo Mundo, aumentan los frailes criollos nacidos en América que ingresan en la Orden.

En torno al 1600, comienza a aplicarse la ley de la alternabilidad⁶, esto es, el cargo de prior lo ocupaban en periodos alternos un fraile originario de España y otro autóctono y en 1677, se nombra por primera vez maestro general de la Orden a alguien de origen no europeo, el queretano Fr. Antonio Monroy e Yjar (Ferro Herrera, 1995:211).

⁴ Cfr. TINAJERO, Omar: *Los dominicos en Tepetlaoztoc*.

<http://acciontepe.blogspot.com.es/search/label/Dominicos>

⁵ Cfr. TINAJERO, Omar: *Breve Historia de la Provincia Dominica de Santiago de México*.

<http://www.monografias.com/trabajos16/santiago-de-mexico/santiago-de-mexico.shtml#ixzz4nGkuKGAW>

⁶ Cfr. *Dominicos en México*. CIDALC (Conferencia Interprovincial de los Dominicos de América Latina y el Caribe). <http://cidalc.op.org/wp/wp-content/uploads/2013/12/mexico.pdf>

Este hecho, el ser oriundos del Nuevo Mundo, es precisamente la característica que tienen en común nuestros tres autores. En ello, hacen hincapié sus biógrafos Beristain y de Eguiara: Martín de León: “natural de la Nueva y no de la Antigua España, hijo de la provincia de Santiago y no de la de Castilla como escribieron los bibliotecarios franceses dominicos Quetif y Echard” (Beristain de Souza, 1883:160); Cristóbal de Agüero: “criollo novohispano [de segunda generación] hijo de Pedro de Agüero y Bernardina de Ávila, oriundos de la ciudad nuestra de San Luis de la Paz” (Eguiara y Eguren, 1986:738); Agustín Quintana: “mexicano de nacimiento, natural de la ciudad de Antequera” (Eguiara y Eguren, 1986:567).

3. 1. Notas biográficas

A continuación, se presenta una breve biografía de cada uno de ellos, para después profundizar sobre su labor filológica.

Cristóbal de Agüero, misionero y filólogo indígena, perteneciente al convento de Santo Domingo de Antequera. Ingresa en la Orden en 1619 y dedica sus primeros años a la predicación entre las tribus zapotecas del Valle de Oaxaca. Fue nombrado catedrático de Filosofía, Teología y Lengua Zapoteca y tres veces electo prior del convento de Antequera. En reconocimiento por su labor, el Capítulo General de la Orden celebrado en Roma en 1670 le concede honores de provincial.

Martín de León, misionero y filólogo indígena, perteneciente al convento de Santo Domingo de México. Ingresa en la Orden en 1573, desarrolla su labor pastoral en las comunidades náhuatl del valle de México y se dedica al estudio de la lengua de este pueblo, como deja patente su obra. No sé conocen más datos acerca de la vida de este fraile. Todavía queda por realizar una labor de documentación en archivos y registros de la Orden.

Agustín Quintana, misionero y filólogo indígena, perteneciente al convento de Santo Domingo de Antequera. Ingresa en la Orden en 1688 y es enviado como párroco a las tribus mixes del sur de Oaxaca. Posteriormente es designado prefecto de un hospital y superior del convento de retiro de Zaachila. Por problemas de salud, pronto retorna a su convento de origen, dedicando el resto de su vida a escribir en lengua mixe, lengua de la que hasta ese momento no se conocían escritos.

El haber crecido en esa mezcla lingüística y cultural colonial sin duda fue determinante en la decisión de escribir en un formato plurilingüe, singularidad que hace únicas a sus obras. Así como lo fue en el interés mostrado por estudiar y documentar las lenguas de los pueblos a evangelizar.

Todos ellos se aplicaron en el aprendizaje de las lenguas de sus respectivas comunidades, logrando entender y hablar a un nivel de fluidez nunca antes conseguido: Martín de León: “fue sapientísimo y elocuentísimo en el idioma mexicano” (Beristain de Souza, 1883:160); Cristóbal de Agüero: “se fue

al Valle de Oaxaca para aprender la lengua zapoteca, la cual hablaba y escribía de tal manera, que un Cicerón en ella parecía. Tenía tanta práctica en ella, en la predicación evangélica, que con razón se le dio el título de Predicador General en ese idioma” (Eguiara y Eguren, 1986:738); Agustín Quintana: “fue enviado a las tribus llamadas de los mixes [...] El idioma de esa gente es difícilísimo como ninguno en nuestra América Septentrional, ciertamente bárbaro y de pronunciación aspérrimo, al estudio del cual se aplicó con denuedo tal, que en breve tiempo lo usaba no sólo en la conversación familiar, sino en las públicas exhortaciones que al pueblo hacía” (Eguiara y Eguren, 1986:567), “a degree never attained by any other white man” apunta Herbermann (1913:614).

Asimismo, realizaron una importante labor de divulgación y enseñanza de estas lenguas: Cristóbal de Agüero: “instituido maestro de idioma zapoteca, lo enseñó, no sin fruto, a sus compañeros, con harta abnegación y gusto, a fin de dar así favor a los indios en la sagrada administración [...] riqueza que dejó a sus frailes para hacerlos más expeditos en sus ministerios” (Eguiara y Eguren, 1986:738), Agustín Quintana: “en pro de los indios [...] se dio a la tarea de escribir unos libros en idioma mixe, que serían de gran beneficio, tanto para la instrucción de los indios, como para la utilidad de los párrocos que les servían; en su mayor edad cosechó de ese idioma los mejores frutos que con su aplicación y estudio había cuidado, regado y cultivado” (Eguiara y Eguren, 1986:568).

3.2 Obra

Testimonio de ello son las obras⁷ que nos han legado:

3.2.1. Obra de Martín de León

“Camino del cielo en lengua mexicana”. Imprenta de Diego López Dávalos, a costa de Diego Pérez de los Ríos, México, 1611. Idiomas: latín, castellano y náhuatl. Estructura: prólogo en español, texto principal en náhuatl, confesionario: texto a dos columnas náhuatl-español, citas y términos en latín.

- “Sermonario del tiempo de todo el año duplicado en lengua mexicana”. Imprenta de la viuda de Diego López Dávalos⁸ por C. Adriano Cesar, México, 1614. Idiomas: latín, castellano y náhuatl. Estructura: prólogo en español, títulos y citas en latín, texto de los sermones todo en náhuatl.
- “Modo de enseñar la doctrina a los indios”. Impreso en México, 1614. No se ha

⁷ Información obtenida a partir de las obras *Biblioteca hispanoamericana septentrional* y *Biblioteca mexicana*, el proyecto de investigación “Biblioteca Virtual de la Filología Española” y la investigación propia en los manuscritos digitalizados disponibles.

⁸ Las fuentes consultadas no especifican cuando la autora de la impresión es una mujer. Aquí, siendo fieles al texto, decidimos sí hacerlo. Consúltase la investigación de Garone (2011) sobre el papel de la mujer en la imprenta de Nueva España: *Huellas invisibles sobre el papel: las impresoras antiguas en España y México (siglos XVI al XIX)*.

conservado copia.

- “Manual breve y forma de administrar los Santos Sacramentos a los indios universalmente”. Imprenta de María de Espinosa, México, 1614. Idiomas: latín, castellano y náhuatl. Estructura: prólogo y títulos en español, el texto principal mezcla los tres idiomas.
- “Vocabulario mexicano y español”. Manuscrito sin editar.
- “El Contemptus Mundi traducido al mexicano”. Manuscrito sin editar.
-

3.2.2. *Obra de Cristóbal de Agüero*

“Misceláneo espiritual en el idioma zapoteco”. Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, México, 1666. Idiomas: latín, castellano y zapoteco. Estructura: prólogo en español, texto principal en zapoteco con notas al margen en español, confesionario: texto a dos columnas español-zapoteco, citas y términos en latín.

- “Sermon de culpis. Panegírico pronunciado por él (en castellano) para el Capítulo Provincial celebrado en Oaxaca el 27 de mayo de 1666”. Imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1666.
- De la licencia concedida para la edición del Misceláneo se infiere que anteriormente había escrito “Diccionario de la lengua zapoteca”, perdido. A partir de una posible copia de la obra que data del siglo XVIII “Diccionario sapoteco del Balle” se publica en la actualidad “Vocabulario castellano-zapoteco”⁹, a instancias de Porfirio Díaz, Junta Colombina de México, 1982.
- “Gramática de la lengua zapoteca”. Manuscrito impreso en siglos posteriores, editado por Antonio Peñafiel, Secretaría de Fomento de México, 1887.
- “Evangelios de Cuaresma, traducidos al zapoteca, ilustrados con sedas láminas al propósito”. Manuscrito sin editar.
- “Tratado de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo”. Manuscrito sin editar.

3.2.3. *Obra de Agustín Quintana*

“Instrucción christiana y guía de ignorantes para el cielo”. Imprenta de la viuda de Miguel de

⁹ Cfr. Descripción del “Vocabulario castellano-zapoteco” en el catálogo de la Biblioteca Digital Hathi Trust. <https://catalog.hathitrust.org/Record/100617145>

Ortega Bonilla, Puebla, 1729. Idiomas: latín, castellano y mixe. Estructura: prólogo y títulos en español, texto en mixe dividido en capítulos numerados tras los que se incluye la correspondiente traducción y notas en castellano, términos y epílogo en latín. Contiene el “Modo de hablar” y “Arte de la lengua mixe” este último sobre las ocho partes de la oración: nombre, pronombre, verbo, participio, preposición, adverbio, interjección y conjunción.

- “Doctrina christiana y declaración de los principales misterios de nuestra Santa Fe católica”. Imprenta de la viuda de Miguel de Ortega Bonilla, Puebla, 1729. Idiomas: latín, castellano y mixe. Estructura: prólogo y títulos en español, conocimientos cristianos básicos en mixe, misterios de la fe: texto a dos columnas mixe-castellano, texto principal en mixe dividido en capítulos numerados tras los que se incluye la correspondiente traducción en castellano, términos y epílogo en latín.

- “Confessionario [sic] en lengua mixe”. Imprenta de la viuda de Miguel de Ortega Bonilla, Puebla, 1733. Idiomas: latín, castellano y mixe. Estructura: prólogo y títulos en español, confesonario: texto a dos columnas en castellano y mixe, oraciones doctrina cristiana: texto en mixe y su explicación en castellano separados por un asterisco, términos y epílogo en latín. Contiene un “Compendio de voces mixes útil para comenzar a estudiar la lengua mixe” con los apartados “pronunciación de voces y diptongos”, “vocablos compuestos de dichas voces”, “de el modo de contar” y “nombres de las partes del cuerpo”.

Como conclusión a este apartado, nos gustaría citar las palabras de otro dominico, Fr. Domingo de la Anunciación, quien en una carta a la Santa Inquisición señalaba la importancia de contar con personas como nuestros autores, competentes en las tres lenguas (mexicana, latina y española), para asegurar una correcta traducción de los textos religiosos.

Muy ilustre señor: [...] el libro que no se puede excusar para poderles predicar y enseñar es el de las epístolas y evangelios [...] y aún a este sería necesario corregirlo y ponerlo en más perfección de lo que comúnmente anda; lo cual se debería cometer a personas que no solamente supiesen la lengua mexicana sino que alcanzasen muy bien la perfección de la lengua latina y supiesen sacar el sentido que el Espíritu Santo pretende [...] porque en muchos casos el frasis de la lengua latina y española no conviene ni concuerda con los frasis de la lengua de los indios y a las veces usan de figuras y lengua traductivo en la una lengua, que en las otras parecerían disparates; y por esto nos parece que se debía cometer a quien pudiese mirarlo todo (Fernández del Castillo, 1982: 83).

4. Tratados de evangelización: tipología

Antes de adentrarnos en el análisis de las obras, consideramos importante establecer una definición del concepto tratado de evangelización y sus distintos tipos.

Entendemos por tratados de evangelización, aquellos textos religiosos (confesionarios, catecismos, doctrinas, sermonarios, misceláneos, etc.) que comparten la característica común de ser instrumentos para la divulgación de la fe. El presente estudio se centra en los escritos en América durante el periodo de evangelización.

Siguiendo la clasificación de Zwartjes (2012:12), distinguimos tres tipos de tratados en función del número de lenguas utilizadas en su redacción:

- Tratados de evangelización monolingües: escritos directamente en la lengua amerindia o traducciones del latín o español en las que no figura el original.
- Tratados de evangelización bilingües: escritos en dos lenguas amerindias o una lengua amerindia y castellano, con diferentes disposiciones: secciones monolingües, una lengua seguida de otra o ambas lenguas en la misma página.
- Tratados de evangelización trilingües y plurilingües: escritos en dos lenguas amerindias y castellano o en una lengua amerindia, castellano y latín; también en múltiples lenguas amerindias.

Serán los tratados de este último grupo, de tipo plurilingüe, los que constituirán el objeto de nuestra investigación.

4.1. Análisis de las obras

A continuación, procedemos al análisis y comentario de las obras seleccionadas, primero a nivel extralingüístico y posteriormente a nivel lingüístico: casos de plurilingüismo e influencia entre lenguas.

4.2. Aspectos extralingüísticos

En los textos, son numerosas las referencias extralingüísticas a la Orden Dominicana. Es habitual encontrar iconografía de la Orden¹⁰ en portadas y encabezados: la cruz flordelisada en blanco y negro, el perro con una antorcha encendida en su boca o imágenes de los patronos Santo Domingo de Guzmán (DC,7) y la Virgen del Rosario (IC,9). Símbolos a los que acompaña una licencia previa en el prólogo de la obra, por la que la Orden da el visto bueno para su publicación.

Esto demuestra que las órdenes no sólo permitían sino que valoraban y reconocían especialmente este tipo de trabajos dada la importante función que desempeñaban en el proceso de evangelización.

¹⁰ *Iconografía de Santo Domingo*. Comunicación Dominicos España.
<https://www.dominicos.org/quienes-somos/santo-domingo-de-guzman/iconografia/santo-domingo/>

Servían tanto para la instrucción de los indios en el catolicismo como de los párrocos en la lengua en la que iban a predicar.

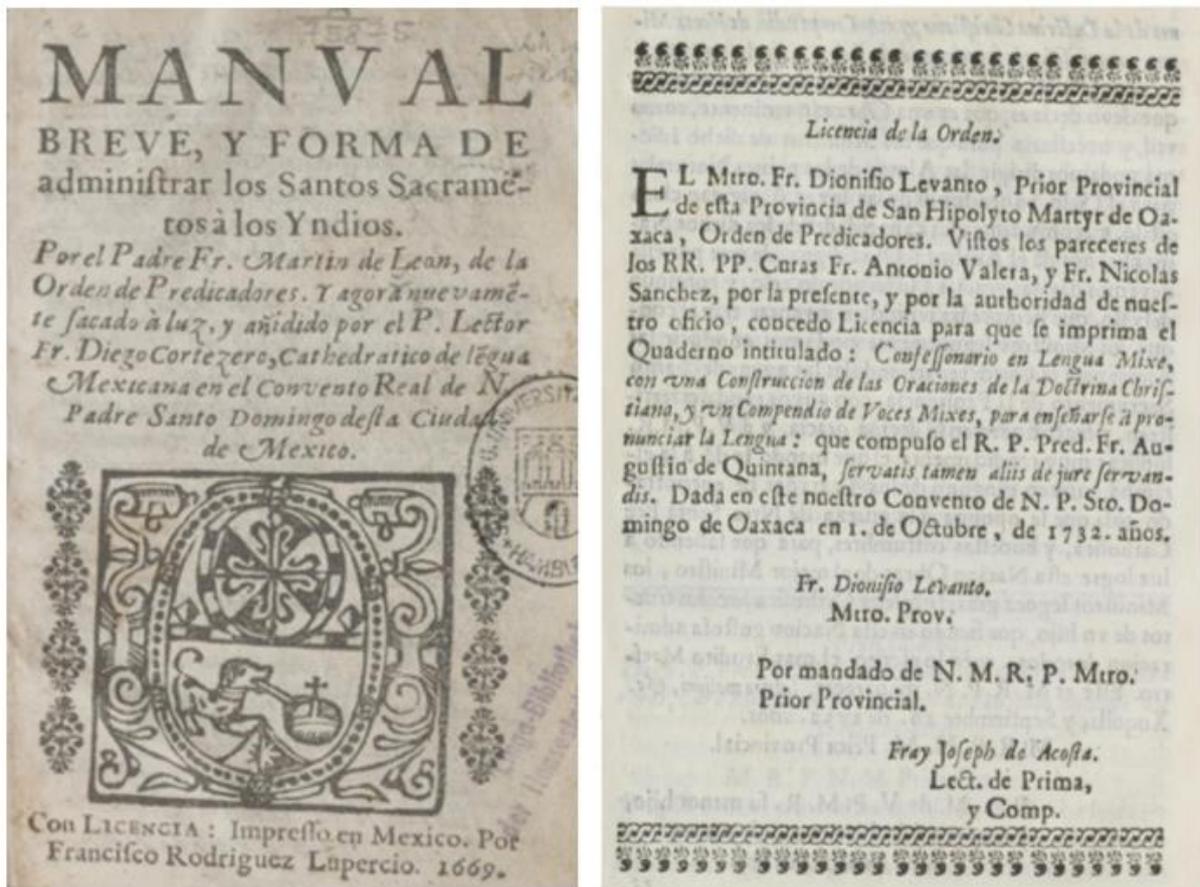


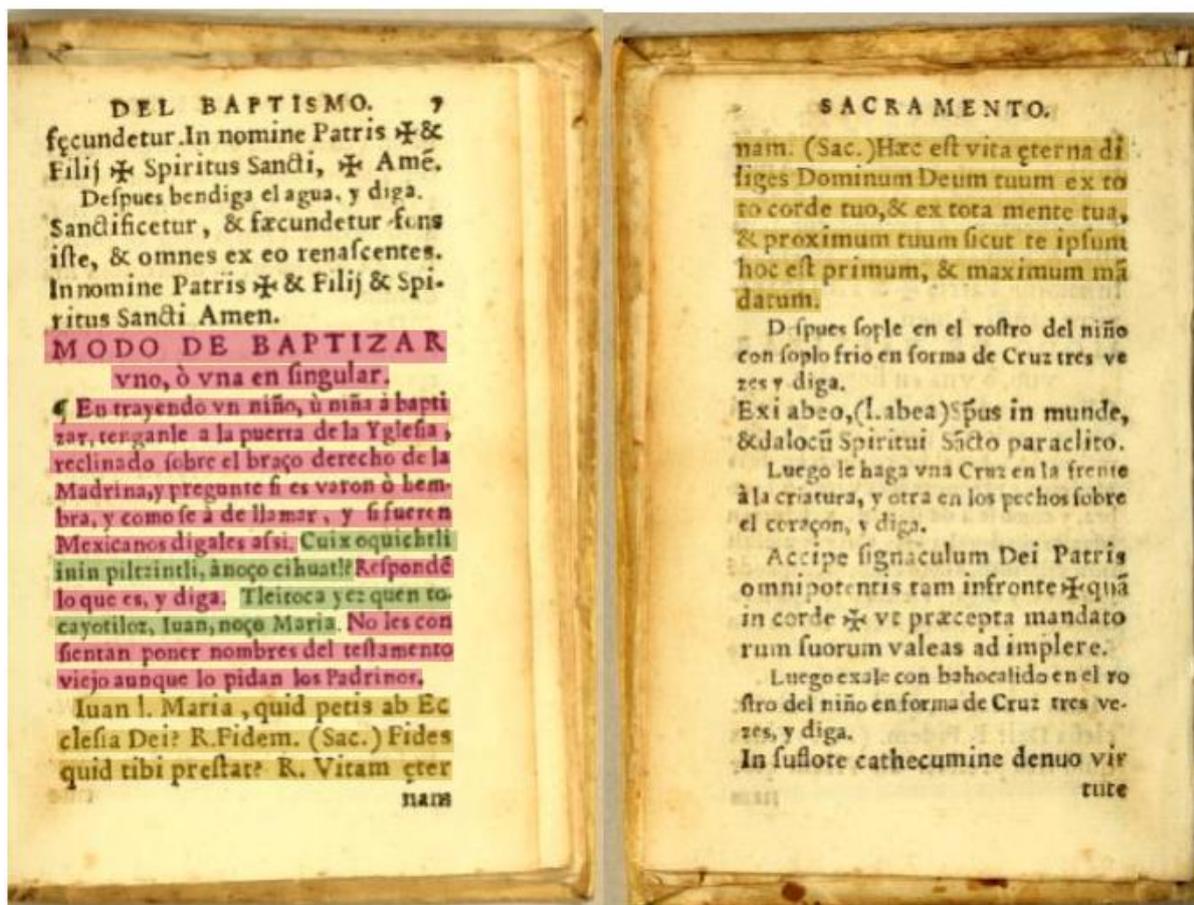
Figura 1. Portada con escudo de la orden (MASS2, 5) y licencia de publicación (CM2, 18).

4.3. Aspectos lingüísticos

A nivel lingüístico, encontramos varios pasajes de tipo plurilingüe:

El *Manual Breve* de Martín de León explica cómo impartir los sacramentos del bautismo y el matrimonio en una mezcla de las tres lenguas que convivían en el territorio en ese momento: náhuatl, español y latín.

En el “Modo de bautizar”, como muestra la imagen, el procedimiento se explica en español, el misionero se dirige a los padrinos, en su lengua nativa, el náhuatl y el rito lo realiza en latín.



■ Español	■ Nahuatl	■ Latín
-----------	-----------	---------

Figura 2. “Modo de bautizar”. Sección plurilingüe: español-náhuatl-latín (MASS, 7-8).

Llama la atención que en las intervenciones en náhuatl se utilicen nombres propios españoles (Juan, Maria) en lugar de los autóctonos, puesto que normalmente estos no se traducen (Cuéllar Lázaro, 2014:363). Ello lo explica Agustín Quintana en una de las advertencias de su *Confessionario*. Además de para facilidad de los misioneros a la hora de referirse a ellos, los nombres oriundos, derivados de la fauna como Cob (conejo), Puut (ciervo), Octz (León), Oic (Armadillo) eran considerados nombres profanos, impropios para un cristiano, por lo que se ordenaba sustituirlos por nombres del Santoral.

Adviertese que al primer hijo, o hija llaman Cob. Al segundo hijo, o hija, llaman Puut. Al tercer hijo, y los demás hijos hombres, que le siguen, llaman Octz. A la tercera hija, y las demás hijas, que le siguen, llaman Oic. Los cuales quatro nombres [...] ay gran fundamento para presumir que son supersticiosos: porque para ellos los Indios entre si, Cob, es lo mismo que Coy, que significa al Conexo. Puut, es lo mismo que Haichuu, que significa al Siervo o Venado. Octz, es lo mismo que Caa, que significa León. Oic, es lo mismo que Notz, que significa Armadillo. [...] por lo qual sera muy de el agrado de Dios Nuestro Señor el privarles que se llamen con dichos nombres y persuadirles se nombren con los nombres de los Santos (CM,82).

De forma similar ocurre con el modo de casar, el procedimiento es explicado en español, el misionero se dirige a los contrayentes en náhuatl y el rito se sella finalmente en latín.

MODO DE CASAR, desposar, y velar, a los Indios de sta nueva España, Piru y Filipinas y dar arras y anillos. [...] Quando truxeren algunos apresentarse para escriuirse y casarse, pregunte allí a todos, si aquellos q ande contraer son de su juridicion y son sus feligreses [...] si saben ò entienden ser parientes [...] en primero y segundo grado que estos solos son los prohibidos para los Indios por Paulo Tercio en su Bula [...] despues de confesados los traigan a la puerta de la Yglesia, y allí co ellos los testigos y Fiscal que los ade asentar en el libro de los casamientos y dar fe que lo están, buelua apreguntar a todos si ay algún impedimento [...] por donde no se puedan casar, Responden los testigos, no auer inconuiniente y co su sobrepelliz y Estola, los llegue assi, poniendo al varon a la mano derecha del ministro y a ella a la siniestra [...] y pregunte a ella. Iuana I. Maria Cuix moceyollocaco pa mocializtica ticmocetia ticmonamictia iniz ycac Pedro in yuh motlanahuatilia tonantzin Santa Yglesia Romana? Responde [...] Y luego diga al varon. Pedro cuix moceyollocacopa motlanequiliztica mocializtica ticmonamictia timomaca iniz icac Maria in yuh motlanahuatilia tonantzin Santa Yglesia Romana. Responde [...] Luego haciendo sobre ellos la señal de la Cruz les diga. Quod Deus coniungit, homo non separet. Ego vos coniungo in matrimonium In nomine Patris & Fili & Spus Sancti. Amen. (MASS, 26-32).

Uno de los problemas morales más frecuentes era el de la endogamia y la poligamia, prácticas censuradas por la Iglesia. Así, aquí la advertencia la constituye un estudio de términos de parentesco en lengua mixe hasta tercer y cuarto grado, "por si acaso sucediere topar el Confessor algun Incesto, o pecado entre parientes que impida el Matrimonio" (CM,80).

Por otra parte, la náhuatl era una cultura eminentemente oral que daba un fuerte peso a la memoria. Así lo narra el escritor Mario López Vital en su libro *El Camino Florido*:

Este pueblo desarrolló técnicas de memorización [...] muy avanzadas. [...] Los abuelos consideraban la memoria como un músculo que puede ser débil o fuerte, según uno lo ejercite o no. Durante la evangelización esta habilidad hizo rabiarse mucho a los frailes que escuchaban a los indios decir enteras misas en latín pero posteriormente descubrieron que ni siquiera sabían lo que estaban repitiendo. [...] Fr. Martín de León explicaba que no debía aceptarse que los indios dijeran el credo en latín pues "[...] no lo entienden ni saben lo que quiere decir, más que papagayos" (López Vital, 1998:75).

Esto hizo que existiera un especial empeño entre los religiosos por que los indios comprendiesen el significado de las oraciones rezadas y no se limitaran a repetirlas de memoria sin ningún tipo de reflexión.

En los textos analizados, encontramos varias referencias a este propósito: "[...] le esfuerce y anime al amor de Dios [...] para este paso a cada uno en su lengua" (MASS,56), "y luego diga el Pater noster y el Credo, haziendolo decir a los circunstantes en su lengua [...] y no selo consienta decir en Latin como esta mandado" (MASS,8).

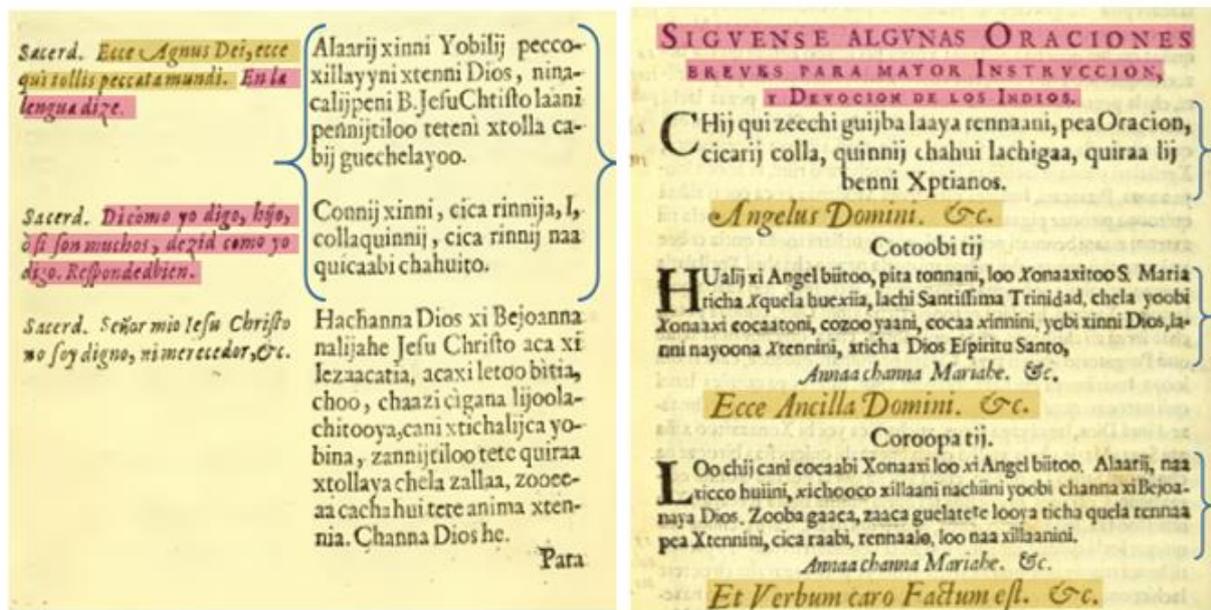


Figura 3. “Confessionario en lengua zapoteca”. Texto a dos columnas (izquierda español/latín, derecha zapoteca) (MEZ, 110). Oraciones cristianas traducidas al zapoteco (MEZ, 170).

Conocer la lengua local era el único medio del misionero para llegar a sus fieles. Si los nativos podían entender la doctrina, por ser predicada y estar escrita en su lengua, sería más fácil que la aceptasen y asimilasen como algo propio¹¹.

Así, en el *Miscelaneo espiritual*, el pasaje del evangelio “Ecce Agnus Dei, ecce qui tollis peccata mundi” en latín es traducido al zapoteco para que el sacerdote pueda transmitir su significado a los fieles. A continuación, se indica que éste debe pedirles que lo repitan en su lengua, tal y como él ha hecho “Dezid como yo digo. Responded bien”.

Para aquellos en un estadio más avanzado de instrucción religiosa, el *Miscelaneo espiritual* incluye también oraciones sencillas como el Angelus traducidas al zapoteco.

4.4. Influencia entre lenguas

¹¹ La Iglesia pronto se dio cuenta de esta necesidad de acercamiento lingüístico, legislando al respecto. Así lo ponen de manifiesto varios capítulos del I Concilio Mexicano (1555): “Cap. 4. Que se hagan doctrinas para los indios [...] ordenamos [...] una breve y sin glosa y la otra con declaración sustancial de los artículos de la fe, y mandamientos y pecados mortales [...] y se traduzgan a muchas lenguas, y se impriman [...]”, “Cap. 60. Que los clérigos que se proveyere para administrar los sacramentos, y doctrinar a los indios, seles mande aprender la lengua de los indios, dentro de cierto tiempo [...]”, “Cap. 69. Que no se den a los yndios sermones en su lengua, y que ninguna doctrina se traduzga en lengua de indios, sino fuere examinada por clérigo o religioso que entienda la lengua en que se traduze.” (Fernández de Zamora, 2008: 112).

Esta situación de contacto entre lenguas dio lugar, como veremos a continuación, a un proceso de influencia lingüística mutuo: términos de la fe católica en español y latín se inculturaron en lenguas indígenas, al mismo tiempo que referentes culturales indígenas pasaron a formar parte de la lengua española. El resultado fue el enriquecimiento léxico y conceptual de ambos grupos.

4.4.1. Influencia del castellano en lenguas indígenas

Uno de los grandes obstáculos comunicativos a los que hicieron frente los misioneros fue precisamente el del ámbito religioso. La doctrina cristiana nunca antes se había difundido en lenguas indígenas. Muchos conceptos de la tradición judeocristiana asimilados por los europeos no tenían significado equivalente en la lengua y cosmología meta. A continuación, examinaremos las estrategias traductológicas¹² desarrolladas para superar este vacío léxico.

En el análisis de nuestro corpus, utilizaremos una combinación de la clasificación de estrategias propuesta por Fernández Rodríguez (2012:283) en su estudio de las traducciones de los misioneros españoles en Filipinas. La autora distingue las siguientes estrategias: definición, extensión semántica, sustitución semántica, transferencia o préstamo y creación léxica. Y la propuesta por Zamora Ramírez (2012:115), en su estudio de la traducción franciscana del catecismo en América, que añade las categorías de omisión y paráfrasis o metáfora.

En los textos, se distinguen dos tendencias principales: por un lado, la introducción de hispanismos/latinismos, mediante la transferencia o préstamo de palabras del castellano o latín y la creación de neologismos con dicha raíz. Estrategias en las que se prima la fidelidad en el tratamiento de los conceptos religiosos.

- Transferencia: las referencias a la fe, a Dios, a Jesús, la Virgen, los Santos, a cargos eclesiásticos: “obispo”, “cura”, a ritos: “missa”, símbolos: “cruz” o fechas cristianas: “Domingo”, “Pasqua” se transfieren directamente del español. También se utilizan préstamos del latín como “Sancta Iglesia” o “Pater Noster”. Observamos cómo algunos términos se sustituyen por sinónimos más sencillos: “días de guardar –domingo”, “fe católica –cristianos”.

¹² No es el objeto de nuestro estudio realizar un análisis de frecuencia de las soluciones de traducción empleadas en este tipo de tratados. Nos limitaremos a comentar algunos ejemplos ilustrativos de cómo la introducción de la religión católica dio origen a nuevos campos semánticos en lenguas amerindias.

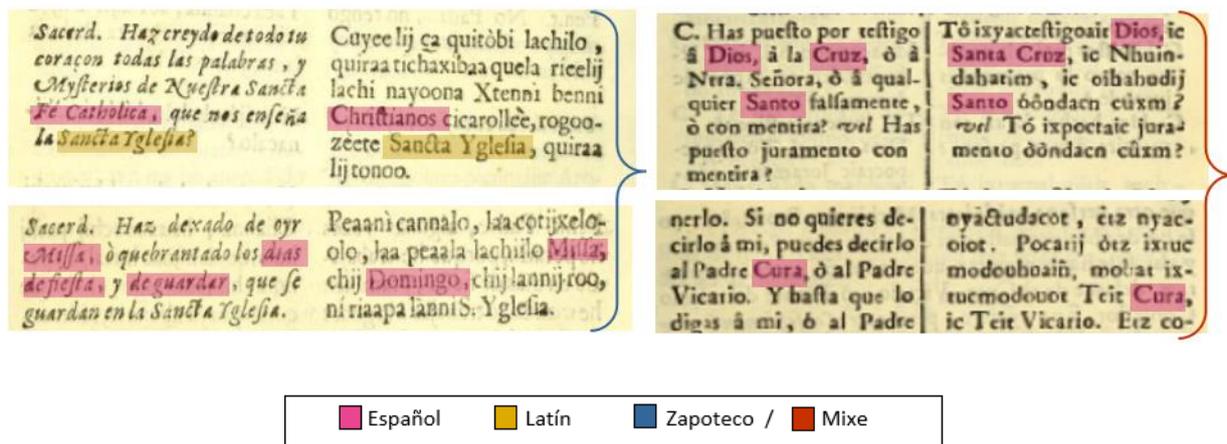


Figura 4. “Confessionario en lenguas zapoteca y mixe”. Texto a dos columnas. Transferencia de términos del español y latín al texto en lengua indígena (MEZ, 7, 15), (CM, 17,13).

- Creación de neologismos: ante la ausencia de términos en la nueva lengua, los religiosos recurren a la creación de palabras mediante sufijación o composición. Al no hallar una forma mixe para Divinidad, se toma la raíz española Dios y se le añade la partícula “atn” que indica un concepto abstracto, creando el neologismo “Diosatn”.

Confieso que [...] no he podido hallar termino o vocablo que en esta lengua signifique propriamente la Divinidad [...] Hay, sig. la Persona y es concreto: posponiendo a ese concreto la particula Atn, se haze abstracto Vg Hayatn, q sig. la Personalidad [...] según esto, Diosatn [...] es claro, cierto, propio y seguro (IC, 11-14).

Y por otro lado, la búsqueda de equivalentes locales, procedimiento que engloba las estrategias de sustitución y extensión semántica, en las que prima la comprensión y hacer el mensaje más cercano a los nativos.

- Sustitución semántica: conceptos similares de la religión nativa previa, para favorecer la asimilación, pasan a designar conceptos cristianos. En la explicación de cómo administrar el sacramento de la extremaunción, Martín de León se refiere al cielo cristiano como “Ilhuicac”, uno de los cuatro destinos¹³ tras la muerte en la religión náhuatl, reservado a los guerreros y víctimas de sacrificios “in Ilhuicac tlaçoCihuapilli, yhua yemo chintin Santome, yhuan Angelome” (MASS, 56). Esta estrategia contaba con algunos detractores dado el sincretismo de prácticas al que podía dar lugar.

- Extensión semántica: al significado profano de un término indígena se le añade un nuevo significado cristiano, conservando ambos sentidos. El verbo “Naihuinquipxpotz”, que literalmente significaba medirse el rostro en lengua mixe, expandió su significado para adoptar una nueva acepción,

¹³ Según las creencias náhuatl, existían cuatro destinos ultraterrenales: el *Mitlan* (tierra de los muertos) donde iban aquellos que fallecían por muerte natural, *Tlalocan* (el reino de Tlaloc, dios del agua) donde iban aquellos que morían ahogados o durante una tormenta, *Tonatiuh-Ilhuicac* (la casa del Sol) donde iban los guerreros y víctimas de sacrificios y el *Chichihuacuauhco* (árbol nodriza) reservado a los niños (Farias, 2013:11).

persignarse. Así lo aclara Agustín Quintana “Naihniquipxn, es verbal del verbo Naihuinquipxpotz, que propiamente sig. Medirse el rostro y aquí se toma por Persignarse: y assi lo han tomado estos Naturales, desde que comenzó la Fe en ellos” (CM,86).

Esta dualidad provocaba que a menudo se produjesen dobletes, formados por una palabra indígena y un hispanismo, a la hora de denominar un mismo concepto. Así ocurre con las referencias a la Virgen en el *Confessionario* de Quintana, a la que unas veces se llama “Nhuindahatim” (Nuestra Señora en mixe) y otras, “Santa María” (CM, 17,91).

Otras estrategias de traducción utilizadas son:

- Omisión: aquellos términos difíciles de explicar, que pueden dar lugar a una interpretación errónea son directamente suprimidos. En la denominación “Santa Madre Iglesia”, se opta por no traducir la palabra madre.

TO Español	TO Mixe
C. Has dexado de ayunar quando lo manda la Sta. Madre Iglesia? (CM,25)	Tò mca ayuuait co tyaccotuic Santa Iglesia?

- Definición: en los diálogos guía en los que figuran las enseñanzas que el misionero debía transmitir a los nativos, se incluyen definiciones de los términos religiosos más importantes.

TO Mixe ¹⁴	TM Español
Amodouon. Tij Christiano yhuentihp? Atzouon. Pon to tcoptic Santo Sacramento, Conuicxnoocotemn, etzthanchhahuij amum tuuc hotNhuintzonatim Jesv Crhisto yconuicx tzap caipx. (DC,15)	Pregunta. Que quiere decir Christiano? Respuesta. Quien recivio el Santo Sacramento del Bautismo, y cree de todo corazón la Doctrina de nuestro Señor JesvCrhisto

- Paráfrasis: al no existir equivalentes directos, los misioneros recurrían a menudo a la paráfrasis o al uso de metáforas para explicar ciertos términos. Quintana se sirve de las paráfrasis “lugar de pena eterna” y “casa de demonios” para traducir la palabra “infierno” al mixe.

TO Mixe

Momactacxc Acootztup itphee tuim coe naxhoitp yxeuh **Infierno** amaxan, etz ayuue

¹⁴ El hecho de que el texto en lengua indígena aparezca en ocasiones en primer lugar induce a pensar que había obras escritas en dicha lengua como lengua principal, sirviendo la traducción al español como una guía para los que aprendían la lengua. Por esta razón, hablamos de TO Mixe.

TM Español

La cuarta profundidad oscura, que esta en lo muy hondo de la tierra se llama **Infierno** en castilla y en mixe se llama **Lugar de pena eterna**, y **casa de Demonios**. (IC,351)

- Notas: Finalmente, también se hace uso de la traducción anotada para incluir precisiones o aclaraciones adicionales. Encontramos de dos tipos: notas al margen y notas al final.

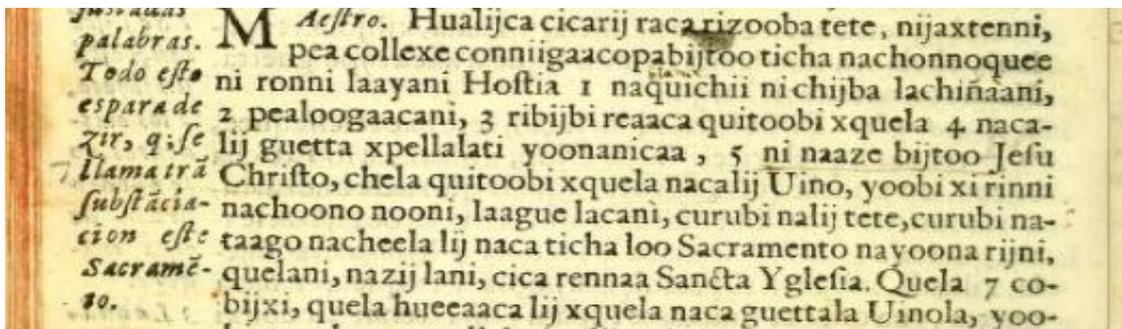


Figura 5. Nota marginal a la explicación en zapoteco de la transustanciación (MEZ, 246).

4.1.2. Influencia de las lenguas indígenas en el castellano

La influencia no sólo fue del castellano sobre las lenguas amerindias, también se produjeron préstamos en el sentido inverso, enriqueciendo la lengua castellana, muchos de los cuales han llegado hasta nuestros días¹⁵.

En las guías para la confesión del *Confessionario* y el *Miscelaneo espiritual*, vemos como se persuade a los nativos a abandonar las prácticas paganas y convertirse al cristianismo. Para referirse a dichas prácticas el confesor utiliza numerosos referentes culturales locales: ofrendas de plantas y alimentos, lugares, oficios, etc.

“C. Has creído la Idolatria o sacrificios [...] Has encendido candelas, has quemado copale, has raxado ocote [...]?” (CM,7).

¹⁵ Todos los ejemplos mencionados figuran recogidos en el DRAE. Es de este recurso de donde se han obtenido sus orígenes etimológicos. El mixe y el zapoteco parece compartían términos comunes con el náhuatl, lengua franca durante el Imperio Azteca.

“Copale” y “ocote” son voces del mixe que el Jardín Etnobotánico y Museo de medicina tradicional de México define como sigue:

Copal: (del nahuatl copalli) nombre que se daba a las diferentes resinas olorosas que se empleaban como incienso, independientemente de la planta de la que se extrajeran. El copal se asociaba con Tláloc y Chalchiuhtlique, las fuerzas del agua y la vegetación¹⁶.

Ocote: (del nahuatl ocōtl) especie de pino. Trozo de madera de este árbol, lleno naturalmente de resina, utilizado para prender fuego por ser de fácil combustión¹⁷.

Los sacerdotes mayas y aztecas usaban estas resinas como sahumerio en sus ceremonias¹⁸.

“Has matado Gallos y derramado su sangre en tu casa, ó en tu milpa [...] al modo de los Antiguos?” (CM,8).

“Milpa” es una voz del mixe que el *Random House Dictionary of American English* define como sigue:

Milpa: (del nahuatl milli y pan) zona de jungla donde se elimina la vegetación, generalmente quemándola, para cultivar durante unos pocos años y luego abandonar el terreno.

“Has hecho tortillas de Rayo y se las has ofrecido al Rayo? Has creído en sueños? Has creído las voces de animales que gritan en el campo?” (CM,8).

En su “Índice de cosas notables”, Quintana explica en qué consistía esta ofrenda:

Tortillas hechas con sangre de Guaxolote [especie de pavo silvestre] llaman tortillas de Rayo: porque las ofrecen al Rayo los Idolatras” remitiendo a una serie de oraciones cristianas para los días de tormenta “Ibid. Que se debe hazer quando ay tempestad (IC, 639).

Sacerd. Haz hecho pulque en tu casa y puesto ollas para vender y emborrachar la gente en ella? [...] Pues oye hijo, que todas las veces que hizistes pulque para veder y emborrachar a tus próximos [...] pecastes mortalmente [...] Dexa eße oficio de pulquero, y busca otros oficios buenos como son Texedor, Carpintero, Labrador, Siembrachile [...] (MEZ,74-76).

“Pulque” y “pulquero” son voces del zapoteco que el *Diccionario breve de mexicanismos* define como sigue:

¹⁶ LINARES, Edelmira y BYE, Robert: “El copal en México”, en *Revista Biodiversitas* 78, 2008, p. 8.

¹⁷ “Ocote”. Vida verde. About. <http://index.about.com/index?q=ocote&o=39661&qo=aboutSiteSearch&ad=dirN>

¹⁸ MONTUFAR, Aurora: “Identidad y simbolismo del copal prehispánico y reciente”, en *Arqueología. Segunda época* 33, 2004, pp. 62, 69.

Pulque: (del náhuatl *octli polihqui*¹⁹) bebida alcohólica, blanca y espesa, obtenida por fermentación del aguamiel (jugo) extraído de la planta del maguey. El pulque era considerado la bebida de los dioses por los aztecas y se bebía de manera ritual²⁰.

Pulquero: Productor o vendedor de pulque.

Estos préstamos y adaptaciones constituyen una muestra del mestizaje que tuvo lugar en el Nuevo Mundo. Su análisis nos ha permitido documentar como ambas lenguas y culturas se nutrieron de nuevos términos desconocidos hasta entonces por sus hablantes.

5. Conclusiones

Como ha demostrado la presente contribución, el plurilingüismo no es un fenómeno exclusivo de las sociedades actuales. A lo largo de la historia, hay atestiguadas obras plurilingües en diferentes periodos, siendo el descubrimiento y evangelización de América uno de los más productivos. Esta característica es la marca más visible que ha llegado hasta nosotros del proceso de encuentro cultural y de identidad plural, tanto individual como colectiva, que experimentaba la sociedad del momento.

A través de un recorrido por la historia de la Orden Dominica en territorio mexicano y el estudio biográfico y bibliográfico de tres de sus miembros (Cristóbal de Agüero, Martín de León y Agustín Quintana), hemos descrito el contexto sociohistórico que dio nacimiento a los tratados de evangelización analizados.

Asimismo, el análisis empírico de las fuentes originales ha puesto de manifiesto que muchas de las incipientes estrategias traductológicas y de comunicación plurilingüe utilizadas por los misioneros para las lenguas amerindias coinciden en gran medida con las empleadas en la práctica de la traducción en la actualidad.

Esto nos permite reivindicar dos cuestiones: por un lado, el papel del misionero como mediador cultural en la sociedad colonial en tanto conocedor de las tres lenguas habladas en el momento en el territorio (lenguas amerindias, español, latín) y por otro, el lugar que merecen los enfoques, teorías y comentarios sobre la traducción contenidos en los tratados misioneros en la historiografía de los estudios de traducción.

¹⁹ ROJAS, Epigmenio: *Historia del Neutli, Iztac Octli, "Octli Polihqui o Pulque"*, en *El Quetzal de Cholula*. <http://www.quetzalcholula.com/2015/03/historia-del-neutli-iztac-octli-octli.html>

²⁰ GONÇALVES, Oswaldo: *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 32.

Todavía no se ha estudiado este tipo de obras de manera sistemática. Este trabajo es sólo una pequeña aportación. No obstante, la investigación del plurilingüismo y la práctica de la traducción en textos históricos ofrece un amplio campo de investigación futura que, con el apoyo de los proyectos de digitalización de documentos, confiamos resulte cada vez más fructífero.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

AGÜERO, Cristóbal de: *Misceláneo espiritual en el idioma zapoteco*. México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1666.

LEÓN, Martín de: *Manual breve y forma de administrar los santos sacramentos a los indios universalmente*. México, Imprenta de Maria de Espinosa, 1614.

QUINTANA, Agustín: *Confessionario en lengua mixe*. México, Imprenta de la viuda de Miguel de Ortega Bonilla, 1733.

Fuentes secundarias

ALVAR EZQUERRA, Manuel: *Biblioteca Virtual de la Filología Española (BVFE)*. Disponible en: www.bvfe.es

BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano: *Biblioteca hispanoamericana septentrional*. Volumen 2. Amecameca, Tip. del Colegio Católico, 1883.

“Copal”, “Ocote”. En: Jardín Etnobotánico y Museo de la Medicina Tradicional de México [en línea]. Disponible en: http://lugares.inah.gob.mx/museos-inah/colecciones/piezas/12940-12940-copal.html?lugar_id=389

CUÉLLAR LÁZARO, Carmen: “Los nombres propios y su tratamiento en traducción”, en *Meta: Translator’s Journal* 59, 2014, pp. 360-379.

Dominicos en México. CIDALC (Conferencia Interprovincial de los Dominicos de América Latina y el Caribe). Disponible en: <http://cidalc.op.org/wp/wp-content/uploads/2013/12/mexico.pdf>

EGUIARA Y EGUREN, Juan José de: *Biblioteca mexicana*. México, UNAM, 1986.

FARIAS, Arnold: *In xochitl, in cuicatl (the flower, the song): analysis of colonial cultural-social transformations through Nahuatl metaphor*. Master’s Thesis, University of Texas at Austin, 2013. Disponible en: <https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/22846/FARIAS-MASTERSREPORT-2013.pdf?sequence=1>

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco: *Libros y libreros en el siglo XVI*. México, Archivo General de la Nación, 1982.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Pedro: *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*. México, Editorial San Esteban, 1994.

- FERNÁNDEZ RODRIGUEZ, Rebeca: "Traducción de términos religiosos en los vocabularios filipinos (1565-1800)", en Otto Zwartjes y Martina Schrader-Kniffki (eds.). *Missionary Linguistics V/Lingüística Misionera V. Translation theories and practices*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2012, pp. 273-294.
- FERNÁNDEZ DE ZAMORA, Rosa María: "Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el s.XVI", en *Investigación bibliotecológica*, XXII, 45, 2008, pp. 105-123.
- FERRO HERRERA, Miguel: "Documentación dominicana en el Archivo Histórico del Estado de Querétaro", en José Barrado y Santiago Rodríguez (coords.). *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XIX-XX. Actas del V Congreso Internacional, Querétaro (México)*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1995, pp. 197-266.
- GARONE GRAVIER, Marina y CORBETO LÓPEZ, Albert. "Huellas invisibles sobre el papel: las imprentas antiguas en España y México (siglos XVI al XIX)", en *Locus: Revista de Historia* 17, 2012, pp.103-123.
- GONÇALVES DE LIMA, Oswaldo: *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- "Guajolote", "Pulque". En: GÓMEZ, Guido: *Diccionario breve de mexicanismos*. Disponible en: <https://tajit.memberclicks.net/assets/documents/diccionario%20breve%20de%20mexicanismos%20segun%20guido%20gomez%20de%20silva.pdf>
- HERBERMANN, Charles (ed.): "Agustín Quintana". *Catholic Encyclopedia*. New York, Robert Appleton Company, 1913.
- HORCASITAS, Fernando: *Teatro náhuatl: Épocas novohispana y moderna*. México, UNAM, 2004.
- Iconografía de Santo Domingo*. Comunicación Dominicos España. Disponible en: <https://www.dominicos.org/quienes-somos/santo-domingo-de-guzman/iconografia/santo-domingo/>
- LEÓN PORTILLA, Ascensión H. de: "El despertar de la lingüística y filología mesoamericanas: Gramáticas, diccionarios y libros religiosos del siglo XVI", en Beatriz Garza y Georges Baudet (coords.). *Historia de la literatura mexicana: Las literaturas amerindias de México*. México: UNAM /Siglo XXI Editores, 1996, pp. 351-387.
- LINARES, Edelmira y BYE, Robert: "El copal en México", en *Revista Biodiversitas* 78, 2008, pp. 8-11. Disponible en: <http://www.biodiversidad.gob.mx/Biodiversitas/Articulos/biodiv78art2.pdf>
- LÓPEZ VITAL, Mario: *El camino florido*. México, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce Acatl", 1998.
- Mexico or New Spain. A mission in the New World, 800 years of Dominican books*. University of Cambridge. Disponible en: <https://exhibitions.lib.cam.ac.uk/dominicans/artifacts/mexico-or-new-spain/>
- MONTUFAR LÓPEZ, Aurora: "Identidad y simbolismo del copal prehispánico y reciente", en *Arqueología. Segunda época* 33, 2004, pp. 60-71.

- MORENO FERNANDEZ, Francisco: "La diversidad lingüística de Hispanoamérica: implicaciones sociales y políticas", en *Real Instituto Elcano* 38, 2006.
- "Ocote". En: Vida verde. About. Disponible en:
<http://index.about.com/index?q=ocote&o=39661&qo=aboutSiteSearch&ad=dirN>
- Random House Dictionary of American English*. New York, Random House, 2017.
- RICARD, Robert: *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ROJAS, Epigmenio: *Historia del Neutli, Iztac Octli, "Octli Polihqui o Pulque"*, en *El Quetzal de Cholula*. Disponible en: <http://www.quetzalcholula.com/2015/03/historia-del-neutli-iztac-octli-octli.html>
- TINAJERO MORALES, José Omar: *Breve Historia de la Provincia Dominica de Santiago de México*. Disponible en: <http://www.monografias.com/trabajos16/santiago-de-mexico/santiago-de-mexico.shtml#ixzz4nGkuKGAW>
- TINAJERO MORALES, José Omar: *Los dominicos en Tepetlaoztoc*. Disponible en:
<http://acciontepe.blogspot.com.es/search/label/Dominicos>
- ZAMORA RAMÍREZ, Elena Irene: "Los problemas de traducción del catecismo en América en el siglo XVI", en Antonio Bueno y Miguel Ángel Vega (eds.). *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*. Perugia: Pubblicazione dell'Università di Perugia, 2011, pp. 103-124.
- ZWARTJES, Otto: "The Missionaries' Contribution to Translation Studies in the Spanish Colonial Period", en Otto Zwartjes y Martina Schrader-Kniffki (eds.). *Missionary Linguistics V/Lingüística Misionera V. Translation theories and practices*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2012, pp. 1-50.

Nota: todas las páginas web han sido consultadas por última vez en julio de 2017.

**GRAMÁTICA Y ARS BENE DICENDI:
ARTE DE CONSTRUCCIÓN DE FRAY PEDRO MASÚSTEGUI¹**

Beatriz Valverde Olmedo

Fujen Catholic University, Taipei (Taiwán)

b.valverde.olmedo@gmail.com

Abstract

The aim of this work is to study the text *Arte de Construcción* by Fray Pedro Masústegui. In this piece, Masústegui, following the lead of the rethoric-based humanist precepts which has its roots in classical rhetoric, offers a grammar for correctly translating and building Latin phrases, a language which serves both as model to Spanish. Therefore, this book has been conceived as a summary of grammar foundations of said classic language.

Keywords: dominicans, grammar, Pedro Masústegui, translation.

Resumen

La finalidad de este trabajo es estudiar el texto *Arte de Construcción* de fray Pedro Masústegui. En esta obra, Masústegui, siguiendo la estela de la preceptiva humanista que hunde sus raíces en la retórica clásica, nos ofrece una gramática para poder traducir y construir oraciones correctamente del latín, lengua que le sirve de modelo, al español. Por lo que este libro se ha de concebir como un compendio de fundamentos gramaticales de dicha lengua clásica.

Palabras clave: dominicos, gramática, Pedro Masústegui, traducción.

Los ejes fundamentales sobre los que orbita la *Ordo Praedicatorum*² son el estudio y la predicación:

[...] el carisma dominicano nos obliga a colocar el ministerio de la predicación o de la evangelización en el centro de nuestra misión. Otras Órdenes y Congregaciones tendrán otros ministerios como prioritarios. Nosotros/as tenemos como prioridad el ministerio de la evangelización o de la predicación en sus múltiples versiones [...] (Martínez Díez, 2010: 13).

En cierto modo, tales ejes están recogidos en el lema aquiniano³ de la Orden “*Contemplari et contemplata aliis tradere*”, puesto que todo estudio conlleva una puesta de atención, entraña una contemplación, no limitándose al mero aprendizaje, sino a la subsiguiente predicación de lo estudiado, es decir, un estudio al servicio del principio de la predicación de la espiritualidad dominica. Asimismo, de la directriz del estudio, se deriva la inclinación dominica por la educación, así como su pulcra preocupación por la creación, traducción y conservación de todo tipo de fuentes documentales. En los

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² De ahí la abreviatura utilizada por los miembros de esta Orden O.P.

³ Santo Tomás de Aquino es una de las figuras más emblemáticas de la Orden dominica.

800 años desde la constitución de la Orden⁴, son innumerables las obras que tienen como pilares el estudio, la educación, la creación y la traducción en la literatura dominica. En este trabajo, como muestra de la unificación de estas cuatro actividades, nos hemos centrado en la obra *Arte de construcción* de fray Pedro Masústegui.

La figura de fray Pedro Masústegui (circa 1681-circa 1770) supone casi un enigma, son muy escasos los datos biográficos que hemos podido encontrar sobre él:

El Padre Masústegui era hijo del capitán Masústegui, establecido en Ibagué a mediados del siglo XVII. Nació hacia 1681 e ingresó a la Orden de Santo Domingo. En 1714 fue elegido vicario-prior del conventillo de Ibagué. El erudito historiógrafo Padre Andrés Mesanza en su *Bibliografía de la Provincia Dominicana de Colombia*, afirma que en 1717 era padre presentado y regente de estudios del convento máximo de Santafé. Rector de la Universidad Tomística en dos ocasiones, 1718-1719 y 1725-1726. Estuvo en Roma en el capítulo electivo general de 1721, Procurador de la Provincia ante las Cortes de Madrid y Roma. Con el mismo cargo viajó a Europa entre los años 1733 y 1737, e hizo imprimir la segunda edición de la Historia de Nra. Sra. de Chiquinquirá del P. Tobar. En 1722 firmaba como Maestro, Provincial en 1737, en 1760 era de los padres graves del Consejo Provincial, murió antes de 1770. (Banco de la república actividad cultural)⁵.

De tales datos, debemos entender que Masústegui nació en el municipio colombiano de Ibagué, ya que su padre estaba afincado ahí. Nada se dice del lugar en el que murió, tal vez, también fuese en el país centroamericano⁶.

El título completo de la obra objeto de nuestro estudio es *Arte de construcción por el M. R. P. M. Fr.⁷ PEDRO Masustegui, Difinidor, y Procurador General de la Provincia de Predicadores de S. Antonio del nuevo Reyno de Granada*⁸. Bajo este título tan genérico de *Arte de construcción*, se halla una obra de tintes didácticos, en la que Masústegui se centra en la correcta construcción y traducción de las oraciones en lengua latina, en definitiva, un ejercicio de sintaxis latina. La edición *princeps* de esta obra se realizó en vida del autor, si tenemos en cuenta los datos biográficos recogidos anteriormente en el *Banco de la república actividad cultural*, datada en 1734 en Sevilla. Esta obra debió de tener un éxito considerable por las reimpressiones póstumas que se hicieron de la misma, concretamente: Sevilla, 1777; Sevilla, 1792⁹; Santa Fe de Bogotá, 1784 y Guatemala, 1786.

⁴ Concretamente, el 22 de diciembre del presente año se cumplirán 801 años de su confirmación como Orden por el Papa Honorio III.

⁵ Página web: <http://www.banrepcultural.org> [consulta: 16 de julio de 2017].

⁶ En cualquier caso, cuestiones menores, puesto que lo importante en este trabajo es la obra que nos legó.

⁷ Abreviaturas que corresponden al tratamiento protocolar propio de las Órdenes mendicantes: *Muy Reverendo Padre Fray Pedro Masústegui*.

⁸ El cual se localizaba en la actual Colombia.

⁹ Esta es la edición que nosotros manejamos. Está a disposición del lector en el siguiente enlace: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es>

Esta obra se puede clasificar como una gramática descriptiva de carácter compilativo, basada en la deducción a partir de ejemplos latinos, lo que no resulta extraño puesto que este tipo de gramáticas eran las predominantes en la época de Masústegui, pero con la peculiaridad de que se puede entender como un conato de gramática contrastiva *ante litteram* que toma como base el latín, lengua a partir de la cual estructura su discurso y le sirve de modelo, y se basa en la analogía, por medio de la traducción, entre esta lengua y el español¹⁰. El latín es la primera lengua de cultura que los dominicos aprenden, la estudian como fundamento para reaprender el español desde el punto de vista del canon del latín clásico, canon que domina desde la traducción de la *Vulgata* realizada por San Jerónimo.

Toda manifestación literaria dominica ha de ser concebida con una finalidad comunicativa, impelida por la directriz de la predicación, a la que aludíamos anteriormente, por lo que los destinatarios de la misma se erigen como un punto esencial: su mensaje, fruto del estudio, está orientado a un receptor. En el caso que nos ocupa, los receptores del *Arte de construcción* son, como se indica en el prólogo de la misma “los niños lectores” (Masústegui, 1792: 3). Tal conjunto de receptores puede hacerse extensible a cualquier lector¹¹, independientemente de su edad, interesado en la correcta construcción de oraciones en lengua latina y su correspondiente traducción al español, esto es, en receptores con una clara orientación práctica y prescriptivista.

Acabamos de incidir sobre el eje de la predicación, el otro eje esencial de la *Ordo Praedicatorum* se expone en la finalidad práctica inmediata de la obra, puesto que, obviando el objetivo de cualquier obra concebida para construir oraciones y traducirlas en dos lenguas, en este caso latín-español, el propósito primordial de Masústegui es:

Yo os digo la verdad, que no me lleva otro intento, ni fin en esto, sino provocaros al estudio¹², con deseos, de que os aprovechéis en un todo. Creo, que os haveis de aprovechar. Y para el caso, desechad la floxedad, id poco a poco estudiando. *Valéte*. (1792: 4)¹³

Es decir, su finalidad esencial es una incitación e invitación al estudio, principio que se puede sintetizar de forma general en la máxima de la preceptiva retórica latina “*movere et delectare*”, es decir, no es un estudio frío, los dominicos consiguen hacerlo más eficiente por su visión ilocutiva y perlocutiva del mismo, propiedad fruto del carisma, regla y espiritualidad fundacionales de esta Orden.

¹⁰ Al que Masústegui denomina *romance*.

¹¹ Téngase en cuenta que el *lectorado* es una fase inicial en la formación religiosa en general y en la dominica en particular, ya que en dicha fase preliminar se adquieren los conocimientos que constituyen el sustrato fundamental de la función predicadora de los dominicos.

¹² La cursiva es nuestra.

¹³ Hemos optado por mantener la ortografía y escritura utilizada por Masústegui sin normalización ni actualización a la ortografía vigente, puesto que pretendemos mantener el texto sin ninguna alteración para mayor fidelidad al original.

En lo tocante a la estructura de la obra, ésta se compone de un prólogo, una serie de advertencias y seis capítulos a lo largo de las noventa páginas que ocupa. Carece de índice, pero, exceptuando el prólogo y las advertencias, todo capítulo termina con *finis* por lo que la confusión entre ellos es del todo improbable.

Prólogo a los niños lectores. La brevedad del mismo encuentra explicación en palabras de Masústegui “No quiero, hijos, molestaros, y haceros perder el tiempo, con leer un Prologo largo, ofreciéndoo por él esta misma Obra” (1792: 3).

*Advertencias*¹⁴. Se exponen veintitrés advertencias de corte lingüístico, como por ejemplo la advertencia ocho “Adv. 8. Tiene gran lugar el Vocativo: y se ha de brujular, si lo hay en la Oracion para construirlo primero que ella [...]” (Masústegui, 1792: 7). Por cuestiones de espacio, es imposible hacer mención de cada una de ellas, por lo que nos hemos centrado en dos concretas que evidencian la acertada intuición de Masústegui sobre la adquisición de segundas lenguas, la traducción y, en general, la lingüística. Así, destacamos la advertencia primera:

Dos modos ay de construir: el uno es, termino por termino, esto es, cada vocablo de por sí. Otro modo es, diciendo dos, o tres vocablos de un golpe, por razon de dar buen romance: y á veces se necesita hacerlo asi, para que salga buen Castellano. Porque yendo con la menudencia de voz en voz, suele no declararse bien lo que se construye, y queda el razonamiento Castellano imperfecto (Masústegui, 1792: 5).

En tal advertencia, Masústegui hace referencia a la traducción de tipo *mot à mot* (palabra por palabra), tipo de traducción que hunde sus raíces en toda la tradición europea, desde San Jerónimo hasta casi el siglo XIX, concepción traductológica rechazada por la moderna traductología, puesto que al construir oraciones en cualquier lengua dada, debemos tener en cuenta que la más correcta es aquella en la que se tiene en consideración la *solidaridad* que se da entre los vocablos como señala acertadamente Masústegui. Tal consideración remite a una de las ideas fundamentales expuestas por el padre de la lingüística occidental, Ferdinand de Saussure en su celeberrimo *Curso de lingüística general* “[...] la lengua es un sistema en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros [...]” (1945: 138).

Otra intuición que cabe ser reseñada es la que se recoge en la advertencia segunda: “Se ha de leer todo lo que se ha de volver en romance; porque si no se lee, y contempla, no se puede hacer bien la construcción, y avrá grandes tropezones” (Masústegui, 1792: 5). En este caso, Masústegui pone de relieve una de las competencias lingüísticas fundamentales en cualquier marco de referencia actual para las lenguas, específicamente, el desarrollo de la competencia lectora. No se limita a señalar que se deber leer lo que se ha de traducir, es obvio, sino que se ha *contemplar*, poner la atención en lo que se

¹⁴ Cuyo título completo es: “Advertencias breves, y faciles, para que el Estudiante sepa traducir a la Lengua Española las Oraciones latinas, las cuales le ayudarán también, para saber construir las Reglas de todo el Arte” (Masústegui, 1792: 5).

lee, puesto que la lectura ofrece mecanismos lingüísticos entre los que cabe destacar la familiarización con las estructuras oracionales de la lengua objeto de estudio, sea materna o segunda lengua, en definitiva, un buen modo de exponerse a la lengua en cuestión. Además del aspecto lingüístico, la *contemplatio* se corresponde con la cosmovisión dominica como un elemento esencial de la misma:

[...] es necesario ejercitarse en la dimensión orante y contemplativa de la vida. [...] La experiencia demuestra que no basta la oración la oración comunitaria para alimentar la fe personal. Se requiere cultivar y ejercitarse a nivel personal en esa dimensión orante y contemplativa de la vida (Martínez Díez, 2010: 6)

Construcción de los generos. Dedicado al estudio de todos los asuntos morfológicos relativos al género gramatical en latín.

Construcción de los preteritos. Este capítulo de morfosintaxis se centra en los verbos y en la correcta formación de los pretéritos, tanto simples como compuestos, de las cuatro conjugaciones verbales latinas.

Construcción del libro cuarto. Capítulo dedicado a tratar aspectos morfosintácticos relativos a las clases de palabras: sustantivos, adjetivos, verbos, preposiciones, interjecciones, conjunciones, etc., así como a los casos en los que pueden aparecer tales palabras.

Construcción del libro quinto. En él se abordan cuestiones morfofonológicas y proxódicas: cantidad silábica, diptongos, consonantes líquidas, derivados, composición, incremento nominal, etc. Una suerte de cuestiones enfocadas a la correcta dicción y elocución, elementos fundamentales de la teoría preceptiva retórica y claves en todo discurso, puesto que, en esencia, toda predicación es un discurso de corte evangélico, en la que, obviamente, se atiende con especial denuedo a los aspectos que tienen que ver con la *actio*.

Principios de las Eclogas¹⁵, Geórgicas y [Eneida]¹⁶ de Virgilio. Dos son los motivos por los que Masústegui escoge la obra de Virgilio como ejemplo para los ejercicios de traducción. Por un lado, Virgilio es uno de los mayores autores en lengua latina y el estudio de su obra, concretamente lo que se conoce como su tríptico canónico de obras: *Églogas*, *Geórgicas* y *Eneida*, es de obligatoria lectura para el aprendizaje y adquisición en todo el currículo escolástico. Por otra, Virgilio se concibe como un instrumento de cristianización, concretamente su *Égloga IV* es un canto precristiano al nacimiento del mesías, es decir, Virgilio es un precursor mesiánico del cristianismo, un agente de cristianización. De cada una de las obras citadas, se recogen, aproximadamente, las diez primeras líneas de cada una de ellas. De ahí que, como su nombre indica, este capítulo se titule *principios*. A continuación del fragmento en latín, Masústegui nos ofrece una traducción al español, denominada por él *construcción*,

¹⁵ Según el DRAE forma desusada, pero admitida, de *Égloga*.

¹⁶ En el original *Eneidas*, en referencia a las doce partes que conforman esta epopeya.

en alusión al título de su obra *Arte de construcción*, ya que nos enseña a construir correctamente una traducción al español desde el latín.

El último capítulo titulado *Breve explicación de pláticas* está dedicado a tratar someramente diferentes tipos de oraciones, concretamente veintidós, como son, entre otras: *oraciones de sum, es, fui; oraciones con que y de; oraciones de supino; oraciones de gerundio y oraciones de verbos pasivos*. Con tales explicaciones Masústegui pretende: “El fin ha sido, dar al Estudiante, en la forma mas breve, que ha sido posible la explicación de las Oraciones, que comunmente se enseñan en las Escuelas [...]” (1792: 171). Cabe mencionar el acierto de Masústegui al hacer uso del término *pláticas*, puesto que como se recoge en el Diccionario de la Real Academia en su segunda acepción “Discurso en que se enseña la doctrina cristiana, se elogian los actos de virtud o se reprenden los vicios o faltas de los fieles” (DRAE, versión electrónica), definición que remite al citado eje de la predicación.

La siguiente valoración no pretende erigirse como una opinión perniciosa sobre la estimable obra de Masústegui, sino que ha de entenderse como una aportación cuya finalidad es enriquecer tal obra. En los capítulos titulados *construcción* se produce una mezcla entre latín y español, a modo de ejemplo recogemos el inicio de los libros cuarto y quinto, respectivamente:

Graecò, Griegamente, Syntaxis, esta palabra Syntaxis, Latinè, Latinamente Constructio, construcción, est, es, recta compositio, recta composicion, partium, de las partes, oraciones, de la oracion, inter se, entre sí. (Masústegui, 1792: 55).

Syllaba longa la Sylaba larga, fertur, se pronuncia duplo tempore, en doblado tiempo; brevis, la breve, uno en uno. Sermo Latinus, la Lengua Latina, profert, pronuncia, vocales, las vocales, anticipates, dudosas: nam, porque, modò, unas veces, promit, pronuncia, casdem, á las mismas, sorreptas, breves, modò, otras veces longas largas. (Masústegui, 1792: 105)

Como el lector podrá advertir, esta combinación de latín-español, lenguas entre las que se establece una equivalencia, ralentiza la lectura de tales capítulos. Por lo que hubiese sido más deseable una mezcla de ambas lenguas a nivel de párrafo, y no de palabras o grupos sintácticos como se presenta en la obra, del siguiente modo:

- *Syllaba longa fertur duplo tempore; brevis, uno. Sermo Latinus profert vocales anticipates: nam modò promit casdem sorrepta,s modò longas*
- La Sylaba larga se pronuncia en doblado tiempo; la breve, en uno. La Lengua Latina pronuncia las vocales, dudosas: porque unas veces pronuncia á las mismas breves, otras veces largas.

En las páginas precedentes, nuestra pretensión ha sido mostrar al lector el porqué esta obra ha de considerarse como un magnífico ejemplo de la unión de cuatro actividades fundamentales que suelen

caracterizar toda la literatura dominica: estudio, educación, creación y traducción. Todas ellas orientadas a la predicación y que incluyen la contemplación a través de la oración.

El estudio es inherente a la esencia dominica de Masústegui, no limitándose a una vida de estudio, sino animando a sus receptores a que también estudien. Una visión ilocutiva y perlocutiva del estudio propia de la predicación que fundamenta toda la Orden.

La creación entronca directamente con el estudio, fruto de su vida de estudio nace una creación que ayuda a otros, en este caso al aprendizaje y mejor comprensión de la lengua latina.

La educación y traducción son propias del género de la obra: un compendio de fundamentos gramaticales que toma como canon y modelo el latín.

En definitiva, para resumir la obra dominica de Masústegui, podemos recurrir a un adagio clásico: “[...] la lectura alimenta al espíritu, y cuando se encuentra fatigado del estudio, la lectura le da descanso por medio del estudio mismo.” (Séneca, 1884: 307)¹⁷, es decir, como se sintetiza y parafrasea actualmente esta frase: “sin estudiar, el alma enferma”. La consagración de todo dominico está centrada en el estudio y éste es una de las tareas más nobles del espíritu que abraza la Orden dominica.

Referencias bibliográficas

Banco de la república actividad cultural [en línea]: <http://www.banrepcultural.org> [consulta: 16 de julio de 2017].

Baños Baños, José M. coord. (2009). Sintaxis del latín clásico. Madrid, Liceus E-Excellence.

Bassols de Climent, Mariano (2015). Sintaxis latina. Barcelona, Universitat.

Martínez Díez, Felicísimo O.P. (2010). Vida y misión: fidelidad y satisfacción personal [en línea]: <http://www.holyrosaryprovince.org/2011/media/doc/articles/felicisimo005.pdf> [consulta: 20 de julio de 2017].

Masústegui, Pedro (1792). Arte de construcción. Sevilla, Imprenta de Vázquez e Hidalgo [en línea]: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es> [consulta: 5 de julio de 2017].

Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española (2011). Nueva gramática de la lengua española. Barcelona, Espasa.

Saussure, Ferdinand de (1945). Curso de lingüística general. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Buenos Aires, Losada [en línea]: http://fba.unlp.edu.ar/lenguajemm/?wpfb_dl=59 [consulta: 17 de julio de 2017].

¹⁷ Concretamente de la Epístola 84 a Lucilio, en latín: “*alit lectio ingenium et studio fatigatum, non sine studio tamen, reficit*”.

Séneca, Lucio Anneo (1884). Epístolas morales. Traducción directa del latín por d. Francisco Navarro y Calvo. Madrid, Luis Navarro editor [en línea]: http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/catalogo_imagenes/imagen.cmd?path=1010048 [consulta: 20 de julio de 2017].

Virgilio Marón, Publio (1961). Virgilio en verso castellano: Bucólicas; Geórgicas; Eneida / Aurelio Espinosa Pólit, S. I. México, Jus.

**POWER AND TRANSLATION IN *BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN
DE LAS INDIAS*
BY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS¹**

Juan José Ojeda Castillo
Universidad de Salamanca (España)
ojeda@gmx.net

Abstract

This project intends to analyse the translation done into English in 1583 of one of the most significant works of the Dominican friar and scholar Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Both the English and French translations became during the sixteenth century a best seller that promoted the so called black legend. Although the intentions behind the tract by Las Casas were of a very different nature, namely to instruct the missionaries that were to leave Spain for the new world, the book became, in the hands of politicians and policymakers, a sophisticated weapon in the struggle for hegemony over the new world. The translation into English, done from the French translation –and especially the prologue to the reader– reveals many of the political intentions and strategies to undo the enemy by using one of their own.

Keywords: translation, Dominicans, Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*

Resumen

Este proyecto se propone analizar la traducción al inglés que, en 1583, se hizo de una de las obras más significativas del fraile dominico Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Tanto la traducción francesa como la inglesa se convirtieron, a finales del siglo XVI, en un best seller que ayudó a promover la llamada leyenda negra. A pesar de que las intenciones del tratado de las Casas eran de naturaleza muy diferentes, pues estaban relacionadas con la instrucción de los misioneros que salían de España hacia el Nuevo Mundo, la obra se convirtió, en manos de políticos y legisladores, en una sofisticada arma de propaganda en la lucha por la hegemonía en el Nuevo Mundo. La traducción al inglés, llevada a cabo desde la francesa, y especialmente el prólogo al lector, pone de manifiesto muchas de las intenciones políticas y de las estrategias para anular al enemigo usando al propio enemigo.

Palabras clave: traducción, dominicanos, Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*

1. Introduction

1.1. Bartolomé de las Casas: the maker of the new and the old world

In *Historia universal de la infamia* Jorge Luis Borges saw Fray Bartolomé de las Casas as the ultimate cause of all the good and bad attributes of the American continent, from the “mythological size of Abraham Lincoln” and the acceptance of the word *linchar* in the dictionary of the Academy, to the death of five hundred thousand people in the American Civil War and the unbearable rumba El Manisero. Through that “infinite number of events” that, according to Borges, would have been the result of Las Casas feeling sorry for the Indians, and asking Carlos V in 1517 to allow African slaves

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

to be brought to the new world so that they could liberate the Indians from the extenuating labours of the mines, the American continent would have been forged in the way we know it today: a melting pot of peoples and cultures, unique in its multiethnic background. But beyond the role that Las Casas could have played in that petition --which is probably one of the many myths created around his figure-- and in the line of what Jonathan Hart has called “one of the great moments in which the tectonic plates of past and present shifted (...), the Columbian discovery in the western Atlantic and its aftermath” (2013: 42), it is possible to add even more events to that “infinite number” on the list imagined by the Argentinean writer. These events, however, would have contributed not only to the making of America, but to the very formation of the identities of the old European continent as well. One of the most interesting aspects dealt with by Jonathan Hart is the way in which, from Columbus onward, the rivalry among the main European nations “in claims to the new world”, made them use the writings of authors like Las Casas in order to develop “the Black Legend”, in which Spaniards, who had become too powerful in their enterprise of the new world, were portrait as horrible colonizers with unlimited resources to bring pain, misery and death to the original inhabitants of the new world, “behaviour the French, English and Dutch claimed they would avoid in setting up new colonial models” (Jonathan Hart, 2013: 44). Within that dichotomy of good versus evil, civilized colonizers versus uncivilized ones, the new emerging powers, united under the common cause of the reformation --especially in the case of England and the Low Countries-- “defining new ways of looking at themselves in Europe and North America, in fact as empires” (Jonathan Hart, 2013: 44), wrought their identities.

1.2. The circumstances behind the original publication of *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*

Bartolome de las Casas, or rather one of his writings, *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*, became a key element in the “war of propaganda” (Jonathan Hart, 2013: 44) that, during the sixteenth and seventeenth centuries, benefited the abovementioned nations. The tract came to represent the faithful testimony of an author who, in spite of his catholic orthodoxy, was taken by the rival nations of Spain as a kind of adopted reformist. As Andrew Hadfield has pointed out, the tract, which catalogues all the atrocities committed by the Spaniards following the geographical order in which the process of colonization had been taking place, from *De la isla Española* to *Del Nuevo reino de Granada*, is arranged in “a repetitive, almost mnemonic structure, ideal for propaganda” (1998: 42). *Brevísima relación*, however, was not conceived as a book of its own, but as part of a variety of thoughts, ideas, and facts which were exposed orally first and later on put in writing in the period between 1542 and 1552, certainly one of the most intensive and productive in the life of Las Casas. The events that took place within that period are fundamental to understand not only *Brevísima Relación*, but the very reasons behind Las Casas’ fight. During the Junta de Valladolid, celebrated at

the end of 1542, Las Casas put forward a number of accusations and complaints related to the *injurias* perpetrated against the native people of the new world –whom he considered *vasallos de su majestad*. Together with the complaints, and in order to put an end to what he saw as an injustice against the Indians, twenty *remedios* were proposed. *El octavo remedio*, demanding nothing less but the abolition of the *encomienda*, is undoubtedly the most radical one. Without putting an end to the *encomienda* system, the result of the junta, the so called *leyes nuevas*, limited its power by making it non inheritable. It did not take too long, however, until the *colonos*, whose growing power on the other side of the Atlantic was becoming dangerous even for the crown, managed to revoke the law. Las Casas wrote then *Doce reglas para confesores*, “que por el camino espiritual y con la excomuni3n como arma, restauraban el esp3ritu y vigor de las leyes nuevas” (Jos3 Miguel Mart3nez Torrej3n, 2006: 22). It is within this context that *Brev3sima Relaci3n* was also written, and the manuscript presented only to Prince Philip, in whom Carlos V had delegated all issues related to the new world. As Saint-Lu has very well highlights, *Brev3sima Relaci3n* cannot be considered as an isolated element, but part of a whole, “pieza no dissociable de un sistema m3s amplio y m3s complejo” (2011:12) made up by the different writings of that decisive decade, among them, *Octavo Remedio*, *doce reglas para confesores*, and the *Dispute of Valladolid* . Although some of the events of the *Brev3sima Relaci3n* appear also in *Historia de las Indias*, the assumption made by Andrew Hadfield that the former is “a shorter version” of the latter, “produced for a wider audience in order to bring home the horrific treatment of the native Americans by the conquistadores” (1998: 92), does not have a solid foundation when taking into account the circumstances of the publication, in 1552, ten years after it had been given to Prince Philip. The fact that it was printed with no privileges or licences is an important detail that has lead historians, such as Jos3 Miguel Mart3nez Torrej3n, believe not only that it was intended as a “reproducci3n policopiada para distribuci3n gratuita” (2006: 26), but that the real intention of las Casas, far from the expectancy of “reaching a wider audience” was simply to distribute enough copies among the missionaries he was recruiting in Seville in 1552, and for whom *Brev3sima Relaci3n*, together with the other writings “constitu3an una parte sustancial de su introducci3n al mundo indiano y a sus cuestiones palpitantes” (Jos3 Miguel Mart3nez Torrej3n, 2006: 27)

1.3. The translation into English

The reasons behind the publication, between the end of 1552 and the beginning of 1553, of those writings that had emerged as a result of --or as a protest of-- the junta de Valladolid (1542) and the controversy of Valladolid (1550-1551) become clear when taking into account the hope put by Las Casas on the new *3rdenes mendicantes*, who, unlike the missionaries who had been in the new world since the beginning of the colonial enterprise, were not under the influence of the *encomenderos*. It was for these new 3rdenes that *Brev3sima relaci3n*, as well as the other writings, could serve as a crucial tool of instruction. At the same time, considering that the tract was such a potential weapon for

propaganda, the fact that it was not “produced for a wider audience” would explain, up to a certain degree, the inevitable question asked by Hadfield: “Why was a translation not published in English until 1583, thirty years after the work’s appearance in Spain?” (1998: 93). When it comes to understand the vicissitudes books had to go through at the time, the publication and translation of navigation manuals could shed some light on the translation of *Brevísima Relación* into English. Although Las Casas’s work is not a navigation manual, “its influence on the early English colonisation efforts is undeniable” (De Schepper, 2012: 85). There are a few interesting parallelisms between las Casas’ work and *Breve compendio de la sphaera y de la arte de navegar*, by Martin Cortés, “the first Spanish navigation manual to be translated into English” (De Schepper, 2012: 71). While the former was written in 1542 and published in 1552, the latter was written in 1545 and published in 1551. However, the tract by Cortés was translated into English only ten years after its publication in Seville, in 1561. Considered as the most significant manual in the field, Cortes’ tract was taken to England in 1558 by an English sailor, Stephen Borough, who had been “granted access to Seville’s Casa de Contratacion”, a crucial institution “where all transactions that had to do with trade between the Crown and the Indies were duly noted” (De Schepper, 2012: 190). The school of navigation was part of the Casa de Contratación, and it was there where Borough was introduced to cutting edge knowledge in the field of navigation. De Schepper’s explanation, is that, “after the marriage of Spain’s King Philip and England’s Queen Mary” there was a period of friendly relationship in which even exchange of important knowledge was possible between the two countries. I would also suggest that this period of good terms and cooperation could explain why, even if *Brevísima relación* was available to other people than the missionaries, a translation into English of las Casas’ tract would have certainly not been the best politically correct action towards the Spaniards at the time. However, in the aftermath of the diplomatic failure between Mendoza, the Spanish ambassador, and Queen Elizabeth I over Francis Drake’s circumnavigation (1577-1580) “and his disregard of Spanish claims on the bases of crosses Magellan had planted” (Jonathan Hart, 2013: 51), the situation changed. As Hadfield points out, “it is not without significance that *Brevísima relación* (...) appeared in 1583 when the first concerted efforts to establish colonies in the New World were being made by the English” (Andrew Hadfield, 1998: 97).

1.4. Ambiguities, inconsistencies and gaps when dealing with the English version of *Brevísima Relación*

In his interesting and revealing analysis about English colonial literature, Andrew Hadfield manages to draw a clear connection between the use of the black legend and the necessity of “the rival European powers” of Spain to develop colonies “in the Americas” (1998: 96-97). For him, the translation of *Brevísima Relación* into English would have come at the best time, “when the first concerted efforts to establish colonies in the New World were being made by the English, backed up by a significant

number of exhortatory and propagandist treatises” (Andrew Hadfield, 1998: 97). Significantly enough, Las Casas’ work, as Hadfield remarks, is translated and published in England after the publication of Richard Hakluyt’s first book, *Divers Voyages touching the discoverie of America* (1582), and his influential *Discourse of Western Planting* (1584), in which Hakluyt draws a very clear connection between the spread of Protestantism and “the need to supplant Spain’s empire in the New World” (Andrew Hadfield, 1998: 101).

However, when it comes to analyse Las Casas’s translation into English, although he does refer several times to the original title, *the Spanish Colonie*, translated by “the yet unidentified M.M.S.” and published in 1583 (Andrew Hadfield, 1998: 92), there are ambiguities and inconsistencies in his claims. When referring to the original Spanish version of *Brevísima relación*, for example, Hadfield states that “with its catalogue of horrifying and brutal incidents, and series of vivid representations of appalling cruelty” Las Casas “seeks to expose” the rupture between the “the secular and the spiritual arms of the Spanish state in the Americas” (Andrew Hadfield, 1998: 92), and goes further to offer the reader in a footnote more information about the “vivid representations”, explaining that “the illustrations were not reproduced in the English translation” (1998: 92). The “illustrations” are certainly not in the English translation of 1583, but they are not to be found in the original Spanish published in 1552 either, as Hadfield suggests. And they are not even in the 1579 French translation by Jacques de Miggrode, the one used for the translation into English. In fact, fifteen years since the publication of *The Spanish Colonie* had to go by, until the brothers De Bry, in a sophisticated Latin edition of *Brevisima relacion*, which was printed in Frankfurt am Main in 1598, incorporated the “illustrations” and “vivid representations” Hadfield refers to, to las Casas’s work for the first time.

The fact that Hadfield does not realize that *The Spanish Colonie* is not a direct translation from Spanish, but from the French version of Jacques de Miggrode, is clearly expressed when he states that “the prologue to the text, faithfully translated from las Casas’s Spanish ...” (1998: 98), and later on, when mentioning the importance of “M.M.S.’s (...) faithful English reproduction of las casas’s *Brevísima Relación*” (1998: 99). But beyond the assumption that the translation into English has been done from the Spanish original –or maybe because of that assumption—what is remarkable is the way in which Hadfield mixes what could be considered as the different layers of the English version of *Brevísima relación*: the prologue to the reader, written by Jacques de Miggrode for his French version of las Casas’s work –and translated into English and other languages for their respective editions--, the prologue of the original Spanish version by Las Casas, the dispute of Valladolid, and the *Brevísima Relación* itself. There are quite a few examples in which Hadfield clearly merges these different layers. One of them is when, answering the question of why *Brevísima relación* had not been translated before 1583, he claims that “one obvious reason is stated in the preface to the translation itself” (1998: 93), and, after given a brief summary of the prologue to the reader, Hadfield claims that

“the text can be read as having an urgent European dimension, namely, a plea for the defence of the protestant low countries against the encroachments of the Spanish empire within Europe” (1998: 93). He believes that “such a reading is strengthened by the fact that the actual text of the *Brevísima Relación* is appended by a number of other relevant works; a letter from Las Casas to Philip explaining his motives in publishing his works; and a summary of the debate at Valladolid” (1998: 93). Far from being the reading intended by las Casas (for whom the main audience should have been his missionaries and Prince Philip), it seems that the reading done by Hadfield is precisely the reading that Jacques de Miggrode, the French translator, wanted Europeans to do of the *Brevísima relación*.

Another example in which Hadfield merges the different elements of the English version of *Brevísima Relación* is when, referring to comments clearly made by Las Casas about the injustice committed by the Spaniards upon the Indians and the way the former would be punished, he continues with one of the ideas expressed in the prologue by de Miggrode, “when Spain was invaded by the moors, a claim which repeats the threat that god will eventually punish the wicked, even if they succeed in the short term, made in the epistle to the reader prefacing the text” (Andrew Hadfield: 1998: 94). Hadfield mixes an idea which is used by Las Casas from the very title of *Brevísima Relación* and all along his work, the idea of destruction with its biblical resonances, which has a long and strong tradition “en la historiografía española medieval, donde se aplica con resonancias apocalípticas a la invasión musulmana” (André Saint-Lu, 2011: 27), with the idea expressed by de Miggrode in his prologue to the reader that the wicked would ultimately be punished by God, even if they succeed in the short term. Once again, the ideas of the different components of the English translation merge together in the mind of the reader. Together with the inconsistent use of terminology when referring to the different elements that assemble the English version of *Brevisima relacion*, these are only some of the many examples of ambiguity, misunderstanding, and even contradictions, to be found in the few scholars who, for one reason or another, have approached the English translation of *Brevísima relación*. Interestingly enough, however, while Hadfield does not seem to be aware of details which are quite important to understand the voyage of Las Casas’s work into English, he shows a very different attitude when dealing with Jose Acosta’s *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Sentences such as “Grimstone is generally a faithful translator of Acosta”, “there are no significant marginal annotations to guide the reader”, and footnotes in which details on how the direct speech of the original version has been altered into indirect speech in Montezuma’s reply (Andrew Hadfield, 1998: 110), shows how meticulous he has been in the case of Acosta’s translation into English.

All these inconsistencies may very well be a reflection of the fact that, in its history as a book, *Brevísima relación* has always been manipulated and recreated for the purpose of the publisher, the patron, or the policymaker in charge at the time. The French translation of Las Casas by Jacques de Miggrode is an essential episode in that history, not only because it was the first translation into

French, but because apart from being the model for the translations immediately undertaken in other languages, it also imposed, in a very intelligent way, a certain reading of Las Casas. A reading in which, as I have pointed out in the case of Hadfield, implies that the different texts that conform what could be seen as a perfect artefact of ideas and writings put together at different times for different purposes, merge under the almost absolute power of the omniscient voice of the narrator of the prologue. In the following pages, by focusing on the human beings behind both the first translation into French and the first translation into English of *Brevísima Relación*, as well as on the crucial prologue by Jacques de Miggrode and its power in the reader, I would try to fill some of the gaps around the ambiguities and inconsistencies already mentioned.

2. The Human beings behind the English translation

2.1. M.M.S.: The Invisible Translator

When it comes to analyse the biographical details of the people involved in the first English translation of *Brevísima Relación* of 1583, the translator himself is bound to be considered as one of the main protagonists. However, one of the most striking things when opening the translation kept at the British Library, is the apparent contradiction of what we could call a first and a second title-page. In the first title-page, we are given information about the source language the tract has been translated from, as well as the name of the Spanish author and his position: *The spanish colony, or Briefe Chronicle of the Acts and gestes of the Spaniardes in the West Indies, called the newe World, for the space of xl.yeeres written in the Castilian tongue by the reverend Bishop Bartholomew de las Casas or Casaus, a Friar of the order of S. Dominicke*. Immediately after, we get to know who the translator of the book is. Instead of a complete name, however, the reader is given three initials: And nowe first translated into English, by M.M.S. Although giving initials instead of a whole name seems to have been something common at the time, especially if the translator was a woman, in the next page, which is addressed “to the reader”, we are given information which does not coincide exactly with that of the first page. To begin with, the title is slightly different: *Spanish cruelties and tyrannies, perpetrated in the West Indies, commonly termed the newe found worlde*. Although organized in a different way, the information given after the title does not add anything new to the first page: Briefly defcribed in the Castilian Language, by the Bifhop Tryer Bartholomew de las Cafas or Cafaus, a Spaniarde of the order of Saint Dominick.

The surprise comes when the reader is given not only a complete name that has very little to do with the previous initials, but also a significant statement for a book printed in England: faithfully tranflated by Iames Aliggrodo, to ferue as a prefident and warning, to the xij, prouinces of the Iowe Countries.

In her recent PhD dissertation *Published Translations of Navigation Manuals and their Audience in the English Renaissance, 1500-1640*, Susanna L.B. De Schepper mentions briefly the 1583 English translation of Las Casas, addressing the abovementioned apparent contradiction. Since assuming that James Aligrodo is the author of the translation seems to be the easiest, but leaves us with the mystery of the initials M.M.S. and the warning to the Low Countries, De Schepper resolves the problem by “accepting Aligrodo, not as the English translator, but as the author of the paratext” in which his name appears (De Schepper, 2012: 86). She believes that the paratext does not even belong to the English translation, and that it was intended for another book, of which Aligrodo would have been the translator, *Tyrannies et cruautez des Espagnols, perpetrees es Indes Occidentales, qu'on dit Le Nouveau monde*, the French translation done by the Flemish Jacques de Migrode (De Schepper: 2012:86). Her conclusion is that the “whole address to the reader is a translation of de Migrode’s French paratext, implying that the English translator used this French version as an intermediary, rather than going to the original Spanish of Las Casas” (De Schepper: 2012:86). Her explanation, however, seems to be rather confusing, since it does not explain the real role of Aligrodo, leaving him in a kind of no man’s land, or rather no man’s language. We know that he was not the translator of the Spanish original version into French, because, as De Schepper herself states, that was done by de Migrode. The only plausible explanation is that, while M.M.S. was the translator of the tract *Brevisima relacion* from French into English, James Aligrodo was the translator of the address “to the reader” from the original French by de Migrode into English. The one thing that De Schepper does not seem to question is that M.M.S. and James Aligrodo may not be the same person. It may not even be too risky to say that they, too, have different styles when writing in English. Interestingly enough, while the translation into English of the *Brevisima* itself is always done --so long the translator does not wish to make certain changes in order to highlight or to disguise certain passages-- in a sense for sense way, the translation of the prologue “to the reader” does not always show that attitude. M.M.S. follows, no doubt, the old Ciceronian precept of rendering the source text in such a way that it makes perfect sense in the target language. Since the translations and ideas of the big translation theorists of the sixteenth century had already been published a few decades before the translation of the *Brevisima Relacion*, the concept of free or sense for sense translation would have probably been very much in used and demand at the time. In fact, we could even go farther, suggesting that James Aligrodo and Jacques de Migrode could be the same person. Although this hypothesis may be reinforced by the easy assumption that what seems to be, for instance, at the beginning of the translation into English of the prologue from the French by de Migrode, a double negation easily made by a French native speaker when writing in English, is in fact a very common structure used at Elizabethan times, that could be, as we will see later on, tricky even for the scholars dealing with that period.

De Schepper also mentions that the English translation of the *Brevisima Relacion* has been attributed to Mark Sadlington, who was a Cambridge graduate, and that the additional “M.” of the initials in the

first title-page might point to “Master” or “Magister” (De Schepper, 2012: 86-87). According to the Oxford Dictionary of National Biography (ODNB), in which he is recorded as a Church of England clergyman and schoolmaster, Sadlington must have been a young man –only his death in 1647 is recorded in the dictionary—at the time he undertook the translation of Las Casas- he graduated with BA in 1581 and proceeded to MA in 1584 (which would mean he was not “Magister” in 1583, when the translation was published). The first thing mentioned by the ODNB is that “a translation in 1583 of a work by Bartolome de las Casas, *Chronicle of the Acts and Gestes of the Spaniard*” (in fact, *The Spanish Colonie*), has been attributed to him, and also that The Arraignment and Execution of Eualde Ducket, alias Hanns, originally attributed to him, “is now thought to have been written by Anthony Munday” (ODNB). Interestingly enough, when one reads the 500 words entry dedicated to Mark Sadlington by the ODNB, especially if a comparison is done with the one dedicated to Anthony Munday (7,500 words) or the one to Richard Carew (2,000 words), the impression we get is that we are just given a kind of curriculum vitae of a man who does not seem to have had any big political ambition. A year after the publication of the Spanish Colonie, he became “the first and only holder” of a fellowship created at Peterhouse, where he was listed as head lecturer in 1588 and from which he resigned in 1590. In 1591 he went on to secure a position of master of St Olave’s Free Grammar School in Southwark and in 1594 he was admitted as perpetual curate of All Hallows-the-Less. On 2 October 1588, however, Sadlington, who according to the same source “perhaps shortly after resigning his fellowship married Jane, of whom nothing is known except that she survived him”, was supported by none other than Sir Francis Walsingham (20,695 words in the ODNB), who “wrote to the corporation of Colchester, Strongly recommending Sadlington’s appointment as master of the grammar school there (ODNB).

2.2. Sir Francis Walsingham: the man of state

Francis Walsingham, principal secretary between 1581 and 1553, nick named by Elizabeth I “the Moor” --which according to the ODNB “marks he’s admission into what was the true elite of Elizabethan England, the queen’s intimates”—was certainly one of the most powerful men of his time. According to William Camden, a prominent historian of the seventeenth century, Walsingham was, together with Burghley, one of the “pillars of the Elizabethan State” (ODNB). He describes him as someone “with the interests of the realm at heart” (ODNB). “Protestantism, a vigorous foreign policy, exploration and empire, suppression of Catholicism in England, destruction of Mary, queen of Scots, union of Scotland and England, and the necessity of espionage” (ODNB), are some of the causes in which he believed. By 1571 Walsingham, who also believed Spain was the biggest threat to England interests, had become very much involved in the plan devised by the supporters of William of Orange and the Huguenots, in which an alliance between England, France and the protestant princes of

Germany would support a revolt against Phillip II's strong man in the Netherlands, the Duke of Alba. Once the Spaniards had been driven out, the territory would be divided between the allies (ODNB).

It is difficult to say whether Francis Walsingham was involved in any way in the commission of the translation and publication of *The Spanish Colonie*. The small tract, however, a repertoire of all the atrocities the catholic Spaniards were committing in the name of the king and in the name of religion, recounted by Las Casas, a catholic and a Spaniard himself, came certainly as a formidable battle horse in the fight for some of the causes Francis Walsingham devoted himself to: the safeguard of Protestantism, the abolition of Catholicism in England (and beyond), and the expansion of an empire whose main enemy had become too strong both in the old continent and in the appealing new world.

What is there in common between Sadlington, who seems to have moved within the reduce space of everyday family and working life, and Francis Walsingham, one of the most influential and powerful aristocrats of the Elizabethan court? When trying to answer the question it is almost inevitable not to think of the translation of the *Brevisima Relacion* as the most plausible reason for the relation between the two men. By supporting his candidature for the post, Walsingham seems to have shown loyalty to the invisible translator whose complete full name does not even appear in the first English edition of Las Casas. In this respect, it is interesting to notice the definition given by the ODNB in its own webpage as "the national record of men and women who have shaped British history and culture, worldwide, from the Romans to the 21st century". The translation of the *Brevisima Relacion* seems to have been much more than a mere translation, and Walsingham, the most visible of all men in the political arena of the time, did not seem to forget the great service that the grammar school master, still as a student in 1583, did to his country when translating one of the most useful political weapons in the war of propaganda against Spain.

Although there is not much work available dealing with the translation of the French version of Las Casas into English, the tendency observed is that those authors who have devoted their effort to the subject show a certain inclination to approach the English translation of *Brevisima Relacion*, as if the prologue "to the reader" had been written by the English translator, James Aligrodo/M.M.S. When comparing *The Spanish Colonie* of 1583 with the translation into French by Jacques de Migrode, it is clear that the English translation, with certain changes (either by changing or by ignoring something in the text) used the French translation to render the text into the English language. This is not something extraordinary or unusual in anyway, since, at the time we are dealing with, the two most familiar foreign languages in England were French and Latin.

The prologue of *The Spanish Colonie* is also a direct translation; in fact a very faithful translation of the prologue "Au Lecteur" of the French version by de Migrode. The words of the prologue, a fascinating and revealing piece of writing, should therefore not been attributed to the English

translator. Although James Aligrodo/M.M.S. may very well have felt the words of de Miggrode as his own, since they reflect in a very explicit way a disdain against Spain and its foreign policy both in the old continent and in the new world. Any attempt to study and understand the only edition of *The Spanish Colonie* would be therefore incomplete without looking into the figure of the extremely elusive Jacques de Miggrode.

While looking for the invisible M.M.S. is a task rewarded when we come across the significant link between Mark Sadlington and Francis Walsingham, who supported the former in the letter of recommendation, Jacques de Miggrode is a much more difficult character to trace down. Paradoxically, although his complete name is known, the only source we seem to have to understand what Ortega y Gasset called the man and his circumstance is his own translation of *Brevisima Relacion*, with all the small and big changes that he inflicted to the original version of Las Casas. But above all, his own writing, the texts that he incorporated to his French version. By adding his own writings to a book by another author –and therefore with a different circumstance—de Miggrode changed the original version of Las Casas, making *Brevisima Relacion* somehow a work of his own.

3. Jacques de Miggrode or the translator as creator.

3.1. The construction of the perfect Renaissance artefact

As seen in the introduction, *Brevisima Relacion* had been originally a complaint viva voce of the *afrendas* committed by the Spanish in the new world and that the Dominican friar put in writing at the request of the junta where the complaint had been made, and presented probably as a manuscript to prince Philip in 1542 in Valencia. It was originally a cry against the crimes and injustice being committed beyond the ocean in the name of the king, and was presented to the highest authorities in the conviction that they could do something to change the situation. This original intention, full of hope and trust in his own people, became in the hands of de Miggrode not only a horrible repertoire of all the cruelties and torments Spaniards were able to perpetrate using God and fatherland as an excuse, but also another cry, as firm as the one by Las Casas, but not addressed to the Spanish authorities to change the situation in the new world, but to the citizens of the seventeen provinces of the Low Countries, to whom he dedicates the translation (or rather the whole book) urging them to awake and to confront the enemy.

By incorporating his own preface to the reader, a sonnet, and an epilogue entitled “Le tranlateur” to his translation, in which he also adds subtle but extremely significant changes to the original, de Miggrode makes of *Brevisima Relacion* something of his own. This becomes quite apparent from the dedication to the seventeen provinces of the Low Countries, for we do not really know whether what de Miggrode is dedicating to them is the translation or the book itself.

The originality of having forged a hybrid made of the recollection of “afrentas a los indios” narrated by Las Casas and his own perception of the reality through his own writing seems to have had a positive and decisive effect in the translation of *Brevisima Relacion* into other Languages, since most of them, beginning with *The Spanish Colonie*, uses de Miggrode’s prologue “To the reader”. This is also the case of the first German translation of 1597 (Juan Duran Luzio, 1992), in which not only the translation by de Miggrode, but the entire artefact put together by him, is used by the German translator as a base: it has the same prologue, “In den Leser”, as well as the sonnet and the epilogue, “Der Dolmetscher an den Leser”.

The English translation of 1583, which contains the prologue to the reader, does not contain, however, either the sonnet, which comes after the prologue and before the epilogue by Fray Bartolome in the French translation, nor the epilogue, “Le translateur”. Not to consider them, even if it is briefly, and even if both the sonnet and the epilogue are not present in the English translation, would certainly result in a poor research, since the voice of M.M.S./James Aligrodo in the prologue “to the reader” of *The Spanish Colonie* is in fact the voice of Jacques de Miggrode filtered through the English translation. Furthermore, the epilogue “Le translateur”, together with the prologue, is most likely to be the only source we have to be able to get a grasp of who the man and his circumstance were. As in the case of Mark Sadlington, Jacques de Miggrode did much more than a translation from Spanish into French. By putting together *Tyrannies et Cruautez des Espagnols*, he created a very powerful weapon in the cause of the revolt against Spain’s hegemony in the Low Countries. In fact, he had gone far beyond: he had served in a silver plate what in the political and social context of England in 1583 and in the hands of the intelligentsia of principal secretary Francis Walsingham, was to become one of the most sophisticated instruments in the struggle to gain a share in the Spanish dominated new world.

3.2. Le translateur: the intricacies of the translator’s work

Although the epilogue “Le translateur” is placed by de Miggrode at the end of his translation of *Brevisima Relacion*, it offers the reader invaluable information about the translator himself. It makes sense, therefore, to start analysing his original writing with this piece, placed by de Miggrode at the end of the *Brevisima* and before the other three treatises by Las Casas also translated by him. The first thing revealed by the translator is that he had already started translating Las Casas not in French, but in “Brabanconne”, when suddenly, “estoit achevé de traduire, estant prest a ester imprimé; voicy venir en mes mains le mesme traicté en langue Brabanconne” (page 142 in the original). By what he says, de Miggrode seems to have had access almost by chance to what must have been the first translation done not only into Dutch, but into any language, printed either in Brussels or in Antwerp in 1578 (Juan Duran Luzio, 1992). De Miggrode does not seem to be disappointed by this finding. On the opposite, he seems to have been relieved from a task he had already gone one third through:

...oultre mon Esperance; & toutesfois a mon tresgrand contentement, pour me voir deschargé du reste de la mesme version Brabanconne ou Flamengue, de laquelle i en auoye desia fait un tiers; desirant aussi servir au public en ma langue, apres qu'auoye fait ce qui me sembloit estre le plus expedient ou necessaire; qui estoit de tourner premierement lesdites tyrannies en tel langage, qui est le plus usité & cognu de ceux la qui cherchent d'apprendre & cognoistre quelque chose par lecture (page 142 in the original).

Apart from revealing a certain position or privilege that allows him to see a copy of a book before being printed, de Miggrode puts forward not only his linguistic skills and abilities to move freely in a few different languages, but also that his language, and we can only assume he means his mother tongue, is French. This information is useful to place him, or at least to reduce the margin of possibilities in which he could be placed, within what no doubt must have been at the time the complicated political, social, and linguistic jigsaw of the seventeen provinces of the Low Countries he addresses. Furthermore, it sparks the question of why did he not translate Las Casas in French in the first place, especially taking into account, as he puts it, that French was the language of culture and the one people engaged with when they had the desire to learn or acquire information in a more sophisticated way. To have started the translation into “Brabanconne”, and not into his own language, which also seems to have been the lingua franca of the Low Countries, is a very significant act. An act, however, that becomes clearer in the light of what he says in the prologue, in which he calls for the union of the seventeen provinces, criticising those who seem to have shown a maverick attitude, either by not getting involved in the common cause of the entire region, or by taking positions which go off that very common cause. The audience he addresses in “langue Brabanconne” seems to have been, therefore, the one that these first translators of Las Casas –including the francophone de Miggrode– had an especial desire to reach. Taking into account that between 1578 and 1664 there are fifteen translations into that language (André Saint-Lu, 2011: 60), we can only assume that, making sure the Dutch could read in their own language the “tyrannies” that Spaniards were able to perpetrate was very much in the political agenda of the time.

Another important statement made by de Miggrode is that, in spite of being tired of writing about and listening to “m’ennuyant d’escrire & ouir tant & tant defois, des choses si tristes” (page 142 in the original), he decided to go on with the translation of another three works by Las Casas “du mesme argument” (page 142 in the original) contained in “& que i auoye en un mesme volume” (page 142 in the original). The tyranny et craute contained another three Works by Las Casas, as does the original Spanish version; one of them the crucial *El octavo en orden es el siguiente*, also known as *Octavo remedio*, in which Las Casas demanded the abolition of what had been from the beginning of the Spanish colonial Enterprise the cornerstone of the political and administrative system.

The reason for doing so, as he explains, is because although the other three tretises “ausi consistent les autres trois traictés le plus en disputes, & en allegations Latines, tirees du droict escript & des Saintes lettres; du vieti & nouveau Testament; & de Saints Peres, & des Docteurs scholasticques: Toutes

lesquelles choses, outre leur prolixité, on ne pouvoit bonnement faire servir a tous hommes” (pages 142-143), “ladite copie Brabanconne contient ausi quelques autres choses fidelement extraictes & tirées de deux traictés des trois susdis” (page 143). De Miggrode highlights the fact that he is not only translating from the original Spanish source, using a volume in which these three other works are contained, but also that he wishes “faisans bie a nostre propos; pour me conformer aucunement a ladite copie a fin de ne rendre nos peines & bons desseings suspects a qui pourroit voir une telle diversité de copies” (page 143). By making so explicit that having different copies or permutations of copies of the same book, could awake suspicion of “nos peines”, “our sorrows” and “bon desseings”, “good intentions”, he is putting forward what seems to have been an important issue for the editors involved in the translation and adaptation of *Brevisima Relacion* from the first translation into Dutch to the sophisticated editions by de Bry and others.

De Miggrode uses the epilogue to explain the intricacies of his labour, the decisions he had to make from the very beginning, when he had to confront the fact that the translation into “brabanconne” had already been done and was soon to be available. Unlike the natural disappointment any translator would probably feel when someone else has completed the translation of a book in which he has been working and of which a third has been completed, he does not seem to be disturbed in anyway, all the opposite, and goes on to undertake the translation into the language that the culture community uses. He is, however, very subtle in the way he puts it: “Which is the most used and known by those who wish to acquire knowledge by reading”. But, above all, the epilogue gives him the opportunity to express the necessity to explain the way in which the work by Las Casas does not consist only of the *Brevisima*, but of other works “that our author has done of the same theme”. Interestingly enough, the same year the translation of the *Brevisima* appears in German. It does not only follow de Miggrode’s translation, but contains also the prologue, the sonnet, and the epilogue, being therefore a perfect mirror image of the French version into the German language. By 1579 Las Casas has been translated into the three main languages of the Low Countries –Dutch, French, and German- and de Miggrode seems to have played a fundamental role in setting the main lines of the infrastructure that the work by Las Casas was to follow in order to give it a solid credible foundation. In this editorial enterprise to make available Las Casas in the three main languages of the Low Countries, de Miggrode seems to have occupied the role of middle person, looking at the work of the previous translator –whose translation he had access before the book was printed- and making sure that his own translation and assembly of the book is not very different from the one in Dutch. At the end of the epilogue, he explains that he has also added some prologues and epilogues which were originally written by “our author” and doctor Gines de Sepulveda, “Lequel Sepulveda auoit voulu defendre & excuser lesdites tyrannies des espagnols ; & contre qui les deux desdicts trois traictés ont esté expressement escrits” (page 143). De Miggrode is referring to the famous controversy that, as mentioned in the introduction, took place in Valladolid, an event that must have trespassed the Spanish frontiers and that must have

stimulated the interest of a debate in which, using the old Aristotelian and scholastic paradigms of the old world, the identity of the people of the new world was being put into question by one of the most influential scholars of the time, Juan Ginés de Sepulveda. By doing so, there is no doubt de Miggrode was also doing something else: he was giving credibility to his own translation. At the same time, as we can also see in the prologue, the use of the plural contributes to get the reader involved in what seems to be presented as a project in which all the people of the Low Countries should get together.

De Miggrode completes the epilogue with the following words:

Ces seules prefaces ou prologues donneront sommairement, mais suffisamment a entendre le contenu desdits traictés & tout cd qui s'est autrefois solemnelement passé en Espagne, y tenant la main l'empereur mesme, a fin de conserver & maintenir en repos & bonne paix les Indiens qui restoyent: soing & estude vrayement digne d'un Prince si magnanime, si sage & si clement, comme a esté cognu par tout le monde l'Empereur Chalres le Quint de bonne & louable memorie (page 144).

At first sight the words praying the emperor Charles the V may seem somehow puzzling. By doing so, however, de Miggrode is at the same time not praying –not even mentioning in any way- Prince Philip, who at the time de Miggrode translated the book, in 1579, had been Philip II for twenty three years, and not the young prince to whom Las Casas dedicated his *Brevisima Relacion*. While the former was very likely to be remembered in the Low Countries and was probably seen as one of their own –after all, he was born in Ghent and did not even speak Castilian when he arrived in Spain in 1517- the latter may have been seen as a distant monarch, who would have control of the destinies of his subjects from El Escorial, without ever travelling to the places under his domain, without being able to speak any of the languages of the Low Countries, but, above all, a monarch under whose jurisdiction the counter-reformation had reached its highest level of severity. El tribunal de la sangre, for instance, an extreme measure to suffocate any intention of independence and also a way to reaffirm the supremacy of the most traditional side of Catholicism, had been installed in 1568, ten years before the first translation into Dutch was completed. Taking into consideration the historical context, highlighting the figure of Carlos V, who was probably a more moderate monarch when it came to religious matters, is a very significant act, that contributes to undermine a figure whose presence, at the time the translation appeared, must have been not only an unavoidable but also an omniscient one. But, as mentioned, considering the tract had been dedicated to who was at the time a young prince in charge of all issues related to the new world, the omission is even more significant.

4. The prologue: To the reader

4.1. The voyage from French into English

Although, as mentioned above, the prologue entitled “to the reader” in the first English edition and translation of *The Spanish Colonie* (1583) is in fact a translation of the prologue “Au Lectour” written by Jacques de Miggrode for his French translation of Las Casas in 1579, the general tendency of the few scholars who have dealt with *The Spanish Colonie*, has been to identify James Aliggrodo/M.M.S. not just as the translator of the prologue, but as the author himself. De Miggrode’s idea of incorporating his own prologue –as well as the other two texts- in his translation, explaining why and how he had come to translate Las Casas tract, was certainly a superb one. His explanations, as well as his criteria to add the other writings of las casas which had also been added to the previous Dutch translation –and ultimately to the German translation the same year de Miggrode published the French one- made of him a kind of coordinator of the translation of las casas in the linguistic area of the Low Countries, given all the translations a coherence and congruity de Miggrode thought was fundamental for the credibility of “their good cause”. Whether what seems to have been a perfectly coordinated editorial strategy happened by chance and due to the good sixth sense of de Miggrode when switching from “brabanconne” to French, or whether it was something premeditated, we do not have enough evidence. In any case, the coherence implemented to what seems to be a very delicate artefact, and the awareness of credibility put forward by de Miggrode, was undoubtedly to be transferred, together with the prologue, to the translation done on the other side of the channel by James Aliggrodo/M.M.S.

While in the case of the epilogue “the translator”, which does not appear in *The Spanish Colonie*, its reading and commentary can only be undertaken using the 1579 French original by de Miggrode, when it comes to the prologue “Au lectour”, we find that it has not only been translated, but very faithfully rendered into English. A comparison between the French original source and the English target text reveals the good skills of the English translator who, only in few occasions, for reasons which are not easy to see at first sight, decided to leave aside part of what we find in the original version. The importance conceded to the prologue by de Miggrode can be seen even before the reader, to whom the piece is addressed, engages in the reading of the book. By skimming through the first pages, one of the first details that catch our attention is that the prologue by the translator is even longer than the two prologues by Las Casas, the *epitome* and the dedication to Philip II. Most important, however, is the fact that the prologue, a very well constructed piece of writing, also contains what, at the time of an early second generation reformists, must have been a very powerful message. The prologue “to the reader”, therefore, contributes to overshadow the prologues by Las Casas in more than the length, conditioning the reader to read a book that could very well have been conceived as a tract for the education of a prince, to a mere recollection of the atrocities committed by his subjects.

4.2. The bible, its references, and the power of the word

When talking about the novel by Thomas Mann, *Doctor Faustus*, which takes place at the end of the nineteenth century, Adorno used to remark that the problem for a modern reader is that the musical culture contained in it, and which was available to any cultivated reader of that period, was not the same anymore for a modern reader in the years after the second world war, when the novel came out. When reading the prologue by de Miggrode, written no doubt for a reformist audience surrounded by the culture of the bible, a contemporary reader may very well find himself with the same problem addressed by Adorno, but in biblical terms. Certainly, one of the impressions after reading and comparing the original prologue and the English version, is that the bible is looked at as an authority on its own right, from which examples could be taken so that they could serve “as a mirror” to understand a myriad of aspects in the everyday life of human beings, from life and death to good and evil, from joy and sorrow to even, as de Miggrode expresses in the prologue, the understanding of the turmoil events which were taking place in the Low Countries at the time he was translating *Brevisima relacion*. Apart from the well documented information the author possesses about both ancient and modern history, as well as what would have been at the time contemporary issues, one of the main characteristics of the prologue, which is bound to call the attention of any modern reader, is the extraordinary abundance of biblical references displayed along the text. Although an in-depth exegesis of the biblical sources used by de Miggrode, would take a kind of culture that not even scholars approaching the prologue seem always to possess, and would probably be a dissertation of its own, the biblical examples used by the Flemish translator are certainly very significant and extremely useful, since they help us to understand the way in which de Miggrode –and by extension also the English translator—saw himself and his people, whom he was calling for unity, before the Spanish invader.

As mentioned, the prologue is much more than an introduction to the work of Las Casas. From the rhetorical point of view, it is a thoroughly forged document, in which the way the message is presented becomes as important as the message itself. This way of developing the prologue, contributes no doubt to reinforce the content. Jonathan Hart makes a very interesting point when he observes that, in the sentence that introduces the prologue, a kind of golden rule, which by itself has a very biblical flavour, “the unidentified English translator sees his work as prophetic warning: Happie is hee whome other mens harness doe make to beware”(2013: 48). And then continues to state that “in the tradition of biblical prophecy, this prophet begins with “Gods iudgementes”. Only “mans wisdom”, and not the power of angels, is able to enter the depth of these judgments”. (2013: 48)

The prologue, which seems to be divided in three parts, begins with the reference from the Old Testament mentioned by Jonathan Hart: “Gods iudgementes are fo profound as mans wifdome, no not the power of Angels is able to enter into their depth”. The sentence, however, should not be understood in the way Hart seems to understand it, namely, that while the power of angels is not enough to understand the judgments of God, man’s wisdom is able to do so. On the contrary, what the

biblical sentence states is that neither the wisdom of men, nor the power of angels is able to understand God's judgments. Although the analysis and observations done by Hart are extremely useful, the misunderstanding of this sentence, either because of the confusion of the double negation in Elizabethan English, or because of the lack of biblical knowledge I mentioned above, could lead to a complete misreading of the prologue. What seems to be a somehow obscure biblical allusion thrown at the reader for no apparent reason from the very beginning, is retaken exactly half way through the prologue to give him a (rhetorical) answer of why God has let Spaniards get away with everything they have done. In other words, beginning the prologue in medias res does give the author, ultimately, the opportunity to highlight his point in a kind of rhetorical crescendo which reaches its highest level when the parallelism between the denunciation of the atrocities committed by the Spaniards in the new world and the atrocities committed by them in the Low Countries, is drawn. Furthermore, the biblical sentence that implies the inscrutability of God's will, is used a third time towards the end of the prologue, once de Miggrode has prepared, as we would see, his readers for the ultimate message of his prologue.

Three steps can therefore be observed in the way de Miggrode builds his prologue, and his argument, and the biblical sentence mentioned serves as a kind of leitmotif, that helps to introduce each of these three steps, which ultimate message is get together, stop fighting among yourself, and fight the Spaniards to the death. After the first time the biblical quotation is used, the extremely skilful de Miggrode addresses the reader directly, in what could almost be visualized as a reformist preacher addressing his audience from the pulpit:

Thou shalt (frendly Reader) in this discourse beholde so many millions of me put to death, as harly there have been so many spaniardes procreated into this worlde since their first fathers the Gothes inhabited their Countries, either since their second progenitors the Sarazens expelled and murdered the most part of the Gothes, as it seemth that the spaniardes have murdered and put to death in the Westerne Indies by all such meanes as barbarousnesse it selfe could imagine or forge upon the anueld of crueltie.

The information given is certainly more than enough not only to awake the interest of the reader, but also to shock him with the dimensions of a massacre in which "They (the Spaniards) have destroyed thrise so much lande as christendome doth comprehend". And therefore, "the posteritie shall hardly thinke that ever so barbarous or cruell a nation have bin in the worlde, if as you woulde say we had not with our eyes seene it, and with our hands felt it". As Jonathan Hart (2013: 49) puts it, "the translator/author has the reader join him as a friend in his opposition to Spanish cruelty". However, by making the connection between the atrocities committed in the new world and the "we" that has seen "with our eyes" and felt "with our hands", he is actually doing much more. He is building a bridge between what is happening in the far domains of the Spaniards, on the other side of the ocean, and the situation at home, where they are showing the same "barbarity and cruelty, the two characteristics he

attributes repeatedly to the Spanish” (Jonathan Hart, 2013: 49). Within the first lines of the prologue, de Miggrode manages not only to get the reader join him, but in a very subtle way he is able to make the reader condescend with him about the situation in the Low Countries. In this way, using the best tools of rhetoric, de Miggrode prepares the terrain. He confesses not to have loved the Spanish nation in general, “by reason of their intollerable pride” but, at the same time, he makes very clear that, having God as his witness, “hatred procureth me not to write those things, as also the author of the booke is by nation a Spaniard, and besides writeth farre more bitterly then my selfe”. Once again, as we saw in the epilogue “the translator”, credibility is paramount for de Miggrode, and he is very careful not to let the reader think that he is writing out of hatred. In a perfectly thought circular arrangement, he would finish the prologue by retaking the figure of the author to invoke the reader to read him.

4.3. Jacques de Miggrode: the artist behind the preacher

In what in the prologue of the English translation is clearly another paragraph, de Miggrode goes on to explain the two reasons that have made him published the “preface”, not without first dedicating it to “all the provinces of the Lowe countreys”:

The one, to the end, awaking theselus out of their sleep, may begin to thinke upon Gods iudgements : and refraine from their wickednes and vice. The other, that they may also consider with what enemie they are to deale, and so to heholde as it were in a picture or table, what stay they are like to bee at, when through their rechlesnesse, quarrels, controversies, and partialities themselves have opened the way to such an enemie : and what they may looke for.

To understand this important passage of the prologue –and the prologue as a whole-- in which de Miggrode gives his reasons for writing, also making visible for the first time his adherence to the reformist side of Catholicism, the concise introduction to the Dutch and Flemish painting of the 16th-17th centuries exhibition of the National Gallery of Art in Washington and available on line has been extremely useful. The exhibition is presented within the historical background of the “religious and political turmoil in the 1500s” (National Gallery of Art, 2013: online) that lead ultimately to the division of the Low Countries in different states. While the northernmost part of what de Miggrode refers to as the 17 provinces, had broken away from “Spanish control” in 1568 to become later on, in 1579 --the year the prologue and the translation were published— the Dutch Republic, a small “political entity” “which was still suffering from the effects of a long and arduous war with Spain”, and a “centre of Protestantism”(National Gallery of Art, 2013: online), the Southern part of the Low Countries, Flanders, with Antwerp as the main city, remained under the authority of Spain. In turn, the political division conditioned and drew the main lines of the artistic manifestations in these two regions. While Flemish artists “such as Rubens and Van Dyck glorified the Church and monarch with grandiose themes”, “the United Netherlands became a republic populated mainly by Calvinists”,

where protestant artists “like Rembrandt, conveyed morals and religious messages through concealed symbolism in landscapes, still lifes, and scenes of daily life” (National Gallery of Art, 2013: online)

In what no doubt is a very intelligent and attractive way to seduce his audience, the Flemish translator appeals to what can be characterized as two of the most significant aspects that all the provinces must have had in common, and that up to a certain degree, in spite of the linguistic and cultural differences between them, must have contributed to give them some cohesion: a moralizing position towards life, apparent in the way he addresses the readers in letting them know what they should expect if they don't observe their behaviour, and an extraordinary tradition of painting that, since the beginning of the 16th century –with figures like Hieronymus Bosh-- had been gaining strength and was to reach, “in the early 17th century”, under the names of the artists above mentioned, “one of the most remarkable phenomena in the history of the visual arts” (National Gallery of Art, 2013: online).

While the former characteristic would take shape as de Miggrode builds his speech, the latter one is to be noticed from the beginning of the prologue, when de Miggrode addresses the reader not by using a verb such as “to read”, or even “to hear”, but “to beholde”: “thou shalt (frendly Reader) in this discourse beholde...” This taste for the visual becomes quite evident when he gives his reasons for writing the preface. He wants his readers to be aware of the kind of enemy they are dealing with, and the best way to do that is by obliging them to open their eyes, and see, as if it was a “picture” or “table” they were contemplating, the state they could reach if they did not get together in the common cause. After given such a vivid image of the atrocities committed by the Spaniards in the first lines of the preface, this is, however, the first time in the prologue in which, without explicitly using the name Spaniards, it is quite apparent that they are the common enemy of the Low Countries. The preface reaches at this point a kind of knot which would be disentangled by the moralizer who admonishes his people for their wrong doings, and, at the same time, by the artist, who, beyond rendering a book into his language, would put together, in the best Flemish tradition, a sort of landscape after the battle that should oblige them to react about the situation. Interestingly enough, this “picture” or “table” de Miggrode intends to paint, and which has very little to do with the “glorification of church and monarch” (Washington Gallery of Art, 2013: online) expected in the occupied city of Antwerp, was published, however, as we can see in the licence privilege of the first page, following all the legal necessary steps.

4.4. The theological debates: Around, and beyond Good and Evil

Embroidering the characteristics mentioned with an interesting display of biblical as well as ancient and modern history, de Miggrode introduces the reader in the theological debate of whether God “will graunt victorie to the righth, and will overthrowe the wicked” or, as others think, “that is unposible for the wicked to gette the upper hande in an evil cause”. At this point, while exemplifying the first

position, in which he uses the episode of Job, the English translator introduces the first amendment we find in the prologue when compared with the original french, by adding: “Where they concluded that for that Iob was afflicted, undoubtedly he was wicked”. This addition, however, does not seem to be done in order to alter the content, but in order to make the example clearer: since God punishes the bad and rewards the good, then Job must have been among the bad and that is why he is suffering. To demolish the logic of this position, de Miggrode goes beyond Job’s paradox –being used at about the same time by Fray Luis de Leon in *El Libro de Job*—and gives examples that make clear that God “sendeth no affliction but the wicked , as if hee aide not his crosse also upon the good: as Iob, the Prophetes, and Maryres: yea, his owne sonne Iesus Christ, and that for the mortifying of the fleshe, and more and more to quicken man in good living”. To support his argument, he adds the episode of Saint Paul, who was condemned to have the serpent around his hand after having survived a shipwreck off the island of Malta, an image the inhabitants of the emerging marine power must have been very accustomed to see not only in pictures, but also in real life. The second theological position gives de Miggrode the possibility of taking a step further the admonition he had already began in the first paragraph. Although there is a strong believe that the bad would never triumph upon the good, de Miggrode admits that “notwithstanding wee dayly see it fail out contrary”, and gives the example of the victories and conquest of the Turks over Christendom, that “have no foundation, but consist upon mere tyrannie and usurpation, for although Christians sinnes, especially the great abuse in Gods service, have bin the causes of our punishment”. The admonition acquires more and more consistency as the prologue advances, at the same time that the historical background that had made the situation get to the present point, as well as the biblical episodes chosen, also acquired a very significant and personal touch. He refers to “such a flock of Sarazins, that they devoured first Egipt, then all Affrick, & rooting out Christianitie out of the said countries seized upon al Spaine : yea proceeding forward”, and how they would have taken possession “so upone the rest of christedom, had not God raised up that mightie Duke of Brabant, Charles Martel, who defeating them, drive them beyond the Pirenean mountains”.

When discussing the historical reference at the beginning of the prologue, Jonathan Hart remarks that the “translator/author (...) asserts the crime of Spain and represents its bloody history, including the Goths’ suffering under the Sarazens, which pales beside the Spanish killing and devastation in the new world. M.M.S. admits a possible motivation for their barbarity and cruelty ...as if to tempt the reader into seeing it as a justification for that behaviour and then to dismiss it by way of a comparison that shows that they have destroyed an area more than three times the size of Christendom ...” (2013: 49). However, beyond the suggestive game of tempting and dismissing the reader suggested by Hart, it is difficult not to see a relation between what the “sarrazens”, “before the coming of the Turkes, namely soone after the time of Mahamet” had done, and what the Spaniards, whose second fathers, after all, were the sarracens, were doing not only in the new world, but also in Europe. If the parallelism

between the Spaniards and the Sarrazens is not explicit enough in the historical background offered by de Migrode, he is much more explicit in the next biblical episode, in which he describes the enemy taking control of the small towns near Jerusalem, putting the region under siege, and “the K. and the princes of Iuda had no more left then but the bare walles of Hierusalem”. The comment that, as a kind of moral, the author sends the reader after the biblical reference, is more than explicit: “yet were not gods people free from suffereing much, and from seeing the enemie enjoy the most part of their law : their comons did beare that wich nowe we know, & more then we would, that is what an enemy entring by force of armes into a land is able to do”. De Migrode does not only withdraw a parallelism between the city of Jerusalem being under siege and a situation that the author himself may very well have witnessed in the Low Countries, with the sack of Antwerp by Requesens, and later on with the triumph of Juan de Austria in the battle of Grenoble, a year before the prologue was written, (Juan Duran Luzio, 1992), but, as a kind of final but precise brushwork of the biblical episode, withdraw an unmistakable resemblance between the Israelites and the people of the Low Countries, who, in the artist’s palate, seem to become another chosen people of God.

The battles and victories of Nabucodonosor, with the desolation left behind in a kind of Masada that highlights even more the suffering of the Israelites, helps de Migrode introduce the key question: “who is hee therefore that dare accuse God of wrong, sith such tyrants be called the Axe in the Lordes hands, as the executioners of his iustice? Further wee see, that those that have the most right are by the wicked robbed, slaine, & murdered, which is nevertheless Gods doing. For it is said: Cursed be he that doth the Lordes Worke negligently, in which place the holy scriptures do speake of such ministers and instruments of God”.

At this point, Harts perseveres in misreading the leitmotif of the prologue: “It does take wisdom to see God’s judgment, which is the attempt M.M.S. is making as he builds up to his moral: “Those that have the most right are by the wicked robbed, slaine, and murdered, which is neverthelese Gods doing”. Doing God’s work negligently is another theme” (2013: 50)

In fact, as we can see when de Migrode –and by extension M.M.S.-- quotes for the third time the biblical reference used at the beginning of the prologue, what he seems to be building is a very different moral from the one mentioned by Hart. A moral which is presented by the preacher and by the artist in a perfectly logic discourse, first by taken from the bible the images and elements that lay the foundations of his argument: God uses the wicked as an axe to take revenge for his disobedience, but also as a way to test the good. Therefore, although man’s wisdom is not enough to understand God’s judgment, our only option is to accept it. However, in the same way that Pilatus should not be forgiven, even if he is a mere instrument, they should not forgive the Spaniards, neither for what they are doing in the new world, nor for what they are doing in the Low Countries. The people of the 17 provinces, who have failed to fulfil the common cause of a reformist church and the political union of

the territory, seem to be suffering the same fate as the chosen people of God. The “ministers” he is referring to in the above quotation are the ones that, as he is doing, would admonish them for their wrong doing. The prophetic drive that Hart sees at the beginning of the prologue is connected to the end of it when the artist presents another “table” painted by a Spaniard “who has the courage to accuse his people”, and in which, as in a painting by Brugel, they can see even more devastation and desolation.

5. Conclusion

In this work I have tried to look at the different aspects that could bring some light and understanding to the translation into English of one of the most interesting figures, and one of the most interesting books, of the sixteenth century. An unexpected surprise, however, when looking for information about the translation of Las Casas into English, is that there is not a lot done in that particular field. Since Las Casas is probably one of the best known characters associated to the new world and his fight for justice and equality, it would almost be assumed that a bigger amount of research had been undertaken. While the literature about him and his life seems to be substantial, though not always rigorous, the translations of his work, especially the most famous one, into English, seem to have been neglected by scholars until very recently, and when they approach it, they do so as a way to get somewhere else. This is the case of Andrew Hadfield, who, as seen in the introduction, puts forward very interesting ideas, especially when it comes to understand the role *Brevisima relacion* played within the fight of the emerging European powers in the colonial enterprise of America. It is quite remarkable, however, that Hadfield puts forward misunderstandings and assumptions which are normally part of the topics about Las Casas, such as the believe that the Spanish publication of *Brevisima relacion* was done with the pictures used by the De Bry brothers at the end of the sixteenth century, almost fifty years after *Brevisima* was published in Seville, for very different reasons as the ones pointed out by Hadfield. More interesting is the fact that his reading of *Brevisima* is the reading de Migrode would have liked his readers to do. This is the reason why I have tried to give a good background of Las Casas and the historical context in which he had to move. Without such a background, and without knowing that *Brevisima relacion* was a kind of rhetorical incentive intended in many ways to activate the other pieces of writing, we take the risk of believing that Las Casas would have allowed his tract to be published with images.

All these inconsistencies may very well be a reflection of the fact that, in its history as a book, *Brevisima relacion* has always been manipulated and recreated for the purpose of the publisher, the patron, or the policymaker in charge at the time. The French translation of Las Casas by Jacques de Migrode, on which I focus in the second half of my work, is an essential episode in that history, not

only because it was the first translation into what must have been an important language of culture, but because apart from being the model for the translations immediately undertaken in other languages, it also imposed, in a very intelligent way, a certain reading of Las Casas. A reading in which, as I have pointed out in the case of Hadfield, implies that the different texts that conform what could be seen as a perfect artefact of ideas and writings put together at different times for different purposes, merge under the almost absolute power of the omniscient voice of the narrator of the prologue.

Bibliographical references

- Durán Luzio, J. (1992) El asombro ante el horror: El primer traductor francés de la Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias, de Bartolomé de las Casas. *Revista de estudios hispánicos*, 1992 (19), 81-94.
- De las Casas, B. (1583) *The spanish colony, or Briefe Chronicle of the Acts and gestes of the Spaniardes in the West Indies, called the newe World, for the space of xl.yeeres written in the Castilian tongue by the reverend Bishop Bartholomew de las Casas or Casaus, a Friar of the order of S. Dominicke*. General Reference Collection G.7104. British Library.
- De las Casas, B. (1579) *Tyrannies et cruauitez des Espagnols, perpetrees es Indes Occidentales, qu'on dit Le Nouveau monde*. General Reference Collection 1446.a.2. British Library.
- De Schepper, S. L. B. (2012) *Published Translations of Navigation Manuals and their Audience in the English Renaissance, 1500-1640*. PhD. University of Warwick, Centre for the Study of the Renaissance.
- Hart, J. (2013) *Textual imitation: making and seeing in literature*. New York, Palgrave Macmillan.
- Mancall, P. C. (2007) *Hakluyt's promise: an Elizabethan's obsession for an English American*. New Heaven, Yale University press.
- Martínez Torrejón, J. M. (2006) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias de Fray Bartolomé de las Casas*. Universidad de Alicante.
- National Gallery of Art, Washington, DC. (2013) *Dutch and Flemish painting of the 16th – 17th centuries*. [Online] Available from: <http://www.nga.gov/collection/gallery/dutch.shtm> [Accessed 01 September 2013].
- Saint-Lu, A. (2011) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. 17th ed. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Simon Adams and Alan Bryson and Mitchell Leimon, 'Walsingham, Sir Francis (c.1532–1590)', *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004 [online]. Available: <http://www.oxforddnb.com/view/article/28624> (30 September 2013)

Stephen Wright, 'Sadlington, Mark (d. 1647)', *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004 [online]. Available: <http://www.oxforddnb.com/view/article/24467> (30 September 2013)

Valdeón, R. A. (2012) Tears of the Indies and the Power of Translation: John Philips' Version of *Brevisima Relacion de la destruccion de las Indias*. *Bulletin of Spanish Studies*, 89 (6), 839-858.

DE LAS TEMÁTICAS PREFERENTES A LAS NO OLVIDADAS EN LOS TEXTOS DOMINICOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII¹

Rufina Clara Revuelta Guerrero
Universidad de Valladolid (España)
rcrevuelta@gmail.com

Abstract

Taking as reference point what *scholarship* meant for the Dominican Order during the 13th to 16th century, basis of the work presented in Caleruega, it then seems necessary to detail "not only which themes were the most studied, but also those with minor presence, albeit sharing the same end", aim captured in the lecture's title. In it, we start with an attempt to classify the thematic areas covered by the Dominican friars in the established period, taking as documentary basis the works of Fr. José Simón Díaz. In particular, we focused on texts of the following nature: 1) doctrinary versus ethic-moral (works related to the doctrine of the Church and other preachable topics), 2) historical, from historical objects and graduation of the historical objects to the history of Spain in Dominican texts from the 16th and 17th century; 3) history of the Order, as well in the Dominican texts of the period; 4) biographical (as a historical complement; relevant personalities) and 5) relative to unusual topics, but significant for the period under study. We conclude by highlighting the condition of text classification essay that has our work, which remains open to further research. /new horizons, here not considered.

Keywords: translation, dominican, 16th century, 17th century.

Resumen

Tomando como punto de referencia lo que el *estudio* significó para la Orden dominica en los siglos XIII a XVI, base del trabajo que presentamos en Caleruega, nos pareció necesario precisar ahora "no sólo cuáles eran las temáticas más estudiadas, sino también aquellas otras que respondiendo igualmente al fin perseguido, tenían una presencia menor", objetivo que se expresa en el título de la presente ponencia. En ella partimos de establecer una posible categorización de las temáticas trabajadas por los dominicos en la época fijada, tomando como base documental obras del P. José Simón Díaz. Concretamente hemos fijado nuestra atención en obras de carácter: I) doctrinal versus ético-moral (obras relacionadas con la doctrina de la Iglesia y temas predicables), II) histórico, desde la consideración de los objetos de la historia y la graduación de los objetos históricos, hasta la historia de España en los textos dominicos de los siglos XVI y XVII; III) la historia de la Orden, igualmente en los textos de los dominicos de la época que nos ocupa; IV) de carácter biográfico (en cuanto complemento de la Historia; personajes significativos), V) relativo a temáticas poco frecuentes pero significativas en los tiempos que nos ocupan. Concluimos poniendo de relieve el carácter de ensayo de categorización de los textos, que tiene nuestro trabajo el cual permanece abierto a nuevos horizontes aquí no considerados.

Palabras clave: traducción, dominicos, siglo XVI, XVII.

1. Introducción

En los trabajos precedentes con que contribuimos al proyecto que bajo el título *Los dominicos y la traducción. 800 años de su historia*, nos convocó a participar y contribuir a profundizar en el conocimiento de la labor desarrollada por la Orden dominica, nos centramos en la indagación y estudio de dicha labor desarrollada en los primeros tiempos de su historia, concretamente nos

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

centramos en los siglos XIII a XVI. Y lo hicimos desde la consideración del *estudio* bajo su doble acepción de tarea, labor o trabajo realizado con la finalidad de prepararse mejor para el cumplimiento de su misión, la predicación, y como institución derivada de otra más amplia, el convento. Como institución derivada el *Estudio* dará origen a los colegios de los Padres Dominicos que desde los primeros siglos de su historia irán apareciendo en el seno de los conventos. Como labor, tarea o trabajo a realizar su objetivo se orientaba a alcanzar la mejor formación en el ejercicio de la predicación, medio básico o fundamental en la formación del pueblo llano; y medio necesario para la extensión del reino de Dios. El Dr. Javier Zabalo, estudioso de la historia de Navarra en la Baja Edad Media hace referencia al interés de los dominicos en relación con los estudios superiores, al afirmar:

Por lo que se refiere a los estudios superiores, las universidades más frecuentadas en el siglo XIV por los navarros eran las de Toulouse y Aviñón, y los concurrentes principales fueron los canónigos de Pamplona y los *frailes dominicos*, que a menudo recibieron para este fin subvenciones del rey.²

Desde esa perspectiva nos parecía necesario precisar no sólo cuáles eran las temáticas o áreas de conocimiento más estudiadas y más trabajadas por los dominicos que se adecuaban mejor al fin perseguido, sino también aquellas otras que respondiendo igualmente al fin perseguido, tenían una presencia menor. Entendíamos que para ser rigurosos en el estudio debíamos descender al análisis de la incidencia que cada función tenía, en la vida del religioso dominico. Esta reflexión nos llevó a considerar como trabajo adecuado para su presentación en el encuentro de Bolonia, indagar cuáles fueron las temáticas (o más propiamente, las categorías de temas) preferentes y no olvidadas que los dominicos trataron en sus textos durante los siglos XVI y XVII. Nos ha servido de fuente documental la obra del Padre José Simón Díaz³ *Dominicos de los siglos XVI y XVII*, editada por Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, en Madrid, 1977. Desde la base de datos que nos aporta dicha información, encontramos que las temáticas que tratan los textos son variadas, y susceptibles de agruparse en diferentes categorías. Realizar un análisis de tales temáticas, que se aproximara a constatar la presencia cuantitativa en las diversas categorías, del conjunto de autores y títulos considerados (en cierta medida estadística) nos pareció significativo a la hora de conocer mejor la orientación letrada de la Orden, en una época que no deja de ser marcadamente significativa en el proceso de evolución y cambio de mentalidades, y de áreas de conocimiento predominantes en Europa; incluso pudiéramos decir, en una época que se significa por la apertura al mundo del estudio y el conocimiento. Ahora bien el análisis estadístico suponía un tiempo del que no disponíamos.

² ZABALO, Javier. "Tercera parte. Navarra". En: Manuel TUÑÓN DE LARA (Dir) *Historia de España*. Tomo IV... Pg. 414. La cursiva introducida en la cita es nuestra.

³ El P. José Simón Díaz (1920-2012), en su obra *Dominicos de los siglos XVI y XVII: Escritos localizados*, nos ofrece una relación muy extensa (de 579 páginas) de la producción escrita de los religiosos dominicos a lo largo de los dos siglos que abarca la *modernidad*. Pensamos que conviene recordar que la obra a que hemos hecho referencia, se relaciona con otra obra muy extensa del mismo autor titulada *Bibliografía de la Literatura Hispánica*, que comprende varios volúmenes y editada por el Instituto Miguel de Cervantes, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en el año 1982.

2. Categorías de obras

Las categorías que hemos establecido como base de nuestro análisis responden al objetivo perseguido por los religiosos-autores al escribir su obra y darla a la imprenta, o al menos a la finalidad estimada. Por otra parte, también hemos diferenciado, como señalábamos más arriba, entre aquellas que tienen un peso significativo en la producción letrada de la Orden, y aquellas que ofrecen una mera presencia testimonial. Consecuentemente distinguimos entre: obras de carácter doctrinal, versus *ético-moral* (categoría I); de carácter histórico, reflexionando sobre los objetos de la historia en general (simplemente considerada como hecho humano), y de la Historia de España en particular (categoría II); la Historia de la Orden (catg. III); obras de carácter biográfico, como complemento de la Historia, principalmente relacionadas con el conocimiento de personajes significativos de la Iglesia, aunque no exclusivamente (catg. IV); y por último, relacionadas con obras que tratan temáticas poco frecuentes en los textos dominicos pero que por su interés no han sido olvidadas (catg.V). Indudablemente *se trata de una propuesta de categorización inicial e incompleta* -por cuanto dejamos fuera obras de carácter disciplinar preciso-, pero que puede y debe ser revisada, tanto en el conjunto o número de categorías aquí consideradas, como en sus subdivisiones más específicas. Para justificar la categorización realizada, precisamos la razón por la que introducimos cada categoría:

Catg. I) Obras de carácter doctrinal, versus ético-moral. En relación con este conjunto de obras debemos realizar previamente algunas aclaraciones. Es indudable que entre los objetivos de la Iglesia se encuentra el de canalizar la conducta de sus fieles hacia una orientación ético-moral, de acuerdo con lo que constituye su cuerpo doctrinal. Bajo esta categoría englobamos dos tipos de escritos o subcategorías: a) los que comprenden o hacen referencia a la *doctrina de la Iglesia*, propiamente dicha; y b) los que recogen lo que la Iglesia considera como *asuntos predicables*, generalmente relacionados con situaciones en las que incide el cumplimiento u olvido de algún principio doctrinal, bien por parte del ser humano como individuo, o bien como grupo humano constitutivo de un pueblo, nación, estado, sociedad. Es necesario pues, que adelantemos una consideración acerca del carácter ético-moral de la doctrina de la Iglesia.

Catg. II) Obras de carácter histórico, que a su vez subdividimos en dos subcategorías, considerando: a) La graduación de los objetos de estudio de la Historia; y b) La historia de España y de “España en el mundo”, en cuanto enclaves de los hechos, con todo lo que significó para el tiempo en que se sitúa nuestro trabajo, que a su vez implica considerar obras relativas tanto a la situación socio-política en general, como a la presencia de “España en América” en particular, con la posibilidad o conveniencia

de extenderse a la consideración de obras que ofrecen como su objeto de estudio, las misiones en las Indias Orientales⁴.

Catg. III) Obras relativas al objeto de estudio propio de nuestro trabajo, es decir las obras o textos escritos por los religiosos dominicos, pero sin olvidar la variedad de categorías que ese conjunto ofrece, y que entre otras pueden hacer referencia a la historia de la Iglesia, de la Orden, de las misiones dominicas y de sus mártires

Catg. IV) Obras de carácter biográfico, en cuanto complemento de la Historia (entendida como “disciplina”); relacionadas con las vidas de personajes de la Iglesia (quizá los menos) o de la Orden (quizá los más), que se ofrecían para ser utilizados con finalidades diversas. Constituyen un cuerpo de escritos en que los ejemplos predominantes se toman de las vidas ejemplares de religiosos dominicos, lo cual no impide que también se haga referencia a modelos de religiosas (la tercera Orden), en momentos determinados por las circunstancias. La obra del P. José Simón Díaz, recoge la referencia bibliográfica de algunas de ellas.

Catg. V) Obras relacionadas con la historia natural que toman la naturaleza como ejemplo, de la que se puede aprender, o dicho de otra forma, que consideran los “modelos de vida que la naturaleza nos ofrece”.

Completamos el trabajo con la referencia a temáticas poco frecuentes pero no olvidadas en los escritos dominicos

Comenzaremos pues nuestro análisis tratando de ofrecer algunos ejemplos correspondientes a las diversas categorías y subcategorías, como base de un posible trabajo que se centrase en ubicar cada referencia del cuerpo documental en alguna de las partes de la estructura diseñada. Consideración que ni el tiempo ni el espacio disponibles nos permiten desarrollar ahora, y también con el convencimiento pleno de que el trabajo presentado requiere un detenimiento mayor del que le hemos dedicado; y de que lo que ofrecemos es simplemente un ensayo incompleto de clasificación.

3. Obras o textos de carácter doctrinal, versus ético-moral

En el discernimiento que hacíamos más arriba en función del cual nos aventurábamos a presentar una posible forma de categorizar los textos dominicos, recogidos por el P. José Simón Díaz, señalábamos como posible primer apartado o categoría, los libros relacionados con la orientación de la conducta

⁴ Aunque cabría extenderse a las misiones en las Indias Orientales (ámbito que nos llevaría a considerar la acción de los primeros dominicos en Filipinas -recordemos que el primer Obispo que llegó a Manila a finales del siglo XVI, fue el dominico Domingo de Salazar)-.

que pudiéramos definir como modelo a seguir por el cristiano. Dado que la Ética en el plano del conocimiento, y la Moral, en el plano de la acción o conducta, son las dos disciplinas íntimamente relacionadas con la forma de expresarse los seres humanos en su perspectiva más amplia, es decir, únicamente desde la consideración de seres inteligentes y responsables de sus actos, en la consideración de “personas”; o lo que es lo mismo, desde una perspectiva al margen de determinantes como raza, origen, sexo, condición, grupo social en el que el individuo o persona se integre, etc... Ahora bien, cuando la palabra “moral” viene determinada por algún adjetivo que hace referencia a ese grupo que le da su origen histórico, viene subordinada o acotada por los principios éticos defendidos por dicho grupo, por dicha corriente de pensamiento. Si en nuestro caso la corriente de pensamiento que determina los textos escritos por religiosos dominicos, tiene su origen en la doctrina de Cristo, estamos hablando de “moral cristiana”.

Por las reflexiones recogidas en el párrafo precedente, nos ha parecido adecuado y justificado comenzar esta categorización de los libros escritos por religiosos dominicos de los siglos XVI y XVII, y referenciados por el P. José Simón Díaz, por aquellos que tienen como objeto de reflexión el “carácter ético-moral” que pueden presentar las conductas humanas. De acuerdo con lo dicho en el párrafo anterior, conviene resaltar que, en el conjunto de obras a que nuestra ponencia hace referencia, las correspondientes a esta categoría *estudian, justifican y marcan las líneas básicas de la conducta a seguir por los seres humanos desde la perspectiva dominica*, para llegar a alcanzar el objetivo básico de dicha religión (la unión íntima del alma con Dios por medio del estudio y el cumplimiento de su misión, es decir, la predicación).. Considerando que los títulos de las obras constituyen expresiones lingüísticas que se ofrecen al posible lector con la intención de resaltar el valor vital (es decir, básicamente necesario) que la misma ofrece, recogemos en este apartado aquellos textos que tratan de la “doctrina de la Iglesia”, y lo que la misma considera “asuntos predicables”; es decir cuestiones que entran por derecho propio de su entidad religioso-intelectual en el conocimiento que debe nutrir la formación del religioso dominico, y por vía de su predicación, la formación del pueblo cristiano, De acuerdo con el criterio establecido, recogemos en este apartado títulos como los siguientes:

Las “Homilias sobre el Evangelio de Cuaresma”; se trata de una obra dividida en tres tomos respecto de la cual su discurso se ofrece destinado a un tiempo litúrgico concreto. Incluso se precisa el lugar donde fueron predicadas: “la nobilísima ciudad de Barcelona”. Por lo que se refiere al autor de dichas homilias, el obispo dominico Fr. Jerónimo Batista de Lanuza⁵, es presentado por el profesor de la Universidad de Valencia, Dr. León Esteban Mateo, como un hombre “humilde, trabajador y prudente”,

⁵ El dominico Fray Jerónimo de Lanuza nace en Hija, 1553, y muere en Albarracín, 1624. El texto fue editado en Barbastro, en 1621-1622, constanding de tres volúmenes. Aparte de las Homilias, este autor tiene también “Tratados Evangélicos”, otras “Homilias sobre la solemnidad del Santísimo Sacramento” y unos “Discursos predicables”. Jerónimo de Lanuza fue un dominico que después de estudiar Humanidades en Albacete (Teruel), pasó a la Universidad de Zaragoza a estudiar Filosofía, continuándola en Valencia, donde toma el hábito. Posteriormente realizará estudios de Teología en Salamanca. Será consagrado Obispo en 30 de noviembre, de 1616.

lo que no evita –añade– que llegara a tener varios litigios⁶, al chocar con los intereses de otros, como por ejemplo, con los de la Abadía de San Victorián. Sin embargo, en su interés por ser objetivo en la presentación de la imagen de Batista de Lanuza, León Esteban insistirá en que “no cabe olvidar que, a pesar de los litigios, su acción pastoral rozó la perfección, e igual cabe afirmar de su dedicación al estudio bíblico y a la predicación”⁷. Un hecho muy significativo de su preocupación por la mejora del clero, aparte de su dedicación al estudio, fueron las visitas que giró por toda su diócesis, y la convocatoria de un Sínodo a principios de 1618 con la finalidad de “conocer de vista y trato a sus curas”⁸. Pero Fray Jeronimo de Lanuza no es el único dominico que nos ofrezca una obra orientada a destacar los asuntos predicables relacionados con la orientación ético-moral de los seres humanos. Dicha orientación responde de lleno a la misión de los dominicos en general.

Decíamos más arriba que dentro de esta categoría cabía distinguir dos subcategorías referidas a “doctrina de la Iglesia” una, y a “asuntos predicables” otra; subcategorías que indudablemente en muchas ocasiones amplían y aclaran (o precisan) determinados contenidos de la doctrina de la Iglesia que, como afirmábamos, se enmarca en un contexto ético-moral, por cuanto va dirigido a orientar la conducta de los fieles. Aún cuando la categoría *textos de carácter doctrinal versus ético-moral*, en sí misma considerada, se materializa desde la perspectiva de los sujetos receptores, al menos en dos formatos diferentes, en función de que se dirijan a niños o a adultos, no podemos olvidar que los textos que integran el corpus documental que analizamos, son textos dirigidos a adultos. Analizaremos cada una de ellas:

3.1. Libros relacionados con la doctrina de la Iglesia

Comprendidos en la subcategoría *doctrina de la Iglesia* se encuentran textos que tratan de todo aquello que el cristiano debe saber y practicar, para sentirse y ser considerado miembro de la Iglesia. La doctrina cristiana alude pues a todo lo que debe saber el cristiano por el hecho de serlo. Indudablemente cómo sea tratado ese “todo que el cristiano tiene que saber y practicar” (por ejemplo: en general, en un punto concreto de dicha doctrina, desde la perspectiva de su conocimiento o desde la perspectiva de su práctica, etc) dará lugar a textos diferentes. Veamos como ejemplo los siguientes autores y títulos: A) Fr. Andrés Florez aparece como autor de una *Doctrina Christiana del Ermitaño y Niño...*, respecto de la cual se precisa que ha sido corregida, enmendada, y aprobada por muchos letrados y theólogos, impresa en 1552. Al mismo tiempo aparece también como autor de una trilogía

⁶ Habiendo sido nombrado Obispo de la Diócesis de Albarracín, tomará posesión de la misma el 3 de abril de 1623, visitando todas sus iglesias, hallándolas -según le comunica al rey Felipe IV de España- “en buena disposición”. León Esteban. *Op. cit.*, pg. 58

⁷ Entre los litigios a que hace referencia el Dr. Esteban Mateo se encuentra uno que Batista de Lanuza mantuvo con la ciudad de Barbastro, “sobre entrar el vino de las cuartas decimales de la Mitra, que le obligó a solicitar el traslado a otro Obispado”. Pg. 57.

de la cual sólo se especifica el *Primer tratado de tres. Es doctrina para grandes. En la qual está declarado todo lo que el cristiano está obligado a Saber, a Creer, a No obrar, a Obrar; y otras cosas buenas y provechosas*, siendo impresa en Granada en 1557. B) Fr. Agustín Esbarroya escribe un texto al que titula *Purificador de la conciencia. En el qual se contienen dos tratados. En el primero se trata de la contricción y atricción. En el segundo se contienen Reglas para conocer de qualquier pensamiento, palabra o obra quando es pecado mortal o no*, impreso en Sevilla, en 1550. Del Padre R. Bartomé Carranza aparecen unos *Comentarios sobre el Catecismo Christiano, dividido en quatro partes: las quales contienen todo lo que professamos en el sancto bautismo ...*; y recordemos el contenido a que se refiere ese “todo lo que profesamos en el santo bautismo” (o dicen profesarlo los padrinos y los padres, en nombre del niño sujeto de ser bautizado), editado en Amberes en 1558. De este autor hemos encontrado textos traducidos al francés; como ejemplo, recogemos la “nueva traducción” de su *Des sept sacremens de l’Eglise et des dispositions pour les recevoir avec fruit---*, de 1692.

Otros dominicos que escriben textos de carácter doctrinal son: Fr. Bernardo Bonacasa, y Fr. Francisco de la Cruz. El primero, Fr. Bernardo, aparece como autor del texto que lleva por título *Católica Doctrina, y Exercicio de las Tres Virtudes Theologales, Fe, Esperanza y Charidad. Con un Tratado de la Consesión [sic] Sacramental, y dos Tratados de Indulgencias...*, impreso en Valencia, en 1635. Del segundo, Fr. Francisco de la Cruz (natural de Granada y muerto en Potosí, en 1664), hay que nombrar su *Breve compendio de los Misterios de nuestra Santa Fe Católica*, impreso en Lima, en 1655. No muchos años después, en 1667, se imprime en Valencia un *Tratado de la explicación del Pater Noster*; tema al que se dedican 288 págs. (de 19 cm).

3.2. Los temas predicables

Dentro de la subcategoría *asuntos o temas predicables*, no podemos dejar de señalar los textos que reproducen *sermones, homilías, pláticas*, etc. los cuales siendo textos relativamente breves⁹ por cuanto vienen condicionados por el tiempo en que han de ser expuestos, la variedad de contenido puede ser muy diversa, dado que viene determinada por el motivo que justifica su exposición, en muchas ocasiones fijado por el año litúrgico, o por el *santoral* del año. Por ejemplo, los motivos que subyacen en esta categoría de *sermones* pueden a su vez variar; desde resaltar la vida religiosa por medio de la consideración del ejemplo de vida en la celebración de la fiesta de algún santo o santa (recordando sus virtudes, sus sacrificios, su entrega a la vida que impone la Orden, ...), hasta querer honrar la nominación para algún cargo en la jerarquía eclesiástica, destacar algún acontecimiento significativo en la vida de la sociedad, de un pueblo, ciudad, nación; así como rendir homenaje a determinados

⁹ No olvidamos que en ocasiones se imprimen también *sermonarios*, o colecciones de sermones; pudiendo ser de diversos autores, o de un mismo autor.

personajes importantes de la vida, la política, la Iglesia; o simplemente, porque es bueno que nos recuerden los deberes para no olvidarnos de ellos y cumplirlos. Así mismo, se encuentran también sermones u homilias que se centran en resaltar los beneficios de la vida conventual, para el alma retirada del mundo, etc.; acontecimientos en los que, en ocasiones, el acto religioso aportaba solemnidad. Como ejemplos de lo que acabamos de precisar, cabe evocar los siguientes textos:: el de Fr. Narciso Camos que lleva por título *Jardín de María, plantado en el Principado de Cataluña. Enriquecido con muchas imágenes de esta Celestial Señora, que como plantas Divinas descubrió en él milagrosamente el Cielo; y adornado con muchos templos, y Capillas dedicadas a su sacratísimo nombre ... Añádese un tratado en que se da noticia de algunas Iglesias* *Vida admirable de la seráfica Flor fragantísima del ameno Jardín de la Religión del Gran Padre Santo Domingo de Guzmán, escrita por Fr. Antonio de Cáceres*, e impresa en 1696 (extendiéndose por 394 págs.);

Recordemos que, como decíamos en un principio, integran también este apartado los textos que recogen la *Doctrina de la Iglesia*, e indudablemente aquellos que se ocupan de *asuntos predicables* que en muchas ocasiones amplian y aclaran determinados contenidos de la doctrina de la Iglesia. Aún cuando la categoría *textos de carácter doctrinal* se materializa desde la perspectiva de los sujetos receptores, al menos en dos formatos diferentes, en función de que se dirijan a niños¹⁰ o a adultos, no podemos olvidar que los textos que integran el corpus documental que analizamos, son textos dirigidos para adultos. Ello no significa que en el siglo XVI no existieran textos religiosos dirigidos a niños; recordemos las famosas *cartillas de la doctrina cristiana* que empiezan a imprimirse en *Valladolid* en 1584. Seguidamente lo harán en Salamanca, Sevilla, Madrid y Burgos. Pero eso es otra historia. Lo que a nosotros nos interesa de este hecho es resaltar que al menos en la segunda mitad del siglo XVI, encontramos un tipo de textos orientado a dar una mínima formación religiosa a los niños, aunque cabe cuestionarse a qué categoría de niños; a niños de qué estamento llegaba la formación religiosa letrada, es decir, dada por persona *ad hoc*. Si según expresan León Esteban y Ramón López Martín, en su *Historia de la Enseñanza y de la Escuela* en España, por lo que se refiere a la escuela de leer y escribir y para el siglo XV, en que “no es infrecuente la contratación por parte del Municipio del organista como maestro” de tales escuelas, pero “si bien hay que suponer que dada la estructura socioeconómica y cultural de la época, éstos (los alumnos) pertenecen, al menos, a la clase acomodada”, o “económicamente mejor dotada”, no es aventurado pensar que los hijos del tercer estamento, es decir, del pueblo llano, fácilmente quedasen al margen de tal aprendizaje. Sea como fuere, desde la perspectiva de nuestro objeto de estudio –textos escritos por los dominicos-, y para el

¹⁰ En relación con el punto que tratamos recordamos la o las famosas *cartillas de Valladolid*. Se trata en principio, de una *cartilla* impresa con el objetivo de que los niños aprendieran a leer “en la doctrina cristiana”, o quizá más propiamente “aprendieran a leer la doctrina cristiana”. No olvidemos que en aquel tiempo el analfabetismo estaba generalizado. Sin embargo había otro objetivo, preferente o primero, recaudar fondos para sufragar los costos que la construcción de la Catedral de Valladolid implicaba. Luis Resines Llorente estudia exhaustivamente el tema en su libro *La catedral de papel. Historia de las Cartillas de Valladolid*.

siglo XVI, interesa recordar el texto *Doctrina Christiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo, sacado en lengua castellana y mexicana*, del dominico Fr. Domingo de la Anunciación, impresa en Mejiico en 1565.

4. Las obras de carácter histórico y los objetos de la historia

La perspectiva histórica constituye una mirada, de amplio espectro, al pasado. Metafóricamente puede concebirse como un gran árbol del que derivan muchas grandes ramas. Esta amplitud de perspectiva no es olvidada por los religiosos dominicos que en sus textos históricos nos ofrecen una visión de la vida y la existencia de la Orden desde una perspectiva amplia, centrada en los diversos objetos, y en las diversas materias susceptibles de ser historiadas, a través del espacio y el tiempo. Nos detendremos en la consideración de la imagen que desde los textos escritos nos han transmitido acerca de su visión de parcelas de la vida de la Orden, parcelas que suman y convergen generando una visión unitaria de la misma. Como ejemplo del interés por llegar a conseguir esa visión unitaria, cabe nombrar a Fr. Alonso Maldonado con su *Chronica Universal de todas las naciones y tiempos. Con diez y seys tratados de los puntos más importantes de la chronología* (impresa en Madrid, en 1624);. A su vez, como ejemplo de la importancia que pueda tener cada visión parcial en la construcción de una historia total, cabe presentar la obra de Fr. Gregorio García hablándonos del *Origen de los indios del Nuevo Mundo, e Indias occidentales. Averiguados con discurso de opiniones por el P. -----* [Fr. Gregorio], que fue editada en Valencia en el año 1607, y que alcanza una extensión de 535 págs.; o la aportación de Fr. Baltasar Navarrete dándonos noticia de las *Fiestas que hizo Valladolid... en la beatificación de la Santa Madre Teresa de Jesús*, impresa en Valladolid, en 1616. A las anteriores citas cabe sumar la obra de Fr. Jaime Bleda que tiene a los *moros* como protagonistas de la misma. Su título en castellano es *Coronica [sic] de los moros de España...* especificándose que comprende “una lista o Catálogo [sic] de los valerosos caballeros y capitanes, y de los famosos soldados, que pelearon contra los Moros [sic] en la restauración de España, y en sus rebeliones, hasta su general expulsión”. La referencia al título de la crónica, se continúa con una breve apostilla, en la que se dice:

Declarase el enigma del Sol, y de la Luna, y del Buey, que como globo se pone en medio destes dos Planetas, al principio y fin desta Coronica [sic], con las armas del Duque Cardenal ... Síguese la inscripción que se debe poner en altos mármoles, y en bronzes [sic], en memoria de la expulsión de los Moriscos...

La referencia a la obra da como año de impresión el de 1618. Entendemos, sin embargo, que esa referencia se relaciona con el año en que la crónica aparece en lengua castellana, y que no fue la primera redacción, dado que aparece otro texto escrito en lengua latina, relacionado con la defensa de la fe en la causa de los neofitos y la justa expulsión de los moriscos de Hispania, del año 1610, bajo el

título *Defensio fidei in causa neophitorum, sive Morischorum Regni Valentiae, totiusq. Hispaniae expulsionem*. En esta ocasión la impresión se realiza en Valencia, por Ioannem Chrysostomum Garriz, Por otra parte también se da una variación significativa en cuanto al número de páginas, más numerosa la segunda impresión. Si la primera se extiende a lo largo de 618 páginas (de 20,5 cm.), la segunda lo hace a lo largo de 1.072 páginas, de 29 cm. Hoy en día se puede consultar entre otras bibliotecas, en la Nacional de Madrid, y en la de la Academia de la Historia, también de Madrid..

Sintetizando un poco, debemos decir que, realmente la amplitud de *objetos* a historiar es grande; y que aparte de los referenciados en el punto anterior, cabe añadir crónicas relacionadas con hechos significativos en la Historia de España, la Orden, el mundo, y de España y la Orden en el mundo. Las formas de hacerlo son diversas. Salvando los matices que diferencian a cada parcela, cabe considerar junto a las crónicas y biografías, los diversos medios de *honrar* a determinadas figuras. Un ejemplo de ello nos lo ofrece el *Sermón en las honras que hizo a los Condes de Benavente, la Provincia de España de la Orden de Predicadores. En el Capítulo Provincial que celebró en la ciudad de Toro*, el día trece de mayo de 1615. Predicado por Fr. Pedro Navarro que era Prior del Convento de Santo Domingo el Real, de León., fue impreso en Valladolid. Otro ejemplo lo tomamos del título que Fr. Juan Bautista¹¹ da a su crónica, y que dice así: *Chronica de la vida y admirables hechos del muy alto y muy poderoso Señor Muley Abdelmelech Emperador de Marruecos y Rey de los Reynos de Feez, Mequines y Sus, y del victoriosissimo suceso en la restauración de todos ellos*. En la referencia al protagonista de la *Crónica*, aparte de destacar la figura de Muley Abdelmelech, se introduce también la referencia a varios sonetos dedicados a ensalzar la figura del personaje protagonista de la crónica (tales como “Lengua humana no bastaría mentarte...”, “La fama pregonera suene el canto...”, “El mundo con el fuego señalado...”).

4.1. La graduación de los objetos históricos

Ahora bien, sin olvidar ese amplio espectro y la complejidad del objeto histórico, o como señalábamos más arriba, desde esa perspectiva, cabe diferenciar -y conviene para un mejor conocimiento del objeto de nuestro estudio-, distinguir entre la historia de la Orden y la historia de la Iglesia, pues aunque la primera (la Orden) sea una institución inserta en la segunda (la Iglesia) no deja de tener una vida propia y al mismo tiempo subordinada a ella. Son pues: a) los textos dominicos centrados en transmitirnos la historia de esa vida propia de la Orden los que acaparan ahora nuestra atención en cuanto nos interesa conocer la producción respecto de los cuales nos ha llegado información; y b) los textos dominicos que se plantean como perspectiva de estudio, informar sobre lo que la Orden ha sido a lo largo de los siglos, cómo se ha desarrollado, cuáles han sido sus hechos mas significativos, los

¹¹ De quien no tenemos más datos, aparte de ser dominico, que la fecha de impresión del texto -1577-, y que estuvo cautivo por el *poderoso señor* Muley Abdelmelech, a quien dedica la crónica, de cuya imagen hace elogios.

temas que más han estudiado. Por otra parte, tanto la Iglesia como la Orden no dejan de ubicarse en un espacio socio-político que las determina en gran parte –España-. Ello nos lleva a recordar aunque sea brevemente los rasgos más significativos de los comienzos del siglo XVI, en cuanto incidieron en un principio y posteriormente en nuestro objeto de estudio. En definitiva nos llevan a considerarlos de alguna manera como factores condicionantes de los textos impresos en ese momento. Razón importante en que nos fundamentamos la constituye el hecho de que al Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros se debe la fundación de la Universidad de Alcalá, en 1498. En Alcalá enseñarán Nebrija, y otros insignes doctores, como por ejemplo Nicolás de Pax, pero también dominicos como el P. Juan de Santo Tomás (1589–1644), que era hijo de un alemán (Pedro Poinnsort, secretario del Archiduque Alberto de Austria, y de la portuguesa María Garcés). El P. Juan de Santo Tomás había estudiado en las Universidades de Coimbra y de Lovaina, y posteriormente ejerció la docencia como catedrático en la Universidad de Alcalá¹², llegando a ser confesor del Rey Felipe IV, y censor de la Inquisición. Por otra parte no debemos olvidar que Cisneros se propuso también, entre sus objetivos, convertir a los moros por la fuerza, llevando la cruzada al Magreb, y que conquistará Orán, Bugía, Trípoli, en 1509 (Morirá en 1517, a los 81 años). Por otra parte, los comienzos del siglo XVI, son también el tiempo del rey Fernando el Católico, rey de Aragón y Sicilia, regente de Castilla bajo el nombre de Fernando II (de 1505 a 1516), y que se trata de un tiempo en que los dominicos ocupan las cátedras de las universidades más significativas de España en aquella época.

4.2 La historia de España (en cuanto hechos y procesos en sí) en los textos de los dominicos de los siglos XVI – XVII

Quizá el objetivo de considerar los textos escritos por los dominicos relacionados con la historia de España (considerada en sus hechos y procesos que la dan realidad) nos obliga a considerar primero los textos que caen bajo la denominación de “enquiridión” o “enchiridión”. El término, aún a mediados del siglo XX, se utilizaba como sinónimo de “libro manual con preceptos, máximas y sentencias instructivas, o que en poco volumen encierra mucha doctrina”¹³; en la época que nos ocupa hace referencia a “obra de carácter enciclopédico”, y son frecuentes en ella las referencias a datos muy diversos. Los dominicos de los siglos XVI y XVII no son ajenos a la publicación de este tipo de obras. Como ejemplo podemos nombrar el que escribió Fr. Alonso Venero, del que el P. José Simón Díaz

¹² Al P. Juan de Santo Tomás le encontraremos también como Regente del Colegio de Santo Tomás de Madrid. Llegando a ser Censor de la Inquisición y confesor del rey Felipe IV.. Entre sus escritos se cuenta un texto titulado *Explicación de la Doctrina Christiana, y de la obligación de los fieles de creer y obrar.*, del que no conocemos la fecha de su primera impresión. Su quinta impresión fechada en 1645, aparece “corregida, y añadida por su autor, con un tratado del modo de ayudar a bien morir”. Esta quinta impresión se realiza en Valencia, por Silvestre Esparla, y a costa de Juan Sanzoni. De ella se informa que suma “552 págs. + 5 h. + 197 págs.”, lo que pone de relieve que llevaba incluido el texto sobre la “Práctica y consideración para ayudar a bien morir”, el cual en su impresión por separado aparece con 197 págs. En resumen, ambos textos se imprimieron por separado y posteriormente, en 1645, conjuntamente. Vease: José Simón Díaz < *Dominicos de los siglos XVI-XVII*. Pág. 282-285.

¹³ Vease: *Diccionario Enciclopédico Abreviado*. Tomo III. Espasa – Calpe. 1957. 7ª ed. Pg. 15.

recoje las referencias a las ediciones de 1540 y posteriores. Responde al título de *Enchiridion de los tiempos... Agora nuevamente por el mismo auctor añadido y emendado en esta segunda edición*. La edición de 1641 concreta: *Enchiridión, o Manual de los tiempos... Continuando las cosas mas dignas de memoria, que han sucedido desde el año de 1582, hasta el de 1640*. Editado en Alcalá alcanzaba los 353 folios, mientras que el editado en 1540, sólo había llegado a 112. Examinando ediciones sucesivas se comprueba este fenómeno de ir aumentando significativamente el número de folios, como hemos podido observar en la edición de 1641 respecto de la de 1540.

No resulta extraño encontrar entre los textos escritos por dominicos algunos que hagan referencia a la historia de España, por cuanto no deja de ser una realidad que el marco sociopolítico en que se genera el nacimiento de la Orden incide en el proceso de surgimiento, aprobación, y desarrollo. De hecho la crónica del P. Medrano¹⁴ hace referencia en sus primeros capítulos a la situación de España (políticamente considerada) dividida en reinos, donde determinadas familias tenían un poder especial de incidencia en la vida del pueblo (Caso de los Guzmán en Caleruega –perteneciente en el tiempo en que nació Santo Domingo al Real Patrimonio de los Reyes de Castilla-). Historiadores posteriores irán desgranando datos acerca de algunos protagonistas de esa historia. Ejemplos de ello nos los ofrecen: Fr. Agustín Salucio (Jerez de la Frontera, 1523 – Córdoba, 1601), quien además de sermones *de tempore para todo el año*, escribe *Origen de los villanos que en Castilla llaman christianos viejos*. Es más, en alguno de sus textos se vincula la grandeza del Imperio Español a la incidencia de las “excelencias de la religión de Predicadores en España”; por ejemplo Fr. Juan de Villaseñor, del convento de Nuestra Sra. de Atocha, en Madrid, dará a la imprenta en 1677 un *Tratado de las excelencias de la religión de Predicadores en España, y de las grandezas que mediante la sacratísima Cruz, y María Santísima, ha conseguido el Imperio Español*. Pocos años después, en 1684, imprimirá una *Historia general de la restauración de España, por el santo rey Pelayo, apariciones de cruces baxadas del Cielo; varias noticas históricas de Imágenes en diferentes Reynos, sus orígenes y descubrimientos; aparecimiento de nuestra Señora de Atocha, con los singulares favores que ha hecho a todos los Reyes de España, hasta... Carlos Segundo...*. No es de extrañar que una Historia tan larga alcanzara 491 páginas.

Otro dominico que aportó información, si bien breve, sobre lo que había pasado en la conquista de Nueva España, fue Fr. Francisco de Aguilar, basándose en su propia experiencia cuando participó como soldado a las órdenes de Hernán Cortés en la conquista de Tenochtitlan, y posteriormente fue encomendero, lo que suponía tener indios a su servicio y bajo sus órdenes. Un tiempo después vendió todos sus bienes e ingresó en la Orden de Santo Domingo. Siendo dominico, ya muy mayor algunos compañeros religiosos le pidieron escribiera sobre lo allí vivido. Respondiendo a dicha petición

¹⁴ Vease: *Historia de la Provincia de España, de la Orden de Predicadores. Primera Parte. Contiene la vida de su esclarecido Patriarca Stº Domingo de Guzmán. Fundación y sucesos de su orden, hasta el año M.C.C.C.* Pgs. 7-10

escribió una “*Relación breve de lo acaecido en la conquista de Nueva España*”, que se recoge en los Anales del Museo Nacional de México, [vol.] VII, Méjico, 1903, págs. 3-25. Una copia del documento manuscrito, realizada por Francisco del Paso y Troncoso, en 1892, se guarda a su vez en el archivo de El Escorial (España). El P. José Simón Díaz recoge algunos de estos datos en la ficha que dedica a la aportación de Fr. Francisco Aguilar relativa al texto nombrado. En dicha ficha se afirma que está escrita en “letra del siglo XVI”, y que “indica errores y omisiones de la edición de 1903”. José Porrúa e Hijos ofrecerán una nueva edición en 1954.

Otro dato a destacar es la consideración de la conveniencia de “caminar juntas la autoridad política y la autoridad religiosa”. Aspecto este que atrae la atención de Fr. Juan de la Puente (cronista real, dato a no olvidar por lo que podía tener de incidencia en las conciencias reales) en su *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo*”, impreso en 1612,

Un hecho significativo en la historia de España viene dado por la presencia de los moriscos, durante un largo periodo de la misma. Si bien su expulsión se produjo con los Reyes Católicos, el recuerdo de su presencia y lo que ésta había significado para el pueblo cristiano, permanecía vivo en la memoria. No es de extrañar que se imprimieran textos en relación con dicha presencia. Ejemplo de lo que decimos lo constituyen los libros escritos por Fr. Damián Fonseca (e impresos ambos en Roma, en el año 1612): uno de ellos se centra en su expulsión de España, y el otro en su expulsión del Reyno de Valencia, El primero alcanza las 478 páginas, el segundo llega a las 160 páginas. La expresividad de sus títulos informa ya de lo que significaron para los cristianos de la época. Dicen así: A) *Justa expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y trayción dellos: y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca de esta materia*, apareciendo impreso en 1612. Sin embargo, el hecho de que exista una traducción de la obra al italiano (*Del giusto scacciamento de moreschi da Spagna... Translatati dalla lingua Spagnola nell’Italiana da Cosimo Gaci*) fechada en Roma, en el año 1611, e impresa “Nella Stampa di Bartholomeo Zannetti”, hace pensar que el original español se imprimió antes. Con impresión también del 1612 aparece una *Relación de lo que pasó en la expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia. En la qual juntamente se trata del fin que hizieron estos miserables desterrados*. El interés por el tema de los moriscos se hace patente en otros textos. Así, Fr. Blas Verdú, que fue Rector del Colegio de Santo Domingo de Tortosa, y Lector de su Catedral, nos legará un análisis de lo que fue su presencia en España a través de un texto de 184 folios, impreso en Barcelona también en 1612: *Engaños y desengaños del tiempo. Con un Discurso de la expulsión de los Moriscos de España: Y unos avisos de discreción para acertadamente tratar negocios*.

Por otra parte, no podemos dejar de considerar que la historia de la Orden está ligada a la historia de España, aunque incluso en un principio, no fuera en exclusividad. Desde el punto de vista del estudio de las instituciones docentes surgidas en España en el siglo XVI debemos recordar la creación por el Cardenal Jiménez de Cisneros del *Colegio Mayor de San Ildefonso*, en 1498, en Alcalá de Henares, cuna de la Universidad de Alcalá, que abrió sus puertas a la enseñanza en 1508¹⁵, diez años después de su fundación. El mismo Cisneros redactará sus primeras constituciones, en 1510 y 1513; posteriormente las retocará en 1514 y 1517¹⁶. Consecuentemente su existencia nos obliga a rememorar que algunos dominicos enseñaron en sus aulas, donde encontramos figuras tan importantes como Elio Antonio de Nebrija (1441-1522), Tomás de Villanueva (1486-1555), Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), Ignacio de Loyola (1491-1556), Domingo de Soto (1494-1560), Ambrosio de Morales (1513-1591), etc. Como docentes podemos citar a Fray Juan de Santo Tomás, cuyo padre era austriaco y desempeñaba el cargo de secretario del Cardenal Alberto, archiduque de Austria¹⁷. Fr. Juan de Santo Tomás, formado en Coimbra y en Lovaina, constituye una de esas figuras que ejercieron la docencia en Alcalá como catedrático de Teología Tomisma, de la Universidad de Cisneros, y ha sido reconocido como “el comentarista más completo de Santo Tomás de Aquino de aquella época”. Otro dominico, en este caso Catedrático de Vísperas, también en la Universidad de Alcalá, fue Fr. Lorenzo Gutierrez, que fue así mismo Regente del Colegio de Santo Tomás en dicha Universidad; y que predica, al menos un sermón, dedicado a la “*Magestad [sic] del Rey Católico don Phelipe Tercero N.S. en la solemne fiesta de la Encarnación que se celebró en su Real Convento desta Corte de MADRID*, en 25 de marzo de 1618.

Señalábamos también, cómo desde la perspectiva histórica cabría estudiar la consideración que de España y de los españoles en el mundo realizan los autores dominicos. Por ejemplo, respecto al *Nuevo Mundo* encontramos el texto escrito por Fr. Agustín Ávila Padilla (1596) que hace referencia a la fundación y evolución de la Provincia de México de la Orden de Predicadores, sus protagonistas más significativos y los “casos notables de Nueva España”.

5. La historia de la orden en los textos de los dominicos de los siglos XVI-XVII

En este apartado se hace referencia a las fundaciones de los diversos conventos, sus promotores o benefactores, problemas que hubo que superar, aprobación por parte de la Santa Sede, acogimiento o

¹⁵ Trasladada a Madrid en 1836. Alcalá era conocida en la época romana bajo el nombre de *Complutum*.

¹⁶ Para un conocimiento más detenido de los rasgos de la universidad tradicional española, así como de la organización y poderes de los colegios mayores, vease: PESET, Mariano, y PESET, J. Luis. *La Universidad Española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y Revolución Liberal*. Taurus Ediciones. Madrid. 1974. Pgs.21-83. En la primera parte de la obra los autores analizan la lucha mantenida entre el poder que rige la universidad en los inicios de la Edad Moderna, y la vocación por la verdad de quienes la buscan.

¹⁷ Vease José Simón Díaz. Op. cit. Pgs. 282 – 285.

aceptación por parte del pueblo llano, ayudas recibidas para la construcción de nuevos conventos y/o colegios, por parte de determinados personajes; su ubicación y los beneficios que reporta a la zona; el protagonismo de determinadas familias o de algunas figuras, incluso femeninas; el eco que tuvieron determinados religiosos o determinadas obras; etc. Entre los autores de esas crónicas, o historias, figuran nombres como Fr. Bartolomé Avignon, Fr. Jesús Burillo, Fr. Francisco Burgoa (que escribe sobre el Nuevo Mundo), Fr. Antonio de Cáceres (sobre Santa Catalina de Sena), Fr. Narciso Camos (sobre el *jardín de María plantado en Cataluña*, o los templos dedicados a María), Fr. Cano Mediavilla quien escribe un tratado apologético en defensa de la antigüedad, propiedad y patronato de Nstra. Sra. de Atocha en Madrid. Etc.

A esta categoría pertenece el texto de gran eco, escrito por Fr. José Agramunt (1657-1732) sobre el convento de Predicadores de Valencia que aparece nombrado como “el Palacio Real de la Sabiduría”. De los tres tomos que le dedicó, el primero está desaparecido, y el segundo es básicamente biográfico, dado que lo dedica, casi en su totalidad, a Fr. Juan Tomás de Rocaberti. También cabe citar el dedicado a la “vida, virtudes y milagros” del Beato Fr. Luis Bertrán, escrita por Fr. Bartolomé de Avinyon, que fue “Procurador de la canonización de dicho santo”. Con menor frecuencia, pero sin negar su existencia, se ofrece también a la consideración de los estudiosos de la historia, la imagen de algunas figuras femeninas (caso de “la seráfica Madre Santa Catalina de Sena”...), o la devoción a determinadas imágenes consideradas benefactoras de aquellos que a ellas acuden; caso de la imagen de la Virgen de Atocha, en Madrid. Objeto de estudio son también los colegios, como apuntábamos más arriba, fundados por los dominicos. Ejemplo significativo para nosotros es el Colegio de San Gregorio de Valladolid, del que Fr Gonzalo de Arriaga escribió su Historia, posteriormente -en 1928- editada, corregida y aumentada por el P. Manuel María Hoyos, en Valladolid, por Tipografía Cuesta.

Algunas de esas historias son doblemente interesantes, no solo por cuanto aportan datos al conocimiento de la historia de la Orden, sino también por el ámbito de su ubicación. Es el caso del texto Fr. Agustín de Ávila Padilla con su *Historia de la fundación y discurso [evolución] de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, que no solo aporta datos de las vidas de “sus varones ilustres”, sino también de “casos notables de Nueva España”. Un dato significativo de esta obra es que el texto llena 815 páginas. En el mismo sentido, hay que recordar el texto del P. Francisco de Burgoa sobre las virtudes, ejemplos y celo con que trabajaron en “este Nuevo Mundo de la América [sic] en las Indias Occidentales” (de 1670). Junto a él, recordamos también al P. Fray Alonso Franco que se centra en la historia de la provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, en la Nueva España.. O el texto escrito por Fr. Luis de Urreta que nos ofrece una *Historia eclesiástica, política, natural, y moral, de los grandes y remotos Reynos de la Etiopía, Monarquía del Emperador, llamado Preste Juan de las Indias*”; historia que su autor califica como “muy útil y provechosa para todos estados, principalmente para Predicadores”. Que debió serlo lo

prueba el hecho de sus repetidas ediciones. Editada en principio en Valencia en 1610, volverá a editarse en 1611, y 1612¹⁸ con una breve pero significativa precisión al título.. Destacamos el hecho de que tras el título se ofrece un juicio de valor acerca de dicha obra, afirmando tratarse de una obra “muy útil y provechosa para todos estados, principalmente para Predicadores”. Llama la atención que otro dominico, también de apellido Urreta pero de nombre Juan aparece como autor de un texto que titula *Historia de la Sagrada Orden de Predicadores en los remotos reinos de Etiopía...*, impreso en Valencia por Juan Crysostomo Garriz, en 1611. Ante esta coincidencia, las preguntas que nos surgen son: ¿se trata de dos hermanos, y los dos religiosos dominicos? ¿Coincidieron ambos en las misiones dominicas en Etiopía?

La incursión de los Padres Dominicos en la Historia de España de la época que viven, les lleva a plantearse o a cuestionarse sobre las diferencias (de opinión) existentes entre el Papa Paulo IV, y el rey Felipe II, en relación con el saqueo de Roma y la presencia de “herejes” en las tropas de Carlos V, a lo que se sumaban otras cuestiones; diferencias que, en explicación de J.M. Perloson, en su estudio sobre los *aspectos ideológicos* de la España Moderna, llevará a la *cultura escrita española* a deplorar la decisión del pontífice Paulo IV, al clausurarse el Concilio de Trento, a dar preferencia al embajador francés sobre el español, provocando la protesta solemne de Luis de Requesens, que habiendo sustituido al duque de Alba en el mando del ejército enviado a los Países Bajos, hizo constar que:

España había aplicado las disposiciones tridentinas, a diferencia de Francia; que los franceses se negaban a admitir el libro sexto de las Decretales; que juzgaban a los eclesiásticos por el brazo secular; en una palabra que el rey de España merecía cien veces su nombre de «católico»¹⁹.

Lo cual era tanto como decir que España era más fiel a Roma, es decir a la Iglesia, o más propiamente a las enseñanzas de la Iglesia, que la propia Francia, y sin embargo Roma la discriminaba.

6. Obras de carácter biográfico, complemento de la historia

Se trata de obras que recogen las vidas de personajes significativos en la historia de la Orden, bien por la ejemplaridad de las mismas (respondiendo a la consideración del valor de la biografía como modelo), su incidencia en la evolución de la Orden, y sus aportaciones en campos diversos de la actividad intelectual humana (Filosofía, Teología, Derecho, Historia, Arte...). En este sentido son frecuentes, por ejemplo, los textos dedicados a exponer la vida de Santo Tomás de Aquino, u otros

¹⁸ Puede consultarse, entre otras, en la Biblioteca Nacional de España, en sus ediciones de 1540, 1551 y 1587. También puede encontrarse en la Biblioteca de la Academia de la Historia, de Madrid (edición de 1641).

¹⁹ Vease: *Historia de España* dirigida por Manuel Tuñón de Lara. Tomo V: Jean Paul LE FLEM: Joseph PÉREZ; Jean-Marc PERLOSON: José M^o. LÓPEZ PIÑERO; Janine FAYARD. *La frustración de un imperio (1476-1714)*. Barcelona. Ed. LABOR, S. A. 1982. Pág. 287-292, y más concretamente, cita en pg. 291-292.

santos significativos en la historia de los dominicos. Como ejemplos podemos recordar los *Sermones de santos*, de Fr. Antonio de Salcedo (impreso en 1669), de 438 páginas, lo que daba materia suficiente para incluso elegir el más apropiado al objetivo perseguido. Igualmente, respondiendo al mismo objetivo se pueden recordar los textos: *Vida, Virtudes y Milagros del Beato Luis Bertran de la Orden de Predicadores*, que dividida en cuatro libros tiene como autor a Fr. Bartolomé Avinyon quien fue “procurador” de la canonización de dicho beato, y que escrita en “lengua española”, fue traducida posteriormente al italiano²⁰; y la obra de Fray Alonso Maldonado quien nos ofrece un. *Retrato de perfección christiana, portentos de la gracia y maravillas de la caridad, en las vidas de los venerables padres Fray Vicente Bernedo, Fr. Juan Macías... y Fray Martín de Porres* impresa en 1616. Etc.

Así mismo, dentro de esta categoría debemos recordar textos como el escrito por Fr. Tomás de Sierra, predicador del convento de Medina de Rioseco, quien nos presenta una visión que pudiéramos calificar de panorámica del tema, en su *Discurso de las excelencias de los Santos Canonicados de la orden de Predicadores*. Se trata de un texto de 183 folios (de 14 cm.), base del sermón que fue predicado en la celebración de la fiesta de uno de los primeros santos dominicos: San Raymundo, celebrada en Medina del Campo (no se especifica el año), y que está dedicado a Dña Ana Enríquez Colunno; dama nobiliaria dado que posee escudo propio. Relacionados con esta categoría de sermones que ofrecen ejemplos de vidas santas, cabe nombrar también los textos escritos por los padres Nicolás Díaz, José Dromendari, Jerónimo Fuser, Tomás Fuster, y Francisco de Posadas. Concretamente, del P. Nicolás Díaz es útil el texto titulado *Vida de la serenísima Princesa Dona Ioana, filha del rey dom Afonso o quinto de Portugal*, impreso en Lisboa, en 1584 y en 1594; los discursos de Fr. Antonio de Salazar, que aparecen repartidos en trece tratados bajo el título general de *Discursos funerales, predicables, a las exequias de los difuntos, que fueron varones gloriosos y dignos de toda admiración.... Se contienen cuarenta y seis discursos para predicar los aniversarios de las ánimas de Purgatorio, con tres índices y un elenco*. Impreso en 1655, superaba las 491 págs.

7. Algunas circunstancias de la historia de los siglos XVI y XVII, y los textos dominicos

En el corpus documental recogido por el P. José Simón Díaz en su obra, aparecen referenciados algunos textos, pocos en número, pero que nos llaman la atención por lo novedoso de los hechos a que se refieren (considerados como “tema común de sermón, o plática”) para una sociedad que en su conjunto se presentaba como sociedad de mentalidad cerrada en la vieja cultura europea; razón por la cual los hemos considerado en epígrafe aparte. Se trata de textos cuyos temas se relacionan bien con el desarrollo natural de la vida humana (en que la enfermedad es un fenómeno socialmente cotidiano), o

²⁰ Vease: José Simón Díaz. *Op. cit.* Pg. 58.

bien con la existencia de grupos humanos, hasta entonces ignorados, cuya vida se presenta en su estado primitivo y, consecuentemente ajeno a las sociedades conocidas por la cultura occidental y por el lejano Oriente. Nos referimos a los grupos sociales indígenas de América, pero que al mismo tiempo viven circunstancias impuestas a seres humanos, por su condición de “seres vivos” sujetos a enfermedad y desconfianza ante lo totalmente novedoso. Son pues circunstancias desconocidas hasta entonces tanto por la cultura occidental del viejo continente europeo, como por la cultura ancestral del lejano Oriente; pero al fin y al cabo, circunstancias vividas por seres humanos. Por todo ello, incluimos dichos textos dentro de las temáticas no olvidadas pero escasamente tratadas, ocasionalmente relacionadas con determinadas enfermedades, y predominantemente con “la naturaleza”, pero también aquellas cuyos textos aparecen ocasionalmente suscritos por religiosos pertenecientes a otras religiones.

Respecto de los primeros cabe recordar la sensibilidad que manifiesta Fr. Francisco Pinelo en el soneto que dedica a la obra de Juan de Soto, que lleva por título *Libro del conocimiento, curación y preservación de la enfermedad de garrotillo*, escrito en Granada, en 1616. Junto al texto anterior, y también por su orientación desde el pensamiento científico, en este caso científico-matemático, estamos obligados a recordar una de las obras más tempranas escritas por dominicos a principios del siglo XVI; nos referimos al texto de Fray Juan de Ortega²¹ que bajo el título *Síguese una composición de la arte de la aritmética y juntamente de geometría: fecha y ordenada por ---* [se entiende “Juan de Ortega”], se imprime en la ciudad de León, por Joannes Trinser, en 1512, es decir, en un tiempo de impulso al conocimiento, como fue el tiempo del Cardenal Cisneros²² en España.

Respecto de los segundos, se trata de textos escritos por algunos dominicos en tierras de misión, que aprovecharon la oportunidad que el ejercicio de la misión les daba para transmitir información relativa a América, sus gentes, y las nuevas tierras que en muchas ocasiones ellos descubrían.

Entre los autores de los textos a que hace referencia este apartado debemos nombrar a Fray Francisco Hernández, quien escribirá *Quatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales que están recevidos [sic] en el uso de la Medicina*, editado en México, en 1615. El libro originalmente se escribió en latín dado que en otra referencia al mismo se señala al autor de la traducción, el dominico Francisco Ximenes. En esta referencia el título se precisa más: *Quatro libros [...] de la Medicina en la Nueva España, y el Methodo, y corrección, y preparación, que para administrallas se requiere con lo que el Doctor Francisco Hernández escribió [sic] en lengua latina. Muy útil para todo género de gente que vive en estancias y pueblos, do no ay [sic] Médicos, ni Botica. Traduzido y aumentados*

²¹ Remitimos al lector interesado en la figura de Fr. Juan de Ortega, al texto que el Dr. Hugo Marquant, del Institut Libre Marie Haps (Bélgica), presentó en el segundo encuentro del equipo de investigación sobre el tema “DOMINICOS. Labor intelectual, lingüística y cultural. 800 años”.

²² Recordemos que el Cardenal Cisneros impulsó la difusión y desarrollo del conocimiento creando la Universidad de Alcalá, donde enseñaron, entre otros Nebrija y Nicolás de Pax a quien Cisneros promovió al Estudio General del Reino de Mallorca

muchos simples, y Compuestos [sic] y otros muchos secretos curativos, por ... Mejico. Viuda de Diego López Dávalos. 1615 [Con privilegio del Virrey al autor por diez años. 4 del Arzobispo de Méjico]”.

Con la misma orientación (aprender de la naturaleza), Fr. Andrés de Valdecebro escribirá *Gobierno [sic] general, moral y político, hallado en las fieras silvestres, sacado de sus naturales propiedades y virtudes, con particular tabla para sermones varios de tiempo, y de Santos, por Fr. Andrés de Valdecebro*. Editado en Madrid, en 1658. La aceptación debió ser muy positiva, por cuanto a la primera edición o impresión siguieron otras: en 1680 [22 años después de la primera, y con mayor número de páginas]. El mismo sistema e idéntica orientación ofrecerá otra obra suya, en la que toma como modelo o ejemplo las aves. Es el caso de su *Gobierno general, moral y político hallado en las Aves más Generosas y Nobles. Sacado de sus virtudes y propiedades*. Impreso en 1669, volverá a imprimirse en 1696, con la particularidad de haber “añadido en esta última impresión en diferentes partes, y al libro, diez y nueve de las Aves Monstruosas”, llegando a tener 432 páginas.

Pero el Nuevo Mundo no sólo les daba ocasión de conocer otros medios naturales y otras razas humanas, sino que también les dio ocasión para el ejercicio de otras virtudes; así lo pone de relieve Fr. Francisco Burgoa, en su *Palestra historial de virtudes, y exemplares Apostólicos. Fundado del zelo de insignes Héroes de la Sagrada Orden de Predicadores en este Nuevo Mundo de la América en las Indias Occidentales* (impreso en Méjico, en 1670), Considerando la orientación que da a los textos por él escritos, cabe afirmar que su interés se halla en ofrecer al cristiano pautas de vida, modelos, que le ayuden en su salvación. A esta orientación responden también, y de una forma más evidente, otros libros suyos: Su *Historia de la vida de la B^a M^e, Rossa de Santa María de la Orden de Predicadores*, impresa en Madrid, en 1670. Pareja a ella imprimirá la *Historia del V^e P^e M^o Juan Vasconcelos* (Venerable Padre Maestro) también de la Orden de Predicadores. Otro texto suyo escrito con la misma finalidad, pero tomando como fuente un pasaje bíblico, será el que lleva por título: *Afectos penitentes de un alma convertida, con motivos grandes de volverse a Dios. Se sacan de la historia del Hijo Pródigo, que escribió [sic]... San Lucas ...*, siendo Antonio Ferrer quien “los da a la estampa”, posiblemente familiar del autor. Otro familiar, en este caso presentado como sobrino del autor (Juan Mayordomo Ferrer) se ocupará de que se imprima *El cetro con ojos*. Aún dará en 1682, otra obra a la imprenta, si bien en este caso se tratará de la biografía de un santo dominico valenciano: San Vicente Ferrer. Se trata de una: *Historia de la vida maravillosa, y admirable del segundo Pablo apostol de Valencia, San Vicente Ferrer*, impresa en Madrid en 1682.

Dentro de la categoría de escritos relacionados con *demandas o reclamaciones*, cabe señalar algunos textos, cuyo objetivo se centraba en la reclamación de “derechos”, como por ejemplo los de tipo económico. Es el caso del Padre Maestro Fr. Tomás Franco, Catedrático de la Universidad de Santa María de Jesús de Sevilla, solicitando a los Señores del Consejo Real de Castilla, “se le de la

manutención y amparo de la possessión [sic] que siempre ha tenido, y en que oy [sic] se halla, contra la inquietud, y turbación que la Universidad de Maesse Rodrigo, de la misma Ciudad, le ha causado de algunos días a esta parte...²³.

Otro caso nos lo ofrece Fray Raimundo Berart (1647-1713), catedrático de la Universidad de Lérida que, en 1679 marcha a Manila, donde actuará como misionero, y profesor de la Universidad de Santo Tomás de Manila, en la que llegará a ser Rector. Posteriormente, tras un viaje a Roma en 1688, cuando contaba cuarenta y un años, le encontramos en Madrid como Procurador de Philipinas. Es durante esta estancia, cuando escribe un *Memorial* al Rey, en el que solicita se le asigne *congrua suficiente* hasta que vuelva a su Provincia y *que a esta le paguen los gastos de su viaje*’.²⁴

Por último, en relación con la categoría autores pertenecientes a otras religiones. (y dentro de los no olvidados) quizá debiéramos considerar algunos textos que aún cuando no habían sido escritos por los dominicos, llamaron su atención y los dieron a la imprenta. En esta categoría cabe evocar la *Summa de los misterios de la fe Christiana. Compuesta en latín por el muy Religioso padre Fray Francisco Titelmano de la Orden de los Menores*, que fue traducida al castellano por el dominico Fr. Juan de la Cruz e impresa en 1555. A dicha obra Fr. Juan añadió un *Sermón de San Cipriano martir de la necesidad que los hombres tienen de morir para esfuerço de los que temen la muerte y consuelo de los que lloran sus seres queridos defunctos*

Sintetizando, en general se trata de obras que recogen las vidas de personajes significativos en la historia de la Orden (los más) y de otras religiones (pocos), bien por la ejemplaridad de su vida, su incidencia en la vida y evolución de la Orden y la Iglesia, sus aportaciones en campos diversos de la actividad humana (Filosofía, Teología, Derecho, Historia, Arte...). Dentro de esta categoría debemos recordar textos como el escrito por Fr. Tomás de Sierra, predicador del convento de Medina de Rioseco, de quien se cita un *Discurso de las excelencias de los Santos Canonizados de la orden de Predicadores*. Se trata de un texto de 183 folios (de 14 cm.) que fue predicado en la celebración de la fiesta de uno de los primeros santos dominicos: San Raymundo de Peñafort²⁵, celebrada en Medina del Campo (no se especifica el año), y que está dedicado a Dña Ana Enríquez Colunno; dama nobiliaria dado que posee escudo propio. Relacionados con esta categoría de sermones que ofrecen ejemplos de vidas santas; entre ellos cabe nombrar los discursos de Fr. Antonio de Salazar, que aparecen repartidos

²³ José Simón DÍAZ. Pg. 223 y 224.

²⁴ Se refiere a la renta o remuneración que debía tener de acuerdo a las sinodles de la diócesis (decisiones tomadas para esos casos, por el Sinodo o junta del clero de la diócesis).

²⁵ Raimundo de Peñafort, fue uno de los primeros dominicos del siglo XIII, profesor de la universidad de Bolonia, y penitenciario del papa Gregorio IX, que recopiló las *Decretales* (consideradas la base de la legislación eclesiástica durante seis siglos y medio) entregándoselas al papa Gregorio IX, en 1234. Renunció al arzobispado de Tarragona para el que le designó el mismo Pontífice; también fue confesor del rey Jaime I el *Conquistador*. Fundó el *estudio* de árabe en Túnez, y del hebreo en Murcia; así mismo, dejó escritas “numerosas obras”. Vease: *Diccionario Enciclopédico Abreviado*. Tomo VI. Pg. 917

en trece tratados bajo el título general de *Discursos funerales, predicables, a las exequias de los difuntos, que fueron varones gloriosos y dignos de toda admiración.... Se contienen cuarenta y seis discursos para predicar los aniversarios de las ánimas de Purgatorio, con tres índices y un elenco*. Impreso en 1655, superaba las 491 págs..

Por último, pensamos que quizá debiéramos haber dedicado un apartado a textos traducidos por los dominicos, dado que toda traducción viene impulsada por el interés que el tema tratado despierta en el sujeto traductor. Nuestro objetivo al escribir esta ponencia, no contemplaba esa posibilidad. Sin embargo, no nos resistimos a cerrarla sin hacer referencia al texto traducido por el dominico Fr. Juan Cobo, e impreso en 1595, que lleva por título *Libro chino intitulado Beng Sim po Cam*, que según explica la ficha recogida por el P. José Coll quiere decir “Espejo rico del claro coraçon”, o “Riquezas y espejo con que se enriquezca, y donde se mire el claro coraçon”, “en el cual se contienen muchas sentencias collegidas de diferentes autores por el Doctor Lip pun Luan, impreso en la ciudad de Belim” (es decir Beillim o Pekin). Por cierto, es un texto asequible en castellano, en la Biblioteca Nacional de España, edición de 1924.

Por último, como curiosidad (y como sugerencia de otra posible categoría de textos a considerar, los “textos de denuncia o crítica”, hacemos referencia al breve texto -31 folios-, escrito por Fr. Tomás de Aguilar, nacido en Sevilla en 1619, que ingresa en la Orden de Santo Domingo en el año de 1637, y llega a ser catedrático de Letras humanas en el Colegio de Santo Tomás de Sevilla, muriendo en 1678. La razón por la que nos parece interesante, como dato para nuestra reflexión histórica, se fundamenta en el título con que aparece referenciado dicho escrito: *Desengaño a la juventud sevillana, en orden al quadernillo de nombres y verbos, que vulgarmente llaman del Licenciado Diego López. Pruevase [sic] que el desastre de las Ilustrísimas Academias desta Ciudad es el único remedio para aprovechar en el estudio de la Gramática*. Indudablemente, se trata de un juicio negativo no sólo respecto a un texto escolar, dado que según se da a entender se utilizaba en las nombradas “Ilustrísimas Academias”, sino también respecto de tales academias, que no debían ser tan ilustrísimas. El escrito de Fr. Tomás de Aguilar, puede consultarse en la Biblioteca Nacional de Madrid,

8. Las temáticas poco frecuentes pero no olvidadas

Presentábamos este trabajo en sus comienzos haciendo referencia en segundo lugar a “las temáticas poco frecuentes pero no olvidadas”, en contraposición a las temáticas preferentes de los escritores dominicos. La oposición en principio aparece relacionada con el número de textos que integran el grupo. Sin embargo, si detenemos un poco nuestra atención percibiremos una oposición en cuanto a la categoría temática que las acoje, más o menos considerada por los religiosos. Se trata de escritos de

extensión muy diversa; desde textos breves que hacen referencia a cuestiones relacionadas con temas tan opuestos como “naturaleza” y “derecho”, “conducta animal” y “conducta moral”, etc, a textos de gran extensión por cuanto no sólo alcanzan, sino que superan no ya las cuatrocientas páginas, sino los cuatrocientos folios²⁶. Es el caso del texto de Fr. Juan Granada, catedrático de Biblia de la Universidad de Zaragoza, titulado *Imagen de la verdadera penitencia, en la qual se contienen veynte y tres Discursos sobre el Miserere. Psal. 50*. Fue impreso en Zaragoza, en 1594, por. Lorenço y Diego Robles, a costa de Angelo Tabano, y suma los 489 folios, a los que se añaden 18 hojas²⁷. De algunos de estos sermones, o discursos, desconocemos la temática. Es el caso de Fr. Hernando de Herrera, Doctor por la Universidad de San Marcos de los Reyes, en el Perú, y Catedrático en la misma, quien recoge en un texto una serie de *Sermones varios*, impresos posteriormente en 1625 por Fr. Leonardo López Dávalos. Sin embargo, de este mismo autor, Fr. Hernando de Herrera, se cita un sermón impreso en Lima, en 1660, cuyo contenido viene determinado por un motivo histórico, la colocación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe –especificándose que es “copia de la que baxó del cielo a la Nueva España”- en la Capitanía Real de las costas del Perú, que se hallaba bajo la responsabilidad de D. Luis Henríquez de Guzmán (Conde de Alva de Aliste²⁸, y Virrey del Perú). La ceremonia tuvo lugar en el Convento de Ntra. Sra. de Buenaguía, del puerto de Callao, en la ciudad de Lima, el domingo 5 de septiembre, de 1659. Es pues, un motivo religioso-festivo el que impulsa el sermón del orador; y quizá su contenido estuviera relacionado con la advocación bajo la cual se conocía el convento: *Nuestra Señora de la Buenaguía*. Este hecho nos da pie a relacionar la vida religioso-dominica con el rezo del rosario, que se constituyó en tema de predicación en muy diversas ocasiones. Por ejemplo, Fr. Pedro de Santa María y Ulloa escribirá un texto en el que dará orientaciones relacionadas con el rezo del rosario:

Arco Iris de la Paz, cuya cuerda es la consideración y meditación, para rezar el Ssmo. Rosario de N. Señora: su aljaba ocuya [sic] 442 consideraciones, que tira el Amor Divino a todas las almas, y especialmente a las dormidas en la culpa para que despierten, y le sigan en los Misterios Gozosos, Dolorosos y Gloriosos.

Nos parece muy significativo en esta categoría, el texto escrito por Fr. Pedro de Henestosa, que se plantea lo que pudiera considerarse un caso de dependencia del reconocimiento de la aptitud moral del religioso formado *ab doc*, para confesar a personas de sexo femenino, respecto de la edad que tenga el religioso. El texto en el que se plantea tal cuestión, contemplada desde tres perspectivas, lleva por título: *Resolución Theológica, Moral y jurídica, sobre si un religioso docto, a quien sólo por no haber cumplido los 40 años de edad, y sin otro [sic] causa alguna, huviessen los Señores Obispos ó otros Ordinarios, dando licencia limitada para confesar à solo hombres; podrán confesar a mujeres válida*

²⁶ No olvidemos que los folios se numeran por cada unidad, y las hojas por cada cara de las mismas.

²⁷ Vease. José Simón Díaz. *Op. cit.*. Pgs. 249 - 250. Escrito por Fr. Juan Granada. Impreso en 1594

²⁸ El condado de Alba de Aliste, se encontraba en la provincia de Zamora (España).

y lícitamente, en virtud de sus privilegios, ó à lo menos en virtud del de la Bulla de la S. Cruzada? [sic].

De alguna manera, relacionados con el ejemplo con que dábamos fin al epígrafe anterior, cabe recordar el hecho de que Fr. Pedro de Soto -confesor que fue de Carlos V, y que murió en la ciudad de Trento, donde había ido para asistir al Concilio- diese a la imprenta, entre otros, un tratado sobre la formación del sacerdote (*Tractatus de institutione sacerdotum...*, impreso en Lovaina, en 1566). Al parecer se trata de una versión de otro texto anterior impreso en Venecia en 1563. Este mismo autor, había dado a la imprenta en 1557, otra obra en la que expone la doctrina católica en torno a la confesión: *Assertio Catholicae Fidei circa articulos confessionis*. La preocupación por la necesidad de contar con pautas *ad hoc* a la hora de juzgar las conductas humanas en un mundo al que tocó vivir acontecimientos imprevistos y para los que no existían pautas precisas de valoración, impulsó el interés por orientar la actuación del clero secular en su misión.. Es el caso del texto de Fr. Juan Granada, catedrático de Biblia de la Universidad de Zaragoza, titulado *Imagen de la verdadera penitencia, en la qual se contienen veynte y tres Discursos sobre el Miserere. Psal. 50*. Impreso en Zaragoza, en 1594, por. Lorenço y Diego Robles. A costa de Angelo Tabano, suma los 489 folios, a los que se añaden 18 hojas²⁹. De algunos de estos sermones, o discursos, desconocemos la temática. Es el caso de Fr. Hernando de Herrera, Doctor por la Universidad de San Marcos de los Reyes, en el Perú, y Catedrático en la misma, quien recoge en un texto una serie de *Sermones varios*, impresos posteriormente en 1625 por Fr. Leonardo López Dávalos. Sin embargo, de este mismo autor, Fr. Hernando de Herrera, se cita un sermón impreso en Lima, en 1660, cuyo contenido viene determinado por un motivo histórico, la colocación de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe –especificándose que es “copia de la que baxó del cielo a la Nueva España”- en la Capitanía Real de las costas del Perú, que se hallaba bajo la responsabilidad de D. Luis Henríquez de Guzmán (Conde de Alva de Aliste³⁰, y Virrey del Perú). La ceremonia tuvo lugar en el Convento de Ntra. Sra. de Buenaguía, del puerto de Callao, en la ciudad de Lima, el domingo 5 de septiembre, de 1659. Es pues, un motivo religioso-festivo el que impulsa el sermón del orador; y quizá su contenido estuviera relacionado con la advocación bajo la cual se conocía el convento: (*Nuestra Señora de la Buenaguía*). Este hecho nos da pié a relacionar la vida religioso-dominica con el rezo del rosario –impulsado por el mismo Santo Domingo de Guzmán-, que se constituyó en tema de predicación en muy diversas ocasiones. Por ejemplo, y para la época que nos ocupa, Fr. Pedro de Santa María y Ulloa escribirá un texto en el que dará orientaciones relacionadas con el rezo del rosario: *Arco Iris de la Paz, cuya cuerda es la consideración y meditación, para rezar el Ssmo. Rosario de N. Señora: su aljaba ocuya* [sic] 442

²⁹ Véase. José Simón Díaz. *Op. cit.*. Pgs. 249 - 250. Escrito por Fr. Juan Granada. Impreso en 1594

³⁰ El condado de Alba de Aliste, se encontraba en la provincia de Zamora (España).

consideraciones, que tira el Amor Divino a todas las almas, y especialmente a las dormidas en la culpa para que despierten, y le sigan en los Misterios Gozosos, Dolorosos y Gloriosos.

Como decíamos en un principio, son diferentes las categorías temáticas consideradas. Así mismo precisábamos en los renglones anteriores que también se encuentran *temáticas poco frecuentes pero no olvidadas*. Entre estas últimas queremos recordar una, por el objetivo que la impulsa y la singularidad del tema. Nos referimos a la obra que lleva por título *Quatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales que están receuidos en el uso de la medicina en la Nueva España*. Escrita por el médico Francisco Hernández de Toledo (1514-1587), a quien Felipe II había ordenado ir en misión científica a Nueva España con el fin de estudiar las plantas medicinales que usaban los naturales de aquellas tierras. Habiendo tomado Hernández sus notas en latín, fue necesario traducirlas al castellano para su publicación. De esta tarea se ocupó años más tarde, el religioso dominico Francisco Ximénez, que pertenecía al convento de Santo Domingo de Mejico donde ejercía como enfermero, si bien. Fr. Francisco Ximénez había nacido en Luna (Aragón), pero por los primeros años del siglo XVI se hallaba en Méjico. La obra fue publicada en 1615, por la viuda de Diego López Dávalos, “con privilegio del Virrey al autor por diez años”. Las notas correspondientes a esta obra, introducidas por el P. José Simón Díaz en su publicación sobre *Textos de los dominicos de los siglos XVI y XVII*, nos ofrecen un juicio de valor importante acerca del contenido de la misma, al afirmar ser una obra “muy útil para todo género de gente que vive en estancias y pueblos, do no hay Médicos, ni Botica. Traducido, y aumentados muchos simples, y compuestos y otros muchos secretos curativos”³¹. En el presente se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, en Madrid, y en la Biblioteca de la *Hispanic Society*, de Nueva York.

9. A modo de conclusión

Lo presentado hasta aquí no es más que una pequeña muestra, una borrosa panorámica, de la variedad de temáticas existentes en la extensa obra escrita por los religiosos de la Orden de Santo Domingo, lo cual a su vez nos habla no solo de la diversidad de temas que despertaron el interés por el estudio en el seno de la Orden, sino también de las distintas formas de tratar o considerar los mismos datos. Consideramos que desde ellas pueden surgir nuevas perspectivas para su estudio. Por otra parte, no debemos olvidar la presencia que los dominicos tuvieron en las universidades de tiempos pasados, y seguro tienen en los tiempos presentes. No queda atrás la presencia (que nosotros recordemos) de un religioso dominico –el P. Jesús M^a Palomares– enseñando en las aulas de la Universidad de Valladolid, al igual que otras órdenes religiosas (para el caso de Valladolid, también la benedictina).

³¹ Veanse, páginas 268-269.

Finalmente, debemos decir que el campo de estudio por nosotros elegido para presentar este breve trabajo, en el encuentro de Bolonia, dando fin al proyecto *Dominicos. 800 años de su historia*, no se cierra, permanece abierto y nos invita a continuar. Por otra parte, pensemos también en los nuevos horizontes que se abren a la investigación histórica y su relación con otras disciplinas, otros espacios, otros tiempos, por los que discurrió y discurre la vida –la misión- de los religiosos dominicos.

Fuentes bibliográficas

- López Piñero, J. A. “La ciencia en la España de los siglos XVI y XVII” en Tuñón de Lara, M. (Dir.) et. al. (1982) *Historia de España. Tomo V. La frustración de un imperio (1476-1714)*. Barcelona.
- Simón Díaz, J. (1977) *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid. Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universidad Española.
- Simón Díaz, J. (1982) *Bibliografía de Literatura Hispánica*. Vol. XII. Ed. Instituto Miguel de Cervantes. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- Zabalo, J. (1982) “Tercera parte- Navarra” en Tuñón de Lara, M. (Dir.) et. al. *Historia de España. Tomo IV. Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (siglos XI –XV)*. Barcelona.

APROXIMACIÓN DIDÁCTICA DE LA ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE DE LAS LENGUAS MEDIANTE OBRAS LEXICOGRAFICAS DE LA ORDEN DOMINICA¹

Elena Jiménez García

Universidad de Valladolid (España)

elena.jimenez.garcia@uva.es

Abstract

Dominican teachers made lexicographic works that they used to teach the languages. We will give a didactic vision of this resource in languages teaching that they have taught and the results of their learning.

Keywords: Language teaching. Lexicographic works. Language learning. Dominican order.

Resumen

Los maestros dominicos elaboraron obras lexicográficas que ellos mismos utilizaban para enseñar las lenguas. Vamos a dar una visión didáctica de este recurso en la enseñanza de las lenguas que han impartido y de los resultados de su aprendizaje.

Palabras clave: Didáctica de la lengua. Obras lexicográficas. Aprendizaje de lenguas. Orden dominica.

1. Introducción

Como es sabido, la orden dominica centra su labor en la doctrina y en la educación. Es por ello que el desarrollo de esta labor da lugar a la fundación colegios y universidades tanto en España como en América.

Tras la conquista de América, surgieron los primeros intentos por enseñar la lengua castellana a los aborígenes del Nuevo Mundo, aunque muchas causas impidieron esta intención hasta el punto en que los misioneros trataron de enseñar la doctrina cristiana en la lengua propia de los aborígenes. Así lo indica Cámara Outes (2016:98). Para ello, tuvieron que aprender estas lenguas y embarcarse en un importante reto didáctico de enseñanza y aprendizaje de lenguas, que les servirá también para la misión doctrinal.

La orden de Predicadores, que se dedicaba especialmente a la enseñanza y a la formación teológica, en principio, era una orden intelectual y elitista, es decir, sólo podían acceder a la orden los que poseían una educación académica y conocían la lengua latina. Por lo tanto, sólo aquellos nobles o burgueses urbanos tenían la facilidad de acceso.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

Los dominicos con una educación completa fueron quienes formaron a los intelectuales que se formaron en el Nuevo Mundo. Posteriormente, y debido a la escasez y lentitud de envío de dominicos españoles a América, se obligó a admitir religiosos sin formación gramatical ni conocimiento del latín.

Los estudiantes mejor formados, posteriormente, eran enviados a otros conventos, bien a completar su formación, o bien a impartir docencia. Algunos de ellos también se dedicaron a elaborar materiales como gramáticas, vocabularios, catecismos, etc.

En el ámbito rural, la educación que se enseñaba era de carácter social y económico, más de carácter práctico para la vida diaria: nuevas formas agrícolas, nuevas tecnologías de producción agrícola y de cría de ganado. Esta labor educativa, por tanto, era una forma distinta de educar a la población indígena.

2. La enseñanza aprendizaje de las lenguas

En un estudio previo, ya se advertía de las finalidades del aprendizaje de las lenguas en este contexto:

[...] estos profesores utilizaron las lenguas tanto para la comunicación interpersonal como para la traducción de textos y documentos escritos que les facilitaron tanto su formación intelectual como su labor docente en todas las materias de enseñanza. (Jiménez García, 2016:558).

Señala Torre Revello (1962:507) que en una cédula real fechada el 19 de septiembre de 1580 en Badajoz y firmada por Felipe II, se ordenaba que en las ciudades que hubiera audiencias reales, en Lima y México, debían establecerse cátedras de la “lengua general” de los indios, lo que supuso un fracaso inminente. A su vez, también se ordenaba a los preladados indianos que no se podía ordenar sacerdote ni emitir licencia a clérigos o religiosos que no conociera la lengua general de los indios de su provincia, ya que no podrían explicarse adecuadamente los misterios de la fe, pero la realidad era que, debido a la variedad de lenguas habladas por los indianos, el aprendizaje de las mismas por los sacerdotes no había sido todo lo satisfactorio que se requería.

Los que aprendían estas lenguas se formaron en contacto con los naturales, es decir, convivieron con ellos en sus poblados, pero intentaron convertirlas en una única lengua para enseñarlas posteriormente, y eso supuso el fracaso y la supresión de las cátedras en los centros educativos.

Ante esta situación, en 1550, Carlos V expide en Valladolid la primera ley referente a la enseñanza de la lengua española, dirigida al virrey de la Nueva España, en la que se recomienda que se enseñe y aprenda la lengua castellana para conseguir que los naturales de esta tierra consigan la salvación y la conversión al catolicismo. Nuevamente, el intento vuelve a fracasar, pero también Felipe II, ya en

1586 se dirige al virrey de Perú para que insistir en la necesidad de que los indios aprendan la lengua española con la finalidad de ser adoctrinados y enseñados.

Fue en el siglo XVI cuando las lenguas indígenas fueron estudiadas con más interés, creándose las primeras gramáticas y diccionarios, aunque los resultados siguieron siendo poco satisfactorios.

Ya en 1686, se expidió una cédula en Madrid, dirigidas a obispos y arzobispos de las iglesias de Indias, en la que se pedía que ordenaran a curas y doctrineros que enseñaran español a los naturales de esas tierras, de manera que no podrían ser ocupar cargos públicos sin conocer la lengua española.

Un siglo más tarde, en México, su arzobispo dirigió una carta al monarca en la que le exponía que enseñar la doctrina cristiana era imposible, porque los naturales no mostraban interés, y los párrocos tampoco entendían completamente las diferentes lenguas que utilizaban sus estudiantes. De hecho, existió un sector del clero que tampoco sentía aprecio ni interés por el conocimiento de esta gran variedad de lenguas.

A pesar de estas circunstancias y con estos intentos de enseñar y aprender las lenguas, los misioneros consiguieron aprender y enseñar a entender, hablar, leer y escribir en varias lenguas vivas de América, lo que supuso la creación de gramáticas, vocabularios, libros de lectura, traducciones de doctrinas, etc.

Centrándonos en las obras lexicográficas, se sabe que no presentan autoría ni métodos didácticos, ya que se creaban aplicando el criterio de la necesidad lingüístico-cultural del estudiante.

Es a partir del S. XIX cuando se empiezan a establecer planes de enseñanza por niveles (primaria, secundaria...) utilizando obligatoriamente la lengua española como lengua de comunicación, es decir, se implanta la enseñanza en español y del español, aunque, como es de suponer, el cumplimiento de esta ley no se cumplió de manera homogénea ni simultánea.

En el S. XIX, es muy habitual la reedición de léxicos que se utilizaron a lo largo de los siglos de presencia española en el “nuevo mundo”.

3. El uso de las obras lexicográficas

Las obras lexicográficas, en general, y los vocabularios, artes y diversas obras lexicográficas elaboradas por la orden dominica, en particular, constituyen un acervo lingüístico y lexicográfico de una gran importancia, ya que conforma una parte muy importante de la cultura lingüística indígena, lo que se traduce, a su vez, en un inmenso valor antropológico, pues los vocabulario recogen términos y conceptos relativos a la realidad cultural que, diacrónicamente, varía y en muchos casos desaparece.

Todo ello nos permite conocer la cultura, la forma de vida y de pensamiento de las comunidades lingüísticas. Por ello, conservar esta parte de la cultura, supone para la humanidad acceder al conocimiento de otras culturas y al enriquecimiento de la propia.

La labor lexicográfica de los misioneros “se lleva a cabo desde una gran variedad de escritos, que va desde las crónicas e historia de la Orden, a las cartas e informes, libros de vida cristiana, vidas de santos, obras sobre la Virgen del Rosario, tratados y comentarios, catecismos y doctrinas, sermonarios, libros de canto, confesionarios, diccionarios y vocabularios, artes y gramáticas, obras científicas y traducciones propiamente dichas”. (Bueno García, 2016:219-220).

Los diccionarios que se elaboran, en un principio, pueden presentar, desde la perspectiva filológica, ciertas imprecisiones pero, sin duda, y de acuerdo con la afirmación de Valero Cuadra (2016:145), constituyen “una de las principales fuentes de conocimiento sobre el vocabulario de carácter doctrinal que se iba introduciendo en el léxico indígena a lo largo del proceso evangelizador español”.

La imprenta fue un pilar fundamental a la hora de ordenar alfabéticamente la gran variedad de diccionarios (bilingües, monolingües, glosarios de raíces, etc.)

Los misioneros optan por incluir tanto palabras como otros tipos de unidades léxicas o repertorios léxicos especializados para completar la formación expresiva del estudiante. De esta manera, el alumno adquiere vocabulario y es capaz de deducir de los textos distintas reglas gramaticales. Se trata de una metodología deductiva e inductiva.

Cuando hablo de alumno, me refiero, obviamente, tanto al misionero que se incorpora a las colonias, como a los nativos a los que enseñaban la lengua española.

Son numerosas y de diversa índole las lenguas que se enseñaron y aprendieron. Sólo en los siglos XVI y XVII, Antonio Bueno (2016:220) recoge “el batán, chino, ibanag, isinay, japonés, mandarín, pangasinán, tagalo, tanchuy, además del francés y el latín”. Y de ellas, se conservan vocabularios. También en el mismo estudio, se recoge un exhaustivo compendio de diccionarios (pp. 225 y ss.). Pero este artículo, además de proporcionar esta información, tiene la finalidad de profundizar en la elaboración de estas obras, desde un punto de vista didáctico, y desde una visión general de todos ellos, pues han sido varios siglos de trabajo lexicológico y lexicográfico y, presumiblemente, se prevén diferencias tanto en la elaboración como en la finalidad, en los destinatarios, en los campos semánticos y léxicos que en ellos se recogen, etc.

Hasta la fecha, hemos recogido los siguientes, aunque la investigación sigue abierta:

- Alvarado, Francisco. *Vocabulario en lengua mixteca, hecho por los Padres de la Orden de Predicadores que residen en ella, y últimamente recopilado y acabado por el P. ... , vicario de Tamaçulapam de la misma Orden*. En casa de Pedro Balli, México 1593
- Álvarez, José, *Vocabulario Huarayo*.
- Ara, Domingo de. *Vocabulario de la lengua tzendal, según el orden de Copanabastla*, ms. 1571. Impreso en México en 1986.
- Aza, José Pío. *Vocabulario Español Huarayo*.
- Aza, José Pío. *Vocabulario español-Arasairi*.
- Aza, José Pío. *Vocabulario español-machiguenga*.
- Barsera, Domingo. *Vocabulario en lengua quiché*. México, 1698.
- Bautista Morales, Juan, 1649: *Diccionario español-chino*
- Bejarano, Bernardo. *Vocabulario de la lengua mije*.
- Benavides y Añoza, Miguel de y Cobo, Juan. *Vocabulario Sinense facilísimo*.
- Blancas de San José, Francisco, ¿?: *Diccionario tagalog-español*
- Castellar, Tomás de. *Arte y vocabulario de la lengua pangasinán*.
- Cobo, Juan. *Vocabulario español-chino*. 4 vols. Escr. -1592
- Collado, Diego de. *Dictionarium linguae sinensis cum explicatione latina et hispanica caractere sinensi et latino* (en latín y español).
- Collado, Diego de. *Dictionarium sive thesauri linguae japonicae compendiam compositum*. (en latín y español)
- Collares, Alberto de. *Diccionario sínico-español*. 1673.
- Collares, Alberto. *Diccionario sínico-español*. Escr. -1673
- Córdoba, Juan de. *Vocabulario en lengua zapoteca, hecho y recopilado por el muy reverendo padre... de la Orden de Predicadores, que reside en esta Nueva España*. Con licencia. Impreso por Pedro Charte y Antonio Ricardo. En México. Años de 1587.
- Díaz, Francisco. *Vocabulario de Letra China con la explication castellana hecho con gran propiedad y abundancia de palabras por el Padre F. Francisco Diaz de la orden de Predicadores ministro incansable en este Reyno de China*. La obra contiene 598 folios y 7.169 caracteres, ordenada según la romanización en el alfabeto español, empezando con Ça hasta Xun.
- Díaz, Francisco. *Vocabulario de letra china*.
- Durán y Ribera, Tomás. *Catecismo y Doctrina cristiana, con curioso Arte y Vocabulario y sermones*.
- Esquivel del Rosario, Jacinto de. *Vocabulario de la lengua de los indios de tanchuy en la Isla Hermosa*.
- Esquivel del Rosario, Jacinto, 1630: *Vocabulario de la lengua de los indios de tanchuy en la Isla Hermosa*, Manila.

- Esquivel del Rosario, Jacinto, 1630: *Vocabulario de la lengua japonesa y española*, Manila.
- Feria, Pedro de. *Arte y vocabulario de la lengua zapoteca*
- Fernández C., Antonio. *Diccionario español-batán*. Escr. -1685
- Guzmán, Luis de. *Vocabulario y arte de gramática de la lengua chichimeca*
- Jarandilla, Benito de. *Gramática y Vocabulario en la lengua de los indios del valle de Chicama*. (sin editar)
- Lugo, Bernardo de. *Gramática, vocabulario, catecismo y confesionario en lengua chibcha o mosca*
- Martínez, Ambrosio. *Diccionario ibanag-español*.
- Morales, Juan Bautista. *Diccionario español-chino*.
- Morán, Pedro. *Vocabulario de nombres de la lengua pokomán*
- Nieva, Domingo de. *Diccionario español-chino*.
- Ormaza, Juan, 1638: *Diccionario isinay-español*
- Ormaza, Juan. *Vocabulario español-isinay*.
- Río, Diego del. *Diccionario en lengua mixteca*
- Ruiz, Miguel. *Diccionario tagalo* [inconcluso]
- Santo Tomás, Domingo de. *Lexicón o Vocabulario de la lengua original del Perú*, compuesto por el Maestro Domingo de Santo Tomás de la orden de S. Domingo, S. Dominicus Praedicatorum dux. Impreso en Valladolid, por Francisco Fernández de Córdoba, impresor de la M.R. Con privilegio... Acabóse a diez días del mes de Henero. Año de mil y quinientos y sesenta.
- Vico, Domingo. *Artes y Vocabularios de siete lenguas*.

También hemos registrado algunos diccionario anónimos:

- *Copioso Vocabulario ibanag-español*.
- Evangelizadores de Chucuito: *Artes, Vocabularios... en lengua aymara*.
- *Diccionario ibanag-español*.
- *Diccionario español-chino*.
- *Vocabulario español-isinay*.
- *Diccionario tagalo* (inconcluso).
- *Diccionario tagalog-español*.

Podemos decir que estos vocabularios son obras lexicográficas de las que los dominicos se servían en su labor docente para enseñar y sus estudiantes para aprender, pero hay que ser conscientes también de que en las Artes y Gramáticas que también se confeccionaban y se utilizaban para la enseñanza y el aprendizaje de las lenguas, se recogían vocabularios en forma de apéndice. Evidentemente, estos

vocabularios son obras parciales, adecuadas a las necesidades comunicativas de los estudiosos, pero muy útiles para el aprendizaje. Su creación y conservación ha servido para conocer la naturaleza de su lengua y su cultura e incluso para generar estudios posteriores de diversa índole.

Paralelamente, los dominicos también estudiaron la lengua china y, para ello, también elaboraron numerosos diccionarios y gramáticas. Yan LI, (2016) diferencia dos tipos de diccionarios: del dialecto de Fujian-castellano y chino mandarín-castellano. Destacan, entre los primeros, el diccionario del dialecto de Fujian “con explicaciones en castellano, del P. Domingo de Nieva”. Este diccionario está compuesto por 300 sílabas del dialecto mencionado y servía, por un lado, para que los dominicos españoles utilizaran oralmente el dialecto de Fujian y, por otro lado, para enseñar a los hablantes chinos mandarines en las Filipinas este dialecto.

Del mismo modo, los frailes dominicos que entraron en China, tuvieron la necesidad de confeccionar diccionarios del chino mandarín-español. Así, en 1640, Francisco Díaz elaboró el Vocabulario de Letra China con la Explicación Castellana Hecho con Gran Propiedad y Abundancia de Palabras, que recoge 7000 caracteres chinos ordenados alfabéticamente por su forma latinizada.

La elaboración de diccionarios con finalidad didáctica es patente a lo largo de los siglos. Por ejemplo, más recientemente, y ya bien entrado el siglo XX, entre los años 70 y 80, sigue surgiendo esta necesidad entre los estudiosos de la orden. Un claro ejemplo que no podemos dejar de mencionar es una gramática que recoge una parte lexicográfica muy importante. Se trata de la *Gramática elemental de la lengua quiche Achi de Rabinal* de Gregorio Ramírez Donoso, estudiada más minuciosamente por la doctora Valverde Olmedo (2016). La lengua achí es un dialecto que deriva del quiché (o K'iche') central y que usan unos 32000 hablantes. Esta gramática incluye dos diccionarios o vocabularios inversos, que se pueden considerar un apéndice, tanto de achí rabinal-castellano como de castellano-achí rabinal. El primer vocabulario consta de 770 palabras, por su parte el segundo consta de 1798 términos.

En el prólogo, el autor indica que esta gramática puede utilizarse como método de aprendizaje para los desconocedores de la lengua y como método de profundización para aquellos que la hablan.

Para concluir, la orden dominica ha empleado sus propios recursos lexicográficos para su labor docente de una manera excepcional, adecuándose a las tendencias metodológicas en cada momento. Conservando una cierta prudencia, debido a la escasa información de la que se dispone, podemos decir que en lo que se refiere a la enseñanza de las lenguas, y como ya indicábamos en otro estudio previo, “las estrategias metodológicas han ido avanzando a lo largo de los años y se ha ido atendiendo a unas necesidades comunicativas, cada vez diferentes y complementarias, haciendo que el estudiante adquiriera una competencia más exigente y desarrolle las cuatro destrezas básicas y necesarias para

dominar la lengua de estudio de manera completa: expresión oral, expresión escrita, comprensión oral y comprensión escrita”. (Jiménez García, 2016:566)

4. Conclusiones

Este artículo ha pretendido dar una visión didáctica de la enseñanza y aprendizaje de las lenguas mediante el uso de obras lexicográficas elaboradas por frailes dominicos.

Los frailes dominicos dedicados a la enseñanza y aprendizaje de las lenguas debieron confeccionarlas “a la medida” de las necesidades de sus estudiantes, lo que hace sospechar que pudieran ser obras incompletas, entendiendo el adjetivo en relación a lo que hoy entendemos como diccionario². Suelen ser vocabularios bilingües, siendo el español una de las lenguas, o monolingües. Este trabajo tan laborioso es muy meritorio tanto por el esfuerzo y el tiempo que supone su confección como por lo que supone social y culturalmente para la humanidad.

Este tipo de recurso metodológico ha permitido además enseñar y aprender las lenguas, y conservarlas a lo largo de los siglos nos posibilita su consulta, así como conocer la naturaleza de las lenguas, los hábitos, las costumbres y las formas de vida de la variedad de culturas del Nuevo Mundo.

Metodológicamente, los docentes han ido aplicando los cambios que se han ido produciendo históricamente en la enseñanza aprendizaje de las lenguas, en general, es decir, completando y ampliando horizontes y desarrollando diferentes destrezas en los aprendices, atendiendo a sus necesidades comunicativas en cada momento. Es evidente que la docencia de las lenguas muertas (latín o griego) requiere una metodología diferente a la de la enseñanza de las lenguas vivas, ya que, en este segundo caso, un aprendiz la necesita para comunicarse habitualmente. Además, a los frailes dominicos dedicados a la docencia y a la evangelización, aprender las lenguas y dialectos de estos pueblos les ha servido también como instrumento de comunicación entre ellos y los habitantes del Nuevo Mundo, y para cumplir el objetivo que la orden dominica se planteaba en un primer momento, predicar la palabra de Dios.

Fuentes bibliográficas

² En su primera acepción el Diccionario de la Lengua española de la Real Academia Española en su edición de 2014, lo define como Repertorio en forma de libro o en soporte electrónico en el que se recogen, según un orden determinado, las palabras o expresiones de una o más lenguas, o de una materia concreta, acompañadas de su definición, equivalencia o explicación”.

- Albaladejo-Martínez, J.A. (2016) “Traducción antropológica dominica: Pedro de Córdoba”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 73-92. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Alvarado, F. de, Vocabulario en lengua misteca México: Pedro Balli, 1593 (edición facsímil en línea en:
http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_blac_014&lang=es&page=1&view_si%20ngle=0&zoom=800
- Bueno García, A. (2016) “Traducción e evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 197-240. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Cámara Outes, C. (2016) “*El camino del cielo* en lengua mexicana (1611), de Gray Martín de León, y las ideas humanistas sobre la traducción”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 93-114. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Jiménez García, E. (2016) “La enseñanza de las lenguas en las universidades por dominicos españoles”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 557-569. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- León Portillo, A. H. (1996). “El despertar de la lingüística y la filología mesoamericanas: Gramáticas, diccionarios y libros religiosos”. En Garza Cuarón, Beatriz y Georges Baudot (Coord.), *Historia de la literatura mexicana. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVIII*. Vol. 1. México: UNAM, Siglo XXI.
- Pita Moreda, M. T. (1992) *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Ramírez Donoso, G. (1982). *Gramática elemental de la lengua achí de Rabinal*. (Manuscrito inédito). Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Madrid: Espasa.
- Salvador y Conde, J. O.P. (1989) *Historia de la provincia dominicana de España (1800-1988)*. I Enseñanza y Publicaciones. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Sueiro Justel, J. “Historia de las gramáticas y diccionarios para la enseñanza del español como segunda lengua: El caso de Filipinas”. Disponible en línea: http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/15/15_0853.pdf

- Torre Revello, J. (1962) “La enseñanza de las lenguas a los naturales de América”. En Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo. Tomo XVII. Núm. 3. Disponible en línea: http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/17/TH_17_003_009_0.pdf
- Valero Cuadra, P. (2012) “Terminología cristiana en el arte de la lengua mixteca de Antonio de los Reyes (1593) y el Vocabulario en lengua mixteca de Francisco de Alvarado”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 133-146. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Valverde Olmedo, B. (2016) “Estudio de la obra inédita *Gramática elemental de la lengua quiche Achi de Rabinal* de Gregorio Ramírez Donoso”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. Y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 147-158. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Yan Li, (2016:255-256) “Las misiones dominicanas a finales de la dinastía Ming en China”. En Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. y Serrano Bertos, E. (Eds.) *Dominicos: labor intelectual, lingüística y cultural 800 años*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 241-258. Disponible en línea: http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/LIBRO_COMPLETO.pdf
- Zamora Ramírez E. I. (2012). Los problemas de traducción del catequismo en América en el siglo XVI. En Vega, M. A. Traductores hispanos de la orden franciscana. Lima, Universidad Ricardo Palma.

TRADUCCIÓN Y APRENDIZAJE DE LENGUAS: EL *CONFESIONARIO* DEL DOMINICO AGUSTÍN DE QUINTANA¹

Juan Antonio Albaladejo-Martínez

Universidad de Alicante (España)

ja.albaladejo@ua.es

Abstract

Friar Agustín de Quintana, a Dominican missionary priest born in Oaxaca, published in 1733 a somewhat peculiar text titled *Form of Confession in the Mixe language*. Given the title, one might think that the main goal of this work is to evangelize the indigenous population in the región. However, a closer look reveals that the author has actually delivered some kind of language course book that relies on the Christian doctrine as content with which to articulate different linguistic matters. By intertwining both the religious and linguistic affairs he pretends to obtain two objectives: on the one hand, to enhance the language skills of the Christian priests and, on the other hand, to improve the understanding of the new religion by the American Indian population. This way they serve one another. The work displays a bilingual versión: the original text written in Mixe and the Spanish self-translation.

Keywords: missionary literature, language learning, self-translation, form of confession, Christian doctrine

Resumen

El dominico fray Agustín de Quintana, natural de Oaxaca, publica en 1733 un curioso texto titulado *Confesionario en lengua Mixe*. La peculiaridad de esta obra reside en que, a pesar de lo que se podría pensar por del título, no se trata de un escrito con motivación esencialmente religiosa, sino de una especie de método de aprendizaje de lenguas, en concreto de la lengua del pueblo mexicano de los mixes. Por razones obvias, su autor recurre a la doctrina cristiana como material para vertebrar las materias lingüísticas destinadas a la enseñanza del referido idioma. En el texto se fusiona, por tanto, el afán misionero de la evangelización, pues la conversión al cristianismo sigue siendo el principal objetivo de su labor, con la pretensión didáctica de favorecer el aprendizaje de la lengua indígena por parte de los religiosos y de impulsar la comprensión de la nueva fe por parte de los amerindios. Uno es instrumental del otro, y viceversa. El texto se presenta en versión bilingüe, fruto de una autotraducción realizada a partir del original en lengua mixe.

Palabras clave: literatura misionera, aprendizaje de lenguas, autotraducción, confesionario, doctrina cristiana

1. Introducción

1.1. La obra objeto de estudio

Partiendo del objetivo fundamental del Proyecto de investigación I+D Ref.: FFI2014-59140-P *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, nuestro afán investigador se ha centrado, en esta fase del proyecto (5º y 6º semestre), en la localización de obras de carácter traductográfico que tuviesen una proyección eminentemente lingüística: pensamos, sobre todo, en obras lexicográficas, gramáticas o textos de tipo lingüístico-didáctico. Con ello se completaría el programa de investigación establecido en el cronograma del proyecto y que fue

¹ Este trabajo de investigación se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación I+D Ref.: FFI2014-59140-P *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*.

asumido por este miembro del equipo investigador, pues en las fases anteriores los estudios se proyectaban sobre textos de contenido espiritual y antropológico.

Como resultado de las múltiples búsquedas en distintas fuentes bibliográficas, se localizó una obra del fraile dominico Agustín² de Quintana, de origen hispano y natural de Oaxaca, en concreto un texto titulado *Confesionario en lengua mixe. Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua*³. La copia digitalizada de esta obra se encuentra en la página web de la Biblioteca Digital AECID (Agencia Española de Cooperación Internacional para el desarrollo). Posteriormente, se localizó otra copia diferente en el *Internet Archive*, una Biblioteca virtual que se propone contribuir al acceso universal de todo el conocimiento. Una primera lectura de la obra confirmó⁴ la valía del libro como objeto de estudio en el marco del referido proyecto de investigación. Aunque inicialmente no formaba parte del enfoque del presente trabajo, a lo largo de la elaboración del mismo se han localizado otras dos obras de fray Agustín. Con estas se amplía la base de datos del catálogo de traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos. Asimismo, la comparación inicial de estas dos obras con el *Confesionario en lengua mixe* ha permitido confirmar una serie de regularidades en la elaboración textual de fray Agustín de Quintana.

1.2. Apuntes biográficos sobre el autor

Agustín de Quintana (1660 - 1734), natural de Oaxaca, fue un fraile dominico, cura de la doctrina de San Juan Bautista de Juquila (Xuquila), que tras entrar en la Orden de Predicadores (1688) se dedicó a la evangelización de los mixes, un antaño belicoso pueblo indígena que poblaba y, hasta nuestros días, sigue poblando la parte sur de la región de Oaxaca, situada en la zona meridional de México. Las casi tres décadas que convivió con los mixes le permitieron adquirir un profundísimo conocimiento de la lengua y cultura de este pueblo mexicano. Fue nombrado superior del convento de Zacavila, pero debido a sus problemas de salud se tuvo que retirar al convento de Antequera. Los últimos años de su vida los dedicó a escribir y publicar una serie de textos en lengua mixe (en su mayoría en versión bilingüe mixe-castellano). A pesar de su delicada salud, realizó varios viajes a Puebla para supervisar la publicación de sus obras (Mooney 1911). Entre ellas figura el *Ofrecimiento del santísimo rosario de*

² Adoptamos la grafía moderna del nombre. En las fuentes primarias y algunas secundarias aparece el nombre latinizado "Augustín".

³ Hemos tratado de modernizar con respeto la grafía de este texto del siglo XVIII para adaptarla a los usos ortográficos actuales.

⁴ Ya el título hacía presagiar que la obra podía circunscribirse a los temas de interés prioritario del plan de investigación del periodo actual del cronograma.

nuestra señora la Virgen María, al parecer⁵ el único texto escrito exclusivamente en lengua mixe. La copia que se conserva en la Colección Antigua del Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de México es una reimposición de 1756 hecha en Puebla (Sandoval & Rojas 1992: 27-28). También se conserva en ese mismo archivo la *Doctrina cristiana, y Declaración de los principales misterios de nuestra santa fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental*, dedicado a santo Domingo de Guzmán (Sandoval & Rojas 1992: 76). Asimismo, existe un libro titulado *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo*.

1.3. Breve descripción del libro (y sus textos)

El *Confesionario en lengua mixe. Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua* es una obra publicada en Puebla en 1733⁶. Forma un conjunto intratextual de marcado carácter bilingüe (mixe-castellano), y muestra una fuerte impronta intertextual, pues se hacen continuas referencias al “Arte de la lengua mixe”, es decir la gramática de este idioma mexicano, creado por el mismo autor y que forma parte de otro libro que vio la luz en Puebla en 1729 (cuya parte esencial es el texto *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo*).

El *Confesionario*, como parte central, proporciona el nombre con el que se denomina este complejo entramado textual. Se trata de una práctica ya empleada por su autor en otras publicaciones anteriores: la ya mencionada *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo* (1729) y la *Doctrina cristiana, y Declaración de los principales misterios de nuestra santa fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental* (1729). Como se puede comprobar, el Padre Agustín de Quintana refleja en los títulos de sus libros esa mezcla de géneros textuales que se observa. El hecho de que el fraile dominico, aquejado por problemas de salud, se volcara en los últimos años de su vida en la tarea escritora puede que explique, al menos en parte, la génesis y composición de sus libros.

El conjunto textual, al que en adelante nos referiremos simplemente con el nombre de *Confesionario*, está compuesto, hablando en términos de género textual, por un confesionario (que abarca la mayor parte del texto: pp. 1-79) y varios apartados de tipo gramatical y antropológico. Tras el confesionario aparece un pequeño capítulo dedicado a las relaciones de parentesco en la sociedad mixe (pp. 80-84). No es el único elemento de antropología cultural que aporta nuestro fraile dominico, pues ya en el confesionario se va introduciendo información de tipo sociocultural sobre este pueblo mexicano.

⁵ Sólo disponemos de los datos que proporcionan Sandoval & Rojas (1992). Estos autores señalan que el texto está escrito en mixe sin traducción castellana.

⁶ Hay un cierto baile de fechas en torno a la publicación de esta obra, pues mientras que en la copia del texto que hemos consultado figura el año de 1733, algunos investigadores la sitúan en 1732 e incluso se tiende a identificar, erróneamente, con otra obra del autor, como se podrá comprobar a continuación.

Gran peso tiene en este libro, además de la antropología cultural, también la antropología lingüística⁷. Las partes gramaticales, destinadas a facilitar la comprensión y el aprendizaje de la lengua mixe, se refieren, en primera instancia, a la sintaxis. Así, el capítulo “Construcción, y explicación, o régimen del mixe” (pp. 85-123) presenta una serie de oraciones en dicho idioma, basadas en la doctrina cristiana, y se completa con explicaciones y traducciones al castellano. Dada la dificultad que encierra la articulación del mixe⁸, no es de extrañar que fray Agustín dedique varios apartados al nivel fonético-fonológico. El capítulo “Compendio de voces mixes” (pp. 125-128) se refiere a los fonemas (con los correspondientes grafemas propuestos por fray Agustín), mientras que el siguiente apartado, “Vocablos compuestos de dichas voces”, tiene también implicaciones léxicas, además de las fonético-articulatorias. De su libro anterior (*Instrucción cristiana...*), en concreto del “Arte de la lengua mixe”, toma el capítulo “De los diptongos, y su necesidad” (pp. 137-138), reforzando así el contenido fonético-fonológico. Se completa el apartado dedicado al léxico con la forma de contar (pp. 139-143) y de nombrar las diferentes partes del cuerpo (pp. 143-148).

2. Identificación de la obra e identidad lingüística

2.1. Identificación del Confesionario

En relación con esta obra, llama la atención cierta confusión en su identificación. Esto se debe, en primer lugar, a que en Münch (1996: 40) se señala que el libro está compuesto, además del *Confesionario en lengua mixe*, por la *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo con el arte de la lengua mixe*, y que se publicó, supuestamente, en 1732. Ahondan en esta misma idea otros investigadores: García (2014: 6), citando a Kuroda (1993: 40), afirma que “[...] el Fraile Agustín de Quintana, escribió dos libros sobre los mixes: Confesionario en la Lengua Mixe, con una construcción de oraciones de la doctrina cristiana y un Compendio de Voces, para enseñarse a pronunciar la lengua, el cual fue publicado en 1732, con el nombre de Instrucción Cristiana y Guía de Ignorantes para el Cielo con el Arte de la Lengua Mixe”. El pasaje resulta a todas luces oscuro, pues los títulos de los “dos” libros no se escriben en cursiva, por lo que difícilmente se puede establecer cuáles son los nombres concretos de las obras y qué parte del discurso corresponde a explicaciones del autor del artículo (puesto que tampoco incluye las referencias en la bibliografía). Por el uso de las mayúsculas, García parece sugerir que las dos obras son, por una parte, el *Confesionario* y, por otra parte, el

⁷ Duranti (2000 [1997]: 21) señala que la antropología lingüística implica “el estudio del lenguaje como un recurso de la cultura, y del habla como una práctica cultural”. Recurre en su definición a los conceptos ‘lengua’ y ‘habla’ procedentes del estructuralismo (Saussure).

⁸ “Quintana neatly summarized the challenges posed by Mixe vocalism in a section of his grammar called ‘Of Diphthongs and their Necessity’” (Suslak 2010: 557).

Compendio. El hecho de apuntar una única fecha de publicación (1732) y al indicar que “el cual” (no sabemos si se está hablando del *Confesionario* o del *Compendio*, aunque por proximidad debería referirse al *Compendio*) fue publicado bajo el título de *Instrucción Cristiana y Guía de Ignorantes para el Cielo con el Arte de la Lengua Mixe* se refuerza, en nuestra opinión, la idea presente en Münch de que esos dos libros fueron publicados conjuntamente.

Al tratar de aclarar esta aparente confusión mediante la consulta de los catálogos disponibles en esta materia, se observa, que en el *Catálogo de manuscritos e impresos en lenguas indígenas de México, de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia*, elaborado por Sandoval & Rojas (1996: 27-28, 75-76), no figura el título *Confesionario en lengua mixe*, y la *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo* consta como texto publicado en 1729 (no 1732 como asegura Münch). Ahora bien, Sandoval & Rojas (1992: 27) añaden la observación de que el libro “se reporta como un confesionario, una pequeña gramática (arte), un vocabulario y listados del cuerpo humano”, lo que, en primer lugar, hace pensar que los autores del catálogo no han comprobado el contenido del libro. Además, reforzaría la idea de que sí se trata del mismo texto, pues el *Confesionario* contiene, en efecto, un vocabulario y listados del cuerpo humano. En efecto, en el *Confesionario* se alude a un arte del mixe (aunque, como tal, no figura en el libro, excepto un pequeño capítulo dedicado a los diptongos mixes) y se proporciona información y ejemplos respecto de la sintaxis y fonética del mixe, lo que podría llevar a esa identificación de los dos libros. Por lo demás, Sandoval & Rojas constatan la existencia de cuatro obras de Agustín de Quintana. Aparte de la ya mencionada *Instrucción cristiana* indican otros tres textos: (1) el *Ofrecimiento del Santísimo rosario de nuestra Señora la Virgen María* (1756), (2) el *Arte de la Lengua Mixe*⁹ (1729, reimpresso en 1891) y (3) la *Doctrina Christiana, y Declaración de los Principales Misterios de Nuestra Feé Catholica, con un Tratado de la Confession Sacramental* (1729).

Por su parte, la *Bibliografía Mexicana del siglo XVIII* (León 1902: 415-16) recoge dos registros para fray Agustín de Quintana: el primero es la *Instrucción Christiana y Guía de Ignorantes para el cielo*, y la segunda la *Doctrina Christiana y declaración de los principales misterios de nuestra Sancta Feé Catholica, con un Tratado de la Confession Sacramental*. Ambos libros se habrían publicado en el año 1729. Respecto de la primera, León hace constar que el volumen estaría compuesto por tres textos (aparte de la dedicatoria, los pareceres y las licencias): el *Modo de hablar la lengua mixe*, que ocuparía 16 páginas sin numerar, el *Arte de la lengua mixe y Notas del Arte y Advertencia* (lo que explicaría el añadido en el título por parte de Münch), que abarcaría otras 16 páginas sin numerar, y, finalmente, la *Instrucción Christiana y Guía de Ignorantes para el cielo*, que se extendería desde la

⁹ En realidad, es uno de los textos que compone el libro de 1729 cuya parte central es la *Instrucción cristiana*. En 1891 se publica aisladamente.

página 1 a la 550. La existencia de varias copias incompletas y la publicación posterior de partes del libro separadas del resto podría explicar, al menos en parte, la confusión relativa que generan los distintos registros en torno a este libro:

He visto en Oaxaca hasta cuatro ejemplares de esta obra, todos incompletos, y uno solo completo y perfectamente conservado en poder de mi colega y amigo el Dr. Antonio Peñafiel, y es el que se describe. El Sr. Lic. F. Belmar reimprimió en Oaxaca, el año 1891, la parte gramatical de esta obra bajo el título de “Arte de la lengua Mixe”, tirándose solamente 60 ejemplares (León 1902: 415).

Para salir de dudas acerca de la identidad del texto objeto de nuestro estudio, tratamos de localizar todas las obras del autor para poder comprobar el contenido de las mismas. Nuestras búsquedas nos han proporcionado tres obras del Padre Agustín en formato digitalizado¹⁰: además de dos copias diferentes del *Confesionario en lengua mixe. Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua* (1733), se trata de la *Doctrina cristiana, y Declaración de los principales misterios de nuestra fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental* (1729), y de la *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo* (1729). El estudio y análisis de cada una de las obras revela que, efectivamente, estamos ante tres libros diferentes, si bien se pueden observar algunos paralelismos (sobre todo estructurales y procedimentales). El hecho de que cada una de ellas contenga una dedicatoria distinta, además de contar con el correspondiente índice, subraya, en nuestra opinión, la idea inequívoca de que estamos ante 3 libros diferentes. Por consiguiente, queda claro, por una parte, que en el catálogo de León (1902: 415-416) no figura el *Confesionario* y que, por otra parte, los registros del catálogo de Sandoval & Rojas (1996: 27-28, 75-76) resultan confusos e invitan a identificar, erróneamente, el *Confesionario* con la *Instrucción*. Pues, a pesar de ciertos paralelismos, se trata de dos textos bien diferenciados: por un lado, la obra publicada en 1729 que cuenta, esencialmente, con la *Instrucción cristiana* y, por otro lado, el *Confesionario en lengua mixe* de 1733.

2.2. Identidad lingüística

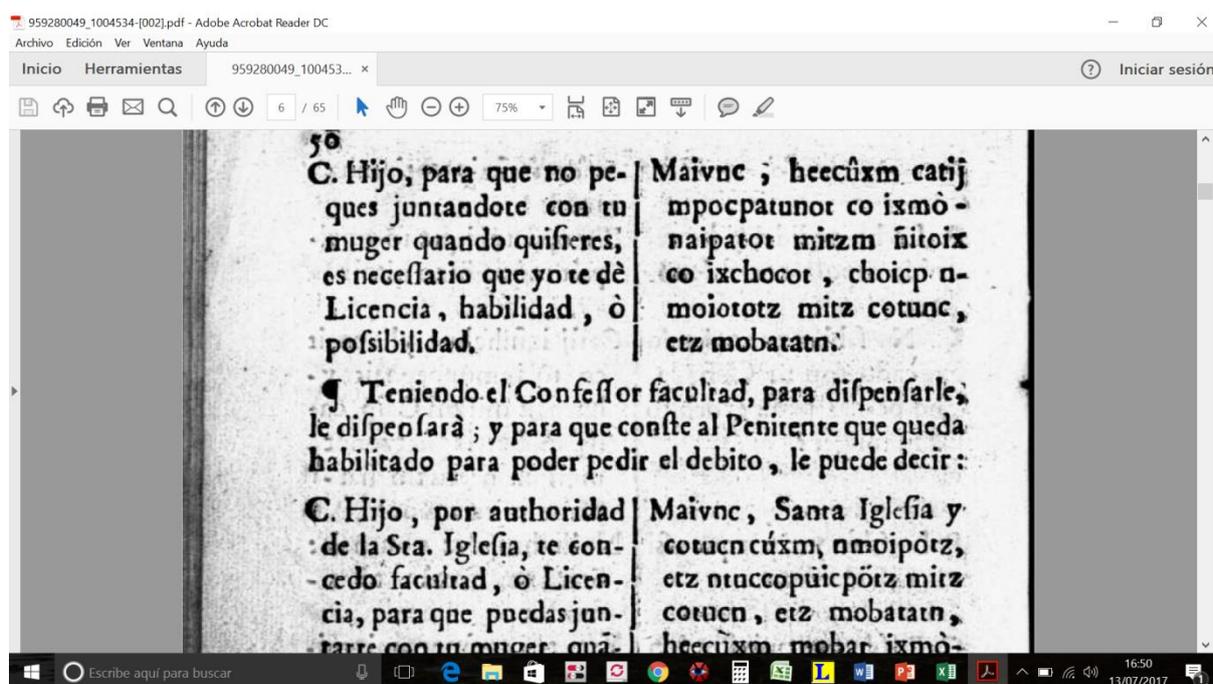
Otro aspecto problemático en relación con las obras de fray Agustín de Quintana es su identidad lingüística. Contribuye a esta confusión, nuevamente relativa, el propio autor con sus indicaciones¹¹, pero también los registros equívocos o directamente erróneos que figuran en los catálogos. Según

¹⁰ No se ha podido localizar el *Ofrecimiento del santísimo rosario de nuestra señora la Virgen María*.

¹¹ “[...] porque el fin de este escrito es enseñar a los pobres naturales las cosas de nuestra santa fe: para que con su inteligencia conozcan, y amen a Dios, para poder ir al cielo. Por lo cual en ningún capítulo se hallarán palabras en castellano, sino muy raras; y ninguna en latín: para que si llegare este libro a manos de naturales, que saben leer, puedan leerlo sin confusión” (Agustín de Quintana 1729a: s/n, Prólogo).

León (1902: 415-416), tanto la *Instrucción cristiana*... como la *Doctrina cristiana*... estarían escritas exclusivamente en mixe, al señalar que la primera está “en lengua mixe” y en la segunda está “escrito todo en lengua mixe”. Por tanto, no se menciona la existencia de las traducciones al castellano, tal y como sí ocurre en relación con la *Instrucción* en la referencia del *Catálogo de manuscritos e impresos en lenguas indígenas de México*: “Texto en lengua mixe con traducción al español. Los títulos de los capítulos, así como el índice también en español” (Sandoval & Rojas (1996: 27). Incluso el propio Padre Agustín lo menciona en su prólogo diciendo que “el arte, y modo de hablar la lengua: las notas, y la traducción de los capítulos en castellano; todo esto se puso por amor de los principiantes en este idioma mixe” (Agustín de Quintana 1729a: s/n, Prólogo).

En el caso del *Confesionario*, la parte central del libro (es decir, el confesionario propiamente dicho) está escrito en versión bilingüe en dos columnas, a la izquierda el texto castellano, a la derecha el texto en mixe.



Como se ve en este fragmento del texto, en ocasiones se intercalen comentarios, advertencias o también modelos de cartas que han de facilitar la labor confesora a los misioneros cristianos.

Los capítulos de corte gramatical se presentan, igualmente, en formato bilingüe, y solamente las advertencias y demás elementos explicativos (como se puede comprobar en el fragmento anterior), así

como los modelos de cartas que añade el autor, se registran únicamente en versión castellana¹², al igual que los pareceres, licencias y el prólogo. En menor medida, se dan partes escritas en latín.

3. Estructura de la obra

En la portada se indica el título (*Confesionario en lengua mixe*) junto con un subtítulo explicativo que apunta a la naturaleza y finalidad lingüístico-didáctica del texto (*Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua*). A continuación, se señala la autoría, apuntando a que la obra procede de la pluma del Padre Agustín¹³ de Quintana, fraile de la Orden de Predicadores y antiguo cura de la doctrina de San Juan Bautista de Xuquila (Juquila), lugar que se sitúa hoy en día en el estado mexicano de Oaxaca. Le sigue la dedicatoria del autor a favor de San Vicente Ferrer, apodado como “glorioso apóstol de la Europa”. Se completa la portada con el escudo de la Orden de Predicadores, los datos referidos al lugar (Puebla) y año de publicación (1733), así como a la persona responsable de la impresión (la viuda de Miguel de Ortega).

Después de la portada aparece una imagen de Vicente Ferrer y las palabras de dedicatoria con las que fray Agustín ofrece el *Confesionario* al santo dominico. Le siguen una serie de pareceres (informes de valoración) y licencias por parte de las autoridades eclesiásticas y del poder civil. Constituyen la base para la autorización de la publicación del texto. La parte paratextual se completa con el prólogo escrito por el propio autor. La obra en sí, ocupa 148 páginas y muestra los siguientes apartados, tal y como refleja el índice:

➤	Confesionario en Lengua Mixe	001
➤	De lo antecedente a la Confesión	002
➤	Primer Mandamiento	006
➤	Forma de hacer Denuncia	014
➤	Segundo Mandamiento	017
➤	Tercer Mandamiento	020
➤	Cuarto Mandamiento	026
➤	Quinto Mandamiento	032
➤	Sexto Mandamiento	037
➤	Modo de revalidar el Matrimonio	052

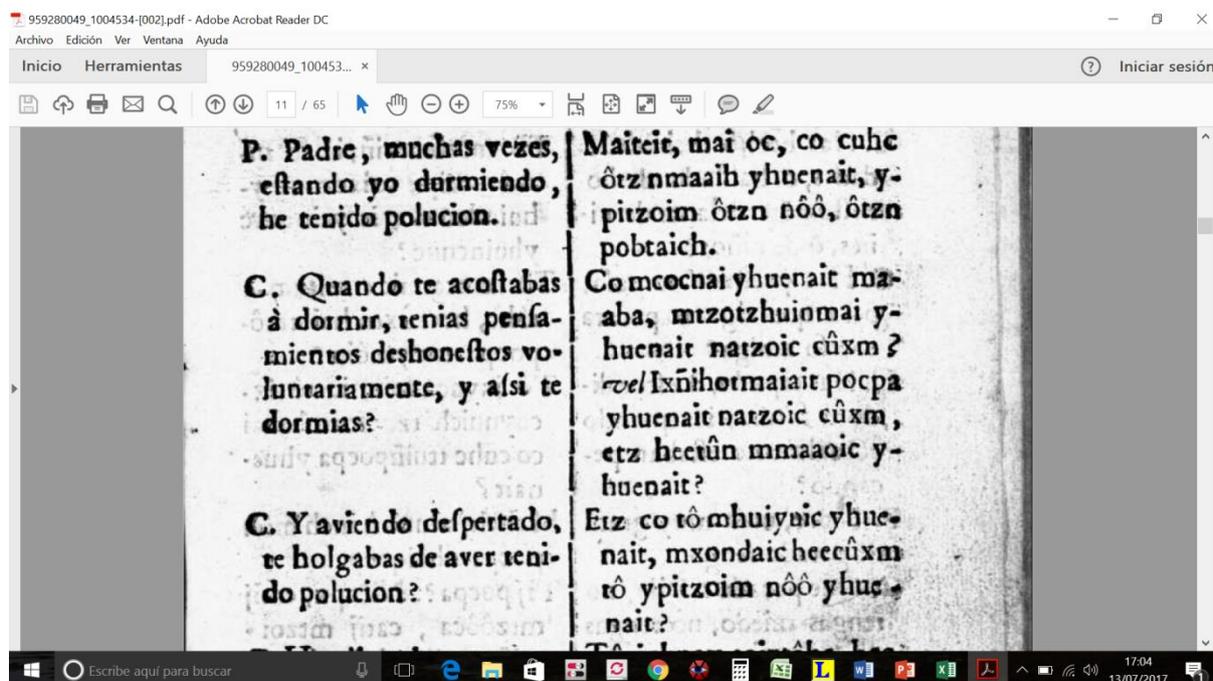
¹² Pues van dirigidos a hablantes hispanos.

¹³ En la bibliografía actual se ha adaptado el nombre de pila a Agustín. En el presente artículo se adopta la grafía moderna, como ya se ha señalado previamente.

➤ Séptimo Mandamiento	061
➤ Octavo Mandamiento	065
➤ De lo subsiguiente a la Confesión	068
➤ Actos de Fe, Esperanza, y Caridad	075
➤ Parentesco	080
➤ Construcción de la Doctrina	085
➤ De la forma de Persignarse	085
➤ Del Padre nuestro	087
➤ Del Ave María	090
➤ Del Credo	091
➤ De la Salve	096
➤ De los Mandamientos del Decálogo	098
➤ De los Mandamientos de la Iglesia	102
➤ De los Sacramentos	105
➤ De los Artículos de la Fe	107
➤ De las Obras de Misericordia	113
➤ De la Confesión general	117
➤ De el Acto de Contrición	119
➤ Del Bendito	121
➤ Compendio de Voces Mixes	125
➤ Vocablos compuestos de dichas Voces	129
➤ De los Diptongos, y su necesidad	137
➤ De el Modo de contar	139
➤ Nombres de todas las partes del Cuerpo	143

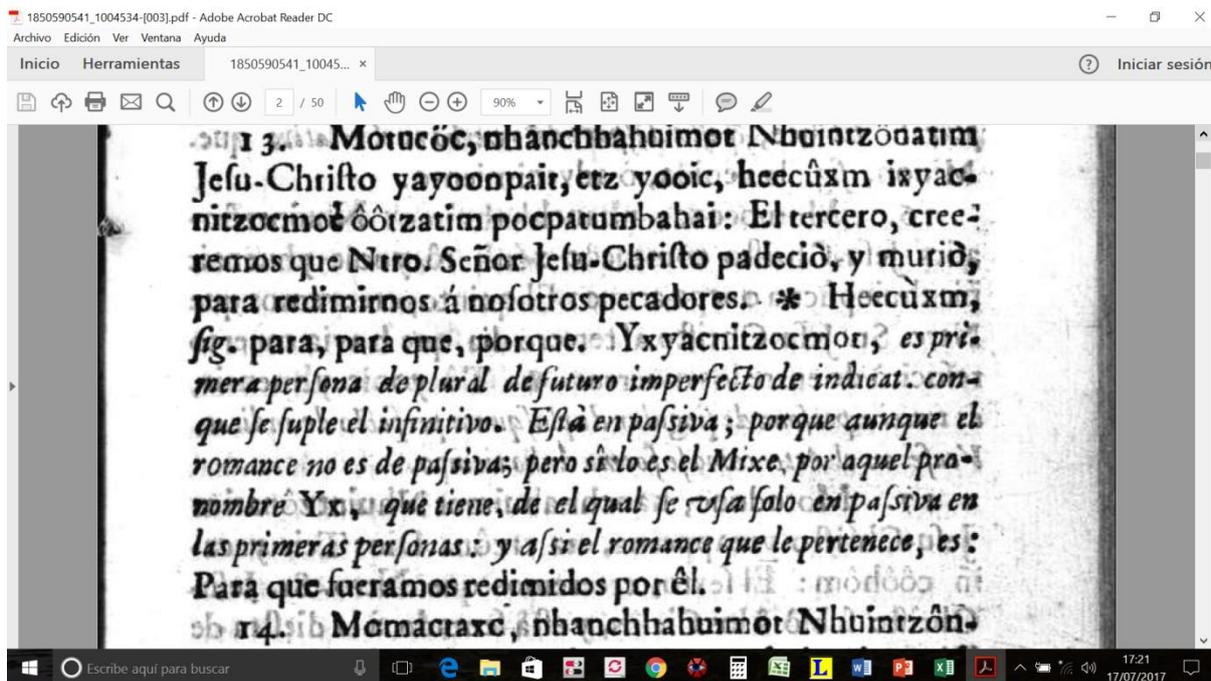
En la primera página del *Confessionario* se hace referencia a la naturaleza bilingüe del texto al afirmar que la versión original es la que está escrita en mixe: “primero se hizo en la lengua al modo de los naturales, y después se tradujo en castellano, del mejor modo posible” (Quintana 1733: 1). A partir de la página 2 se presenta el texto, exceptuando las partes explicativas redactadas exclusivamente en castellano, en doble columna con la versión original mixe en el lado derecho y la versión castellana en el lado izquierdo. A pesar de que se podría pensar que la disposición lógica sería al revés, ésta sin duda obedece al hecho de que los destinatarios principales son los religiosos confesores y que el castellano se lee de izquierda a derecha. El lector hispano procederá, por tanto, en orden inverso a la direccionalidad de la traducción, es decir, leerá la versión meta para luego aprender a pronunciar correctamente la versión original.

Entre las partes bilingües se intercalan secciones escritas únicamente en castellano que sirven de explicación de distintos aspectos. Las columnas muestran una estructuración dialógica, estando los textos original y meta perfectamente alineados (para facilitar la comprensión e identificación): se alternan, de forma irregular, las intervenciones entre el confesor (marcado con una C) y el penitente (marcado con una P), tal y como se puede comprobar en el siguiente fragmento textual:



El texto básico de la obra, el *Confesionario*, está estructurado alrededor de los mandamientos que funcionan como ejes en torno a los cuales se desarrolla el contenido textual.

La “Construcción, y explicación, o régimen del mixe” (pp. pp. 85-123) presenta un conjunto numerado de frases basadas en la doctrina cristiana, primero transcritas en lengua mixe con grafía latina y, posteriormente, traducidas al castellano. A diferencia de la parte de confesionario, aquí TO y TM no se presentan en doble columna sino en texto seguido.



Finalmente, la parte de glosario (vocabulario, modo de contar, tiempo, partes del cuerpo) se presenta de forma bilingüe en doble columna.

4. Función principal de la obra: aprendizaje de lenguas (requisito para evangelizar)

Como señala Münch (1996: 29), basándose en Francisco de Burgoa (1934), en relación con la evangelización de los indígenas americanos, “el método de conversión era estudiar el idioma, conocer sus costumbres, comprender sus ritos y ceremonias, darse cuenta de lo más secreto de sus supersticiones [...] para remediar sus errores”. Por tanto, para que la labor misionera tuviera éxito, resultaba imprescindible que los misioneros aprendieran las lenguas de los indios como base y punto de partida de la labor de cristianización. Y a pesar de que en época de Agustín de Quintana ya había pasado más de siglo y medio desde la conquista inicial –que no la definitiva¹⁴– del territorio de los mixes, la conversión espiritual aún planteaba múltiples retos. Así, ante la presión de los conquistadores los indios mixes recurrieron, como otros pueblos en muchos lugares del Nuevo Mundo, al sincretismo religioso como solución al dilema de, por un lado, querer conservar su identidad cultural tradicional y, por otro lado, verse forzados a la adaptación a las nuevas creencias ligadas a una visión del mundo totalmente diferente. No es de extrañar que “los ministros del culto siempre conservaron una terrible desconfianza al cristianismo indígena” (Münch 1996: 29).

¹⁴ Lo demuestra el hecho de que los mixes se rebelaran contra los españoles en 1570, y que años después siguieran manteniendo una situación de relativa libertad en sus enclaves montañosos (Münch 1996: 27-28).

La labor misionera de la Orden de Predicadores en el territorio de Oaxaca se remonta a los años 20 y 30 del siglo XVI, pues “en 1528 ya había un sacerdote y en la década de los treinta los dominicos empezaron a visitar el área” (Münch 1996: 33). Por tanto, hay que ser consciente de que fueron muchos los frailes dominicos que realizaron importantes aportaciones, tanto en el plano espiritual como también en el de la comunicación interlingüística e intercultural. Así, antes de que Agustín de Quintana elaborase en el siglo XVIII sus escritos destinados a facilitar el aprendizaje del mixe, otros como fray Domingo de Santa María, natural de Jerez de la Frontera, pusieron las bases, pues “aprendió con perfección el idioma, y más adelante dio a la prensa un diccionario que utilizaron sus sucesores” (Gay 1881: 335-336). Burgoa (1934 [1670]: 105) ahonda en la cuestión del gran reto que supuso la superación de las barreras lingüísticas al plantearse la siguiente cuestión: “qué afanarían con esto aquellos espíritus en aprender la propiedad de términos en aquellos idiomas para explicarles la gravedad de materias en que los instruían, y catequizaban con el verdadero sentido, que tantos concilios han reformado?”.

Sólo si se les enseñaba la doctrina cristiana en sus propios idiomas se podía lograr una verdadera asimilación de la nueva religión. De hecho, al hablar de la utilidad de su texto, fray Agustín señala que “La Construcción, y régimen de las oraciones de la doctrina cristiana, puede ser de mucho provecho a los principiantes: no solo para aprehender la lengua, sino también para entender las oraciones, y darlas a entender a los naturales, quienes pueden conseguir gran provecho para sus almas, entendiendo lo que rezan” (Quintana 1733: s/n, Prólogo). Se da, por tanto, a entender que a menudo los indígenas no sabían lo que realmente estaban diciendo cuando rezaban, de ahí que resultara necesario transparentar el contenido del rezo mediante una versión en su propia lengua.

En consecuencia, se entiende que el Padre Agustín se dedicara en cuerpo y alma al estudio y a la enseñanza de la lengua mixe. Destaca, junto con el *Arte de la lengua mixe*, su *Confesionario*. El subtítulo del libro – *Con una construcción de las oraciones de la doctrina cristiana, y un Compendio de voces mixes, para enseñarse a pronunciar la dicha lengua*–, ya apunta a la finalidad principal de este texto: facilitar el aprendizaje del idioma indígena. La obra se revela ante los ojos del lector como una especie de método de enseñanza para la lengua mixe que recurre a la doctrina cristiana como material sustancial para articular las materias lingüísticas con las que el autor pretende fomentar el aprendizaje de distintas destrezas: con la referencia a la construcción de las oraciones, el subtítulo alude al nivel sintáctico, mientras que el glosario de palabras mixes apuntaría al nivel léxico y también al fonético-fonológico. Y dado que los ejemplos, y buena parte de las explicaciones de naturaleza lingüística, se presentan en versión bilingüe, también se está promoviendo la destreza interlingüística.

El carácter híbrido del texto se percibe desde los primeros compases del mismo, dado que el título y subtítulo apuntan a esa doble dimensión. Si bien el material esencial de construcción, así como el género textual (según la etiqueta elegida por el propio autor), proceden de la esfera religiosa, estos son, sobre todo, medios para lograr un objetivo lingüístico. Es decir, el contenido religioso se constituye no en el fin último de la obra, sino en el valor añadido para un texto con una finalidad esencialmente lingüístico-didáctica. En esos términos se expresa fray Agustín en su prólogo al afirmar que “el fin de este Confesionario no es enseñar moral, sino mixe; y así, no se pone en el todo, lo que se debe preguntar: sino el mixe, con que se puede preguntar todo, lo que se quisiere *mutatis mutandis*” (Quintana 1733: s/n, Prólogo). El planteamiento metodológico que ha guiado la elaboración de la obra del Padre Agustín responde a esa función de proporcionar a los evangelizadores un texto instructivo que busca facilitar el aprendizaje de la lengua mixe, además de ayudar a los penitentes en su análisis de conciencia respecto de los posibles pecados cometidos.

Llama la atención la especial importancia que concede a la correcta pronunciación de la lengua indígena: “El compendio de voces mixes será muy útil a los que comenzaren a estudiar la lengua, para enseñarse a pronunciarla: pues de su buena pronunciación nace el hablarla perfectamente, y con claridad” (Quintana 1733: s/n, Prólogo). Para entender las explicaciones que ofrece fray Agustín se debe tener presente que todo ello se basa en su propuesta de transcripción gráfica de la lengua indígena mediante el alfabeto latino. Y que parte del principio fonético apoyado en las relaciones convencionalizadas entre sonidos y grafemas del castellano. Añade complementos gráficos no convencionales para señalar rasgos distintivos no presentes en castellano: “Adviértase también, que toda sílaba, que encima tiene acento, o viruelita, es Diptongo” (Quintana 1733: 1).

A continuación, presentamos, a modo de ejemplo, las explicaciones que el autor proporciona acerca de la correcta pronunciación del fonema /m/:

[...] siempre que a la M, se sigue consonante, no se pronuncia enteramente la M; sino juntando un poco los labios, respirando por las narices, y pronunciando con fuerza la consonante, que se sigue.
Mma. Mme. Mmi. Mmo. Mmu.
Mna. Mne. Mni. Mno. Mnu.
Mpa. Mpe. Mpi. Mpo. Mpu.
Mta. Mte. Mti. Mto. Mtu. La T como D.
Mxa. Mxe. Mxi. Mxo. Mxu.
Mtza. Mtze. Mtzi. Mtzo. Mtzu. (Quintana 1733: 126)

Además de recurrir a explicaciones acerca de cómo disponer los articuladores para producir determinados sonidos, también se emplean comparaciones con los usos en castellano: “[...] siempre que a la Tz se antepone el pronombre Y, se pronuncia la Tz a modo de Ch, aunque no tan fuertemente

como se pronuncia en castellano: y cuando así se pronuncia la Tz, no es necesario pronunciar la Y, que se precede: porque se embebe en la Ch” (Quintana 1733: 128).

Al igual que el nivel fonético-fonológico, el análisis de la sintaxis ocupa un lugar destacado en el libro. En el apartado dedicado a la construcción de las oraciones en mixe, se ofrecen equivalencias de frases, pues a continuación de la versión original en mixe se presenta el correspondiente texto meta en castellano. Se completa cada ejemplo con equivalencias léxicas e información gramatical y, como en el siguiente, de carácter sociolingüístico.

Etz huenijt Nhuindahatim Santa María yhuôim hanch huaihquixiuh co catijnam yqueeix yhuenait, etz co cuhc yqueeix yhuenait, etz co to yqueeix yhuenait: Y entonces Ntra. Sra. Santa María quedó verdadera Virgen cuando aún no había parido, y cuando actualmente paría, y cuando ya había parido. * Huenijt, sig. entonces. Yhuôim, es tercera persona de singular de pretérito perfecto del verbo Huômpotz, que sig. quedar. En los mas Pueblos Mixes no usan de este verbo, sino del verbo Taimpôtz, que sig. lo mismo; y así para decir quedó, dicen Ytain. Hanch, es adjetivo, que sig. cosa verdadera. Co, sig. cuando. Catijnam, sig. aún no, o antes. Yqueeix yhuenait, es tercera persona de sing. de pretérito imperfecto de indicat. del verbo Queexpôtz, que sig. parir, o nacer; no se acaba en p, por la partícula catijnam, que le precede. Cuhc, sig. actualmente. Estos dos tiempos propiamente son tiempos de Siendo. Véanse los tiempos de Siendo en el Arte. El tercero tiempo, es tiempo de Habiendo; y así los propios romances de estos tres tiempos son: Aun no pariendo. Actualmente pariendo. Habiendo parido” (Quintana 1733: 110-111).

También señala fray Agustín diferencias en el plano semántico: “Nótese que en esta lengua no hay verbo, que propiamente signifique *jurar*: porque el verbo, de que usan muchos, que es *Haipatpôtz*, significa, *mentar*, o *nombrar*: y esto no es lo mismo que *jurar*, o *poner a Dios por testigo*” (Quintana 1733: 17). En concreto, alude a una laguna conceptual que se da en mixe al no existir significante que apunte a la idea de “jurar o poner a Dios por testigo”.

5. Relevancia histórico-cultural de la obra

Münch (1996: 40) se hace eco de la importancia de esta obra para la historia sociocultural del pueblo mixe al afirmar que “Fray Agustín Quintana escribió un *Confesionario en lengua mixe* publicado en 1732, con una *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo con el arte de la lengua mixe*. La trascendencia de esta obra sigue presente en muchos pueblos hasta nuestros días; los rezaderos siguen diciendo las oraciones con la modalidad del lenguaje o variante local del mixe antiguo de Juquila”.

Como señala Díaz (2007: 267), al igual que ocurrió con otras lenguas indígenas, “la mixe la empezaron a estudiar y escribir los primeros misioneros llamados dominicos en grafías semejantes al castellano”. Este autor, apoyándose en una serie de libros que relatan la historia de Oaxaca, resalta la

importante labor interlingüística de la orden al indicar que “los frailes que estudiaron la lengua mixe fueron: fray Fernando Bejarano, fray Marcos Benito y, sobre todo, fray Agustín de Quintana”. Completa sus explicaciones diciendo que “de este último [Agustín de Quintana] se publicaron en 1729: De la doctrina cristiana y de la confesión sacramental, y en 1733, Confesionario en lengua mixe”.

Una de las grandes aportaciones de fray Agustín consistió en la creación (o al menos en el perfeccionamiento) de un sistema para la transcripción gráfica de la lengua mixe, de ahí la centralidad del nivel fonético-fonológico-grafemático en sus escritos. Condiciones históricas adversas hicieron que esta labor no tuviera recompensa y se viera oscurecida. Suslak (2003: 557), haciéndose eco de los intentos recientes de conseguir la estandarización de la ortografía mixe, tarea harto difícil dada la gran diferenciación dialectal de esta lengua, resalta la figura histórica de fray Agustín:

Previous efforts to create a writing system for Mixe have met with only limited success. A sustained writing tradition has yet to emerge. During the colonial period there was only one systematic attempt to develop and employ a spelling system. Its author, a Dominican friar named Agustín de Quintana, produced a Mixe grammar, a confessionary and a small collection of hymns and prayers in the 1720s and 1730s. Quintana neatly summarized the challenges posed by Mixe vocalism in a section of his grammar called “Of Diphthongs and their Necessity.” Because the Dominican order was forced to withdraw from the Mixe region shortly after Quintana’s retirement, his writing system ended up forgotten.

La gran trascendencia histórico-cultural de los escritos de Agustín de Quintana se debe, en primer lugar, al hecho de que se trate de las publicaciones más antiguas realizadas en lengua mixe que se conservan (Mooney 1911) –el único texto más antiguo no publicado que nos ha llegado en este idioma es un vocabulario castellano-mixe manuscrito (incompleto) del siglo XVII de autor desconocido (Sandoval & Rojas 1992: 26). En segundo lugar, se debe a la calidad misma de los escritos. Los 28 años de convivencia con el pueblo mixe hicieron que este fraile dominico lograra “mastering their difficult language to a degree never attained by any other white man” (Mooney 1911).

Queda patente el gran valor que tienen estos escritos redactados en lengua mixe si se tiene en cuenta que “all surviving legal documents generated in the Sierra Mixe during this period (1572-1822) were written in either Spanish or Nahuatl” (Chance 1989, citado según Suslak 2003: 557, nota 9). El hecho de que se perdiera el rastro de los textos del Padre Agustín, a causa de la expulsión de la orden, contribuyó, sin duda, a que durante un largo periodo de tiempo se abandonara la tarea de fijar un sistema fonético-grafemático como el que propuso el fraile dominico en las primeras décadas del siglo XVIII en su gramática. La importancia del capítulo “De los diptongos, y su necesidad”, presente también en el *Confesionario*, se debe, en buena medida, a la dificultad que supone el vocalismo mixe a causa de su variabilidad. El propio autor lo señala al afirmar que “la pronunciación de los diptongos es

tan necesaria, que de no pronunciarlos, se sigue el variar la significación de los vocablos, y por decir uno, se dice otro: porque hay muchísimos vocablos, que con diptongo significan una cosa; y sin diptongo, significan otra cosa diversa” (Agustín de Quintana 1733: 137).

6. Resultados y conclusiones

En el presente trabajo nos hemos aproximado a la figura de Agustín de Quintana, un fraile dominico hispano cuya importante aportación a la historia de la traducción ha permanecido prácticamente oculta hasta nuestros días. Así, aparte de algunas menciones aisladas en artículos dedicados a otros temas, y escasísimas referencias en catálogos bibliográficos, apenas se localiza alguna información sobre el autor y sus obras.

Nuestro estudio se ha centrado en el análisis de una obra concreta del autor: el *Confesionario en lengua mixe*, sobre todo en su faceta de “método” de aprendizaje de la referida lengua mexicana. Aunque la función lingüístico-didáctica no sea la única que el autor le atribuye al texto, sí es la principal. Esto queda claro desde un principio, a pesar de la denominación genérica elegida por fray Agustín que apunta, de entrada, a una tipología textual situada en el ámbito espiritual. Por supuesto, este aprendizaje siempre estaría, en último término, guiado por una finalidad superior, pues la apertura de una vía de comunicación efectiva debía sentar las bases para poder lograr un proceso de cristianización auténtico, no una mera asunción forzosa de las nuevas creencias, tal y como había ocurrido en muchos casos durante el periodo colonial previo.

Para poder abordar el estudio del *Confesionario* hemos tenido que aclarar, en primer lugar, las dudas que surgieron en torno a la identidad exacta de la obra. La existencia de cierta confusión en la identificación del libro, a causa de errores e imprecisiones en los catálogos bibliográficos y en referencias equívocas en algunos artículos de investigación, impulsaron la búsqueda y revisión del resto de obras del autor. El estudio comparativo ha revelado, en primera instancia, la existencia de tres obras principales (dejamos al margen el *Ofrecimiento*, así como la publicación escindida del *Arte*), claramente diferenciadas, aunque estrechamente relacionadas. Son el *Confesionario*, la *Instrucción cristiana* y la *Declaración cristiana*. En segunda instancia, se ha podido determinar que la cercanía entre los tres libros obedece a la fuerte interdependencia a nivel intertextual. Esa interrelación se observa tanto a nivel de contenido como desde una perspectiva estructural y metodológica.

En segundo lugar, el estudio del *Confesionario* pone de relieve que el texto está al servicio de los misioneros hispanos necesitados de instrucción en lengua mixe. Ese conocimiento se revela como base

imprescindible que han de asimilar los destinatarios del texto para desarrollar con éxito la labor de cristianización.

En tercer lugar, para que los religiosos puedan adquirirlo, en la obra se abordan distintas materias de tipo lingüístico destinadas a fomentar diferentes destrezas. De suma importancia es la competencia fonético-articulatoria, pues se explican los rasgos distintivos del sistema fonético-fonológico de la lengua indígena mediante un sistema gráfico ajeno: el alfabeto latino basado en el valor fonético-fonológico que adquiere dentro de la lengua castellana. La sintaxis también ocupa un lugar destacado en la instrucción lingüística que ofrece el *Confesionario*. En este caso, fray Agustín recurre al método tradicional de la enseñanza de lenguas mediante la traducción de frases. En concreto, recurre a la doctrina cristiana como material para construir las estructuras sintácticas. Se completa el contenido didáctico-lingüístico con glosarios de términos esenciales, del sistema numérico y las equivalencias de los grados de parentesco.

El *Confesionario*, al igual que el resto de obras de Agustín de Quintana, es un testimonio fundamental de la gran acción misionera que la Orden de Predicadores llevó a cabo en el Nuevo Mundo, destinada a traer la buena nueva a los pobladores del continente americano. La figura de este fraile dominico, de cuya vida apenas conocemos algunos pocos datos biográficos, ha ido creciendo conforme se desarrollaba el presente estudio. Con nuestro trabajo, esperamos poder contribuir a que se rescate del olvido del devenir histórico a este gran misionero, traductor, lingüística, antropólogo y humanista. Si bien existen algunas mínimas referencias a fray Agustín, ya sea en catálogos bibliográficos o en algún que otro artículo de investigación, aún queda por descubrir el 99% de su importante aportación producto del contacto misionero con el pueblo mexicano de los mixe. Este dio lugar a la publicación de una serie de obras que han llegado hasta nuestros tiempos, pero que, hasta el momento, no han sido objeto de análisis. En próximos trabajos nos proponemos profundizar el estudio tanto del *Confesionario en lengua mixe* como de los demás textos del autor.

Referencias bibliográficas

- Burgoa, Francisco de. (1934 [1670]) *Palestra historial*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Burgoa, Francisco de. (1934 [1672]) Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales.
- Versión electrónica: <<https://repositorio.itesm.mx/ortec/handle/11285/573957>>
- Chance, John K. (1989) *Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in colonial Oaxaca*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

- Díaz Gómez, Floriberto. (2007) *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Duranti, Alessandro. (2000 [1997]) *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- García Medina. (2014) “Aculturación del pueblo indígena Mixe, Oaxaca, México.” *Estudios Históricos* 12, pp. 1-16. Versión electrónica:
<<http://www.estudioshistoricos.org/12/Aculturizac.pdf>>
- Gay, José Antonio. (1881) *Historia de Oaxaca*. México: Imprenta del Comercio.
- Kuroda, Etzuko. (1993) *Bajo el Zempoaltépetl: La Sociedad Mixe de las Tierras Altas y sus Rituales*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- León, Nicolás. (1902) *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León. Versión electrónica:
<<https://ia801408.us.archive.org/16/items/bibliografamex01leuft/bibliografamex01leuft.pdf>>
- Mooney, James. (1911) “Agustín Quintana.” En: VV.AA. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company. Versión electrónica:
<<http://www.newadvent.org/cathen/12614b.htm>>
- Münch Galindo, Guido. (1996) *Historia y cultura de los mixes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quintana, Agustín de. (1729a) *Instrucción cristiana y guía de ignorantes para el cielo*. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega.
- Quintana, Agustín de. (1729b) *Doctrina cristiana, y Declaración de los principales misterios de nuestra fe católica, con un Tratado de la confesión sacramental*. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega.
- Quintana, Agustín de. (1733) *Confesionario en lengua Mixe*. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega. Versión electrónica:
<<http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=737>>
- Quintana, Agustín de. (1756) *Ofrecimiento del Santísimo rosario de nuestra Señora la Virgen María*. Puebla: Viuda de Miguel de Ortega.
- Sandoval Aguilar, Zazil & Teresa Rojas Rabiela. (1992) *Catálogo de manuscritos e impresos en lenguas indígenas de México, de la Biblioteca Nacional Antropología e Historia*. México: CIESAS.
- Suslak, Daniel F. (2003) “The Story of ö: Orthography and Cultural Politics in the Mixe Highlands.” *Pragmatics* 13:4, pp. 551-563. Versión electrónica:
<https://www.researchgate.net/publication/43647861_The_Story_of_O_Orthography_and_Cultural_Politics_in_the_Mixe_Highland>

LA PREDICACIÓN POR LA IMAGEN COMO FORMA DE TRADUCCIÓN INTERSEMIÓTICA¹

Antonio Bueno García

Universidad de Valladolid (España)

antonio.bueno@uva.es

Abstract

In the iconographic tradition of the Dominicans, the visual aspects are especially important as bearers of information and meaning. The Order of Preachers, whose motto is "Contemplate and convey to others what has been contemplated", gives the image a high symbolic value, which is able to shed light in a world in darkness to carry out its mission of salvation of souls. The persuasive and evocative power of the image is very effective in the apostolic work and has been very useful in decisive moments, such as the discovery of the New World or the Counter-Reformation. Here is a review of the most outstanding properties of the image in different contexts of preaching, drawing conclusions for the work of translation.

Keywords: translation, iconography, dominicans, intersemiotic

Resumen

En la tradición iconográfica dominicana cobran especial importancia los aspectos visuales como portadores de información y de sentido. La Orden de Predicadores, cuyo lema es "Contemplar y dar a los demás lo contemplado", concede a la imagen un alto valor simbólico, que es capaz de arrojar luz en un mundo entre tinieblas para llevar a cabo su misión de salvación de las almas. El poder persuasivo y evocador de la imagen resulta muy eficaz en la labor apostólica y ha sido de gran utilidad en momentos decisivos, como el del descubrimiento del Nuevo Mundo o la Contrarreforma. Se hace aquí un repaso de las propiedades más destacadas de la imagen en diferentes contextos de predicación, extrayendo conclusiones para la labor de traducción.

Palabras clave: traducción, iconografía, dominicos, intersemiótica

"Contemplar y dar a los demás lo contemplado"

(Santo Tomás, *Suma Teológica*)

1. Contemplar para predicar

La Orden de Predicadores o de Dominicos nació con el propósito de evangelizar el mundo a través de la predicación de la Palabra de Dios para obtener la salvación de las almas. Las formas que la evangelización adquiere son múltiples y muy diversas, encontrándose, además de la predicación *sensu stricto*, la labor misional o la erudita, en la que tiene cabida por ejemplo la traducción.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

Para entender mejor en que consiste su misión debemos remontarnos a las Constituciones² del siglo XIII, en donde se citaba el ejemplo de su fundador, santo Domingo de Guzmán (1170-1221), y se hacía mención a la misión de los frailes enviados a predicar “hablando ellos mismos con Dios o hablando de Dios al prójimo”.

Dado que es difícil admitir que se pueda *hablar* al mismo tiempo con Dios y con el prójimo se hizo necesario entender esta síntesis de la vida apostólica en la vida dominicana. Fue santo Tomás, entre los años 1272 y 1273, quien formuló este ideal de la Orden en la Suma Teológica con la expresión: “contemplar y dar a los demás lo contemplado” (ST, II-II, q. 188, a.6, c.). El beato Juan de Vercelli, Maestro General, se expresó ya también sobre el particular en el año 1266: “escuchando (a Dios), infunda con fuerza en los demás lo que por gracia ha infundido en él mismo el Salvador”. Pero solo en las Constituciones del siglo XVI, y recogiendo la doctrina de santo Tomás, se extendieron y comentaron estos conceptos. En las declaraciones al Prólogo se afirma que la Orden ha sido fundada: “esencial, principal y nominalmente para predicar e iluminar y salvar las almas mediante la enseñanza y el oficio de la predicación [...] a partir de la abundancia o plenitud de la contemplación [...] de modo tal que se predique y se comunique a los otros las cosas contempladas” (en González Fuente 1994: 68-69).

Si el fin de esta predicación es obtener la salvación de las almas, el modo de prepararla es a través de la contemplación, concepto que nos sumerge de lleno en el terreno de la comunicación por los sentidos. Contemplar (del latín *contemplare*) es mirar atentamente, y mirar (del latín *mirari*) es admirar o admirarse, asombrarse, extrañar. Dicho del alma, contemplar es “ocuparse con intensidad en pensar en Dios y considerar sus atributos divinos o los misterios de la religión” (DRAE, 2014, 23ª edición). Se trata pues de conseguir una predicación o evangelización multiforme, no volcada exclusivamente en el lenguaje de la palabra oral o escrita, sino auxiliada por todos los sentidos, con cabida en ella para toda forma de expresión y de comunicación humanas, y por supuesto la artística. La Palabra, escrita en mayúscula, se entiende como el anuncio de la Palabra de Dios, no precisamente del Verbo de Dios, sino del Evangelio o la Revelación, recibida en la contemplación.

Esta contemplación, como sugiere Antolín González (1994:71-72), “es realmente una contemplación absolutamente sobrenatural, infundida por Dios, mediante la cual se entra en contacto y experiencia connatural con las verdades de la fe revelada”. Tal contemplación, prosigue González, “se puede describir brevemente como una simple mirada o visión de la verdad divina, radicada en la caridad y reforzada en los estadios más altos por los dones del Espíritu Santo, especialmente los dones intelectuales: sabiduría, entendimiento y ciencia.

² Las Constituciones son los documentos oficiales de la Orden o reglas de vida de su comunidad.

En *Los nueve modos de orar*, de los que hablaremos más adelante, se da un ejemplo concreto de esta síntesis de la contemplación, pues santo Domingo vivía una profunda contemplación en la oración, de la que emanaba la revelación:

los frailes deducían que, de este modo de orar, había adquirido una cierta plenitud del conocimiento de la sagrada Escritura para penetrar en profundidad las palabras divinas, como también fuerza y coraje para predicar el Evangelio con fervor y vivir como con cierta ‘familiaridad’ con el Espíritu Santo, por el cual conocía estas cosas ocultas (en González Fuente 1994:72)

El conocimiento de la labor de predicación y de los símbolos de la liturgia es importante para la contemplación. El novicio aprende lo que deberán hacer de profesos: las ceremonias, el canto y otras cosas de la liturgia.

Es necesario que en la liturgia se armonice el conocimiento de los elementos externos, signos y símbolos de la celebración y el conocer de memoria los textos, con el contenido interior de la celebración para llegar a través de lo exterior a la presencia del Espíritu que contienen y participan los signos y de manera central los símbolos sacramentales (González Fuente 1994:160)

En la tradición eclesiástica, y por supuesto dominicana, se usan indiferentemente los verbos: “oír”, “decir”, “recitar”, “cantar”, “leer” o “celebrar” el santo Oficio. La liturgia junto con sus textos tiene una modalidad musical gregoriana y también coral en los siglos posteriores.

San Alberto Magno (†1280) y santo Tomás de Aquino (†1274) equipararon la enseñanza de la teología a la predicación, y el “tomismo” adquirió dentro de la Orden el valor y la expresión de la fe revelada. Así se determinó, tras el fallecimiento de Tomás de Aquino, en el Capítulo General de París de 1279

Ya que el venerable fray Tomás de Aquino, de santa memoria, ha honrado mucho a la Orden con su vida digna de alabanza y con sus escritos, y no se puede tolerar que algunos disientan en alguna cosa, ni hablen a veces con irreverencia e inconveniencia de él y de sus escritos, ordenamos a los priores provinciales y conventuales y a todos sus vicarios y visitadores que no dejen de castigar severamente a los que se excedan (AGC, París, 1279, MOPH, III, 204).

También se legisló en este sentido en el Capítulo General de París de 1286:

Exhortamos y mandamos estrictamente que todos y cada uno de los frailes contribuyan eficazmente, como sepan y como puedan, a promover la doctrina del venerable maestro fray Tomás de Aquino, de santa memoria, o al menos a defenderla como opinión. Y si algunos se atrevieran a hacer lo contrario, ya sean maestros o bachilleres o lectores o priores o simples frailes, sean suspendidos inmediatamente de sus oficios y beneficios de la Orden (AGG, París, 1286, MOPH, III, 235).

Y será en el Capítulo General de Roma de 1629 cuando se exija a los lectores y predicadores y a todos los cargos oficiales de la Orden el “juramento” de mantener la doctrina de santo Tomás (AGC, Roma, 1629, MOPH, CII, 10; LSD, 100, nota 216).

La recomendación de la comprensión del tomismo como forma fundamental de conocimiento será una constante en los capítulos generales posteriores al concilio Vaticano II, y será destacada también su presencia en el “Catecismo de la Iglesia católica” del año 1992 y siguientes.

Centrándonos en la labor y técnica de predicación, la instrucción que reciben los predicadores abarca todos los aspectos de este ejercicio, desde los tiempos de actuación, al uso del canto en la predicación, pasando por las normas sobre los espacios en los que se realiza este ejercicio, el comportamiento de los predicadores, su preparación, etc. Respecto al tiempo de la celebración, se estima que la duración exagerada de las mismas es causa de diversos inconvenientes. En cuanto al tiempo del canto, se aconseja que no se haga tan lentamente como lo hacen otros religiosos; de este modo, los frailes no perderán el tiempo para el estudio.

Santo Tomás de Aquino señaló también que el canto, especialmente en la liturgia, era harto eficaz para aumentar la devoción. “El canto –decía el de Aquino- ha de ser entusiasta, atento y devoto. Es la participación armónica del alma y del cuerpo en el culto” (González Fuente 1994:179).

Al mismo tiempo que se presta atención al canto se describen otros aspectos visuales, como la forma que había de adoptar el coro e incluso la Iglesia. La arquitectura dominicana tuvo desde el principio unas características principales, que debían facilitar la predicación y la solemnidad de sus celebraciones. Santo Domingo deseaba gran sencillez en las construcciones de la Orden y también sencillez en el ornato.

La sencillez reclamada para el ornamento y la arquitectura también se reclama en el comportamiento de los predicadores, como se lee en las Constituciones de 1220:

Cuando vayan a ejercer dicho oficio de la predicación o viajando por otros motivos, no acepten ni lleven oro, plata, dinero, ni regalos, salvo para el alimento y vestido, y los vestidos necesarios y los libros. Cuantos están destinados al oficio de la predicación o al estudio, no tengan cuidado o administración temporal alguna para que puedan ejercer mejor y más libremente el ministerio espiritual que se les ha confiado, salvo cuando acaso no haya algún otro que provea las cosas necesarias, dado que es necesario ocuparse en alguna medida de las necesidades del tiempo presente.

Humberto de Romans (1194-1277), que sucedió a santo Domingo de Guzmán en el cargo de Maestro General unos años después de su muerte, dedicó un opúsculo a la manera de predicar,

que ha tenido una gran influencia en la espiritualidad de la Orden y de la Iglesia. En “La formación del predicador”, escrita en el decenio de 1270, se dan las claves sobre este ejercicio desde la perspectiva de su ejecución y de los valores sensitivos y visuales que proyecta. El texto tiene una triple superioridad: por su autor, por su contenido y por el fin que persigue.

Comienza el maestro haciendo referencia al valor de la predicación recordando al apóstol san Pablo: “fuisteis alguna vez tiniebla, ahora por el contrario sois luz en el Señor” (Efesios 5,8), porque los hombres que carecen de predicación –dirá- están como en tinieblas, que es la antítesis de la luz. La predicación ilumina el mundo y el predicador es la luz del mundo. Del oficio de predicar –dice de Romans- se recibe una gran certeza de salvación (“dad y se os dará”) y el predicador que con el ministerio salva a otros es también él mismo salvado, pues quedan patentados los beneficios del mensaje no solo para el que lo recibe, sino también para el predicador que ilumina al mundo.

Los más consagrados maestros tendrán cierto incremento de gloria sobre aquello que será común a todos. (Romans 2017:39).

La dificultad de la predicación proviene según el autor de tres razones: de la escasez de buenos predicadores, de que no todos son idóneos y del modo de recibir este oficio, considerado como un don de Dios. Al explicar las causas por las que resulta difícil realizar el oficio señala también tres: una es por parte del Maestro (solo hay uno: el Espíritu Santo), otra por el instrumento (se hace con la lengua, que con facilidad yerra); y la tercera viene por aquello que es necesario para realizar la predicación, muchas cosas en efecto, y recurre aquí el maestro a una comparación visual, el arte de la pintura: “es más difícil pintar bien un cuadro con muchos colores que otro en el que no entran tantos (Romans 2017:47).

“El predicador –asegura de Romans- ha de serlo no sólo con la voz, sino con todo su ser” (Romans 2017:108), y así nos percatamos del relativo valor que tienen las palabras si no van acompañadas de hechos. La importancia del mensaje transmitido es destacada también por el maestro, quien argumenta el sentido trascendental de la Palabra en boca del predicador, pues “sus labios custodian el saber, y de su boca se espera la ley, no bagatela ni fábulas” (Romans 2017:169). Sobre el origen del mensaje, el maestro lo deja claro también al argumentar que el predicador debe hacer conocer fielmente los mandatos del Señor, “cual fiel mensajero, cuyo oficio es precisamente transmitir con fidelidad lo que se le encomienda” (Romans 2017:109), como Dios le dijo a Jeremías: “Lo que yo te mande lo dirás” (Jer 1,7).

Desde el punto de vista traductológico, no puede esgrimirse en la predicación la diferencia entre original y traducción; es más, todo sermón debe aparecer como original ante los fieles. Cuando nos hallamos en presencia de una obra de arte o de una forma artística nunca

advertimos que se haya distinguido entre los destinatarios. Pero obviamente, la traducción existe y se produce habitualmente en el orden religioso. Se hace la traducción pensando en los lectores que no entienden el idioma original. Pero si la traducción está realmente destinada al lector, también tiene que estarlo el original. En caso contrario, ¿cuál sería la razón de ser del original?

Para comprender la traducción es preciso, como aseguraba Benjamin (1923), volver al original, ya que en él está contenida su ley, así como la posibilidad de su traducción.

El problema de la traducibilidad de una obra adquiere doble significación. Puede significar por una parte que la obra pueda tener o tenga un traductor. Y puede significar también —con mayor propiedad— que la obra, en su esencia, consienta una traducción. Si el mensaje derivado de la contemplación no puede ser comunicado a cualquier oyente, sea cual sea su lengua y cultura de origen, ¿merecería a justo título ser equiparado al logos divino? A este criterio podría oponerse que ciertos conceptos o imágenes no fueran universales o entendibles por todos y no conservarían por ello su sentido exacto, y aquí sí que estaríamos ante la necesidad de variar la fórmula con el propósito de aplicársela al oyente o lector en su justo término. Pero no representaría un error, o una diferente versión sino solo una exigencia por la que los hombres responden al pensamiento divino. La traducibilidad conviene particularmente a ciertas obras, pero ello no quiere decir que su traducción sea esencial para las obras mismas, sino que en su traducción se manifiesta cierta significación inherente al original. Gracias a su traducibilidad mantiene una relación íntima con el original.

En la traducción para la predicación se trata de que el traductor transmita la contemplación, que es la Palabra de Dios, y lo haga con los medios necesarios para hacerse entender en una situación nueva y por un público receptor nuevo. Por consiguiente, la traducción de una predicación no es la que presta un servicio a la obra original, sino que más bien debe a la obra su existencia. La vida del original alcanza en ellas su expansión póstuma más vasta y siempre renovada. En este punto volvemos a Benjamin, pues si el parentesco de los idiomas puede constatarse en las traducciones, ¿cómo puede hacerlo, si no es transmitiendo con la mayor exactitud posible la forma y el sentido del original? Para comprender la verdadera relación entre el original y la traducción hay que partir de un supuesto, cuya intención es absolutamente análoga a los razonamientos, en los que la crítica del conocimiento ha de demostrar la imposibilidad de establecer una teoría de la copia (Benjamin 1923:131).

Además de poder representar la Palabra de Dios en los confines de la tierra, la traducción sirve para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí. No puede revelar por

sí misma esta relación íntima, pero sí puede representarla de forma embrionaria y hacerla sentir a los fieles.

2. Ver para creer

Si no veo en sus manos la señal de los clavos y meto mi dedo en el lugar de los clavos, y meto mi mano en su costado, no creeré.

«Juan 20, 24-29».

La imagen ha tenido siempre más poder de convicción y de verdad que la palabra. Esta opinión se sustenta en la experiencia comunicacional humana y en teorías de distinto alcance, que conceden valor a esta forma primigenia de comunicación, desligada de la comunicación verbal.

La célebre duda de santo Tomás puso el énfasis en esta realidad, que aunque alejada de la fe sacó a relucir una faceta de lo más humana en el comportamiento de un auténtico servidor de Cristo. Necesitamos ver para creer y convencernos realmente de la Verdad.

El valor visual de la predicación viene a compensar los riesgos de una comunicación lingüística poco satisfactoria por imperfecta. Las palabras, orales o escritas, pronunciadas o leídas, obedecen a las leyes de un código defectivo de interpretación poco seguro. La mímica, el gesto, la entonación son elementos del mensaje considerados principales que completan el mensaje y le dan sentido.

Roman Jakobson, que había destacado la supremacía del lenguaje como instrumento principal de la comunicación por encima de otros sistemas de símbolos y había considerado que estos eran accesorios o derivados (Jakobson 1975:28), tuvo que admitir precisamente la relación intersemiótica (junto a la interlingüística e intralingüística) en el trasvase de los significados, es decir la operación entre códigos diferentes (lingüístico vs. no lingüístico) para desvelar el sentido del mensaje. El fenómeno de la traducción, que está presente en muchas actuaciones discursivas se resiente también en gran manera en sus expectativas cuando se pretende realizar en el marco único y exclusivo de los códigos lingüísticos (interlingual o intralingual), pues es cuando se percibe en toda su magnitud el gran asunto *traduttore-traditore*. La labor de predicación, como la de traducción de los propios sermones, adquiere su verdadera dimensión cuando el predicador o el traductor de la predicación utilizan todas las posibilidades derivadas de la comunicación humana y todos los códigos necesarios de comunicación, incluidos los simbólicos.

Entre los recursos utilizados durante la predicación dominical estaba la utilización de las pinturas, excelente método de apoyo al discurso. La iglesia con sus pinturas y esculturas adosadas a los muros son el fiel traslado del Antiguo y Nuevo Testamento.

3. Expresión simbólica y tradición iconográfica

Se ha señalado que el origen del mensaje del predicador es trascendental y que la naturaleza de la comunicación con Dios es sobrenatural (cfr. González 1994:71-72), de lo que se deriva que la comunicación con Dios se realiza por medio de la realidad simbólica, que entroncaría con el imaginario, que es donde cobran vida los arquetipos y los mitos.

El aparato enunciativo para entrar en contacto con el Creador es el del metalenguaje mítico, que según Gilbert Durand (1979:35) se aplica a esas grandes cuestiones a las que la ciencia positiva no ha podido dar respuesta y que Kant había clasificado entre los sistemas con respuestas antinómicas: ¿qué es de nosotros tras la muerte?, ¿de dónde venimos?, ¿por qué el mundo y el orden de mundo?, ¿por qué el sufrimiento?...

La imagen pertenece al mundo de la realidad simbólica y ayuda a dar respuesta a todas las cuestiones principales del ser humano. La imagen, como ejercicio de traducción del mundo, se asemeja más al valor acordado al logos divino. El gobierno de esta nueva y simbólica realidad se rige por parámetros no convencionales, que utilizan todas las fuentes de información a su alcance y que adquieren un valor de comunicación mucho más perfecto.

La historia ha encontrado en la imagen la primera fuente documental, y en la expresión simbólica la realización de la comunicación universal, y ello mucho antes que la palabra escrita, que tiene solo una historia de cinco mil años en el progreso de la humanidad. Desde los grafismos en las cuevas hasta las representaciones de las civilizaciones antiguas a las expresiones más esmeradas de nuestra era, el conocimiento del hombre y de sus acciones sobre el mundo nos ha llegado a través de la representación figurada.

La iconografía, como ciencia que estudia la descripción, clasificación y lectura de la imagen, se apoya en la iconología, la ciencia de los símbolos, para definirlos e interpretarlos. La iconografía es un lenguaje, esto es una combinación de símbolos y signos con una lectura propia. También tiene una sintaxis para expresar los conceptos y las ideas que se transmiten. El lenguaje simbólico es muy habitual en la obra de los artistas, que realizan siempre con su particular estilo, aunque no es exclusivo de ellos

La iconografía dominicana tiene su fundamento en la historia, hagiografía, biografía y espiritualidad dominicana, e informa de cuándo y dónde Domingo de Guzmán desarrolló su vida, ejerció su apostolado y realizó sus milagros; encontrando para ello su referencia indispensable en las fuentes literarias o los documentos históricos, desde los que construye el relato humano, moral y espiritual de los personajes de la Orden, en especial el de su fundador. El lenguaje simbólico dominicano lo componen la imagen, el símbolo, los colores y otros elementos significativos, a través de los cuales se expresan ideas y pensamientos en torno a la Orden.

La tradición iconográfica, que es paralela a la tradición escrita y oral, se sumó al testimonio público de la espiritualidad del santo patrón y resaltó en gran manera su nacimiento, su vida apostólica y sus actitudes.

Los que crearon las imágenes y símbolos de santo Domingo destacaron sus experiencias y virtudes, y fueron de lo más expresivos asignándole determinados elementos que lo identificaron, como la estrella, el libro, el lirio, el perro, la cruz hastial o el rosario.

Domingo Irturgaiz (1992:69-71) clasifica estos atributos en *personales*, *genéricos* o *universales*. Los primeros, los *personales*, han sido extraídos de sus leyendas. Unos aparecen en época inicial, como la luna, la estrella, la luz, la estrella de la mañana, estrella vespertina, estrella en el bautismo y estrella fulgurante; otros le fueron asignados posteriormente, por ejemplo el símbolo del rosario, cuando se difunde la idea, primero por Europa, luego por América y Asia, de santo Domingo como fundador de la plegaria a la Virgen. El segundo grupo, los *genéricos*, por contraposición a los anteriores, que son permanentes, son aquellos símbolos aplicados al santo, pero que aparecen y desaparecen; por ejemplo los aplicados a cualquier santo como la cruz hastial (aplicado a los santos Patriarcas), el modelo arquitectónico (a los fundadores de órdenes religiosas). El tercer grupo, los *universales*, son aplicados a todos los santos como la aureola (signo de majestad), el libro (signo de la sabiduría) o el lirio (signo de la castidad), que tuvo también una variante como Domingo en la flor de lis³. El nimbo o disco radial tiene sus raíces en la iconografía pagana, en la época greco-romana era el símbolo solar de los dioses, y fue colocado después en torno a la cabeza del santo. Bien es cierto que va cambiando su forma en cada época: en los primeros siglos del cristianismo, Jesús es representado con nimbo simple o nimbo crucífero, símbolo que pasa a la Virgen y también a los santos. Santo Domingo aparece con el nimbo circular, dorado generalmente opaco, aunque a veces es transparente en un primer tiempo. En el Renacimiento el nimbo se aligera y se convierte en un anillo circular cerrado por

³ La flor de lis ha sido utilizada como emblema de realeza, figurando en el blasón de los reyes de Francia y en muchos escudos más. La Beata Juana, madre de santo Domingo lo tenía dentro de su blasón genealógico.

una línea de oro. Este anillo se hace después ovalado y más tarde adopta la forma de media luna hasta que finalmente se eclipsa. En época manierista y barroca la aureola se transforma en un haz de rayos luminosos, proyectados sobre la cabeza.

Los atributos nos permiten constatar una realidad evidente: la imagen se transforma, adquiere características diversas en cada tiempo y lugar. Según Iturgaiz (1992: 73), “en el momento medieval, los artistas presentan a un Domingo familiar; es más religioso en el gótico, y más escenográfico y teatral en el barroco”.

En el universo de significaciones de santo Domingo de Guzmán resulta de gran interés conocer el fundamento de su actitud como “homo orans”. Las maneras, posturas o ejercicios con las que realizaba su oración se reunieron en un pequeño opúsculo con el título de *Los modos de orar de santo Domingo*. Jordán de Sajonia, primero, y después Gerardo de Fracher dedicaron algunas de sus obras a tratar el fervor del patrón. Pedro Ferrando vuelve a insistir en este comportamiento, y Constantino de Orvieto o Humberto de Romans se hacen eco de la misma tradición.

La importancia de la expresión gestual y de los movimientos del cuerpo: manos, rostro, ojos, cabeza, pecho conforman una obra expresiva de gran riqueza simbólica. El tema del “homo orans” es uno de los favoritos y pasa de la hagiografía a los códices miniados. Fue obra de un escritor anónimo y de un artista desconocido que recogieron la costumbre de la oración de Domingo, redactando un opúsculo que titularon *De los nueve modos de orar*. Existen dudas sobre cuándo fueron realizadas estas miniaturas, quiénes fueron sus autores y el lugar dónde se hicieron (seguramente Bolonia), también si fueron realizadas como acompañamiento ilustrativo del texto literario o cómo forma de ir modelando la imagen del hombre orante en las primeras comunidades de dominicos. Se conocen cuatro códices de esta obra⁴: “Codex Matritensis”, “Codex Carcassonensis”, “Codex Rossianis 3” y “Codex Bononiensis”, que han sido estudiados por Domingo Iturgaiz OP y que señalan hasta qué punto la obra caló en la espiritualidad dominicana y se difundió rápidamente, llegando a ser uno de los textos clásicos para la formación dentro de la Orden.

Cada uno de los manuscritos de *Los nueve modos de orar* presenta diferente ilustración y también caligrafía. La manera de interpretar el documento es también diversa, pero todos coinciden en representar de nueve maneras distintas la actitud del orante. Puede llamar también la atención la distinta escala de proporción existente entre las figuras: entre la figura por ejemplo de Domingo y el altar, entre la mesa del altar y Cristo, pero tales proporciones son recursos estilísticos conscientes y voluntarios, propios del lenguaje de la miniatura. Domingo es

⁴ De los cuatro, tan solo disponemos en la actualidad del manuscrito de Madrid y del de la Biblioteca Vaticana. El de Carasona se considera desaparecido y el de Bolonia fue robado hace unos cuarenta años.

la figura central, de ahí que aparezca en primer plano. A veces también los diferentes planos ilustran momentos distintos de la oración.

Tal y como argumenta Iturgaiz (1992:47), la presentación de la oración en Domingo reviste características estilísticas diversas: “el artista sigue sumisamente el texto, y manifiesta un acoplamiento entre la expresión corporal y los estados anímicos. La figura participa de las sucesivas modulaciones estilísticas; concibe la ambientación arquitectónica religiosa, de acuerdo con la tonalidad propia de cada oración”. Los modos de orar que representa son el “modus humilians”, “modus prostrationis”, “modus flagelationis”, “modus genuflexionis”, “modus stans”, “modus orantis ad modum crucis”, “modus impetrationis”, “modus lectionis” y “modus itinerantis”.

El origen de estas miniaturas hay que situarlo en los pergaminos, donde aparecía como ilustración del documento literario y sirviendo de puente entre el texto literario y el motivo iconográfico. Además de servir como ornamento, ayudaban a comprender mejor el documento; pasaron a través del tiempo a la escultura, pintura mural, tabla, lienzo, vidriera y ya más tarde al dibujo ilustrativo de libros o a la imagen fotográfica. La evolución de la iconografía dominicana sigue idéntico proceso a cualquier otro tema de la historia del arte cristiano.

Como señala justamente Iturgaiz, “los primeros miniaturistas anónimos, unos con ingenua factura naif, otros con industria de miniaturista, pretenden perpetuar la tradición escrita y oral de Domingo, de la primera generación a la segunda y siguientes” (Iturgaiz 1992:17).

Se pregunta también Iturgaiz por el número, si fueron nueve desde el principio del opúsculo, por un arquetipo textual o iconográfico; pero parece que no, pues algunas descripciones oracionales de la Edad Media se basaban en otros números distintos; no parece tener un sentido sagrado, tuvo su inspiración seguramente en sus biógrafos y en la tradición dominicana.

Al igual que se construye una iconografía en torno a Domingo, predominando en él la estrella; veremos aparecer otra sobre cada uno de los santos que conforman la comunidad dominicana, y sobre la propia Orden: santo Tomas de Aquino se representará con el sol, san Pedro mártir de Verona con la palma del martirio, etc.

La iconografía cristiana ha adquirido un alto grado de excelencia dentro de la ciencia de la imagen, y la iconografía dominicana en particular es una rama de esta ciencia.

A la hora de construir la imagen de santo Domingo no podemos ser exhaustivos, ocho siglos van componiendo una imagen acorde a los tiempos y a las circunstancias. La fecha de 1247 resulta de gran importancia pues fue entonces cuando en el Capítulo Provincial de la Provincia

Romana se estipula que la imagen de santo Domingo debía incorporarse en los conventos y en las casas. Comienza pues su andadura, pero otros capítulos serán decisivos para el desarrollo de otros aspectos visuales, concernientes a la arquitectura, ornamentos, pintura, escultura, música y otros aspectos sensoriales dentro de las comunidades dominicanas.

Por lo que respecta a la imagen de santo Domingo, su verdadero rostro ha estado envuelto en la controversia, dados los cientos de representaciones diferentes a los que ha dado lugar. Contamos con la descripción creíble de una monja, Cecilia, que le conoció bien y describió "el color bermejo de sus cabellos y barba suavemente rubios"; y otra por parte de Jordán de Sajonia, quien le sucedería en el cargo de Maestro de la Orden. El físico tiene muchas veces la fuerza de traducir la sensibilidad o el carácter del personaje, y sin duda influyó en muchos retratos la descripción del beato Jordán: "Y como la alegría brillase siempre en su cara, fiel testimonio de su buena conciencia...con ella se atraía fácilmente el afecto de todos; cuantos le miraban quedaban de él prendados".

4. La imagen en el Nuevo Mundo

La escritura y la imagen tuvieron un gran protagonismo en la aculturación del Nuevo Mundo. Su valor como herramienta didáctica y de autoridad fue puesta de manifiesto por Todorov (1982), quien resaltó el valor del escrito como signo también de imposición de autoridad. Los indios alfabetizados terminaron haciendo uso de sus múltiples funciones, aunque combinándolas con los medios icónicos visuales autóctonos e importados.

El comportamiento comunicacional de los nuevos llegados frente a la lectura y escritura causaba también extrañeza entre los naturales. Como refiere el cronista inca Guamán Poma de Ayala (1550-1616)⁵, los naturales creían que sus conquistadores hablaban noche y día con sus papeles y nunca dormían (Poma de Ayala 1987). El papel era para ellos tan importante que a uno que tuvieran lo exhibían con orgullo y le prestaban la máxima devoción.

Frente a los retos de la comunicación verbal, la no verbal hizo posible la expresión de una manera diferente al ser capaz de transmitir ideas –sobre todo universales- con ayuda de gestos, imágenes o actitudes. Cuando las palabras no lograron cumplir su cometido y debieron callar por no ser capaces de hacerse entender, se debió recurrir a otras estrategias comunicacionales basadas en la imagen, como los catecismos pictográficos, el habla por señas, las representaciones artísticas, la imagería y otros modos de comunicación simbólica.

⁵ Según otras fuentes nació en Ayacucho en 1534 y murió en Lima en 1615. Desaparece gradualmente para biógrafos alrededor del año 1613.

Ello implicó también un cambio en las expectativas de traducción, pues el ojo del intérprete valió mucho más que la dedicación del traductor, aunque no podía estar exento de ilusiones ópticas.

La comunicación icónico-visual ha tenido pues y tiene un largo recorrido en todos los aspectos del entendimiento y por supuesto en el ámbito religioso, donde se convirtió en instrumento de predicación.

La imagen, que está ligada al concepto de la realidad simbólica y del imaginario, y que Carl Jung (1875-1961) asocia a la fantasía, desempeña un papel fundamental en el inconsciente colectivo, ese universo de símbolos y mitos a partir de los cuales es interpretada y reinterpretada la vida. El imaginario, dirá Gilbert Durand, se construye a través de imágenes reconocibles, que habitan en la memoria de la humanidad. Hegel había presentido que el mundo del arte —en el que habita la imagen— la filosofía, la religión y el sistema de las instituciones sociales constituían paradigmas de alta frecuencia simbólica (Durand 1979:25); es decir que sus figuras podían ser infinitamente retomadas

El concepto de revelación se apoya mucho en el lenguaje de la imagen, pues en ella es donde se localiza también el significado. Las sugerencias emotivas del mensaje divino se forman en el intelecto y pasan de una mente a otra, de unos fieles a otros, que renuevan incesantemente su significado.

La revelación supone el conocimiento de cosas que no llega por la vía común, o como dice el dominico fray Leandro de Granada y Mendoza: “fuerza y luz extraordinaria y superior la natural que el hombre tiene. La da Dios y es común en el pueblo.” (González Sánchez 2017.200)

Por los avatares de la historia la imagen ganará terreno en diferentes momentos donde alcanzará extraordinaria importancia, hasta llegar a nuestros días, donde parece haber alcanzado un momento de éxtasis, superponiéndose al lenguaje de las palabras e incluso contradiciéndole en sus premisas hasta ahora consideradas más certeras (*verba volant scripta manent*).

La acomodación del mensaje de la predicación católica a la mentalidad del nuevo mundo repercutió enseguida en el arte, ya que las imágenes tuvieron que acomodarse a la experiencia visual de los potenciales cristianos.

En el Concilio de México, como ya sucediera en Europa, se dictaron normas sobre las imágenes sagradas, previo expurgo de las existentes, con el fin de eliminar los abusos de una pintura

considerada indecente. El capítulo XXXIV de las actas se refiere directamente a la elaboración de las imágenes:

mandamos que ningún español ni indio pintaran imágenes ni retablos en ninguna iglesia de nuestro arzobispado y provincia ni venda imágenes sin que primero el tal pintor sea examinado y se le dé licencia por Nos o por nuestros provisosores.

Al mismo tiempo se dictaron normas sobre la arquitectura religiosa, que parecía estar descontrolada. El XXXV ordena "que ninguno edifique iglesia, monasterio ni ermita sin licencia"; y el LXI prescribe cómo deben ser los monasterios.

La normativa sobre las imágenes y sobre la arquitectura religiosa en los territorios de misión no solo fue dictada para América, también para Asia, procurando acercarse a la idiosincrasia del lugar.

También como reacción natural de la oficialidad, los europeos llegaron a desconfiar enseguida de los resultados de la comunicación oral y pictórica porque no tenían certeza del efecto de la comprensión y recepción del mensaje; y combatieron de modo más o menos activo estas prácticas culturales.

La imagen en todo caso constituyó un instrumento esencial para la difusión del conocimiento de la naturaleza de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, la Virgen, los santos y la difusión de su culto público, muy por encima del Evangelio y de la hagiografía; y ello alentó una creciente demanda de imágenes tanto en Europa como en las misiones.

Los misioneros jesuitas, al llegar a América, divulgaron masivamente la imagen de culto. De ello da fe el continuo reclamo de avituallamiento piadoso (González Sánchez 2017:288). José Acosta (1539-1600), otro jesuita, fue el inductor de introducir en la evangelización el "agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y de más cosas" (González Sánchez 2017:287).

A la expansión de la imagen contribuyen algunos sucesos o leyendas como la del Niño de Cebú en Filipinas, la de la Virgen de Guadalupe, la de Sor María Jesús de Ágreda (personaje controvertido donde los haya) entre los indios de Puebla, etc.

La imagen en el Nuevo Mundo permitió sin duda acelerar la introducción de los nuevos conceptos y representaciones. Para el traductor e intérprete supuso sin duda un gran reto su trasvase, que fue desarrollado desde un planteamiento natural y simbólico, basado en la experiencia y conocimientos del indígena.

El catecismo pictográfico supuso un hito para enseñar a orar. El modelo de Pedro de Gante fue asimilado por todas las órdenes y permitió que el indígena reconociera las figuras esenciales de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo desde la asimilación de los atributos de las culturas precolombinas; y más aún, que se comprendieran conceptos, como el del sacrificio de la cruz, la misericordia divina o el perdón desde representaciones comunes a su vida ordinaria. El tamaño diminuto de estas obritas es ilustrativo de la función que desempeñaban y de la facilidad de su transporte.

Ramón Hernández Martín OP (1992) explicó muy bien cómo algunos misioneros dominicos utilizaron grandes representaciones pictóricas, que llevaban de poblado en poblado, para exponer de modo gráfico y fácil los misterios del cristianismo. Uno de los métodos comunes también al que alude Hernández (Idem) era el de las llamadas «marmotas», que eran “grandes esferas, y también conos y cilindros, de unos tres metros de diámetro, con un armazón de palos de madera, sobre los que se colocaban grandes sábanas, en las que aparecían pintadas escenas o personajes religiosos; al anochecer se iluminaban con velones, cuya luz permitía que se traslucieran vivamente ante los indios esas pinturas que el misionero explicaba con calma”.

Para explicar el misterio de la Trinidad, los misioneros tuvieron que recurrir a ejemplos, que es lo único que entendían bien los indios. El Dios único –les decía el catequista– era Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas y una naturaleza; y para que comprendieran mejor hacían tres dobleces en su capa, con lo cual entendían que era una sola capa y tres dobleces.

El primer catecismo de Filipinas fue obra de dominicos y agustinos. La obra titulada “Doctrina cristiana en lengua española y tagala por los religiosos de las órdenes” fue escrita en 1593 por Fray Juan de Plasencia y tiene en portada un grabado en madera de santo Domingo.

El catecismo de Pedro de Feria de 1567 está a dos columnas: la de la izquierda, en español, en caracteres góticos, y la de la derecha en zapoteco, en caracteres humanísticos. Tiene cinco grabados que ocupan toda la página, un conjunto bastante numeroso de ilustraciones más pequeñas, y letras capitales historiadas. Unos grabados tienen finalidad decorativa; otros tienen su valor pedagógico en cuanto a la enseñanza de la religión.

Es interesante notar que la imagen no solo contribuyó a entender la predicación, sino a conocer la historia. El misionero franciscano Fray Juan de Torquemada, autor de “Los veinte yvn libros rituales i Monarchia Indiana, con el origen y guerras de los Indios Occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra”, mejor conocida con su título abreviado de Monarquía Indiana; realizó su obra basándose en códices, pinturas, manuscritos, tradición oral y el trabajo de otros cronistas tales como Fray Bernardino de Sahagún, Fray Motolinía, Fray Francisco Jiménez, Fray Jerónimo de Mendieta,

además de textos de Hernán Cortés, Francisco López de Gómara, Antonio de Herrera y otros autores anónimos. Pero imaginamos también hasta qué punto, algunos de estos cronistas, que nunca estuvieron en las Indias, pudieron realizar sus crónicas sirviéndose de las imágenes que llegaban desde lejos.

5. Imágenes en la Contrarreforma

Otra de las épocas decisivas en el tratamiento de la imagen fue la de la Contrarreforma. En Europa, tras el Concilio de Trento, las imágenes constituyeron uno de los instrumentos más eficaces para imponer la ortodoxia frente a la acción de los reformados. Los libros cristianos se cargaron de imágenes y los que no las tenían parecían más bien obras luteranas. Bien es cierto que Lutero, consciente del valor de la representación no verbal y de la imaginación, aunque iconoclasta, se empleó a fondo en la música. Las iglesias se llenaron de imágenes y de órganos, que buscaban transmitir a través del arte una experiencia personal y subjetiva. Un auténtico regalo para los sentidos y en el fondo para todo predicador.

El dominico fray Luis de Granada, preocupado por los efectos de los sermones, fue autor del más célebre tratado de la elocuencia cristiana de la Contrarreforma, en el que aludía a tres propiedades básicas de toda predicación: la *inventio* (invención), la *dispositio* (dicción) y la *elocutio* (pronunciación), que permiten instruir, deleitar, impresionar y persuadir con suavidad. Fray Luis ofrece una sentencia metódica: nada conmueve más que el pintar una cosa con palabras, de manera que no tanto parezca que se dice cuanto que se hace y se pone delante de los ojos, poniendo la vista en la grandeza de la cosa (González Sánchez 2017:102). El predicador reclama dedicación y talento para la divulgación de la doctrina cristiana deleitando los sentidos.

Las dotes persuasivas de la pintura, que representaba los efectos de la pasión, la *autoritas*, la sangre, la calavera, servían para este propósito y para la devoción en aquellos tiempos entre los siglos XVI y XVII. Fray Luis de Granada invitaba a mirar la agonía del Señor, lo efímero de nuestra existencia, lo grandioso de la Revelación. Llega para ello a seleccionar una imagen para cada día, inspirada en los pasos de la Pasión (González Sánchez 2017:127). La historia pintada lleva al alma por la vista y la musicalizada por el oído, igual que el sermón, que buscará una retórica afín. El lenguaje de la imagen no habría de diferir en sus fines del de la escritura o del pentagrama.

A partir del Concilio de Trento la imprenta piadosa ilustra la hagiografía, las obras teológicas y espirituales; el arte religioso da sentido a la música, la pintura, la escultura o la arquitectura.

El tema de la localización de las imágenes resultó también de gran importancia. Trento prescribió la exclusiva localización de las imágenes en los templos, y ante el comportamiento de apropiación de las gentes, que trasladaron a sus hogares imágenes de devoción, no dudó en reglamentar tal situación.

La imagen fue ganando espacio en la religiosidad del siglo XVI. La imaginería piadosa nos permite entender la devoción en la época. Tomás de Kempis, autor de *Imitatio Christi*, una obra muy leída en la época, y traducida entre otros por fray Luis de Granada OP, alentaba a la oración mental privada, poniéndose delante de la imagen y meditando sobre el significado de la pasión. El realismo de las escenas efectistas permitió la representación en sí mismos, embelesados en la sangre de Cristo.

Las dotes persuasivas de la pintura se pusieron de manifiesto en el arte, piénsese por ejemplo en el significado de la calavera en el barroco. Es frecuente también que la imagen se acompañe de alguna leyenda que incida en el mensaje. La interacción del escrito y la imagen, de lo verbal y lo visual es frecuente en la comunicación religiosa. En los lienzos se encuentran a menudo inscripciones, que ilustran el contexto y apoyan el mensaje. El empleo de metáforas, símiles o parábolas para explicar una imagen es muy frecuente en este contexto. Las alegorías y erudiciones ocultas allanan sin duda el entendimiento de conceptos abstractos. Imagen y texto facilitan por otra parte el acceso del primer al segundo grado de la oración.

La imagen constituyó enseguida una fuente de adoración, y también de protección, como se ha puesto de manifiesto muchas veces. Entre las propiedades que se le atribuían estaba la de socorro de las gentes. Ciertos referentes simbólicos (amuletos, rogativas, *agnus dei...*) representaron una ayuda ante diversos avatares, y un sinnúmero de romerías, procesiones y festividades se pusieron de moda entre las sociedades creyentes. El tacto de las imágenes para remediar enfermedades está entre estos comportamientos. Esteban de Salazar llegó a dictaminar que el demonio huía al ver la cruz (González Sánchez 2017:180).

La cruz es precisamente el icono que más éxito tiene en la sociedad cristiana, llegando incluso a dejar de ser monopolio del clero. “Leer” a Cristo en la cruz fue desde entonces muy frecuente. La cofradía de la Vera Cruz se extendió por muchos lugares. La eucaristía, el agua bendita son otros iconos con gran repercusión.

El éxito y popularidad de la imagen llenó también de inquietud a las autoridades religiosas, sobre todo por la actitud incontrolable de las masas, que desvirtuaba el plan trazado inicialmente. La propensión a la idolatría, a la adoración o a la superstición era un riesgo no medido, y que suscitó una permanente suspicacia de la Iglesia hacia el arte. También causaron

temores las actitudes irrespetuosas e inmorales de algunos individuos o grupos que emprendían la profanación de imágenes como desafío a la ortodoxia dominante.

La labor de persuasión a través de la imagen para diferentes culturas se llevó a cabo con gran celo de los traductores e intérpretes. En la misión de América el predicador usó el poder fascinante del grabado para ilustrar su predicación, y no solamente en libros sino en exposiciones al aire libre o dentro del recinto de iglesias y conventos.

6. Evocación y memoria

El desarrollo de la óptica ha permitido dar respuesta a múltiples asuntos como el de la recepción de las imágenes o del arte. Lo que destaca de la imagen es su capacidad evocadora. La imagen tiene la cualidad de mostrar una identidad polimorfa y un significado plural. Existen diversidad de formas de pensar, mirar, percibir y dar sentido al mundo, que se concretizan en una imagen. Para Carlos Alberto González “la revelación ocurre cuando la imaginación concibe sus objetos insolubles, por amorosa voluntad divina y para confiar sus secretos a alguien”. Esto hace que el ensimismamiento pueda considerarse también como medio de revelación y como fuente también de peligros. El franciscano Gerónimo Planes aconseja “extrema precaución a las personas que los experimentan, pues el demonio puede hacer de los nervios ópticos el móvil de la visión desvirtuada de la imagen divina de Cristo” (González Sánchez 2017:201). Satanás, en efecto, se viste de los colores de las cosas para entrar en el alma, como los mejores impresores y pintores. Esta actitud la pone en relación González Sánchez con “la cualidad hipnótica y atractiva del color”. Las alucinaciones, la milagrería y las visiones fueron perseguidas por la Inquisición.

La iconografía, al igual que el discurso oral y escrito, fue objeto de control y selección, de clasificación y distribución dentro de unos cauces definidos y mediante un sistema normativo concebido con el fin de anular los riesgos, ciertos o previsibles que los distintos poderes establecidos perciben en cada momento (González Sánchez 2017:309).

Ante este estado de incertidumbre visual y lectora, Lutero llegó incluso a preferir la divulgación de las Escrituras mediante la predicación.

Es interesante poner de relieve el papel de la memoria en la construcción, conservación y utilización de las imágenes; y en este sentido se ha destacado la finalidad memorística del icono. La imagen es también garantía de la remembranza de los relatos (González Sánchez 2017:171) y del proceso de elaboración de los mismos.

Entre pintura y teología se ha establecido una relación muy fructífera. El criterio de falsedad histórica, de fabulación, de fantasía fuera de los límites se puso de manifiesto con ayuda de censores e inquisidores. Los predicadores obtienen muchos beneficios retóricos de la memoria. Luis de Puente en su *Guía espiritual* estipula diversas maneras de mirar a Dios, entre las que se encuentra, por ejemplo, la realizada mediante imágenes impresionables (principalmente de Cristo y la Virgen). El crucifijo es, como apuntábamos, el gran vehículo en la conversión, muy por encima de los libros. Las vidrieras –parapeto del frío y del viento- son las Escrituras; las Inmaculadas, sagradas familias y otras imágenes devotas un reservorio de la fe.

Los teóricos señalan que la memoria se sitúa entre el intelecto y lo sensorial. La imaginación opera con las imágenes que el entendimiento elabora. De hecho, tanto el escritor como el artista conciben su creación en función de una imagen que acaban desarrollando. El trabajo de ambos consistiría en ordenar imágenes, darles coherencia y escribirlas o pintarlas

Las masas pueden también recibir, recordar y meditar los artículos de la fe a través de la imagen y acrecentar la devoción con el ejemplo de los santos. Es una realidad que la pintura perdura de manera más vigorosa y sutil que la palabra dicha o escrita. Los iconos adquieren la condición de predicadores y maestros mudos, y son para la teología los significantes del mensaje divino.

Muy relacionada con la memoria social y visual de la imagen está la función de propaganda. La divulgación de imágenes con un fin adoctrinador fue un auténtico descubrimiento para las autoridades religiosas. Gracias a la imprenta, la Iglesia pudo descubrir sus inmensas posibilidades propagandísticas a través de la imagen y obtener rentabilidad de la iconografía en su misión evangelizadora; y ello a través de la difusión masiva iconográfica, sirviéndose del grabado como vehículo, los libros con figuras o las estampas. La tipología de la imagen se incrementó considerablemente con la nueva técnica de la impresión tipográfica.

Una de las consecuencias que la imagen trajo para la memoria es que la función de recordación oral fue siendo desplazada por la propia imagen, y que ella terminó siendo el bagaje de la experiencia acumulada en el tiempo. El riesgo es que la formación de imágenes falsas y la burla de los sentidos generan especulación en torno a la influencia de la imaginación en ciertas operaciones mentales.

Se ha destacado el grado de manipulación psicológica, de mentalización y sensibilización del individuo a través de la imagen (también visible en el teatro). Esta manipulación de la información frente a la definición de identidades, que ha sido una actividad consciente, como puso también de manifiesto Todorov en el Nuevo Mundo; es también inconsciente de la mente

humana, como pusieron también de manifiesto autores como Georges Gusdorf (1951), al hablar del alto grado de inseguridad y de la falsedad del recuerdo en la mente humana⁶.

7. Conclusión

La imagen ha constituido un elemento fundamental de apoyo para la predicación. Por su carácter simbólico y trascendental podemos compararla en sus cualidades a las del logos divino. Sus propiedades le han hecho indispensable en todos aquellos momentos en los que la palabra oral o escrita se enfrentaba a problemas de comprensión. Su empleo ha sido útil en la misión, frente a culturas lejanas y desconocedoras de la lengua del predicador; y también en aquellos momentos en los que la necesidad de convicción precisaba unos útiles persuasivos difíciles de replicar, como sucedió en la Contrarreforma.

En el mundo de la traducción la imagen resultó de gran apoyo para asegurar los conceptos y el mensaje, e incluso llegó a sustituirla con nuevos argumentos, pues los ojos del intérprete tuvieron más valor que la boca o la pluma del traductor. Las autoridades religiosas, que habían puesto sus ojos confiadamente en ella desconfiaron también de ella por no poder estar nunca seguros del resultado de su recepción.

Si la función evocadora y recordatoria de la imagen es quizás la propiedad más significativa, por su posibilidad de eternizar el instante, faceta por la cual ha triunfado también la propaganda icónico-visual; también es la más insegura por la capacidad de manipulación que el individuo encuentra en el recuerdo.

La imagen ha supuesto para la traducción la versión fiable o persuasiva de una realidad entretejida en el discurso, el signo no lingüístico más eficaz para la construcción del sentido

Referencias bibliográficas

1. FUENTES DIPLOMÁTICAS

Acta canonizationis S. Dominici, 1935 : Romae : Ed Institutum Historocum FF. Praedicatorum, MOPH XVI, Fasc.II, 89-194.

Acta Capitolorum Generalium Ordinis Pradicatorum ab Anno 1220 usque ad Annum 1303, 1898: Romae: Ed. B.M. Reichert, MOPH III.

⁶ La memoria realiza una visión en perspectiva con todos los acontecimientos que hemos vivido. Lejos de considerar esto como un asunto patológico es un aspecto constitutivo de toda experiencia una vez adquirida. (Gusdorf 1951, T.II, 19)

Acta Capitolorum Provincialium Ordinis Pradicatorum, Première Province de Provence, Province Romaine, Province d'Espagne (1239-1302), 1984: Toulouse: Ed. C. Douais.
Acta Sanctorum Augusti Tomus I, De Sancto Dominico, Confesore, Fundatore Ordinis Fratrum Pradicatorum, 1759 : Veneti : Ed. Guillelmus Cuyper et alii, dia 4, 558-628.

2. FUENTES GENERALES

- BENJAMIN, Walter. "La tarea del traductor", 1923: Angelus Novus. Barcelona: Edhasa, 1971.
- DURAND, Gilbert, 1979: *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De a la mythocritique à la mythanalyse*, Paris: Berg International éditeurs.
- GONZÁLEZ FUENTE OP, Antolín, 1994: *El carisma de la vida dominicana*, Salamanca: Editorial san Esteban.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, 2017: *El espíritu de la imagen. Arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma*, Madrid: Cátedra.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, 1987: *Nueva Crónica y buen gobierno*, ed. De J. Murra, R. Adorno y L. Urioste, Madrid: Historia 16, vol. I, 134.
- GUSDORF, Georges, 1951: *Mémoire et personne*, T. I, *La Mémoire concrète*; T. II: *Didactique de la mémoire*, Paris: PUF.
- HERNÁNDEZ MARTÍN OP, Ramón, 1992: "Catecismos de los Dominicos en América y Filipinas, en *Actualidad Catequética* 155 (1992) 357-368.
- ITURGAIZ OP, Antonio, 1992: *Iconografía de Santo Domingo de Guzmán*, Burgos: Aldecoa.
- ROMANS, Humberto de, 2017: *La formación del predicador*. Traducción al castellano de Nelson Medina Ferrer, OP, Salamanca: Editorial San Esteban.
- TODOROV, Tzvetan, 1982: *La conquista de América, la cuestión del otro*, México: Ed. Siglo XXI.

ESTUDIO DE LAS CANCIONES LITÚRGICAS PARA EL JUBILEO DE LOS 800 AÑOS DE LOS DOMINICOS¹

Youssou Ndiaye

Universidad de Valladolid (España)

youaffairs@gmail.com

Abstract:

The purpose of this paper is to study the essence of modern liturgical songs of the Dominicans during the Jubilee of the 800 years. While it is taking place throughout the world, the eighth centenary of preaching of the Order, several songs with the purpose to strengthen preachers's mission. The linguistic work of the Dominicans mixed with multicultural extension of the Order is reflected in a genuine manner in the lyrics of their songs. As well, we will focus on this study in the textual analysis of the songs, the meaning of the items, the terminology used and its translations.

Keywords: Dominicans – Jubilee of 800 years – Song – Liturgical songs – Translation - Preachers Order - Santo Domingo de Guzmán.

Resumen:

La finalidad de este trabajo es estudiar la esencia de las canciones litúrgicas modernas de los Dominicos durante el jubileo de los 800 años. Mientras se está celebrando, a través del mundo, el octavo centenario de la predicación de la Orden, se crearon varias canciones con fines de reforzar la misión de los predicadores. La labor lingüística de los Dominicos mezclada con le extensión multicultural de la Orden se refleja de manera auténtica en la letra de sus canciones. Así, nos centraremos en este estudio en el análisis textual de las canciones, el significado de los temas, la terminología usada y sus traducciones.

Palabras Clave: Dominicos – jubileo de los 800 años– canción - canciones litúrgicas – traducción – Orden de Predicadores – Santo Domingo de Guzmán.

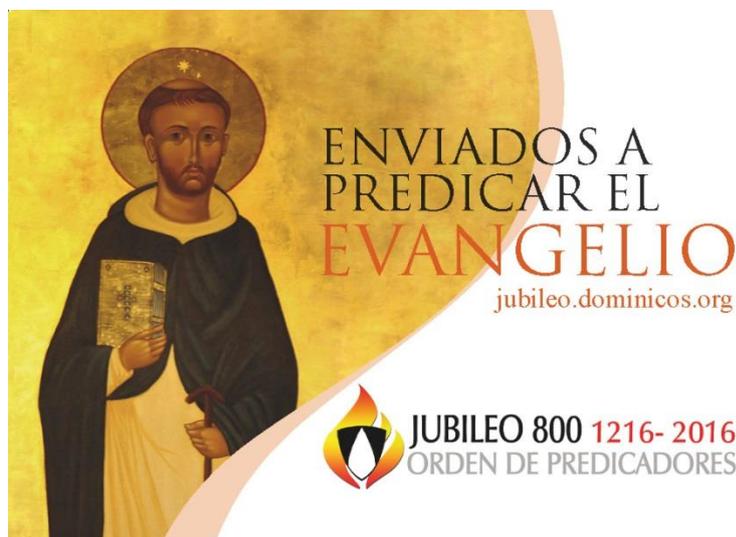


Fig. 1: Cartel español del Jubileo 800 años de la Orden de Predicadores

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

1. Introducción

Desde siempre, el ser humano ha sido propenso a cantar. Hasta a los más pequeños se les enseña melodías cortas antes de que sean capaces de construir frases correctas. El canto nos permite expresar alegría o pena. Nos lleva donde nuestro alma puede encontrar la felicidad aunque muchas veces parece inexplicable. Si la fe alcanza la cima de lo abstracto el canto procura otro camino tan abstracto para elevar la alabanza a su Señor.

La celebración del Jubileo del octavo centenario de la Orden de Predicadores ha sido un gran momento de cantos. En realidad, los Predicadores encuentran en la canción una manera más eficiente de predicar, a través de himnos, cánticos, entre otras inspiraciones para dar la Buena Noticia a la humanidad.

A continuación, intentaremos ilustrar la manifestación del canto en la liturgia e los Dominicos. Para ello, necesitaremos contestar a las preguntas ¿Para qué sirve la liturgia? ¿Para quién? ¿Cuál es el papel de la canción en la liturgia? ¿Cómo se manifiesta? Etc.

2. El recorrido histórico sobre el jubileo

El jubileo de los 800 años de la Orden de Predicadores se ha celebrado durante tres años (2015-2016-2017). El tema general del jubileo ha sido «Enviados a predicar el Evangelio». Este Jubileo recuerda la publicación de las Bulas promulgadas por el Papa Honorio III hace 8 siglos, confirmando la fundación de la Orden en 1216 y 1217. En realidad del 7 de noviembre 2015 al 21 de enero de 2017 todos los santos de la orden fueron celebrados. Junto al Maestro de la Orden de Predicadores, fr. Bruno Cadoré, diversos grupos de frailes , hermanas y laicos fueron de peregrinación en el «Camino de Santo Domingo» pasando por los lugares históricos de los orígenes de la Orden en Castilla (España), Languedoc (Francia), Bolonia y Roma (Italia).

Recordando la historia el jubileo era un tiempo de alegría y regeneración respecto los orígenes. En el caso precisamente del jubileo de los 800 años el evento alude a la conmemoración de los primeros momentos de fundación de la Orden de Predicadores. Homenajear a los primeros hermanos enviados por Santo Domingo fue uno de los principales símbolos del jubileo.

Los lugares relacionados con la vida de Santo Domingo de Guzmán y los orígenes de la Orden de Predicadores fueron recorridos por los peregrinos. Ochocientos años después, los mismos caminos, poblaciones, casas e iglesias que marcaron el itinerario de Domingo permiten comprender e interiorizar su espiritualidad y el carisma que legó a su Orden. Es una historia que sigue viva porque, hoy como ayer, se nos envía a predicar el Evangelio.

2.1. El itinerario de la peregrinación

España

Madrid – Segovia – Caleruega – Gumiel de Izán – Burgo de Osma

Francia

Lourdes – Tolosa – Prulla – Fanjeaux – Carcasona – Sainte-Baume

Italia

Bolonia – Florencia – Roma



Figura 2: Itinerario español del Jubileo (<http://jubileo.dominicos.org/rutas-dominicanas>)

La celebración del Jubileo también ha sido un gran momento de renovación de la Orden. La Orden busca renovarse entrando en un proceso dinámico de refuerzo de la fe y el amor de los enviados a predicar la Buena Noticia de la Resurrección de Cristo. En esta inmensa y noble labor deben guiar los pasos de los predicadores algunas reflexiones sobre el ¿qué?, el ¿por qué?, ¿a quién? y el ¿cómo?, refiriéndose a la predicación.

El capítulo general decidió llamar la atención de todos los frailes y de las comunidades sobre ciertas dimensiones muy concretas de nuestra vida, invitando a todos a aprovechar el tiempo de preparación de la celebración del Jubileo como una ocasión para consolidar la vida y la misión de la Orden.

2.2. Oración del Jubileo



Dios Padre de misericordia, que
llamaste a tu servidor Domingo de Guzmán
a ponerse en camino en la fe,
como peregrino itinerante y predicador de la gracia,
al prepararnos a celebrar el Jubileo de la Orden,
te pedimos que infundas de nuevo en nosotros
el Espíritu de Cristo Resucitado,
para que podamos proclamar con fidelidad y alegría
el Evangelio de la paz,
por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

2.3 Esencia de la liturgia de los dominicos

En este capítulo es cuestión de liturgia en general y en particular de la liturgia dominicana precisamente. Fundamentalmente la liturgia es una para toda la comunidad cristiana, la particularidad de los Predicadores en su amor por El Señor destaca una diferencia en su obra litúrgica.

Para entenderlo necesitamos hacer una breve síntesis sobre una serie de preguntas relacionadas con la liturgia. ¿Qué es realmente la Liturgia? ¿Qué ocurre en ella? ¿Con tipo de realidad nos encontramos? Etc.

Cristo definió la esencia de la liturgia cristiana para los siglos venideros como un acto de “adoración” al Padre. Desde entonces, esa liturgia como acto de adoración no la hacen los Dominicos sino que la reviven como algo mismamente regalado por Jesucristo en el altar de la cruz.

Es importante que comprender esto porque a veces se habla de liturgia como de encuentro festivo de una comunidad que más parece de vecinos que cristiana. Lo que se convoca, lo que se celebra, no es el hecho de estar juntos en tono festivo sino el participar juntos de la verdadera liturgia universal que dejó Jesús. Por eso la liturgia no es “discrecional”, uno no puede hacer lo que le apetece según su estado de ánimo, edad o cultura. La liturgia universal de la Iglesia garantiza que lo que acontece es algo superior a lo que le acontece a una comunidad o grupo determinado.

De este modo, más que definir conceptualmente el significado de la liturgia estamos poniendo el foco en lo esencial de la liturgia: se celebra con alegría, en actitud de adoración, la resurrección de Cristo como entrega a la voluntad del Padre. Y se hace de forma comunitaria procurando la “participación activa” (*participatio actuosa*) que pidió el Concilio, pero sólo si la misma permite la “participación en Dios” (*participatio Dei*). La oración comunitaria de la liturgia tiene que conducir a que se rece realmente, es decir, a que no sólo hablemos entre nosotros sino con Dios (*participatio Dei*). Esta es la esencia de la liturgia y a ella se tiene que dirigir todas las acciones de los Predicadores, signos, gestos y ritos.

La vida litúrgica de las comunidades cristianas ha pasado por muchos altibajos. De una liturgia casi incomprensible para el pueblo se pasó a una liturgia en la que, para darle participación activa, se fue alterando “creativamente” cada vez más la liturgia universal, la que dejó Jesús en la cruz, convirtiendo en catequesis lo que se estaba celebrando e introduciendo elementos novedosos que hicieran, teóricamente, entender mejor lo que se celebra y hacer más entretenida la misma celebración. Estos errores se han ido pagando a precio de “desorientación” y “vaciamiento” del verdadero contenido de la liturgia. El 50º aniversario de la celebración del Concilio Vaticano II es un momento oportuno para recordar entre todos que el verdadero significado de la liturgia no está en lo que “hacemos” sino en lo que “revivimos” mediante los gestos y los signos que conforman la liturgia cristiana, un verdadero espacio de adoración y comunicación con Dios. En la próxima entrada comentaremos cómo la música y las canciones han participado en la salvación y percepción del mensaje litúrgico. Sobre la esencia de la liturgia, Joseph Ratzinger, en su obra *Espíritu de la liturgia*, una introducción, hizo la propuesta de “entender la liturgia como un juego, la comparación se basaba en que, tanto la liturgia como el juego tienen sus propias reglas, construyen su propio mundo, vigente en la medida en que nos involucramos en él, un mundo que, naturalmente, vuelve a su ser cuando acaba el juego. Bajo otro punto de vista, el juego, si bien tiene un sentido, carece de finalidad y, precisamente por eso, tiene un aspecto curativo e incluso liberador; nos aleja del mundo de los objetivos cotidianos y de sus presiones para introducirnos en lo gratuito, eximiéndonos de este modo, y por un tiempo, de todo el peso de nuestro mundo laboral. Según esto, el juego es, por así decirlo, otro mundo distinto, un oasis de libertad en el que, por un instante, podemos dejar fluir libremente la existencia. Necesitamos esos momentos en los que nos evadimos del dominio de la vida cotidiana, para poder sobrellevar su carga”.

«La Liturgia, por cuyo medio ‘se ejerce la obra de nuestra Redención’, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia»
(Sacrosanctum Concilium #2)

3. La canción en la liturgia de los predicadores

Hablamos de liturgia o de música litúrgica, pero no siempre sabemos a qué nos referimos. Si decimos que la música es parte fundamental de la liturgia tenemos que saber qué entendemos por liturgia para situar correctamente ambas realidades. ¿Por qué y qué es lo que se celebra con la liturgia? ¿Por qué cantamos? ¿Para qué cantamos? ¿Con qué finalidad?

La Iglesia ha manifestado en repetidas ocasiones su preferencia por la celebración con cantos «*porque nuestro Dios merece una alabanza armoniosa*» (Sal. 146). Desde el Concilio Vaticano II reconocemos que la liturgia es una acción de toda la Iglesia, por lo que también la música debe ser cosa de todos y no un privilegio del coro o de unos cuantos. No necesitamos una liturgia con cantos, sino una liturgia cantada en la que todo el pueblo de Dios aclame a su Señor con alegría. Pero esto exige catequesis y sensibilidad litúrgica para poder decir con el salmista: «*Dichoso el pueblo que sabe aclamarte*» (Sal. 89).

Las asambleas dominicanas no necesitan maestros y doctores para alabar a Dios con dignidad, pero sí pastores y animadores, personas formadas en música y liturgia capaces de hacer sentir una fuerte “emoción litúrgica” en el momento de la predicación..

La reforma litúrgica que impulsó el Concilio Vaticano II supuso un cambio importantísimo en la praxis reinante hasta entonces de la participación de los laicos en la Iglesia. La Iglesia oraba a Dios mediante sus ministros en nombre del pueblo, de espaldas a él, que asistía sin comprender a los ritos litúrgicos. El Concilio devolvió al Pueblo de Dios (laikòs) el protagonismo como actor de la vida de la Iglesia (no olvidemos que el verdadero protagonismo lo tiene únicamente Cristo, cabeza del Cuerpo que es la Iglesia). Esto supuso afirmar categóricamente que todos los bautizados, por el simple hecho de ser bautizados, somos responsables de la tarea evangelizadora que Cristo encomendó a sus discípulos en Pentecostés. La imagen paulina del Cuerpo místico refleja muy bien esta dimensión global de las tareas en el seno de la Iglesia: cada miembro tiene una función encomendada sin la cual el Cuerpo no está completo.

Pues bien, también el canto pasó de ser privilegio de unos pocos a ser la expresión del Pueblo orante de Dios. Antes del Concilio, la mayor parte del repertorio de cantos que se utilizaban en las celebraciones eucarísticas se entonaba en latín principalmente por la *Scholae Cantorum* excluyendo con frecuencia la participación del Pueblo. Hemos de aclarar que el Concilio nunca prohibió la participación de las *Scholae Cantorum*, sino más bien, matizó su importancia y ministerio e impulsó el uso de la lengua vernácula, de tal manera que efectivamente el Pueblo participara con el canto y fuera parte integrante de la celebración.

Enseguida aparecieron numerosos cantos compuestos en lengua vernácula que impulsaron la participación del Pueblo en las celebraciones, pero también se cometieron muchos errores que desvirtuaron (todavía hoy) el verdadero sentido de la celebración litúrgica y del canto litúrgico. En algunos momentos convertimos nuestras iglesias en salas de concierto en donde en aras de la “modernidad” todo valía con tal de que hiciera alusión a lo religioso o que fuera “íntimo” (confundiendo lo espiritual con íntimo) o, simplemente, bonito. Se pueden citar muchos ejemplos de esto aunque como botón de muestra podríamos recordar el uso abusivo que se hizo de la canción de Simon & Garfunkel “El sonido del silencio” o de canciones procedentes de obras musicales como “Jesucristo superstar”; o los cambios que se introducían en el significado de los textos litúrgicos al sustituir partes litúrgicas de la eucaristía por otros cantos aparentemente similares (el Kyrie de la Misa campesina nicaragüense, por ejemplo, pide no tanto que nos identifiquemos con Dios, sino que él se identifique con nosotros: *«Cristo, Cristo Jesús, identifícate con nosotros. Señor, Señor, mi Dios, identifícate con nosotros. Cristo, Cristo Jesús, solidarízate, no con la clase opresora que exprime y devora la comunidad, sino con el oprimido, con el pueblo mío sediento de paz»*).

Cuando el Concilio exhorta a los predicadores a participar de la vida de la Iglesia también los está pidiendo responsabilidad y fidelidad a lo que la tradición llama el “sensus Ecclesiae”. Pablo VI decía que *«sin el sensus Ecclesiae, el canto, en lugar de ayudar a fundir los espíritus en la caridad, puede ser origen de malestar, de disipación, de deterioro de lo sagrado, cuando no de división en la misma comunidad de los fieles.»* (discurso que el papa Pablo VI dirigió a las religiosas participantes en el Congreso Litúrgico-musical celebrado en Roma en abril de 1971). Una vez le preguntaron al famoso compositor y director de orquesta español Cristóbal Halffter que por qué no le gustaban los cantos litúrgicos, a lo que respondió: *«Porque la Iglesia, consciente o inconscientemente, ha jugado un papel muy importante en la valoración de la vulgaridad. El convertir la iglesia en una discoteca es algo muy serio. O se va a una discoteca o se va a una iglesia, pero hay que deslindar los campos.»*

Para que esto no suceda, y porque las cosas no vienen solas de lo alto, es necesario dibujar correctamente las funciones que cada ministerio tiene en el ámbito de las celebraciones y trabajar en el sentido de asegurar la formación de manera que juntos se pueda entonar *Un canto nuevo para el Señor*. No hay pastoral litúrgica si no se tiene en cuenta el canto. Y no hay canto litúrgico si no se forma a la asamblea, al Pueblo de Dios, para que con su canto funda los espíritus en caridad. El coro y el animador del canto litúrgico se convierten así en ministros evangelizadores y no en adornos de las celebraciones.

4. Análisis textual de algunas canciones del jubileo de los 800 años.

En esta parte de análisis textual, nos proponemos hacer una explicación del fondo y del formato de la canción litúrgica en general. Sin embargo, nos ha parecido interesante centrarnos en el himno del jubileo de los 800 años de los Dominicos. Naturalmente este análisis se basará en un estudio comparativo bidireccional entre texto original y texto meta. También se intentarán demostrar en profundidad las variaciones textuales desde la perspectiva del lingüista y también desde la perspectiva del traductor. En realidad, de manera general, la traducción de canciones, más que una mera transposición de un texto original a un texto meta, es una recreación de la letra de una canción a otro idioma u otro registro. En efecto, respecto a liturgia cantada sea el idioma que sea lo que predomina siempre es la predicación. En la liturgia de los predicadores el lenguaje es universal. El amor de Dios, la alabanza y el homenaje son un canto léxico cuya meta es recordar a los seres humanos la fe y el amor mutuo.

Durante el jubileo de los 800 años de los Dominicos unas cincuenta canciones fueron creadas para celebrar a los santos de la Orden y sobre todo a Santo Domingo. Entre ellas, el himno del jubileo.

El himno del jubileo de los 800 años de la Orden de Predicadores ha sido escrito por Fr. Giuseppe Prieto y Arsciwals OP. Su título oficial es *Laudare – Benedicere - Praedicare*. Una de las propuestas de traducción al español acompañada de los arreglos musicales ha sido elaborada por la Iglesia Rosario, San Salvador. La letra de la canción está en cuatro idiomas (Inglés, Español, Francés, Latín). El texto original tiene un estribillo escrito en latín: “*Laudare- Benedicere_ Praedicare*”. Alabamos – Bendecimos – Predicamos, sería la traducción en español. El registro es litúrgico, se refiere a la esencia de la misión de los Predicadores que es la alabanza, la bendición y la predicación. Luego vienen tres estrofas. Una en inglés, otra en español y la última en francés. La letra es sencilla para facilitar su comprensión. Eso es una de las particularidades de la canción litúrgica que se diferencia de la poesía o de los otros tipos de cantos por su claridad con palabras bien elegidas y hechas para digerirse sin recurrir a una enciclopedia y también para evitar distintas interpretaciones. Del punto de vista lingüista, la retórica de la letra de la canción litúrgica estriba en una estilística sencilla con un significado levemente connotado. El canto léxico está bastante primario: “ *we praise our lord with our sanits, we lift our voice in song, we proclaim your word to the world, sent out to preach by Dominic, sent two by two to all the world, sent out to study the gospel of grace, to find new way to preach...*” Al analizar el significado de las palabras en cursiva, vemos claramente la intención del autor. Alabar (to praise) al Señor (Lord) y a los santos (saints), predicar (to preach) y estudiar el evangelio (to study the góspel), compartir la gracia (grace) con la humanidad. Más adelante en la parte en francés se destaca más el sentido del amor (coeur) de Dios (misericordia) y amor al próximo (âme, joyeux amis...). En la parte final, redactada en español son palabras como la presencia del amor de Dios, presencia profética, presencia compasiva, sembradores de esperanza, lo que nos hace pensar en la permanencia en la devoción, la constancia en los buenos actos y también en el servicio a los demás.

Desde el punto de vista traductor, nos encontramos enfrente de un puente lingüístico para salvar las barreras lingüísticas. Sin embargo, los problemas de traducción siguen siendo una realidad evidente a pesar de tener toda su lógica. Leyendo la letra o escuchando la canción traducida al español no podemos terminar sin notar la diferencia en la entonación y también en la métrica. Si tomamos el caso de la traducción al español el primer problema al que nos enfrentamos se relaciona con la métrica. Por ejemplo, las palabras en español tienen más sílabas que su traducción en inglés: praise <> alabando / Lord <> Señor / preach <> predicando, etc. Notamos también en la traducción producida por la Iglesia El Rosario de San Salvador, el uso del gerundio en vez del presente de indicativo utilizado en el texto original, lo que alarga más la métrica. Son muchos los ejemplos en los vemos claramente el cambio de las rimas que son más abiertas en español que en inglés. Además, la terminación de la primera persona del plural en español que viene en dos sílabas “amos/ imos” refuerza la misma idea. Para ejemplificar tenemos: “your word to world <> tu palabra al mundo” / sent two by two to all the world <> enviados de dos en dos por todo el mundo / Laudare, benedicere, praedicare <> alabamos, bendecimos, predicamos”. Otro problema que se nota en la traducción es el cambio ligero de la semántica, “to find new ways to preach <> encontrando nuevas formas de anunciar / un coeur, une âme tout donnés, contemplatif émerveillés <> un corazón, un alma todos dados, contemplativos maravillados / joyeux amis, apprenez nous, pour les prêcheurs, Miséricorde <> amigos gozosos, que aprendemos, y llevamos la misericordia”.

En definitiva, tenemos muchos problemas de traducción que se pueden destacar en el estudio comparativo de los dos textos, original y meta. Los casos tratados más arriba, sólo son una muestra de la complejidad de la traducción de la canción y sobre todo si se trata de cantos litúrgicos. En otras ediciones, nos ofreceremos a indagar más este tema muy interesante en nuestro punto de vista y que merece estudios más profundizados.

Los ejemplos de traducción están sacados de la propuesta de la Iglesia El Rosario, San Salvador, Provincia San Vicente Ferrer, Centro américa.

5. Letra integral del himno del jubileo de los 800 años de los dominicos.

LAUDARE, BENEDICERE, PRAEDICARE

We praise our Lord with our saints

We lift our voice in song

We proclaim your word to the world

Sent out to preach by Dominic

Sent two by two to all the world

Sent out to study the gospel of grace

To find new ways to preach
Un Cœur, une âme, tout donnés
Contemplatifs émerveillés
Joyeux amis, apprenez nous
Pour les prêcheurs, Miséricorde
Presencia del amor de Dios
Presencia profética
Presencia compasiva
Sembradores de esperanza.

6. Títulos de canciones

- | | |
|--|--|
| 1. <i>Hymn of the Jubilee</i> | 24. <i>La Sagesse a dressé une table</i> |
| 2. <i>A child was born in Bethlehem</i> | 25. <i>Magnificat Chech</i> |
| 3. <i>A Ti, Domingo, Como Padre</i> | 26. <i>Magnificat Latin</i> |
| 4. <i>Alleluia, Cantique Vepres Dimanche</i> | 27. <i>Messe de Rangeuil</i> |
| 5. <i>Allez, Proclamer à vos frères</i> | 28. <i>Most Pure and Lowly Virgin</i> |
| 6. <i>Ave Maria, Mater Eucharistiae</i> | 29. <i>Mother of Mercy and of Grace</i> |
| 7. <i>Bread of Angels</i> | 30. <i>O Dieu Trinité Eternelle</i> |
| 8. <i>Clothe me with Eternal Truth</i> | 31. <i>O Lumen Ecclesiae</i> |
| 9. <i>Come, Spirit, Come</i> | 32. <i>O Spem Miram O Merveilleux Espoir</i> |
| 10. <i>Dominican Blessing</i> | 33. <i>Petrus in Latin</i> |
| 11. <i>Easter Alleluia</i> | 34. <i>Petrus in Norwegian</i> |
| 12. <i>El Bienvenurado</i> | 35. <i>Raise a Song in Joyful Cheer</i> |
| 13. <i>Exultet Orbis Gaudiis</i> | 36. <i>Revenez à moi</i> |
| 14. <i>Familia de Domingo</i> | 37. <i>Salve Domingo Glorioso</i> |
| 15. <i>Family of Dominic</i> | 38. <i>Salve Regina</i> |
| 16. <i>Gospel Canticle of Simeon</i> | 39. <i>Sekvence ke sv Dominikus</i> |
| 17. <i>Himno Nuestro Senora del Rosario</i> | 40. <i>Song for Dominic</i> |
| 18. <i>Il vero volto</i> | 41. <i>Te Deum</i> |
| 19. <i>Inflamed with Contemplative Love</i> | 42. <i>Témoins du Christ</i> |
| 20. <i>Jésus Sauveur</i> | 43. <i>The kingdom is within you</i> |
| 21. <i>Joyeuse Lumière</i> | 44. <i>The Wedding of the Lamb</i> |
| 22. <i>Joyful Friar</i> | 45. <i>Voici la demeure</i> |
| 23. <i>Lord let us see your kindness</i> | 46. <i>We open our hearts</i> |

7. Conclusión

La celebración del Jubileo de los 800 años de La Orden de Predicadores no sólo ha sido un gran momento de fraternidad, devoción, renovación, alegría, itinerancia, sino también un encuentro de los Predicadores con la humanidad a través de la comunicación espiritual. Orientarse hacia Dios y hacia aquellos a quienes son enviados los Dominicos fue el fundamento del Jubileo.

La celebración del Jubileo debería reflejar la creatividad que se necesita para predicar hoy, mediante las artes, la canción y los medios modernos medios de comunicación.

La celebración del Jubileo tuvo el éxito de reunir a todas las ramas de la familia dominicana y escuchar la voz y la imaginación de los jóvenes.

Celebrar es una palabra que pide cantar porque es una manifestación visible y audible de realidades invisibles. El canto celebra y la celebración canta. Por eso, afirmamos que desde la belleza de lo sagrado el espíritu se eleva más fácilmente a lo invisible.

Referencias bibliográficas:

- Bueno et al. (2013), *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas* Universidad Carolina de Praga; Karolinum, 2013. ISBN 978-80-2462-159-3
- , et al. (2004), *La traducción en los monasterios*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004. ISBN 84-8448-282-0.
- , y Adrada, C. (2002), *Actas del coloquio internacional [Archivo de ordenador]: la traducción monacal: valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la historia*, Diputación Provincial de Soria, 2002. ISBN 84-95099-50-0.
- Chatelan, O., (2015), « TURIN Gabriel », *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs* [En ligne], Notices biographiques, T, publicado el 17 de octubre de 2015, consulta, el 28 de julio de 2016. URL : <http://dominicains.revues.org/1880>.
- Denis, Ph., *Mémoire Dominicaine, Histoire des Dominicains en Afrique*, número especial N° IV, Les Éditions u Cerf.
- Ratzinger J, (2001), El Espíritu de la liturgia, una introducción, *Ediciones Cristiandad S.A., 2001, Madrid*.
- Rodriguez P., (2002), Historia de la liturgia de las horas, Centre de Pastoral Litúrgica, 256 paginas, Castellano.

<https://www.youtube.com/watch?v=8pgXk2P4va0> (**video del himno del jubileo**) (consulta agosto 2017)

<http://jubileo.dominicos.org/rutas-dominicanas>, (consulta agosto 2017)

<https://musicaliturgia.wordpress.com/2014/04/26/musica-y-liturgia/>, (consulta agosto 2017)

<http://www.op.org/es/content/cliop-cantos-modernos-del-jubileo>, (consulta agosto 2017)

CONSTRUCCIÓN, RECONSTRUCCIÓN Y TRADUCCIÓN CULTURAL DE CHIAPAS EN EL SIGLO XVI. LENGUAJES VISUALES VINCULADOS AL CONVENTO DE SAN ESTEBAN DE SALAMANCA¹

Juan Pablo Rojas Bustamante

Universidad de Salamanca (España)

jprboz@usal.es

Abstract

The activity of the Dominicans in the Convent of San Esteban of Salamanca since their arrival in Chiapas in the sixteenth century has aroused a special interest in various areas of historiography, which positions the subject as a recurring object of analysis. Thanks to this factor, several research paths are currently open in order to better comprehend this historical situation. The characteristic rigorous formation of the Order of Preachers guaranteed the establishment of an increasingly strong social system from the beginning. It is in this breeding ground where a new social-cultural panorama is born, characterized by the translation of visual and verbal languages between two very differentiated worlds. In this article, we intend to demonstrate the bidirectional nature of these exchanges and the adaptation from both parties, emphasizing in the study of Dominican convents and churches as a result of the implementation of the Hispanic tradition in the American context. The visual culture and the knowledge of the friars are reflected in their works and pedagogical resources, providing valuable information from different perspectives.

Keywords: Architecture. Dominican convents. Chiapas. Order of Preachers. Mission. Convent of San Esteban of Salamanca. 16th century. Visual studies.

Resumen

La actividad de los dominicos del Convento de San Esteban de Salamanca desde su llegada a Chiapas en el siglo XVI ha despertado un especial interés en diversos ámbitos de la historiografía, erigiéndose como tema recurrente de análisis. Por ello, varios caminos de investigación se encuentran abiertos para conocer cada vez mejor esta situación histórica. La rigurosa formación propia de la Orden de Predicadores garantizó desde el inicio el asentamiento de un sistema social cada vez más firme. Es en este caldo de cultivo en donde nace un nuevo panorama socio-cultural, caracterizado por la traducción de lenguajes -visuales y verbales- entre dos mundos bastante diferenciados. En este artículo, se pretende demostrar el carácter bidireccional de estos intercambios y la adaptación entre ambas partes, enfatizando en el estudio de conventos e iglesias de dominicos como fruto de la aplicación de la tradición hispana en el contexto americano. La cultura visual y los conocimientos de los frailes quedan plasmados en sus obras y recursos pedagógicos, aportando valiosa información desde distintas perspectivas.

Palabras clave: Arquitectura. Conventos dominicos. Chiapas. Orden de Predicadores. Misión. Convento de San Esteban de Salamanca,. Siglo XVI. Estudios visuales.

1. Introducción

Al abordar un tema tan aprovechado como el que se propone en este estudio, parece que las alternativas y conclusiones se encuentran agotadas del todo. Sin embargo, la propia naturaleza de la investigación humanística permite reenfocar el punto de vista y reinterpretar la historia desde otros parámetros. En un ejercicio de historia del arte comparada, se revisa brevemente la obra arquitectónica

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

de los dominicos en Chiapas en el siglo XVI, en vinculación con su centro de formación académica y espiritual en Salamanca. El caldo de cultivo generado aborda diferentes perspectivas, en donde la sociología, antropología o la historia funcionan como partes fundamentales de la construcción de otro relato historiográfico.

La esmerada labor de traducción por parte de los predicadores en aquellas zonas de conquista y evangelización no supone una actividad pasiva para ninguna de las partes. Tanto para el indígena que oía al dominico en su lengua nativa como para el propio misionero, la aculturación era un fenómeno de ida y vuelta. La creación de un nuevo paradigma socio-cultural no se limita a la traducción de lenguajes escritos y orales. Las formas elegidas por los primeros misioneros en Chiapas, más allá de cumplir con las necesidades para poder vivir, incorporan unas formas intrínsecas en el pensamiento del ideólogo, que recurre a sus conocimientos previos ante una nueva circunstancia y con los recursos existentes. No podemos pasar por alto que, aunque se trate de un análisis centrado en Chiapas, se completa con el procedimiento en Guatemala, sin olvidar la relación con otras órdenes misioneras en estos territorios.

Para iniciar con este recorrido visual, partimos de una metodología integradora, en donde la obra del historiador inglés Peter Burke resulta de meridiana utilidad², pues a menudo olvidamos el valor documental de la imagen, en el sentido amplio de este término. Los demás principios metodológicos se recogen a lo largo de este texto con las principales publicaciones de los autores, incidiendo en su carácter interdisciplinar. Las crónicas de los frailes Antonio de Remesal, Tomás de la Torre y Francisco Ximénez permanecen como fuentes básicas³, revisadas en cualquier examen del tema en cuestión.

Se estudia el ambiente cultural en Chiapas con el encuentro de dos mundos bastante diferenciados, en el que se instituye un paradigma social de múltiples lenguajes entre el punto de partida y el de llegada. La actividad evangelizadora de los seguidores de Santo Domingo repite la historia de la Orden durante la Baja Edad Media en un escenario distinto. El sincretismo resultante como aspecto bidireccional se puede rastrear en diversas fuentes. Una vez expuestos los puntos de este trabajo, se analizan tres edificios de los dominicos en el territorio americano, con su contrapunto en el Convento de San Esteban de Salamanca como centro de formación y vida de parte de los frailes llegados a Chiapas. El fragmentado estado en el que han llegado estos monumentales testimonios funcionan a modo de rico esqueleto para materializar esta propuesta de dinosaurio.

² BURKE, Peter (2005). *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona: Crítica.

³ Véanse REMESAL, Antonio de (1932). *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, Guatemala: Tip. Nacional, 2 Tomos, la primera edición fue impresa en Madrid en 1620; TORRE, Tomás de la (1985). *Diario de viaje. De Salamanca a Chiapa. 1544-1545*, Caleruega: Editorial OPE; y XIMÉNEZ, Francisco (1999). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Chiapas: Tuxtla Gutiérrez. Aunque no son las únicas, constituyen un buen indicativo.

2. Tradición y cultura visual entre Salamanca y Chiapas

Desde la entrada de los dominicos en México hacia julio de 1526, se apoyaron en un principio en sus hermanos franciscanos, quienes buscaban lugares acomodados para la enseñanza de los indios⁴, contrario a lo que emprenderían tiempo después los predicadores. En el caso de la evangelización de Chiapas, los frailes de la Orden tuvieron en exclusiva estos territorios para ejecutar su misión, y de especial atención son las crónicas de aquellos que salieron del Convento de San Esteban de Salamanca en 1544 y llegaron a Ciudad Real de Chiapa, como resalta D. Antonio Larios Ramos al concluir su artículo sobre la expansión de los dominicos por América⁵.

D.^a María Teresa Pita Moreda estudia la forma de actuar y pensar de los grupos de dominicos de San Esteban de Salamanca llegados a Nueva España. Reconoce patrones en dos grupos de frailes: el primero influido por la reforma que controlaba la observancia; y el segundo, que proyectaba la labor misional y la convivencia entre culturas para evangelizar⁶. La nueva comunidad surgida del contacto entre americanos y europeos dio lugar a una cultura de sincretismo y aculturación inédita⁷. El resultado en las cuestiones sociales, económicas y políticas afectó a ambas partes con el establecimiento de un nuevo paradigma en el que unos y otros se habían transformado para encajar en el sistema.

En 1551, con la creación de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala en el Capítulo General celebrado en el Convento de San Esteban⁸, se intensificó la labor y preocupación por estas tierras con la suficiente entidad para conformar la nueva provincia. Sobre este Capítulo de 1551, el P. José Luis Espinel pone el acento en dos puntos muy importantes: se trataba de la primera vez que asistían frailes que trabajaban en América a un Capítulo General, y algunas de las sesiones se desarrollaron en la nave de la iglesia, que se había cerrado con un muro de ladrillo debido al todavía retrasado proceso de obras del crucero y presbiterio⁹. En los años cuarenta del siglo XVI, las obras del nuevo convento dominico salmantino no habían terminado. La documentación que recopila D. Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos dibuja el proceso constructivo de San Esteban desde la primera piedra, puesta el 29 de junio de 1524¹⁰. El mecenazgo del cardenal Fr. Juan Álvarez de Toledo motivó la reconstrucción de la iglesia y el claustro. El templo que se mandó derribar no era pobre ni

⁴ REMESAL, Antonio de. *Op. cit.*, Tomo I, p. 31.

⁵ LARIOS RAMOS, Antonio (1988). "La expansión misional de la Orden por América", en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 153-156.

⁶ PITA MOREDA, María Teresa (1988). "La expansión de la Orden por Nueva España", en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 210-211.

⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁸ REMESAL, Antonio de. *Op. cit.*, Tomo I, pp. 282-283.

⁹ ESPINEL, José Luis (1978). *San Esteban de Salamanca. Historia y guía, siglos XIII-XX*, Salamanca: Ed. San Esteban.

¹⁰ RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, Alfonso (1987). *La iglesia y el convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos.

pequeño. Constaba de tres naves, crucero, capilla mayor y colaterales y había en ella capillas funerarias y enterramientos de linajes salmantinos muy nobles. En 1506 los Reyes Católicos habían donado 200.000 maravedíes solo para la iglesia. El P. Vicente Beltrán apunta que no sería de tipo románico común del siglo XII en Salamanca, sino que la Catedral Vieja debió funcionar como modelo adoptado por los dominicos, pero según las características góticas de finales del siglo XIII y comienzos del XIV¹¹. El material rescatado del antiguo templo se empleó para partes del nuevo. Antes de 1540 se había edificado la nave y comenzado el crucero.

El Cardenal contrató a Juan de Álava para que trazara la iglesia y llevara a cabo el proceso constructivo, quien trabajó como director entre 1524 y hacia 1533. Por motivos económicos, se tomó la decisión de sustituir al arquitecto por su aparejador, el lego dominico Martín de Santiago, quien se encargó de la empresa hasta su muerte en 1555. Fr. Martín terminó el cuerpo del templo, constituido por seis tramos con sus respectivas capillas-hornacina. Se le deben los muros que se elevan por encima de estas capillas, el claristorio y la cubrición de las bóvedas. Aunque siguió las trazas de Álava, modificó algunos aspectos, como la altura de la nave. El cuerpo de la iglesia se terminó hacia 1540. El sucesor en el cargo fue Rodrigo Gil de Hontañón a sus 56 años. Álvarez de Toledo lo contrató por ser el maestro más acreditado en Salamanca, ya que dirigía en 1556 la obra de la Catedral Nueva, además de encontrarse en relación personal con los dominicos de la ciudad. El cambio estilístico de lo gótico a lo renaciente se sustentó en problemas económicos, pues las trazas anteriores con sus decoraciones resultaban muy costosas, sin pasar por alto la influencia de la tratadística italiana que abogaba por estas formas. Un año después del fallecimiento de Fr. Juan Álvarez de Toledo el 15 de septiembre de 1557 se paralizaron las obras totalmente, reanudadas en 1562. Como se puede comprobar, el transcurso de la edificación no resultó sencillo, y los frailes que marcharon hacia Chiapas se formaron en un estadio intermedio de las obras en las que la indefinición estilística sobresalía en la arquitectura española¹².

El quehacer arquitectónico de Juan de Álava y fray Martín de Santiago determinó a los frailes que vivieron en San Esteban antes de partir como misioneros en la expedición de 1544. Este aspecto adquiere gran peso, pues explica la cultura visual predominante en los dominicos que llegaron a América. La monumentalidad y la mezcla estilística evidente en el territorio americano propiciaron en un principio un espacio espiritual y cotidiano que fuera familiar para los religiosos, y acto seguido del posicionamiento de poder sobre las comunidades nativas a partir de imágenes de diferente índole.

La expansión de los predicadores en Chiapas inició en 1545 en su arribo a Ciudad Real, bajo la dirección de fray Tomás Casillas, en cuyo grupo se encontraba Fr. Bartolomé de las Casas. Los frailes provenían de los conventos de San Esteban de Salamanca y San Pablo de Valladolid, buena cuenta de

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

¹² MARIAS FRANCO, Fernando (1992). *El siglo XVI: gótico y renacimiento*. Madrid: Sílex Ediciones.

su formación la da el sistema de ampliación y evangelización que establecieron a modo de organizados grupos dependientes de un núcleo, como alude D.^a Milagros Ciudad Suárez¹³. Una vez más, gracias a Fr. Antonio de Remesal, se conocen los pueblos cercanos a Ciudad Real en donde se practicaba la evangelización, como Chiapa de Indios, Cinacantlán y Copanabastla. Al norte, pero dependiente en principio de Chiapas, se creó la casa de Tecpatlán. Las iglesias y conventos levantados en estos pueblos de indios responden a las necesidades de los dominicos, por lo que la elección de formas y dependencias se entienden en base a las funciones y la cultura visual de los misioneros. Dentro de este panorama, las teorías de Hans Belting aportan desde un enfoque antropológico un interesante planteamiento¹⁴, pues el cuerpo como “lugar de las imágenes” se convierte a su vez en el medio de proyección de estas a la hora de levantar conventos, iglesias, pinturas y demás manifestaciones plásticas. En esta misma línea, el uso de las imágenes en la predicación adquiere un valor trascendental, tal como lo resalta la profesora Sonia Caballero Escamilla referido a los sermones sin palabras¹⁵.

3. La evangelización como método audiovisual

En cuanto a la acción misionera de los seguidores de Santo Domingo, debe remarcarse el carácter apostólico y expansionista con el que nace la propia Orden en el siglo XIII. Así como surge en un periodo de crecimiento de Europa, actúa siglos después en su movimiento hacia América como continuación de su labor. La acción misionera de la Orden de Predicadores se fundamentó desde la Baja Edad Media en su gran difusión, el estudio de las lenguas nativas y la actividad evangelizadora desde el conocimiento y estudio riguroso, como se ejemplifica con la aparición de las Escuelas de Lenguas como ingenio de la Iglesia para una auténtica renovación en la evangelización¹⁶. El estudio y dominio de diferentes idiomas garantizó a los mendicantes la apertura de fronteras geográficas y culturales, pues pudieron entender otras sociedades, credos y maneras desde su propio lenguaje. Así como desde el surgimiento de las Órdenes Mendicantes en el siglo XIII se consolidan los centros urbanos, su presencia en tierras americanas desde el siglo XVI garantiza un sistema social de convivencia en absoluto improvisado. Jérôme Baschet define la conquista de América como resultado de un sistema eclesial universalista que pretende predicar el Evangelio en todos los lugares. Esta

¹³ CIUDAD SUÁREZ, Milagros (1988). “Las misiones dominicas en la provincia de S. Vicente”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 300-301.

¹⁴ BELTING, Hans (2007). *Antropología de la imagen*, Madrid: Katz, pp. 13-108.

¹⁵ CABALLERO ESCAMILLA, Sonia (2014). *Las imágenes de evangelización y condena: Torquemada y el Convento de Santo Tomás de Ávila*, prólogo de Lucía Lahoz, Madrid: Fundación Universitaria Española.

¹⁶ Estas Escuelas posicionaron a los Dominicos como predicadores ideales en la evangelización, Cf. SÁNCHEZ HERRERO, José (1988). “Antecedentes medievales de la Orden dominica”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 44-55.

visión y vocación misionera que marca el tono entre finales del siglo XII y el siglo XIII vuelve a perpetuarse en las Indias Occidentales¹⁷.

La metodología de evangelización de los dominicos, como lo define el Dr. Miguel Ángel Medina Escudero, constituyó un proyecto común que integraba la inteligencia y perspicacia de los miembros¹⁸. Las estrategias de las Órdenes Mendicantes tuvieron una importante etapa de experimentación durante las primeras décadas del siglo XVI en las Indias, en donde se conforma una Escuela de misioneros en la isla de la Española, contemporánea a la de Salamanca¹⁹. En este punto, de gran relevancia resulta entender el proceso de reforma por el que atravesaba la Orden²⁰, pues al principio los grupos se encontraban divididos entre observantes y conventuales. Medina explica la importancia de los conventos en la evangelización, pero sobre todo de las actividades llevadas a cabo en las porterías y el surgimiento de escuelas para niños y mayores en sus cercanías²¹. Este hecho constituye una acción remarcable si pensamos en la transición entre las culturas, pues los indígenas edificaban los templos a sus dioses sin acceder a ellos como en la religión católica. En este proceso, los niños aprendían rápidamente las lecciones de los dominicos, y a su vez, estos les enseñaban las lenguas nativas²², en base a ese conseguido bilingüismo, se insiste en ese aprendizaje bilateral entre culturas que termina en fijar una nueva. Las actividades se desarrollaban al aire libre, enmarcadas, en los mejores casos, por fachadas monumentales con un mensaje claro que se proyectaba hacia el exterior. Los predicadores, junto con otros religiosos, se encargaron del aprendizaje de las lenguas indígenas, dejando por escrito Artes, Gramáticas y Vocabularios²³, aspecto de gran importancia entonces y ahora. El P. J. L. Espinel proporciona una sintética muestra de la importancia del aprendizaje de lenguas indígenas como aparece en los enterramientos de frailes en los que se especifica la lengua que sabían²⁴. En Nueva España se gestaron numerosos vocabularios en castellano y lengua local²⁵. Por una parte, encontramos las doctrinas cristianas traducidas a idiomas indios que se leían en múltiples ocasiones como refuerzo del adoctrinamiento²⁶; y por otra, la imagen completaba y fijaba la dicha doctrina, aspecto indispensable para definir el mensaje y calar en la conciencia colectiva.

¹⁷ BASCHET, Jérôme (2009). *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*, Prefacio de Jacques Le Goff, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 585-586. Baschet elabora una puntual reflexión sobre la figura de fray Bartolomé de las Casas, del cual dice que defendió las virtudes civilizadoras de los indígenas y denunció la ilegitimidad de la conquista europea, pero sin dejar de lado su visión del cristianismo como universal y superior, incluso después de realizar un esfuerzo por comprender la cultura del otro.

¹⁸ MEDINA ESCUDERO, Miguel Ángel (1988). "Métodos y medios de evangelización de los dominicos en América", en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, p. 157.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 157-158.

²⁰ BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente (1939). *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Roma: Romae ad S. Sabinae.

²¹ MEDINA ESCUDERO, Miguel Ángel. *Op. cit.*, p. 166.

²² *Ibid.*, p. 167.

²³ *Ibid.*, p. 169.

²⁴ ESPINEL, José Luis. *Op. cit.*, pp. 134-136.

²⁵ MEDINA ESCUDERO, Miguel Ángel. *Op. cit.*, p. 171.

²⁶ *Ibid.*, pp. 177-181.

Las representaciones teatrales, pictóricas y musicales en torno a la transmisión de la fe, como analiza M. A. Medina²⁷, terminan por continuar la tradición “performativa” local y europea que recreaba la historia sagrada o caracterizaba los rituales indígenas, de tal manera que se rompen las fronteras temporales y geográficas para revivir los acontecimientos en otro contexto ritual. A las representaciones teatrales se suman la plasmación visual de los pasajes de la Biblia en distintos soportes y las canciones en lenguas nativas sobre los mismos temas. La preparación catequética e impartición de sacramentos a los indios inició con el aprendizaje de los religiosos de las lenguas mexicana, zapoteca, mixteca, chuchona, mije, chinanteca y chontal, que junto con las esculturas y pinturas murales y sobre lienzos completaban la experiencia didáctica de forma pedagógica y complementaria, como ha estudiado D.^a Magdalena Vences Vidal para el caso de la arquitectura y pintura de evangelización en el Valle de Oaxaca²⁸. La investigadora mexicana apunta cómo la catequesis debió efectuarse en los atrios de las iglesias, en donde se enmarcaban los contenidos de la doctrina con música, baile y teatro²⁹. La atmósfera visual se conformaba por el paisaje natural del lugar, delimitado por las fachadas monumentales que se imponían como el nuevo poder establecido. Su empleo como telón de fondo de la predicación viene a completar el escenario pedagógico.

Otro apartado fundamental merece la alfabetización y catequesis de los dominicos durante esta época. D. José Sánchez realiza un recorrido histórico de las técnicas y sistemas de los frailes predicadores desde el siglo XV al siglo XVI, tras el cual deduce que la obra desarrollada en América no fue para nada improvisada o nueva³⁰. De gran interés como soporte didáctico resultan las cartillas o catecismos de la doctrina cristiana que circularon en el siglo XVI, por ejemplo, las escritas y publicadas en América de autores como Fr. Bartolomé de las Casas, Fr. Pedro de Feria y muchas otras personalidades en diversos idiomas³¹.

Las diversas funciones desempeñadas por las imágenes religiosas permiten establecer una división y pautar un modo de estudio de la copiosa producción en el nuevo continente. Los decretos tridentinos en relación a la cuestión de la imagen especifican y justifican el uso de ella sin caer en la idolatría, temor que desde muchos años atrás se tenía a la hora de adoctrinar a los nativos. De los presupuestos de la Contrarreforma católica se pueden observar plasmaciones visuales como medio didáctico, de devoción o de culto, entre muchas otras facetas de su impacto en la sociedad local³². Desde el inicio de

²⁷ *Ibid.*, pp. 181-186.

²⁸ VENCES VIDAL, Magdalena (1988). “Notas para la arquitectura de evangelización en el Valle de Oaxaca”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, pp. 479-483.

²⁹ *Ibid.*, pp. 486-487.

³⁰ SÁNCHEZ HERRERO, José (1988). “Alfabetización y catequesis dominicana en América durante el siglo XVI”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, p. 727.

³¹ *Ibid.*, pp. 739-750.

³² GRUZINSKI, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México: Fondo de Cultura Económica; RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso. “Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos”, en BÉRCHEZ GÓMEZ, Joaquín. *Los Siglos de Oro en los*

la conquista, el avance de las tropas españolas en los territorios americanos iba de la mano con la iconoclastia de ídolos indígenas y su alteración. Las primeras imágenes europeas conocidas por medio de la estampa conseguían suplir la necesidad catequizante en un periodo de dificultades comunicativas verbales, además de abaratar costes. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, con la llegada de las primeras obras manieristas españolas, flamencas e italianas, se introdujo un nuevo estilo que rápidamente se mezcló con las formas precolombinas. En un primer momento la imagen se encontraría al servicio de la misión didáctica, sin afanes estéticos o artísticos como ocurriera posteriormente. Este flujo iconográfico y sincrético como recurso práctico de asimilación de la nueva religión desembocó en una expresión propiamente barroca en sintonía con los métodos de la Contrarreforma. No es otra cosa que la cristalización del sistema cultural resultante de la convivencia entre las partes.

4. La arquitectura dominica en Chiapas

Los edificios levantados en Chiapas funcionan como testimonio del bilingüismo arquitectónico español traspuesto al contexto americano sin cambios en un primer momento, por lo que se traslada el proyecto arquitectónico conventual con su raigambre medieval, reflejado en las formas que van desde el tardogótico al plateresco y mudéjar, como ha señalado el Dr. Fredy Ovando Grajales³³. Este término, acuñado por el profesor Fernando Marías³⁴, encaja en las producciones ejecutadas al otro lado del mar, pues se traspusieron los modelos conocidos y de moda en el territorio peninsular. Las armas reales que aparecen en el interior del convento de San Esteban se repiten en Nueva España, y en las demás colonias, con un valor diferente³⁵, que es el de crear un sentido de unidad política vinculada al ámbito religioso en un contexto distante del centro de poder³⁶. Los frailes del convento de San Esteban que se radicaron en Chiapas desde 1544 coordinaron la labor constructiva de los principales conjuntos conventuales y residenciales.

Virreinos de América, 1550-1700, Madrid, El Viso, 1999, pp. 89-90; GARCÍA AVILÉS, Alejandro (2000). "Imagen, texto, contexto. Reflexiones sobre el método iconográfico en el umbral del siglo XXI", Madrid: *Boletín del Museo del Prado*, Tomo 18, nº 36, pp. 101-108; y GUZMÁN, Fernando; CORTI, Paola; y PEREIRA, Magdalena (2014). "Imagen y palabra en la evangelización y catequesis de la Ruta de La Plata. Potosí-Arica", *Hispania Sacra*, LXVI pp. 119-164.

³³ OVANDO GRAJALES, Fredy (2008). *De las reglas conventuales al proyecto arquitectónico. La educación de los dominicos en España y sus prácticas constructivas en Chiapas en el siglo XVI*. Tesis doctoral dirigida por la Dra. Marta Llorente Díaz. Barcelona: Escuela Superior de Arquitectura de Barcelona, Departamento de Composición Arquitectónica, Universidad Politécnica de Cataluña, p. 223.

³⁴ MARIÁS FRANCO, Fernando (1989). *El largo siglo XVI: los usos artísticos del renacimiento español*. Madrid: Taurus. Este autor insiste en la coexistencia de formas medievales con las renacentistas, aspecto evidente en las obras del siglo XVI en España y, como se aprecia en este texto, en numerosas producciones hispanas en América.

³⁵ ÁLVAREZ VILLAR, Julián (2008). *Heráldica Real y Nacional en Salamanca (1262-2003)*, Salamanca: Caja Duero, p. 69. Al estudiar los emblemas reales en el Salón De profundis y el claustro de los aljibes se debe resaltar que su ubicación incide en el día a día de la vida de los frailes, única audiencia, que, como afirma Álvarez Villar, no parece raro en un convento tan importante para la historia de España y el mundo. Conviene añadir que la imagen del poder político interiorizada por los dominicos de San Esteban no desaparecería con su traslado, por el contrario, a partir de la heráldica se emplearía en las fachadas monumentales que materializaban la imagen Real allí donde su presencia física no llegaba.

³⁶ OSORIO, Alejandra (2004). "El Rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete". *Serie Historia*, 27, Lima: Instituto de Estudios Peruanos. En este estudio, correspondiente a las dinámicas del siglo XVII en el Virreinato del Sur, se expone el poder de la imagen como presencia, al igual que se daba en la Edad Media, aplicado en los virreinos americanos para consolidar y legitimar el poder político del Rey sin necesidad de su asistencia física.

Cabe mencionar que las primeras construcciones en Chiapas se levantaron con técnicas autóctonas. Los indígenas jugaron un papel fundamental, pues ejecutaron sus conocimientos y prácticas al servicio de los españoles. No solo hubo una vinculación del indio de sometimiento y recepción pasiva de información frente a los conquistadores. La tradición local adaptó a sus artífices al estilo indicado por los misioneros, entablando una relación bidireccional en la que ambas culturas se acomodan desembocando en nuevos lenguajes y medios, tal como ocurre en el caso de Fr. Tomás de la Torre, quien transmite la idea de convento que conoce y la ajusta a la disponibilidad de recursos materiales y humanos. El investigador Ovando Grajales recoge una relación nominal de frailes que habían trabajado como constructores en Chiapas³⁷, partiendo una vez más de las crónicas citadas en la introducción, los PP. Jerónimo de San Vicente, Pedro de la Cruz y Antonio de Pamplona partieron del convento de San Esteban de Salamanca y colaboraron en los principales conjuntos de Chiapas. Dentro de sus trabajos, se reproduce la cultura visual de estos dominicos, pues repetían aquello que veían, no tanto por interés artístico, sino porque formaba parte de su horizonte cotidiano. Los resultados y la articulación final cumplían satisfactoriamente sus funciones.

El territorio de Chiapas, en un principio solamente conquistado por tropas militares, se encontraba organizado entre los chiapanecos, zoques, tzotziles y los tzeltales. Durante los años veinte del siglo XVI la fundación de los primeros asentamientos la llevaron a cabo los líderes militares. Los españoles se asentaron en Ciudad Real, actual San Cristóbal de las Casas, y establecieron encomienda en pueblos de indios como Chiapa, Comitlán, Zinacantán, Chamula o Tuxtlán. Desde 1545, con el arribo de los dominicos a la zona, los misioneros se encargaron de agrupar a los indígenas dispersos en asentamientos, consiguiendo pocos años después cinco conventos y numerosos pueblos de indios consolidados³⁸.

El sistema de visitas de los indios agrupados en pueblos a los centros conventuales garantizó una circulación periódica de indígenas por los focos de evangelización. F. Ovando recoge el número de visitas de los distintos pueblos a los conventos de Ciudad Real, Chiapa, Tecpatán, Copanaguastla y Comitán³⁹. Este proceso difundió rápidamente la transmisión de devociones y conocimientos impuestos, alterando de manera considerable las sociedades nativas y españolas en los aspectos referidos a su cultura visual y religiosa.

Al detenernos en los conventos citados y a partir de los vestigios que han llegado, entendemos cómo las imágenes arquitectónicas, las tipologías y las figuras actúan como fiel documento de su época. El contexto en el que se levantan y las funciones que desempeñaron explican el panorama visual configurado en un ejercicio de traducción bilateral, un nuevo idioma figurativo que entienden a la

³⁷ OVANDO GRAJALES, Fredy. *De las reglas...* Op. cit., pp. 139-155.

³⁸ OVANDO GRAJALES, Fredy (2000). "Arquitectura y urbanismo novohispanos en Chiapas" en PERAZA GUZMÁN, Marco Tulio (Coord.). *Arquitectura y urbanismo virreinal*. México: Universidad Autónoma de Yucatán, p. 131.

³⁹ *Ibid.*, p. 133.

perfección ambas partes. Como muestra significativa de tres focos de la convivencia entre indios y misioneros se eligen los conventos de Chiapa, Tecpatán y Ciudad Real⁴⁰. La tesis doctoral de Ovando Grajales, que analiza las prácticas constructivas de la Orden de Predicadores en Chiapas en el siglo XVI, constituye un actualizado y sintético referente de obligada consulta. En 1545, las visitas de los frailes a los distintos emplazamientos dieron cabida a las trazas y ubicación de sus conventos. Los tres conjuntos se emplazaron fuera del marco urbano, en un primer momento todos se levantaron provisionalmente en bareque, con las tipologías que conocían con las dependencias indispensables. Los tres edificios en cuestión, aunque partían del mismo modelo, se articularon cada uno con sus variaciones en planta y alzado⁴¹.

Del conjunto de Chiapa de los Indios -actual Chiapa de Corzo- se conserva de forma espectacular su iglesia. Presenta una planta basilical de tres naves con una cubierta de madera de tradición mudéjar, como fuera costumbre en la península, no solamente por su pragmatismo sino por el intencionado resultado estético. En este pueblo de indios como sitio estratégico de evangelización, no se escatimó en gastos, como parece evidente según su cometido. Atribuido a Fr. Pedro de Barrientos, procedente del convento de Nuestra Señora de la Peña de Francia, que habría emprendido las obras entre 1555 y 1576⁴². La magnitud que incluso hoy se percibe se ideó como punto clave de superposición de poderes, pues desde época prehispánica esta región cumplía un papel muy importante. El crecimiento y organización del conjunto con dos claustros, el segundo probablemente del siglo XVIII⁴³, habla de la relevancia que adquirió y la necesidad de ampliación de dependencias como habría ocurrido en San Esteban de Salamanca entre finales del siglo XV y principios del XVI. El testimonio arquitectónico nos habla de la fuerte presencia de dominicos en un foco indígena. En Chiapan también sobresale la Fuente de Rodrigo de León, construida en ladrillo a modo de suntuosa pila que articula el entorno urbano y que reitera el gusto y conocimiento del estilo mudéjar al servicio principal de la población indígena⁴⁴. Con este edificio de carácter civil, la imposición de los rituales cotidianos adquiere otra dimensión en la órbita del nuevo establecimiento social.

El Convento de Ciudad Real fue el único establecido en un pueblo de españoles, de ahí que se denominara también Chiapa de los Españoles. Los PP. Tomás de Casillas, Domingo de Ara, Jerónimo

⁴⁰ En la tesis de Ovando se recoge la bibliografía específica sobre cada convento, principalmente con los estudios de Markman, véase OVANDO GRAJALES, Fredy. *De las reglas... Op. cit.*, p. 226. Los tres edificios que ocupan estas líneas son seleccionados en ARTIGAS HERNÁNDEZ, Juan Benito (1996). "Tres edificios dominicanos en Chiapas", *Cuaderno de Arquitectura Virreinal*, n.º 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 22-38.

⁴¹ OVANDO GRAJALES, Fredy. *De las reglas... Op. cit.*, pp. 225-244.

⁴² A la bibliografía recogida en la tesis de F. Ovando, se suma este pionero artículo en el que se revisa sintéticamente la crónica de Remesal con consideraciones relevantes sobre el convento de Chiapa de Corzo con fotografías propias, Cf. TOSCANO, Salvador (1982). *Chiapas: su arte y su historia coloniales*, Chiapas: Tuxtla Gutiérrez, pp. 33-35.

⁴³ OVANDO GRAJALES, Fredy. *De las reglas... Op. cit.*, p. 233.

⁴⁴ Existen varias interpretaciones sobre la Fuente de Chiapa de Corzo, nos referimos en específico a la propuesta de J. Manuel Chávez, quien ve en esta obra como un elogio a los primeros frailes de Salamanca que partieron a la Provincia de Chiapa. También vincula la fuente como enclave en plena sintonía con la flora local, cuyo diseño atribuye a Fr. Tomás de Casillas, *vid.* CHÁVEZ GÓMEZ, José Manuel A. (2014). "Tranzando un paraíso. Las ceibas como *axis mundi* de la evangelización dominica en Chiapa de los Indios, siglo XVI" *Arte y Ciudad – Revista de Investigación*, n.º 6, pp. 61-82.

de San Vicente y Tomás de la Torre se encargaron de delimitar el espacio que se destinaría a sus edificaciones. El modesto conjunto se entiende por la localización, un espacio litúrgico adaptado de forma improvisada y rápida para suplir las necesidades rituales del grupo de españoles que habitaba en el pueblo. El lento progreso de las obras no parece inocente, pues, a diferencia de los otros conventos, este no cumplía las mismas funciones evangelizadoras. Las obras del siglo XVI las llevaron a cabo Fr. Antonio de Pamplona y Fr. Vicente de Santa María. Sobresale como ejemplo de contraste de la trayectoria de la reconstrucción cultural en Chiapas que para el siglo XVII se había reformado en un lenguaje mestizo. Con el paso de los años, un pueblo de españoles se transforma en un centro ejemplar de la situación pluricultural en Chiapas. La fachada de la iglesia de Santo Domingo de San Cristóbal de las Casas incorpora las formas hispanas ataviadas con una decoración y estética local, en donde las sinuosas líneas se entrelazan con la flora de la región enmarcando emblemas políticos y religiosos. El peso de la tradición en la mano de obra no se compara con el que alcanza la audiencia. Así, para que el modelo fuera apercibido, era necesario que el público lo entendiera, desembocando en un registro mestizo acomodado en su contexto. En la actualidad, la zona del claustro se ha reformado esquemáticamente y rehabilitado para su uso cultural⁴⁵.

El Convento de Santo Domingo de Tecpatán fue el único cuyo emplazamiento eligieron los padres predicadores sin tener que ceñirse a un orden previo, atribuido a Fr. Antonio de Pamplona y Fr. Alonso Vailló. Como en los anteriores casos, el primer convento se levantó con materiales perecederos hasta su construcción definitiva que, aunque alejado del trazado urbano, se encontraba en un punto estratégico para dominar visualmente el valle. Las distintas estancias varían con el paso del tiempo en cubierta y en uso, tal como concluye D.^a Ana María Parrilla Albuérne en su tesis doctoral sobre este conjunto⁴⁶. La doctora Parrilla resalta el carácter ecléctico del convento de Tecpatán y marca las tintas en su fuerte tradición medieval en la concepción de los espacios y la elección de las formas, como se ve en el perfil almenado o la estructura a modo de fortificación propia de la Baja Edad Media⁴⁷. En este caso, la elección no parece extraña, pues a modo de *Fortis*, el convento se impone como centro religioso, pero también como edificio defensivo para los dominicos. Este hecho se refuerza con la construcción de una torre, prohibida por las Constituciones de la Orden, pero ejecutada como prioridad en la elaboración del exterior templario según el impacto buscado en su público. En relación a sus partes mudéjares, sobre todo en las techumbres, se aplican los mismos razonamientos estéticos expuestos en el convento de Chiapa de Corzo y el bilingüismo estilístico hispano, como vemos en San Esteban de Salamanca, trasladado a ultramar. La materialización del convento responde a su ubicación en la zona de los zoques, que funcionaba como punto clave comercial en el Camino Real entre

⁴⁵ La descripción del Convento de Santo Domingo de Ciudad Real proporcionada en TOSCANO, Salvador. *Op. cit.*, pp. 39-40, viene acompañada por fotografías anteriores a la restauración, cuando la iglesia funcionaba como cuartel.

⁴⁶ PARRILLA ALBUERNE, Ana María (2012). *El antiguo convento de Santo Domingo en Tecpatán, Chiapas, México*. Tesis doctoral dirigida por el Dr. Gaspar Muñoz Cosme y el Dr. Miguel Rivera Dorado. Madrid: Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II (Antropología de América), Universidad Complutense de Madrid.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 214-215.

Tabasco y Guatemala desde tiempos precolombinos⁴⁸. Su apariencia imponente y fortificada no solamente se proyectaba sobre la población indígena, sino que consolidaba el entorno supeditado al gran convento de Santo Domingo a modo de castillo fortificado.

A propósito de la monumentalidad de las construcciones dominicas en relación a las obras que las rodean, expresada por G. Kubler para la arquitectura mexicana del siglo XVI, Vences Vidal resalta su acertada apreciación al aplicarla a los conventos e iglesias en los pueblos de indios sobre los demás edificios⁴⁹. El dominio espiritual y material se expresaba a través de imponentes arquitecturas que enmarcaban las ceremonias y actividades pedagógicas. Margarita Vences establece tres aspectos determinantes para el caso de la arquitectura de la Orden de Predicadores que intentan explicar los factores para elegir estas características. En primer lugar, las dependencias venían marcadas por la tradición constructiva europea, que contemplaba un conjunto compuesto por iglesia, claustro, casa de novicios, en su caso, y áreas de servicio. En segundo lugar, el espacio abierto se aprovechó de tal manera que se sacralizó y fragmentó el terreno para llevar a cabo toda la labor doctrinal, ambientando la zona según la tradición nativa para acondicionar el atrio a su público. Y en tercer lugar, entiende el conjunto conventual como la expresión que dieron los frailes para facilitar un culto suntuoso y decisivo proyectado en su arquitectura, sin extenderlo a todos los casos⁵⁰.

Sin necesidad de inventar nuevas fórmulas de predicación, los dominicos, y otras órdenes mendicantes en América, adaptaron sus recursos a la cultura nativa. A pesar de algunas afirmaciones sobre la monumentalidad de las iglesias como espacio adaptado a la gran población indígena, no existe una correlación clara, pues los indios en un principio no ingresaban al templo. Las imponentes fachadas y arquitecturas se proyectaban hacia el exterior rompiendo considerablemente el paisaje anterior según el marco buscado por los españoles para elaborar un nuevo orden.

En el caso de los pueblos de indios, la arquitectura buscaba acotar, delimitar y concentrar a los núcleos dispersos de indígenas que no venían de una tradición centralista. D. Alfonso Esponera analiza el sistema de reducción, basado en el espacio formado por indios que vivían diseminados y que con el tiempo se consolidaban como una comunidad reunida conforme el proceso de conversión⁵¹. De la

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 470-73. En las conclusiones de la tesis, A. M. Parrilla resume la importancia de Tecpatán como enclave comercial prehispánico continuado por los españoles. A partir de sus conclusiones, aprovechamos el material para entender las formas con las que se proyectó el convento dominico, sin perder de vista las audiencias e intereses buscados a través de la imagen arquitectónica, que no se limita a la labor evangelizadora, sino al inmenso tejido de poderes políticos y económicos creado en el nuevo mundo.

⁴⁹ VENCES VIDAL, Magdalena. *Op. cit.*, p. 490. Sobre este estudio, cabe resaltar el enfoque integrador teniendo en cuenta las funciones y audiencias de los espacios, aspecto pionero para la fecha de publicación.

⁵⁰ La escenografía del culto tuvo a su favor el contenido de las Constituciones de los Dominicos sobre la arquitectura, junto al hecho de acompañar contenido y contenedor para completar el rito, véase VENCES VIDAL, Magdalena. *Op. cit.*, pp. 491-492.

⁵¹ ESPONERA, Alfonso (1988). "Los pueblos de indios y los dominicos", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, pp. 674-688. El autor, hace casi treinta años, ya reclamaba en sus conclusiones de las pp. 723-726, la necesidad y urgencia del estudio sistemático de los Dominicos y los Pueblos de indios para conocer el sistema social y económico establecido en América.

misma forma, las puertas como elemento de cristianización juegan un papel principal y articulador en las dinámicas de reducción.

Como estudia la Dra. Lucía Lahoz para el intercambio artístico en el Gótico alavés, tener en cuenta la circulación de piezas y modelos permite elaborar lecturas diferentes de obras ya estudiadas, pues se comparan con las distintas informaciones dibujando un estudio más completo. Las relaciones recíprocas entre la obra y su entorno determinan la cultura y sociedad donde se generaron esas piezas. De este modo, atender a la cultura visual del artífice y promotor constituye un aspecto fundamental que apenas se ha tenido en cuenta⁵². La importancia que se le da al nombre del artífice en la Edad Moderna, todavía no se percibe en esta época, reforzando la idea del paradigma medieval⁵³. Son los cronistas e historiadores que escriben desde su presente revalorizando e intentando sacar del anonimato a los directores de las grandes empresas constructivas en América. El trabajo podría asemejarse al de un gremio, salvando las diferencias, pero resaltando los vínculos en el proceso de aprendizaje de transmisión oral y práctica, sin olvidar los tratados de taller y los escritos nacidos de *scriptoria* medievales sobre aspectos edificativos⁵⁴.

El estudio del mudéjar coordinado por D. Rafael López Guzmán no deja de lado la impronta en América, como se aprecia en sus consideraciones sobre los gremios establecidos y sus particularidades. Considera que no se trata de una simple trasposición de tipologías de los modelos sevillanos, sino de una adaptación al entorno y sus recursos⁵⁵. Se debe añadir que el mudéjar que llega a Chiapas, aunque se ha vinculado directamente a las obras andaluzas, parte de la región castellana, pues los frailes provenían de estas zonas. Este aspecto lo resalta F. Ovando al explicar el origen de los misioneros constructores que emigraron en 1544⁵⁶, y evidencia una vez más el gusto por esta tendencia que no se limita al sur español. Un caso similar ocurre en el estudio universitario de Salamanca, cuyas formas mudéjares se ignoraron o resaltaron como un aspecto anecdótico, pero que según las investigaciones de la Dra. Lahoz, la propia concepción del edificio primitivo, y sobre todo la de su biblioteca, coincide con los principios mudéjares⁵⁷. El convento de San Esteban conserva en la zona privada dependencias del mismo tipo que acogían a los frailes en su vida cotidiana, con soluciones de madera policromada dignificada debido a ubicación. Estos espacios conventuales entre

⁵² LAHOZ, Lucía (2013). *El intercambio artístico en el gótico, la circulación de obras, de artistas y de modelos*. Salamanca: Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 9-11.

⁵³ HAUSER, Arnold (1978). “La organización del trabajo artístico en los monasterios”, en *Historia social de la literatura y el arte I*, Madrid: Guadarrama/Punto Omega, pp. 213-222. La idea de la repartición de las labores arquitectónicas y artísticas, tal como lo describe Hauser, persiguen la conclusión de los espacios vitales necesarios, que surgen del trabajo en comunidad.

⁵⁴ EFLAND, Arthur (2002). “El origen de la educación artística en Occidente”, en *Una historia de la educación del arte. Tendencias intelectuales y sociales en la enseñanza de las artes visuales*, Barcelona: Paidós, pp. 41-50.

⁵⁵ LÓPEZ GUZMÁN, Rafael (2000). *Arquitectura mudéjar. Del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*, Madrid: Cátedra, pp. 71-77.

⁵⁶ OVANDO GRAJALES, Fredy (2008). *De las reglas... Op. cit.*, pp. 281.

⁵⁷ LAHOZ, Lucía (2014). “La imagen de la Universidad Pontificia”, en PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo; y RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique (Coord). *La Universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, pp. 483-532. Se elige esta publicación porque incorpora los estudios previos de la profesora Lahoz para reconstruir la imagen primitiva del primer edificio de la Universidad salmantina.

la Baja Edad Media y la Alta Modernidad también se encuentran alojados en la conciencia colectiva de los frailes que habitaron estas salas y que repitieron a su llegada al otro lado del Atlántico.

De la misma manera que la Europa medieval dejó su huella en América, sobre todo en su lógica feudal, como afirma Baschet, las formas responden a un contexto de flujos ideológicos determinados por la Iglesia, la monarquía y la aristocracia. La Alta Modernidad en territorio americano inicia con la herencia de la Baja Edad Media, analizado por el historiador francés desde las altas esferas de la sociedad medieval y sus dinámicas⁵⁸.

5. Conclusiones

En este breve recorrido sobre las actividades de los dominicos en Chiapas durante el siglo XVI, se ha podido comprobar una vez más el ingenio y estrategias surgidas ante un nuevo paradigma. La reconstrucción cultural nacida del choque de dos tradiciones se ha analizado fundamentalmente desde los aspectos visuales, que tras un esfuerzo de contextualización evidencian una óptica diametralmente distinta a la actual. El carácter polígloto de las formas, la circulación de obras, artistas y modelos según plantillas medievales en las que las fronteras entre los modos renacentes y góticos no son claras, dejan un panorama de investigación de gran riqueza para seguir indagando en la traducción de lenguajes que no se limitan a lo oral o escrito. La ambiciosa pretensión de abordar un tema tan amplio como el tratado desemboca inherentemente en aproximaciones que dejan numerosos cabos sueltos. Aunque se podría profundizar en cualquiera de los ámbitos, funciona como un esbozo general de la situación que nos ayuda a entender la historia en su contexto y conjunto en el caso de Chiapas, sin perder de vista el desarrollo en situaciones similares, como ocurrió en Guatemala.

La vinculación de los conventos con San Esteban de Salamanca no afirma la única dependencia entre modelos, ni mucho menos. Entendemos que el aprendizaje y enriquecimiento visual de los frailes se nutría de los distintos edificios que conocían en sus largos viajes hacia América, con especial mención de aquellas construcciones de franciscanos y otras órdenes que se habían asentado antes que los dominicos. En cuanto a la repetición de estilos, merece la pena resaltar la pervivencia de lo mudéjar y en específico del que se practicaba en Castilla y León. Si bien no se conservan vestigios de los templos anteriores a la iglesia del siglo XVI de la Orden de Predicadores en Salamanca, se mantienen dependencias de la vida privada que todavía se encuentran pendientes de un estudio en profundidad. Las techumbres, vigas y rastros de decoración policromados en el interior del convento de San Esteban proporcionan una pista inicial de donde partir.

⁵⁸ BASCHET, Jérôme. *Op. cit.*, pp. 294-320.

Además de la labor lingüística, el estudio de las formas y sus funciones complementa el análisis para obtener una visión en conjunto del panorama histórico. Desde la perspectiva artística se corrobora el ambiente cultural desarrollado en Chiapas desde el inicio de la llegada de los españoles. En base a los tres conventos seleccionados, se ha evidenciado la materialización de un proyecto u otro en función de sus usos y audiencias. Los dominicos que habían marchado del Convento de San Esteban de Salamanca en 1543 decidieron adaptar las formas que conocían al territorio de Chiapas. En este sentido, sus conocimientos arquitectónicos, junto con los del resto de frailes de otros sitios de España, funcionan como estampa del bilingüismo estilístico hispano.

De esta manera, se codifica cada forma en un lenguaje visual activo en relación a su público. El Convento de San Esteban, con su largo proceso de obras, influye en la cultura visual de los frailes que viajaron a Chiapas, pero no se quedaron solamente con el aspecto de la iglesia, sino con el resto de dependencias que, a modo de gran puzle, conserva en el interior un ambiente de tradición medieval, del estudio universitario y espiritual de la Orden de Predicadores.

A modo de colofón de esta investigación, se trae a colación el resultado de la construcción y reconstrucción cultural ocurrida en Chiapas durante la segunda mitad del siglo XVI, con un ejemplo del siglo XVII. Se trata de la iglesia de San Cristóbal de las Casas -antiguo Convento de Santo Domingo de Ciudad Real- como la cristalización del ambiente socio-cultural creado y asentado por los dominicos, en donde los emblemas reales se imponen ante los fieles y las formas configuran un nuevo lenguaje visual que nace de la unión de otros. La traducción emprendida durante varias décadas terminó por consolidar un nuevo idioma visual nacido de las diversas tradiciones encontradas.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Villar, J. (2008). *Heráldica Real y Nacional en Salamanca (1262-2003)*, Salamanca: Caja Duero.
- Artigas Hernández, J. B. (1996). “Tres edificios dominicanos en Chiapas”, *Cuaderno de Arquitectura Virreinal*, n.º 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 22-38.
- Baschet, J. (2009). *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*, Prefacio de Jacques Le Goff, México: Fondo de Cultura Económica.
- Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*, Madrid: Katz.
- Beltrán de Heredia, V. (1939). *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Roma: Romae ad S. Sabinae.
- Burke, P. (2005). *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona: Crítica.

- Caballero Escamilla, S. (2014). *Las imágenes de evangelización y condena: Torquemada y el Convento de Santo Tomás de Ávila*, prólogo de Lucía Lahoz, Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Ciudad Suárez, M. (1988). “Las misiones dominicas en la provincia de S. Vicente”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 291-306.
- Chávez Gómez, J. M A. (2014). “Tranzando un paraíso. Las ceibas como *axis mundi* de la evangelización dominica en Chiapa de los Indios, siglo XVI” *Arte y Ciudad – Revista de Investigación*, nº 6, pp. 61-82.
- Cuervo, J. (1914). *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, 3 vols., Salamanca: Imprenta católica salmanticense.
- Efland, A. (2002). “El origen de la educación artística en Occidente”, en *Una historia de la educación del arte. Tendencias intelectuales y sociales en la enseñanza de las artes visuales*, Barcelona: Paidós, pp. 25-80.
- Espinel, J. L. (1978). *San Esteban de Salamanca. Historia y guía, siglos XIII-XX*, Salamanca: Ed. San Esteban.
- Esponera, A. (1988). “Los pueblos de indios y los dominicos”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, pp. 673-726.
- García Avilés, A. (2000). “Imagen, texto, contexto. Reflexiones sobre el método iconográfico en el umbral del siglo XXI”, *Boletín del Museo del Prado*, Tomo 18, nº 36, pp. 101-108.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Guzmán, F.; Corti, P.; y M. Pereira (2014). “Imagen y palabra en la evangelización y catequesis de la Ruta de La Plata. Potosí-Arica”, *Hispania Sacra*, LXVI, pp. 119-164.
- Hauser, A. (1978). “La organización del trabajo artístico en los monasterios”, en *Historia social de la literatura y el arte I*, Madrid: Guadarrama/Punto Omega, pp. 213-222.
- Lahoz, L. (2013). *El intercambio artístico en el gótico, la circulación de obras, de artistas y de modelos*. Salamanca: Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Lahoz, L. (2014). “La imagen de la Universidad Pontificia”, en Pena González, M. A; y L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares (Coord). *La Universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, pp. 483-532.
- Larios Ramos, A. (1988). “La expansión misional de la Orden por América”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 133-156.
- López Guzmán, R. (2000). *Arquitectura mudéjar. Del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*, Madrid: Cátedra.

- Marías Franco, F. (1989). *El largo siglo XVI: los usos artísticos del renacimiento español*. Madrid: Taurus.
- Marías Franco, F. (1992). *El siglo XVI: gótico y renacimiento*. Madrid: Sílex Ediciones.
- Medina Escudero, M. A. (1988). “Métodos y medios de evangelización de los dominicos en América”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 157-208.
- Osorio, A. (2004). “El Rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete”. *Serie Historia*, 27, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ovando Grajales, F. (2000). “Arquitectura y urbanismo novohispanos en Chiapas” en Peraza Guzmán, M. T. (Coord.). *Arquitectura y urbanismo virreinal*. México: Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 131-135.
- Ovando Grajales, F. (2008). *De las reglas conventuales al proyecto arquitectónico. La educación de los dominicos en España y sus prácticas constructivas en Chiapas en el siglo XVI*. Tesis doctoral dirigida por la Dra. Marta Llorente Díaz. Barcelona: Escuela Superior de Arquitectura de Barcelona, Departamento de Composición Arquitectónica, Universidad Politécnica de Cataluña.
- Parrilla Albuérne, A. M. (2012). *El antiguo convento de Santo Domingo en Tecpatán, Chiapas, México*. Tesis doctoral dirigida por el Dr. Gaspar Muñoz Cosme y el Dr. Miguel Rivera Dorado. Madrid: Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II (Antropología de América), Universidad Complutense de Madrid.
- Pita Moreda, M. T. (1988). “La expansión de la Orden por Nueva España”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 209-230.
- Remesal, A. de (1932). *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, Guatemala: Tip. Nacional.
- Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, A. (1987). *La iglesia y el convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos.
- Rodríguez G. de Ceballos, A. (1999). “Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos”, en Bérchez Gómez, J. *Los Siglos de Oro en los Virreinos de América, 1550-1700*, Madrid: El Viso, pp. 86-106.
- Sanchez Herrero, J. (1988). “Alfabetización y catequesis dominicana en América durante el siglo XVI”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, pp. 727-764.
- Sánchez Herrero, J. (1988). “Antecedentes medievales de la Orden dominica”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Madrid: Deimos, pp. 29-72.

- Torre, T. de la (1985). *Diario de viaje. De Salamanca a Chiapa. 1544-1545*, Caleruega: Editorial OPE.
- Toscano, S. (1982). *Chiapas: su arte y su historia coloniales*, Chiapas: Tuxtla Gutiérrez.
- Vences Vidal, M. (1988). “Notas para la arquitectura de evangelización en el Valle de Oaxaca”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca, 28 de marzo - 1 de abril de 1989*, Salamanca: Ed. San Esteban, pp. 475-520.
- Ximénez, F. (1999). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Chiapas: Tuxtla Gutiérrez.

LA COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL EN LAS MISIONES DE DOMINICOS¹

Ana M^a Mallo Lapuerta

Universidad de Valladolid (España)

amallo@lesp.uva.es

Abstract

Based on the Research Project R & D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos* [“Cataloguing and study of translations of Spanish and Latin American Dominicans”] the analysis in the audiovisual field is of particular interest in the missionary work and didactic approach of the Dominican Order. This study will make an approach to the work of the missions of the Order (O.P.) as an indispensable part in the work of evangelization and didactics, highlighting the great work carried out by the Dominicans in the Amazon jungle.

Keywords: Dominicans, Didactic approach, audiovisual communication, missions.

Resumen

Enmarcada en el Proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, la investigación en el ámbito audiovisual resulta de particular interés en la labor misionera de la Orden. Concretamente, y como podremos comprobar en esta aportación, la comunicación audiovisual resulta fundamental para la transmisión del conocimiento.

Del mismo modo, nuestro estudio realizará una aproximación a la labor de las misiones de la orden de predicadores (O.P.) como parte indispensable en las labores de evangelización y didáctica, destacando la gran labor llevada a cabo por los dominicos en la selva amazónica.

Palabras clave: Dominicos. Labor didáctica. Comunicación audiovisual. Misiones.

Uno de los principales propósitos de la Orden de Predicadores es, en efecto, “*predicare*”, tal y como reza su lema “*Laudare, Bendecire, Predicare*”. Los Dominicos conforman una de las mayores comunidades de religiosos debido, entre otros aspectos, a las misiones, como era el deseo de Santo Domingo quien expresó: “amontonando el trigo se corrompe; esparcido fructifica”.

Así pues, la expansión de los Dominicos comenzó precisamente en Bolonia y París. A los 50 años de la muerte de Santo Domingo de Guzmán, la Orden la conformaban unos 10 000 miembros (W.A. Hinnebusch, 2000). En la actualidad, la conforman más de 6 000 frailes (estudiosos, predicadores y misioneros, en definitiva, continuando con su labor intelectual dedicados al estudio, a la predicación y divulgación).

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

A partir de entonces, comenzó la evangelización de América y Asia. Es preciso nombrar la figura del dominico Bartolomé de las Casas (Sevilla, 1474) por su labor desempeñada, pues fue un defensor a ultranza de los derechos de los indígenas en la colonización de América. Su formación autodidacta en Teología, Filosofía y Derecho la puso en práctica en la defensa de los derechos humanos de los indígenas. Fue el primer sacerdote ordenado en el Nuevo Mundo, concretamente en Santo Domingo (La Española) en 1512, llegando a ser más tarde obispo de Chiapas.

(...) Lo que él llama su “conversión” tuvo lugar el 15 de agosto del 1514. Se venía madurando desde las navidades de 1510, en que oyó predicar al dominico fray Pedro de Córdoba; el sermón del también dominico fray Antón Montesinos en el adviento del año siguiente fue el segundo aldabonazo en la conciencia del clérigo Bartolomé de Las Casas sobre la condición humana libre y sobre la vocación a la fe cristiana y a la santidad de los indios. La conversión de Las Casas con ese fondo luminoso de humanismo y cristianismo fue sincera y plena (...).²

En la extraordinaria biblioteca de Caleruega (Burgos), lugar de nacimiento de Santo Domingo de Guzmán³, (su muerte fue precisamente el 6 de agosto de 1221 en el convento de Bolonia) podemos encontrar la “prueba” de cómo se salvaba la barrera de la comunicación con la población indígena: hallamos catecismos pictográficos e incluso vocabularios y gramáticas “traducidos” para lograr comunicarse con éxito, convirtiéndose en la piedra angular de la comunicación en este primer contacto de la misión con los indígenas.

Podemos afirmar que la Orden es un referente en cuanto a su labor de predicación. Expandidos por todo el mundo, los Dominicos han sabido transmitir la fe a través de la lectura, escritura, expresión artística, música, escultura, pintura, cómics, etc. E incluso añadimos el medio “audiovisual” como forma de predicación más actual porque así lo hemos podido constatar.

En este sentido, a partir de 1900, los Dominicos de la Provincia de España comenzaron la evangelización en las selvas amazónicas.

En 1966, se pone en marcha el “Secretariado de Misiones de las Selvas Amazónicas” para apoyar a los misioneros seculares. Las necesidades humana, social y cultural eran latentes en las tribus de la Amazonía.⁴

²Fr. Ramón Hernández O.P.[en línea] (2010): http://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/las_casas.htm [consulta: 19 de junio de 2016] *Cine y vocación* [en línea] (2010): <http://cineyvocacion.org/tambien-la-lluvia/>[consulta: 19 de junio de 2016]

³“Santo Domingo de Guzmán, Apóstol de la Edad Media” de P. Ibáñez (en: *Boletín de la Institución Fernán González*, 2º sem. 1971, Año [50], n. 177, pp. 746-770.

⁴ <http://migraventura.org/mialias.net/panorama-general/dominicos>

La selva de Urubamba y de Madre de Dios fueron los principales lugares en los que los Dominicos defendieron los aspectos culturales, sociales y religiosos de la población indígena, fortaleciendo así su propia identidad.

Sus métodos de evangelización fueron construir escuelas, hospitales, centros de estudios, iglesias, siendo los primeros en conocer y editar gramáticas y vocabularios de las lenguas autóctonas, fundar Universidades como la Santo Domingo, Lima, Quito, Santiago de Chile, etc.⁵

Desde el año 1900, las misioneras dominicas del Rosario y los misioneros seculares (médicos, maestros, y demás profesionales) realizan en la selva amazónica una gran labor. Una muestra de la actividad que realiza la Orden es⁶:

- Abrir rutas y establecer vías de penetración.
- Se han establecido multitud de pueblos o impulsado su desarrollo, a las orillas del Urubamba, del Purús y Madre de Dios en sus afluentes y quebradas. En los poblados establecidos se han creado centros culturales, clubes deportivos y lugares de esparcimiento, salones parroquiales, cines y bibliotecas.
- Servicio aéreo. El Vicariato cuenta con el servicio de la avioneta "Alas de la Esperanza" con la que se lleva medicinas, víveres, materiales de construcción entre puestos distantes y apartados.
- Asistencia sanitaria. Fundaron el primer Hospital de Maldonado y el Hospital de Quillabamba, atendidos por Misioneras Dominicanas del Rosario.
- La labor educativa. Fundaron el colegio de Puerto Maldonado que es hoy colegio de primaria, secundaria. Las monjas "Misioneras Dominicanas del Santísimo Rosario" realizaron las primeras tareas de alfabetización en las primitivas lenguas de las tribus. Según las estadísticas oficiales, la población del departamento de Madre de Dios, mayor de 18 años, está alfabetizada en un 72%, a la vez que la población en edad escolar está casi totalmente escolarizada.
- Emisoras y red de comunicaciones. En el Vicariato de Puerto Maldonado están instaladas dos emisoras comerciales: Radio Madre de Dios y Radio Quillabamba.
- Publicaciones. Numerosa bibliografía hace patente el aporte de los Misioneros del Vicariato a las ciencias antropológicas, etnografía, geografía, historiografía, fauna y flora de las selvas sur-orientales de Perú. En el Santuario Santa Rosa de Lima, se ha abierto un museo

⁵ Selvas Amazónicas. Secretariado de Misiones Dominicanas. Madrid.

⁶ <http://migraventura.org/mialias.net/panorama-general/dominicos>

con muestra de valor etnográfico, recogidas por los misioneros, sobre las diferentes tribus de la selva.

- Obviamente, también se realizan actividades religiosas (bautizos, matrimonios, comuniones, celebración de misas, rezo del Rosario, etc.).

El lenguaje audiovisual está integrado por un conjunto de símbolos. Consiste en un sistema de comunicación: multisensorial (canal visual y auditivo) donde los contenidos icónicos prevalecen sobre los verbales.⁷ Algunos autores consideran que moviliza la sensibilidad antes que el intelecto ya que suministra muchos estímulos afectivos que condicionan los mensajes cognitivos. "Opera de la imagen a la emoción y de la emoción a la idea". (Eisenstein, S.M., 1999).

El lenguaje audiovisual consta de los siguientes aspectos: morfológicos (función informativa, expresiva y sugestiva), semánticos (mensaje que se quiere transmitir), sintácticos (aspectos relacionados con la planificación, iluminación, etc.), estéticos, didácticos. Dentro de esta última dimensión, didáctica o de intencionalidad pedagógica se puede incluir el material audiovisual de la misión.

Partiendo de que la comunicación audiovisual es una pieza clave en la actualidad, revisamos a modo de ejemplo ilustrativo la página web de "Selvas Amazónicas – Misioneros Dominicanos"⁸. Se trata de entidad, sin ánimo de lucro, de los Dominicanos de la Provincia de Hispania.

Según reza su página web, funda Selvas Amazónicas fray Francisco Arias González, OP, en el año 1966, para apoyar la labor evangelizadora, social y humana de los Misioneros de la antigua Provincia de España en el Vicariato Regional de Santa Rosa en Perú. Posteriormente, extendió su colaboración a los Vicariatos de Centroamérica y República Dominicana. Actualmente, los destinatarios principales de sus ayudas son todos los vicariatos y casas fuera del territorio provincial, a saber: el Vicariato Regional de Santa Rosa en Perú, Vicariato de Santo Domingo en República Dominicana y Cuba, Vicariato Regional de América del Sur, Vicariato Regional de Venezuela, la casa de Malabo en Guinea Ecuatorial y, además, el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado como vicariato encomendado por la Santa Sede a la Orden. El trabajo de Selvas Amazónicas, regido por el Consejo de Dirección, se desarrolla y organiza a través de departamentos y de un amplio número de colaboradores que dan su tiempo para sacar adelante los distintos trabajos que implican nuestra ayuda a las misiones.

⁷ <http://www.peremarques.net/alfaaudi.htm>

⁸ <https://www.selvasamazonicas.org/>

Como decíamos, podemos observar en la página principal cuentan con diferentes videos insertados en el canal *youtube*. Entre ellos, hemos seleccionado uno que es el reflejo de la comunicación audiovisual actual en las misiones. En concreto se trata de la grabación de una mesa redonda sobre el carisma dominicano en las misiones, lo que pone de manifiesto como el uso de las nuevas tecnologías y el lenguaje audiovisual se ha convertido en una herramienta esencial en la misión⁹.

Encontramos también el testimonio de jóvenes amazónicos. Mediante estas grabaciones audiovisuales, algo más importante de lo que puede parecer, se pretende poner de manifiesto la problemática social y la labor que los misioneros dominicos realizan, pudiendo llegar con este medio al gran público y convertirse así en un medio imprescindible para lograr la pretendida comunicación y la difusión de su mensaje.

Sin duda alguna, los métodos misionales de dominicos se han adaptado a la actualidad en lo que se refiere al modo de comunicación y divulgación de transmisión del saber y de la fe, de la actividad religiosa, de defensa de la dignidad de los pueblos indígenas, etc., siguiendo así la estela de Santo Domingo de Guzmán.

Retomamos en este punto, debido a ser un ejemplo real ilustrativo de la comunicación audiovisual en las misiones que, aunque algunos de los presentes ya conocen, no podemos dejar pasar por alto en este Encuentro. Se trata de la aportación del proyecto de comunicación audiovisual llevado a cabo por César Luis Llana Secades O.P. (Convento de Santa Rosa, Lima - Perú), que desde 1967 a 1972 en formato de emisiones radiofónica y televisión de 1992 a 1999 apoyó el “sistema de noticias y comentarios en territorio de misiones para buscar el progreso de la comunidad”, según sus propias palabras.

De su interesante relato, podemos destacar la primera vez que se llevó una emisión de televisión a la selva amazónica en Lima (Perú). Fue en una población de unos tres mil a cuatro mil habitantes el día 13 de octubre de 1992 con motivo de la conmemoración de los 500 años. La instalación de los equipos en los locales de la parroquia-misión les ocupó aproximadamente una semana. El transmisor inicial tenía una potencia de 50 vatios y la torre de transmisión pasó de una elevación de 18 a 24 metros. La señal se realizó a través del “canal 12”. Según palabras del propio César Luis, viendo las posibilidades que brindaban las transmisiones decidió gestionar el apoyo económico para una acción mucho más amplia y tratar así de alcanzar la totalidad del territorio habitado de la provincia de Tahuamanu, en el distrito de la Amazonia peruana.

⁹ *Selvas Amazónicas*: <https://www.youtube.com/watch?v=gnIcNHxe7w> [consulta: 20 de julio de 2017]

Dos años después, el transmisor se renovó por uno de mayor potencia, de 500 vatios, y la torre elevada a 70 metros. Se trataba de un gran paso para lograr más tarde un enlace y retransmisión a 40 kilómetros en la localidad de Alerta, perteneciente al distrito de Tahuamanu. Seguidamente llegaron nuevas conexiones con otras poblaciones más lejanas, con un alcance de hasta 80 km. En 1999, en pleno proceso de búsqueda de fondos económicos (proyectos de *Telefónica*, por ejemplo), el traslado del dominico César Luis impidió la continuidad del proyecto audiovisual. El esfuerzo de voluntario de muchas personas y con César Luis a la cabeza se mantuvo en pie hasta ese momento.

Como es de suponer, la acogida del medio televisivo a una población remota en la selva fue estupenda, sin olvidar la finalidad misionera que cumplía. Los programas emitidos era comprados y otros realizados por “ellos mismos”: la transmisión de misa los domingos, charlas religiosas de carácter exegético, etc. Incluso se filmaban acontecimientos de la zona: partidos de fútbol, actuaciones, desfiles en los que intervenían los propios habitantes de ese lugar de la selva amazónica donde nunca habían tenido contacto con ese medio audiovisual. No hay que olvidar que el lugar en el que se hizo el montaje del canal de televisión fue en plena selva, en la frontera entre Perú, Bolivia y Brasil.

Como conclusión al relato de tan interesante proyecto, le planteamos la siguiente cuestión: “¿Qué impacto tienen las nuevas tecnologías y medios audiovisuales en los métodos misionales actuales?” La respuesta fue clara y concisa: “a través de los medios de comunicación implantados en un lugar tan remoto se consiguió hacer visibles los problemas de la población”.

César Luis añadió que la prioridad de sus programas era la evangelización, pero también consiguieron de este modo ayudas estatales en cuanto a problemas sociales, culturales, etc., en la zona tras las cinco horas de emisión diaria. El alcance del proyecto era muy prometedor hasta que “murió al cambiarme de lugar”, según palabras del propio dominico.

Sin duda, un proyecto audiovisual muy ambicioso y ejemplar que empezó de cero y llegó a la cumbre del objetivo marcado gracias a la labor voluntaria de varias personas con César Luis Llana O.P. a la cabeza.

En la actualidad, la comunicación audiovisual es imprescindible en cualquier ámbito y por supuesto es de gran utilidad en las misiones como hemos podido comprobar en esta breve aportación, pero que sin duda, es un campo de interés para investigaciones y futuros estudios científicos.

Referencias bibliográficas

Biografías Dominicanos [en línea]: http://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/las_casas.htm

[consulta: 8 de junio de 2017]

Cine y vocación [en línea]: <http://cineyvocacion.org/>

[consulta: 20 de julio de 2017]

Eisenstein, S. M. (1999). *Métodos de montaje* (1929), en *La Forma del cine*, Ed. Siglo XXI, Madrid.

Hinnebusch, W.H. (2000). *Breve historia de la Orden de Predicadores*. Col. Biblioteca Dominicana,

2.a ed. San Esteban, Salamanca.

Ibáñez, P. “Santo Domingo de Guzmán, Apóstol de la Edad Media”, en *Boletín de la Institución*

Fernán González, 2º sem. 1971, Año [50], n. 177, pp. 746-770.

MigrAventura[en línea]: <http://migraventura.org.mialias.net/panorama-general/dominicos>

[consulta: 20 de julio de 2017]

ANEXOS

Mesa redonda sobre el carisma dominicano en las misiones:

<https://www.youtube.com/watch?v=gnIcNHhxe7w>

Testimonio de jóvenes amazónicos:

<https://youtu.be/3P3XF6uMV3E>

LOS DOCUMENTALES MISIONEROS DOMINICANOS DE *SELVAS* *AMAZÓNICAS*¹

Alejandra Lapuerta Heras

Universidad de Valladolid

alejandralapuertaheras@gmail.com

Abstract

In this paper will be analyzed some works in audiovisual format. All of them are related with the missions of the Dominicans in the Peruvian Amazon. The joint production between TVE and the José Pio Aza Cultural Center makes it possible to understand the interlinguistics and intercultural work, carried out within the framework of evangelization and the transmission of knowledge of the Order of Preachers and in the sense of the cinematographic technique and the reportage. Our study also aims to contribute to the clarification of the norms and style of the missionary documentary in the audiovisual field.

Keywords: Dominican missionaries, Peruvian Amazon, documentary, evangelism.

Resumen

En esta ponencia se analizan algunas obras en soporte audiovisual sobre las misiones de los dominicos en la Amazonía peruana. La producción conjunta entre TVE y el Centro Cultural José Pio Aza permite entender la tarea interlingüística e intercultural llevada a cabo en el marco de la evangelización y de transmisión del conocimiento de la Orden de Predicadores, a la luz de la técnica cinematográfica y del reportaje. Nuestro estudio pretende también contribuir al esclarecimiento de las normas y estilo del documental misionero en el ámbito audiovisual.

Palabras clave: Misioneros dominicos, Amazonía peruana, documental, evangelización.

Desde el principio de la presencia de los misioneros dominicos en la Amazonía peruana, esta Orden ha sido consciente de la importancia y eficacia de la mediación lingüística y cultural. Fruto de ello fue la elaboración de diferentes artes, gramáticas y diccionarios desde el siglo XVI, que habrían de servir para la incorporación con éxito de los nuevos misioneros; al mismo tiempo que desarrollaban la labor de evangelización de los indígenas. En nuestros tiempos se persigue del mismo modo un grado de alfabetización aceptable de los misionados y el conocimiento de la realidad lingüística por parte de los misioneros. Los esfuerzos dirigidos a la catequización de las poblaciones del Amazonas van acompañados de otras tareas no menos importantes desde el punto de vista social y cultural. Así, muestran gran preocupación e interés por el desarrollo de la ciudad, la educación de niños y adultos, la protección de la esclavitud y de la explotación (cauchera, sobre todo), el papel de la mujer, la nutrición del pueblo, la enseñanza de oficios, las labores del campo, la agricultura ecológica, la organización del trabajo y de los trabajadores, la instalación de redes de comunicación y de nuevas tecnologías (el telégrafo, la radio, la televisión, etc.), la defensa ante las amenazas exteriores (buscadores de oro,

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

petróleo y explotadores de recursos naturales, como la madera sobre todo), la protección de la salud, la defensa del medioambiente, la conservación de las tradiciones, la vida en familia, la colaboración de la sociedad peruana y la de otros países (especialmente España), etc.

1. El documental misionero

En primer lugar es necesario aclarar el concepto de «documental». Entendemos por documental una obra audiovisual de carácter didáctico o informativo que está formado por elementos (hechos, escenas etc.) tomados de la realidad, es decir, que carece de ficción. En este estudio nos vamos a centrar únicamente en un tipo de documental: el documental misionero, que cuenta con unas normas y estilo particulares.

Este tipo de documentales pretende ser fiel reflejo de las diferentes realidades sociales y culturales del mundo. A través de las historias personales contadas por sus propios protagonistas, tanto indígenas como misioneros dan a conocer sus modos de vida. La principal característica del documental misionero es su carácter evangelizador, que muestra la labor que los misioneros realizan en diferentes zonas donde la religión católica apenas está presente. Además, generalmente con estos vídeos informativos se pretende que los receptores sean conscientes de estas labores y colaboren de una manera u otra a seguir con la labor de evangelización. Sin embargo, es necesario aclarar que esta evangelización se aleja del proselitismo, pues la labor que realizan los misioneros hoy en día va mucho más allá de la mera promoción cristiana. Esto lo verificaremos más adelante cuando tratemos los fines que persiguen y las funciones que realizan las entidades creadoras de estos documentales, como el Secretariado de Misiones.

1.1. Presentación de los documentales

A continuación vamos a analizar los reportajes-documentales sobre los dominicos que se han realizado en diferentes misiones de la Amazonía peruana, y que se grabaron gracias a la colaboración conjunta de Selvas Amazónicas (Madrid), el Centro Cultural José Pío Aza (Perú) y Radio Televisión Española (RTVE), asimismo se emitieron en el programa Pueblo de Dios. Realizaremos esta investigación como parte fundamental de las labores de evangelización y transmisión del conocimiento, prestando especial atención a la interculturalidad.

Con el fin de entender y ser capaces de contextualizar este material, es preciso conocer ligeramente el perfil de las instituciones que llevaron a cabo su realización:

En primer lugar, el Secretariado de Misiones Selvas Amazónicas es una entidad sin ánimo de lucro fundada en Madrid en 1966 por fray Francisco Arias González OP, y formada por los Dominicos de la Provincia de Hispania, que comprende todo el territorio nacional español y está presente a su vez en

varios vicariatos en países como Perú², Cuba, Guinea Ecuatorial, República Dominicana y Venezuela. Los fines que esta entidad persigue se basan en ayudar a las misiones con acciones como la defensa de la identidad e integridad de los grupos indígenas y demás colectivos empobrecidos; el apoyo a su labor de educación y formación cristiana; la subvención de proyectos de desarrollo en diversas áreas y la provisión de grupos misioneros de voluntariado. Por otro lado, esta identidad desempeña una labor de sensibilización con el fin de despertar la conciencia social de los españoles en la defensa de los derechos humanos al mismo tiempo que pretenden dar a conocer la labor misionera de esta Provincia. Algunos de sus proyectos son: asistencia sanitaria, acción pastoral, voluntariado en misiones, creación de residencias, internados y escuelas así como la financiación para estudios superiores o exposiciones fotográficas y publicaciones donde presentan los proyectos llevados a cabo en diversas áreas.

En este estudio nos centramos únicamente en las misiones realizadas en Perú, y más concretamente en el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado como vicariato encomendado por la Santa Sede a la Orden.

El segundo organismo es el Centro Cultural José Pío Aza, ubicado en el corazón del centro histórico de Lima. Está englobado dentro de los proyectos de Selvas Amazónica y se creó en el año 2003 por los misioneros dominicos con el fin de difundir la realidad social y cultural de las etnias amazónicas del sur oriente peruano así como de gestionar acciones sociales y proyectos de desarrollo. Dichos proyectos buscan defender la cultura de estos pueblos indígenas y promover su desarrollo a la vez que la conciencia solidaria global. Entre sus actividades destacan las relacionadas con la difusión cultural: realizan exposiciones temporales de carácter etnográfico y fotográfico, participan en redes culturales y además cuentan con un museo etnográfico sobre culturas amazónicas. En su fondo editorial destaca la biblioteca P. Ricardo Álvarez Lobo. Además cuenta con publicaciones monográficas con escritos históricos y etnográficos; y publicaciones periódicas como revistas y boletines. Este centro realiza a su vez una amplia labor de investigación y formación sobre grupos étnicos y sus respectivas familias etno-lingüísticas. Quizá esta sea la actividad más importante que desempeñan, ya que José Pío Aza, de quien toma su nombre el centro cultural fue uno de los dominicos más relevantes en cuanto a estudios e investigación lingüística en Perú, lo que supone el estudio de las culturas y a su vez el rescate de las mismas en una época en la que los pueblos amazónicos se consideraban un estorbo y no tenían ninguna utilidad ni importancia. Este asturiano fue uno de los primeros en crear puestos misionales y explorar lugares recónditos de la selva y redactó un gran número de obras, entre las que destacan tres diccionarios y una gramática sobre la lengua machiguenga.

² Desde el día 30 de agosto de 2017, se denomina Provincia del Perú, independiente de la provincia de Hispania.

El último colaborador en la realización de estos documentales es RTVE con el programa Pueblo de Dios. Se define como un programa de la Iglesia Católica que muestra la labor de aquellos dispuestos a ayudar a los demás en todo el mundo.

Asimismo niega ser un programa de viajes, de masas o informativo. Lleva en la parrilla desde el año 1982 y cada semana cuenta con casi medio millón de espectadores. En este proyecto, Pueblo de Dios se ha involucrado activamente viajando junto a Selvas Amazónicas al departamento peruano de Madre de Dios donde se encuentra el vicariato apostólico de Puerto Maldonado que administran los dominicos, donde se grabaron los reportajes-documentales para su emisión.

2. Misión y evangelización en la Amazonia peruana

La Orden de Predicadores (OP) o de Dominicos, se remonta al año 1216 y fue fundada por Santo Domingo de Guzmán en Toulouse (Francia). Esta orden destacó en el ámbito de la teología y la doctrina. La provincia de España había sido encargada de organizar las expediciones al Nuevo Mundo con el fin de extender la fe cristiana, y así, en el año 1510 los primeros frailes dominicos llegaron a América, concretamente a La Española (en la actual República Dominicana) y no tardaron en establecerse en otros lugares. El lugar que resulta de nuestro interés es Perú, aquí llegaron los frailes dominicos en torno al año 1530 casi al mismo tiempo que los conquistadores. De especial relevancia fue Fray Vicente Valverde, que fue nombrado Obispo de Cuzco y Protector de los Indios, ya que defendió la libertad de los mismos y denunció los abusos cometidos contra ellos. Este es un ejemplo de lo que la evangelización suponía para los dominicos, puesto que ellos llevaban a cabo una evangelización pacífica que implicaba que el único modo de enseñar a los hombres la religión es a través del respeto y del entendimiento por medio de razones y teniendo en cuenta que los pueblos nativos tienen una religión y unas costumbres perfectamente válidas y no por ello son inferiores. Por otro lado, los dominicos se consideran defensores de los indígenas y de sus comunidades, denunciando los abusos por parte de conquistadores y colonos con tanto empeño que algunos fueron incluso asesinados por orden de estas autoridades.

Como se ha mencionado anteriormente, la evangelización por parte de los dominicos no se centra únicamente en la transmisión del evangelio y de la fe cristiana; la educación es otra de sus tareas primordiales. Los misioneros a lo largo de su historia en Perú crearon centros de todos los niveles, desde escuelas o centros primarios hasta universidades, como la más antigua de América: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos o Universidad de Lima, fundada en 1551. Asimismo, atendiendo a las necesidades prioritarias, se fundaron hospitales y casa de acogimiento para niños abandonados.

Desde siempre y hasta nuestros días, los dominicos se organizan en casas y conventos, que organizados en un territorio forman una provincia. En Perú se fundó la Provincia Dominicana San Juan Bautista, esta provincia quedó reducida a sólo tres conventos durante el proceso de emancipación nacional, en torno a 1825 cuando muchos de los frailes españoles regresaron a la península y se cortaron los canales de comunicación con los Superiores de Roma. Sin embargo, tras varias peticiones y decretos, la Provincia fue restaurada en 1897. Esta época coincidió con la fiebre del caucho en Perú, cuando a finales del siglo XIX, los caucheros sometían a los nativos de la Amazonía peruana y los obligaban a trabajar en condiciones de esclavitud. En este contexto agitado y violento comienza la historia misional de la selva que aquí nos concierne, ya que surgió la iniciativa de impulsar la presencia de la Iglesia Católica creando misiones en diferentes zonas del Perú. De este modo, en el año 1900, el Papa Pío X encarga a los dominicos la evangelización del sur-oriental peruano, creando un Vicariato Apostólico que comprende más de 150.000 kilómetros cuadrados, poblados de diferentes etnias y familias lingüísticas.

En el transcurso de más de cien años de presencia dominicana en contacto con los indígenas se han fundado muchas misiones en la selva peruana. Actualmente se mantienen siete puestos de misión y la casa central en Lima. Los puestos de misión se ubican a lo largo de dos ríos: el Urubamba, con las misiones de Quillabamba, Koribeni, Timpía, Kiriguetti y Sepahua; y el Madre de Dios, con las misiones de Shintuya y Puerto Maldonado. Dichas misiones cuentan con centros educativos y hospitales. Además los misioneros fomentan la presencia de las mismas en los medios de comunicación creando emisoras de radio como Radio Madre de Dios y Radio Quillabamba, que facilitan enormemente la labor pastoral y social en este extenso territorio. En las últimas décadas del siglo XX se han llevado a cabo importantes iniciativas como la creación de las Comunidades Cristianas Campesinas en las que se debate y se comparte información, están formadas por campesinos locales y atendidas por las Misioneras Dominicanas del Rosario, una congregación fundada por Ramón Zubieta, primer obispo del vicariato y la monja dominica Ascensión Nicol, ambos preocupados por el papel de la mujer en la selva.

3. Mediación interlingüística e intercultural

Además esta orden puso especial atención en el estudio de las lenguas autóctonas y de las costumbres locales para una adecuada evangelización. Los misioneros dedicaron enorme energía y esfuerzo su aprendizaje. El clero aprendía las lenguas más habladas a través de cátedras en universidades o gramáticas y catecismos redactados en lenguas indígenas. Por otra parte las élites indígenas aprendían español en centros educativos para ellas, de este modo, los indígenas contribuían a la enseñanza de su lengua y sus costumbres.

Cabe destacar la labor de Domingo de Santo Tomás, que publicó la primera Gramática en lengua Quechua en 1550, con una doble finalidad: ayudar a otros frailes a aprenderla para predicar el mensaje del Evangelio y demostrar asimismo que los nativos son capaces de aprender una lengua de civilización. Esta labor filológica y lingüística ha sido y sigue siendo prioritaria entre los dominicos, un claro ejemplo de ello es el Padre José Álvarez, conocido como «el Apaktone», que pasó gran parte de su vida en la Amazonía peruana aprendiendo la lengua de cada tribu de viva voz y publicó un diccionario español-huarayo entre sus obras. Más adelante hablaremos sobre él, ya que es el protagonista de uno de los documentales que analizamos. Otro estudioso en materia interlingüística fue el asturiano José Pío Aza, ya mencionado anteriormente. Sus obras son de carácter geográfico, basadas en la región peruana de Madre de Dios; antropológico, sobre el folklore y los orígenes de diferentes tribus y lingüístico, con especial atención a la lengua machiguenga. Por último, Ricardo Álvarez Lobo, un misionero asturiano con innumerables artículos y libros publicados, fue Doctor en antropología, maestro en sagrada teología y primer alcalde del distrito de Sepahua.

Sin duda estos tres célebres misioneros dejan constancia de la importancia que el fenómeno interlingüístico representa en esta orden, ya que en ningún momento se intentó imponer la lengua castellana a los nativos y desde el principio se procuró entenderlos y hacerles llegar la palabra del evangelio en sus lenguas maternas a través del estudio de las mismas. La labor de inculturación llevada a cabo por los dominicos es visible en los documentales que se analizan en el siguiente punto. Actualmente los nativos afrontan muchos problemas sociales en la Amazonía peruana que no saben cómo afrontar. Son muchas las amenazas que sufren actualmente con las empresas madereras y las explotaciones petroleras. Los dominicos por ello, conviven con este pueblo y le enseñan a hacer frente a esos problemas y a que sean conscientes de sus derechos y sus poderes. El derecho internacional reconoce que los indígenas son dueños de sus tierras y pueden vivir en ellas como elijan, sin embargo el mayor problema es que ni el gobierno peruano ni mucho menos las empresas que invaden las tierras indígenas reconocen este derecho. La labor de inculturación que realizan los misioneros consiste en inculcar a estos pueblos los valores de igualdad y respeto de las sociedades modernas civilizadas que a estas comunidades nadie les enseñó anteriormente, con el fin de que fueran vulnerables. La inculturación también pretende transmitir los valores de la ecología moderna, enseñando técnicas de cultivo y mentalizando a los pueblos de que es necesario conservar el ecosistema y luchar contra las explotaciones de recursos naturales ilegales como madera, oro y petróleo. Una de las obras de especial relevancia en este contexto es la encíclica del Papa Francisco *Laudato si*, sobre el cuidado de la casa común, en el que denuncia el cambio climático y hace un llamamiento a la acción de todos por frenarlo. Por otro lado, cabe destacar la labor cotidiana de inculturación en las misiones, ámbito en el que los misioneros demuestran día a día la importancia de tener una educación de calidad, especialmente para las futuras generaciones, así como la importancia de la sanidad. Por ello la prioridad en todas las misiones son la escuela y el hospital. Todas estas ideas que pueden resultar evidentes en una sociedad como la nuestra no lo son tanto en las comunidades de la selva, por ello los

dominicos realizan la labor de inculturación, para hacer la vida de estas comunidades más fácil y digna.

4. Análisis de los documentales

En este apartado vamos a analizar uno a uno los 13 vídeos del corpus de trabajo.

4.1. *En el corazón de la selva*

En él se habla de la misión de Puerto Maldonado, que puede dar lugar a equivocaciones ya que Puerto Maldonado puede referirse a la ciudad cosmopolita capital del Vicariato y del departamento Madre de Dios situada en plena selva. Cuando nos referimos a la misión de Puerto Maldonado hablamos de una misión que se creó en 1910 con el nombre de San Jacinto de Puerto Maldonado y tiene especial relevancia ya que desde este puesto misional el Padre Pío Aza emprendió importantes expediciones por los alrededores enfrentándose a los problemas y la realidad social que la población nativa tenía que afrontar como las correrías de caucheros y el tráfico de esclavos

Al principio del documental se narra cómo la historia de la ciudad de Puerto Maldonado está ligada a la presencia de los misioneros dominicos desde principios del siglo XX. Unas imágenes aéreas de la misma nos muestran cómo la ciudad crece con cierto descontrol y va tomando la selva. Se habla ligeramente de la historia de la misión mostrando imágenes históricas en las que aparecen indígenas maltratados y desnutridos a la vez que se narra la historia de cómo los caucheros y los hacendados los utilizaban como mano de obra gratuita y se oponían a la educación y la protección de la población nativa que corresponde a la labor de los misioneros, por lo que estos últimos también debían huir de ellos. Más tarde se trata la labor de Ramón Zubieta, que fue el primer obispo dominico de la región y consiguió sacar a la selva del aislamiento instalando el telégrafo hace 100 años. En este caso, las imágenes que acompañan a la narración muestran a nativos e indígenas sonrientes junto a los misioneros, algo que en contraposición con las imágenes anteriores refleja el cambio tan positivo que los misioneros dominicos han realizado en la vida de los nativos. Este es un ejemplo de la labor evangelizadora que estos documentales poseen y quieren dar a conocer.

Otro de los temas tratados en este vídeo es la importancia de contar con emisoras de radio como la de *Madre de Dios* creada en 1957 y gracias a la cual la palabra de todos puede ser escuchada, algo que ha supuesto un increíble avance en la comunicación de las distintas comunidades. Posteriormente surgió la emisora *Quillabamba* además de muchas otras para cubrir la gran extensión del Vicariato de Puerto Maldonado. Es importante recordar que la radio facilita el encuentro entre las comunidades y los misioneros. Para terminar, aparecen imágenes de la selva peruana al mismo tiempo que se hace referencia a la realización del mismo con un discurso que se repite en otro de los vídeos analizados: «El secretariado de misiones Selvas Amazónicas gracias a socios y colaboradores españoles, sostiene

obras sociales y pastorales de los misioneros dominicanos y la ayuda de España está constantemente presente en este corazón de la selva amazónica peruana.»

Otra de las misiones que cuenta con su propio programa es la Misión del Rosario de Sepahua, situada a orillas de la margen derecha de la desembocadura del río Sepahua.

4.2. *Sepahua: entre la memoria y la esperanza*

En este episodio se cuenta cómo se fundó la misión de Sepahua gracias a un padre que se dedicaba a rescatar niños que iban a ser vendidos. La postura del padre Ricardo Álvarez Lobo fue de especial relevancia en la misión ya que realizó las primeras expediciones a los ríos Inuya y Mapuya de la zona y contactó con poblaciones de otras etnias. Gracias a ello, la misión se convirtió en la primera comunidad interétnica y en el lugar adecuado para protegerse de la esclavitud y poder vivir en libertad, que a su vez es uno de los objetivos de la misión. El Padre Ricardo Álvarez recuerda cómo a principios de esta misión acabaron con la esclavitud y enseñaban en la escuela y los internados a los nativos a leer, escribir, medir madera y hacer cuentas; algo a lo que se negaban y oponían los poderosos que afirmaban que «un indio instruido es un indio peligroso». A los dominicanos de esta misión les costaron varios enfrentamientos contra los poderosos y los tratantes de esclavos. El internado de la misión cuenta con niños de 6 etnias distintas y supone una gran ayuda para los nativos aprender español además de su lengua materna. Junto al internado masculino está el femenino, regido por las Misioneras Dominicanas del Rosario, una congregación fundada por Ramón Zubieta, primer obispo del vicariato y la monja dominicana Ascensión Nicol, ambos preocupados por el papel de la mujer en la selva.

4.3. *Perú: campesinos en misión*

En el tercer vídeo seleccionado se habla de nuevo a cerca de Puerto Maldonado, tanto de la ciudad como de la propia misión.

Destaca la presencia del misionero dominicano Rufino Lobo, quien junto con otros misioneros ha dedicado sus esfuerzos a un colectivo de campesinos llamado MOCRIPAMD (Movimiento Cristiano de Productores Agrarios de Madre de Dios), creado por las comunidades para llevar a cabo planes de desarrollo agrario basados en la formación de los campesinos, dando lugar a una agricultura ecológica y mejorando la calidad y la cantidad de los cultivos.

Perú se divide geográficamente entre realidades muy diferentes: costa, sierra y selva; una división que también es cultural y social. La gente de la selva siempre ha sido marginada y carece de relevancia para los demás. De esto son bien conscientes los misioneros españoles, quienes promueven la formación de los campesinos con el fin de que estos sean más conscientes de sus problemas y de su

situación anterior y actual. Además se han alcanzado grandes avances en el área de la salud y de los derechos humanos.

4.4. *Donde el mundo se acaba*

Este documental se grabó en la misión de Shintuya. Está situada en un lugar estratégico desde el punto de vista medioambiental: entre el gran parque nacional del Manu y la reserva Amarakaeri. Esta situación también le trae inconvenientes en ese difícil equilibrio entre el desarrollo y la protección medioambiental, por ejemplo cuenta con un difícil acceso y carece de instalación eléctrica, ya que esta tendría que pasar por áreas protegidas.

En este capítulo en concreto observamos un lenguaje evangelizador muy contundente. Se habla de que los nativos e indígenas saben que pueden confiar en los misioneros, que no son como tantos otros que viven a costa de ellos y de las riquezas de sus tierras. La postura del misionero es respetada y querida desde hace mucho tiempo.

El dominico Pedro Rey asegura que las bases de una población humana integral son la educación y la salud, por ello en cada misión lo primero que se asegura es un botiquín y una escuela. Además deja clara la postura del misionero, que no es en ningún caso imponer la religión cristiana, sino a enseñar que Dios está en el alma de cada uno y que tienen que descubrir a Dios en su vida, en su propia alma y vida en la relación con la naturaleza. Los nativos dan a probar a los dominicos la bebida propia de estas etnias, el masato de yuca, con el fin de que estos entiendan su estilo de vida, no solo al revés. Esta es una clara muestra de la interculturalidad que existe en estas misiones, donde ambas culturas tienen algo que enseñar y compartir y algo que recibir y aprender.

Al final de este capítulo se hace de nuevo referencia a los organismos que colaboran en estas misiones con un mensaje evangelizador y esperanzador acompañado de imágenes de la misión donde los niños juegan y las familias conviven felizmente. El mensaje dice lo siguiente: «Casi todo el trabajo pastoral y de desarrollo que Pedro y otros misioneros llevan a cabo en estos lugares de la selva peruana es posible gracias a la ayuda española. Para ello los dominicos crearon el *Secretariado de Misiones Selvas Amazónicas*, el organismo que recoge y encauza las donaciones que miles de personas en nuestro país hacen para mantener la labor misionera. Gracias a ellas la misión continúa, una misión que sigue empeñada en luchar por la dignidad de las mujeres y los hombres amazónicos para que ellos tomen de una vez las riendas de su vida».

4.5. *Koribeni: la misión más difícil*

La misión de Koribeni es la siguiente en nuestra lista. En machiguenga «koribeni» quiere decir río del oro y es un afluente del gran Urubamba. Este puesto misional es el más antiguo de los que permanecen

en activo en el Vicariato de Puerto Maldonado a pesar de las complejas circunstancias sociales vividas en la zona. Se fundó en 1918 a petición de los indígenas machiguengas de los ríos Koribeni y Pachiri.

El documental comienza narrando cómo los caucheros diezmaron poblaciones a finales del siglo XIX y cómo los dominicos llegaron y demostraron que los hombres blancos no son buscadores de riquezas sin escrúpulos. Esta misión sirvió de refugio a los indígenas contra los abusos de los hacendados. Los nativos de estas comunidades sufren un trato denigrante por parte de los colonos. Un pequeño ejemplo de ello, es que estos muchas veces se niegan a que pasen por determinados sitios, por lo que los nativos han de buscar nuevas rutas más largas y difíciles para ir a sus casas.

Los reporteros de *Pueblo de Dios* también se acercaron a la pequeña comunidad de Sangobatea, habitada por 12 familias de la etnia machiguenga, y a la aldea de Serjali, una de las más alejadas de la misión. Para terminar, se recalca la importancia de las labores que los misioneros realizan en estas tierras, así como de las instituciones que hacen posible estas labores y sus colaboradores: «Permanece intacta la ilusión de los misioneros por compartir sus vidas junto a los habitantes de este rincón de la selva peruana». «El Secretariado de Misiones Selvas Amazónicas canaliza las ayudas y los donativos de socios y colaboradores y los envía a Perú para apoyar a las misiones en sus proyectos sociales y pastorales».

4.6. La herencia del Apaktone

Este no es un documental como los demás. Se realizó en memoria y homenaje a la vida y obra del misionero José Álvarez, mencionado anteriormente, que llegó a la selva amazónica peruana en 1917 y estuvo allí más de cinco décadas afrontando peligros y calamidades con el fin de llevar a cabo su ideal misionero. Este dominico asturiano vivió los duros inicios de la misión, recorrió los ríos de esta región para encontrarse con las poblaciones nativas. Resultó laborioso teniendo en cuenta que los misioneros llegaron en los años finales de la explotación cauchera que persiguió, esclavizó y diezmó la población dejando en ella una actitud huidiza y agresiva ante cualquier presencia extraña. Tanto fue así que dos compañeros de Álvarez fueron asesinados por grupos nativos.

A lo largo del documental se citan varias frases que el mismo José Álvarez dejó escritas, puesto que este misionero escribió una de las más brillantes páginas del trabajo evangelizador del Perú. Por ejemplo, cuando habla sobre cómo este dominico se dejó la vida en reivindicar la dignidad de los pueblos amazónicos afirma que fue «con una confianza ilimitada en Dios y con una paciencia aniquiladora con los hijos de la selva».

Además, este reportaje cuenta con fragmentos de entrevistas a varios dominicos que actualmente se encuentran en misiones del vicariato, quienes cuentan anécdotas del mismo y aseguran que reconocen al *Apaktone* como fuente de inspiración para su vida misionera. Entre estas anécdotas destaca aquella

en la que el padre José Álvarez quiso contactar con la tribu de los *Amarakaeris*, quienes, en un encuentro tenso, le despojaron de sus ropas y le preguntaron por su identidad. Uno de los acompañantes nativos de este le defiende respondiendo: «Él es mi *Apaktone*», es decir, mi papá anciano. Desde entonces este nombre define al misionero que murió en Lima en 1970 y desde hace 3 está en proceso de canonización. Aquí se pretende dar a conocer la figura del *Apaktone* como modelo a seguir por todos los dominicos. Cuenta con un lenguaje positivo que exalta las obras realizadas por este misionero y con un sinnúmero de imágenes del mismo durante sus misiones en la Amazonía peruana rodeado siempre de nativos que le demuestran respeto y afecto.

4.7. Por las misiones del Urubamba

Tras conocer algunas de las misiones por separado, para tener una visión global de todas ellas es recomendable ver este vídeo, en el que se realiza un recorrido por las misiones de Quillabamba, Koribeni, Timpía, Kirigueta y Sepahua. (No debemos olvidar que las misiones de Shintuya y Puerto Maldonado se ubican a lo largo de otro río, el Madre de Dios).

Comienza remontándose a los primeros años en el vicariato apostólico de Puerto Maldonado en el sureste de Perú, que fue encomendado a los misioneros dominicos españoles hace más de cien años. Poco a poco la acción misionera fue extendiéndose no sin dificultades. Los primeros frailes se hicieron cargo de Quillabamba, entre otras localidades. Desde los años 20, este pueblo se convirtió en ciudad gracias a misioneros que pusieron empeño en el desarrollo del lugar. Entre otras muchas iniciativas que los misioneros llevaron a cabo está la de Radio Quillabamba desde 1966 como un medio fundamental para que estas comunidades pudieran expresarse y comunicarse. Cuenta con emisiones en lengua quechua y machiguenga y como poca gente dispone de teléfono, utilizan la radio para casi todo. Este proyecto, como era de esperar no gustó a los hacendados, quienes llegaron a atentar contra la radio en tres ocasiones y agudizó las tensiones sociales ya existentes entre ellos y los dominicos.

La siguiente misión aquí mencionada es la de Koribeni, donde los dominicos levantaron el que resultó ser el centro más importante del alto Urubamba. Un internado que acoge a chicos y también a chicas, una sección que rigen las Misioneras Dominicanas del Rosario.

La misión de San Pedro mártir en Timpía se fundó a principios de 1950. La presencia de los misioneros entre la población indígena y la lucha porque se respeten los derechos de estos pueblos motivó la creación de esta misión. Las obras sociales y educativas se desarrollaron sin dificultades en esta misión, desde donde todavía los misioneros realizan constantes visitas a grupos de machiguengas dispersos por toda esa zona llevándoles, además de la atención religiosa, la atención sanitaria y educativa necesaria, ya que viven aún en condiciones infrahumanas.

El puesto misional de Kirigueti está formado por población netamente indígena. Su trabajo no se reduce a un poblado, ya que cuenta con importantes comunidades en su radio de acción a las que atiende con numerosos servicios.

Se menciona también la misión del Rosario de Sepahua que el padre Francisco Álvarez inició en el Bajo Urubamba. Esta misión cuenta con un internado de mujeres regido por las Misioneras Dominicanas del Rosario.

Una vez realizado el recorrido por estas misiones del Urubamba, el programa recuerda a los espectadores que el día a día de las misiones y los proyectos son posibles gracias a las ayudas de España que canaliza el secretariado de misiones Selvas Amazónicas y la iglesia de España gracias a grandes campañas de propaganda en radio televisión y correo ordinario. Toda esta información es importante para que la gente se sienta parte de la propia misión. El documental finaliza con una frase para recordar la excelente labor que realizan los misioneros en estos lugares: «Son muchos años anunciando la buena noticia de Jesús y trabajando por devolver a los habitantes de este lugar la dignidad de personas y de hijos de dios que otros nunca les reconocieron. Aquí en la selva quedó para siempre una aventura humana y misionera a la que aún le quedan muchas páginas por escribir».

4.8. Kirigueti, el sueño del misionero

Una de estas misiones del Urubamba es la misión de Kirigueti, protagonista de dos de los reportajes de *Pueblo de Dios*. En este primer David Martínez de Aguirre, un misionero dominicano vitoriano vive en la misión de Kirigueti. Actualmente el dominicano en las misiones cumple el papel de un miembro más de la misma que apoya el desarrollo de la comunidad, y esto precisamente es lo que motiva a este misionero que nos da su opinión: «creo que no se trata solo de evangelizarles sino de que también ellos nos evangelicen a nosotros y cambien nuestra manera de ver el mundo que tenemos, nuestro mundo occidental y aburrido que se olvida de Dios». David Martínez dice haber descubierto la grandeza de estos pueblos y toma encantado la bebida de la hospitalidad que le ofrecen sus gentes, el masato de yuca.

Hasta ahora, hemos analizado los documentales que muestran los modos de vida de estos pueblos indígenas y hemos hecho un recorrido por las misiones que en la Amazonía peruana establecieron los misioneros dominicanos; incluso hemos conocido a algunos de ellos. Los reportajes siguientes tienen una temática mucho más social y se centra en los problemas actuales de esta zona.

4.9. La herida abierta de la Amazonía

Este reportaje trata sobre la huelga indígena amazónica que se llevó a cabo en abril de 2009 en favor de los derechos de estos pueblos que querían defender lo que es suyo. Por primera vez todos los

pueblos de la amazonia peruana se levantan contra los decretos legislativos que afectaban a los territorios donde viven. Tras decenas de muertos consiguieron la derogación de esas leyes, en parte gracias a la ayuda de los misioneros dominicos.

Durante toda la historia estos pueblos han atravesado momentos difíciles y han sufrido abusos y marginación por parte de diversos grupos. Si analizamos un poco esta historia de depredación, recordamos que en primer lugar fueron los caucheros, luego los madereros, a continuación los buscadores de oro y en la actualidad las grandes empresas de hidrocarburos. Todo ello no solo supone la destrucción de la flora y la fauna sino también estilo de vida de las personas que viven allí y que siempre se ha ignorado y se sigue ignorando.

4.10. *La tierra herida del oro*

El problema social aquí tratado es la explotación descontrolada del oro en el río Madre de Dios, algo que está perjudicando seriamente a la amazonia peruana, donde se destrozan tierras y se contaminan ríos. Atraídos por el mineral, miles de colonos han creado nuevas poblaciones como Boca Colorado, de unos 3000 habitantes.

Aquí se encuentra el pequeño puesto misional de San Miguel de Colorado, donde encontramos al misionero Pablo Zabala, quien asegura que la educación es la clave del desarrollo de los pueblos y nos habla de la importancia de escuelas e internados en las misiones, con el fin de que las generaciones presentes y futuras sean conscientes de su situación tanto anterior como actual y puedan vivir dignamente.

La explotación del oro trae todo tipo de problemas: laborales sociales y medioambientales. Son mayores los perjuicios que los beneficios, el vicariato de Puerto Maldonado ha denunciado que unos 10.000 kilómetros cuadrados de selva están totalmente contaminados por la actividad minera diaria, sin mencionar el medio millón de litros de combustible que alimentan la maquinaria. Además como se necesitan 2 gramos de mercurio para amalgamar uno de oro, este peligroso metal se evapora y las lluvias lo llevan al fondo de los ríos contaminando consecuentemente el sistema nervioso y respiratorio de los mineros. Los misioneros defienden la creación de un criterio regulador frente a esta explotación salvaje así como la importancia de llevar a cabo un control ambiental riguroso. Además, están empeñados en que los niños sean los protagonistas de su propio desarrollo pese a la amenaza de quienes siguen abriendo las entrañas de esta tierra herida de oro.

Los tres últimos reportajes que analizamos a continuación fueron grabados en mayo de 2016 y tratan sobre la explotación de recursos naturales en diferentes zonas de la Amazonía peruana. El principal motivo de su realización es el primer aniversario de la encíclica del Papa Francisco *Laudato si*. Esta obra, cuyo título en español es *Alabado seas*, presenta el subtítulo *Sobre el cuidado de la casa común*.

Su argumento se centra en el medio ambiente y el desarrollo sostenible, define el planeta Tierra como la casa donde viven los seres humanos y defiende la naturaleza, la vida animal y las reformas energéticas al mismo tiempo que critica el consumismo y el desarrollo irresponsable. Además hace un llamado a la población mundial para que tome medidas contra el cambio climático.

4.11. Sepahua, la madera de la casa común

En el primero de estos tres documentales Pueblo de Dios se adentra en la selva peruana para constatar en las explotaciones madereras que la degradación del medio ambiente genera injusticia social y pobreza, algo que ya se denuncia en un informe de Selvas Amazónicas y en la obra del Papa Francisco *Laudato si*.

Preocupados por la situación actual del Vicariato apostólico de puerto Maldonado, el secretariado de misiones de los dominicos, Selvas Amazónicas, encargó un informe sobre la extracción de recursos naturales en la amazonia sur del Perú. El distrito de Sepahua está formado por 15 comunidades nativas y 10 asentamientos de colonos. Destaca la múltiple condición étnica de los colonos quechuas rivereños mestizos y algún inmigrante europeo. La extracción de la madera involucra a más de la mitad de la población directa e indirectamente. La primera perjudicada de las extracciones madereras es la selva. El problema es que no existe un proceso de reforestación o reposición de árboles porque no se cree necesario y supone una gran inversión económica. Las empresas están en la obligación de reforestar las áreas intervenidas y no solo basta con reponer el árbol, sino que requiere un permanente mantenimiento hasta que sea capaz de desarrollarse por sí mismo. Lamentablemente el gobierno no tiene la capacidad de supervisar estas actividades de reforestación. En la actualidad las grandes empresas buscan extraer de manera industrial unas 35 especies diferentes que se sacan con maquinaria pesada a un ritmo vertiginoso de explotación. Las empresas madereras están obligadas a pagar impuestos y a controlar los sistemas de seguridad de sus trabajadores así como el salario de los mismos, sin embargo la mayoría de las veces no se comprueba si se llevan a cabo estas medidas

El impuesto que se paga a los ayuntamientos por explotar la madera es ridículo, ni siquiera se paga a la comunidad nativa por la explotación de la madera que se encuentra en su territorios. Simplemente las empresas lo solucionan comprando regalos a los nativos. Quienes sacan el beneficio de estas tierras no invierten nada en ellas: vienen extraen los recursos que les interesan, se valen de la población local como mano de obra barata y se marchan con la riqueza y la inversión a otros sitios. Aquí interviene la obra citada con anterioridad *Laudato si*. En ella se habla de las tres T: tierra techo y trabajo. No puede haber un discurso ecológico que se olvide de alguna de ellas y los lugareños deben tener esto presente ya que no se están escuchando sus intereses. Los misioneros intentan apoyar a las comunidades y enseñar a los nativos a no dejarse engañar por los madereros y evitar así las injusticias y la depredación absoluta.

Los ciclos extractivos en la amazonia se repiten una y otra vez con diferentes rostros, intereses e intensidades pero las consecuencias en la población y la naturaleza son las mismas. Hemos crecido pensando que la selva es nuestra despensa particular de la que podemos coger lo que queramos y sus habitantes la mano de obra que facilitan este proceso. La carta cíclica denuncia una situación insostenible, insiste en que para los cristianos nada de este mundo nos es indiferente y hemos de ser los instructores para que este sea un lugar de armonía, paz y belleza tanto para nosotros como para las generaciones futuras.

4.12. *Madre de Dios: el oro tóxico*

En el siguiente vídeo se denuncia la complicada situación que vive esta zona del planeta y las personas que la habitan debido a la explotación del oro aluvial. Lo analizaremos desde la perspectiva de la encíclica *Laudato si* y siguiendo el informe encargado por Selvas Amazónicas sobre el impacto de esta actividad en su misión, que tras un exhaustivo trabajo de campo, denuncian el nefasto impacto social y medioambiental que la explotación del oro supone para el Perú y para todo el planeta. El Ministerio de Ambiente de Perú calcula que la minería aluvial de oro ha devastado más de 100.000 hectáreas de bosque en Madre de Dios, sin contar con los árboles que han muerto en pie, las lagunas y los pantanos destruidos. Se trata de una superficie equivalente a dos veces la isla de Ibiza.

Los misioneros dominicos y Selvas Amazónicas son conscientes de toda la problemática que supone el oro tanto por el envenenamiento por mercurio de los cauces de los ríos como el robo y la explotación de empleados que sin oportunidades de empleo ni capacidades para ejercer una vida social digna se ven obligados a enrumbarse en actividades ilícitas, informales y que atentan completamente contra la naturaleza. Aunque este lugar es rico por la presencia de oro, sus gentes viven en la pobreza y no se puede luchar contra la explotación ilegal llevando a los mineros ilegales a la pobreza total.

4.13. *Kirigueti, el gas de la casa común*

Este último documental, muestra el impacto de la explotación de hidrocarburos por parte de las grandes multinacionales en los territorios indígenas.

La misión de Kirigueti se fundó en 1957 y es una de las comunidades más grandes del Bajo Urubamba. El término machiguenga «kirigueti» hace referencia al pájaro carpintero que abundaba en la zona. En 2014 hubo una catástrofe natural provocada por una empresa de hidrocarburos. Toneladas de peces muertos flotaban en los ríos y se esparcían por el paisaje debido a un derrame de petróleo por una tubería en mal estado. Además de ser la única ruta de transporte en la zona, el río es la fuente de agua para beber, cocinar, bañarse y lavar. Una catástrofe de estas características resulta criminal para la salud humana, animal y vegetal y pone en peligro a todo el ecosistema. Aunque la actividad de las empresas sea legal y esté regulada por ley, genera una serie de impactos que van mucho más allá de lo

que digan las leyes o el mismo gobierno. Se necesitan nuevas estructuras donde la dignidad indígena esté fundamentada en una legislación adecuada y el respeto a su cultura, sus personas y sus derechos.

La encíclica del Papa Francisco, sobre el cuidado de la casa común hace referencia directa a esta zona: «hay lugares que requieren un cuidado particular por su enorme importancia para el ecosistema mundial, por ejemplo la Amazonía». *Laudato si* ha marcado un antes y un después en la conciencia ecológica mundial.

5. Conclusión

Estos documentales han conseguido hacer visibles problemas y realidades de estos pueblos remotos que nos resultan tan lejanos y que de otro modo no hubiera sido posible conocer. No se puede dudar de la intención evangelizadora con la que estos reportajes se dirigen a sus espectadores, sin embargo también se puede apreciar una llamada a la acción para la ayuda de estos pueblos que puede realizarse de diferentes formas.

Por otro lado, se pretende crear una conciencia mundial para la defensa del medio ambiente, ya que gracias a estos vídeos observamos cómo las grandes masas forestales del planeta están siendo masacradas. Además observamos la interculturalidad presente en el contacto entre ambas civilizaciones.

Este proyecto resulta muy positivo en todos los aspectos. Gracias a la labor del programa *Pueblo de Dios*, se ha dado a conocer el trabajo que el secretariado de misiones y los misioneros dominicos realizan a diario en distintos países. Concretamente en Perú resulta fundamental la ayuda del Centro Cultural José Pío Aza.

Debemos ser conscientes de todos los avances que hacen posible la lucha contra la marginación y la desigualdad de los más desfavorecidos, así como los avances tecnológicos que nos brindan acceso a la información de culturas y modos de vida tan lejanos.

Referencias bibliográficas:

- Álvarez Lobo, R (1998). *Sepahua IV. Misión: campo antropológico*. Lima. Colección Antisuyo.
- Barreda Laos, F. (1964), *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 3era.edicion.
- Centro Cultural José Pío Aza. [en línea]. Disponible en: <<http://www.selvasperu.org/>> [Fecha de consulta: 2 de agosto de 2017].

- Dominicos. [en línea]. Disponible en: <<http://traduccion-dominicos.uva.es/>> [Fecha de consulta: 30 de agosto de 2017].
- Espeja, J. (1993). *Inculturación y teología indígena*. Salamanca. Editorial San Esteban.
- Fuentes, M. (2016). *La orden de predicadores en el Perú*. Lima. Instituto de Investigación del Patrimonio Cultural. Universidad Ricardo Palma.
- Orden de Predicadores. Provincia dominicana de San Juan Bautista del Perú. [en línea]. Disponible en: <<http://www.peru.op.org/>> [Fecha de consulta: 28 de agosto de 2017].
- Papa Francisco. (2015). *Laudato si*. Bilbao, Editorial Mensajero.
- Rodrigo Alsina, M. (1999). *La comunicación intercultural*. Barcelona, Anthropos Editorial.
- Romero, Manuel Jesús O.P. (2013). *Los Dominicos en América Latina y El Caribe. Esbozo Histórico*. [en línea]. Disponible en: <http://www.dominicasanunciata.org/wp-content/uploads/2016/06/wdomi_pdf_4760-Kld0z9G4eCNIw02E.pdf> [Fecha de consulta: 24 de agosto de 2017].
- Secretariado de Misiones Selvas Amazónicas. [en línea]. Disponible en: <<https://www.selvasamazonicas.org/>> [Fecha de consulta: 2 de agosto de 2017].

TRADUCIENDO SÍMBOLOS Y GESTOS RELIGIOSOS: EL CASO DE LA ORDEN DOMINICANA¹

Adriano Clayton DA SILVA

Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

drianovsk@gmail.com

Abstract

Symbols and religious gestures follow Humanity since immemorial times. Their migration between languages and cultures are not quite simple: like words, symbols can produce meanings and evoke specific feelings in each person or society that knows and uses them. So they also are a problem for Translation studies. In this paper I try to reason about the gestures and symbols of the Order of Preachers, or Dominican Order, in its evangelization activities in China of the 16th and 17th centuries. Some Dominicans gestures (for example, the ways of prayer) and symbols (the black and white colors of their habits) may have caused reciprocal strangeness with the Chinese people. And inculturation could have been a tool better considered in order to reduce such misunderstandings.

Keywords: Dominican Order. Translation. Symbolism. Gestuality. China.

Resumen

Símbolos y gestos religiosos acompañan a la Humanidad desde tiempos inmemoriales y su migración entre lenguas y culturas no es algo sencillo: como las palabras, los símbolos pueden producir sentido y evocar sentimientos específicos en cada persona o sociedad que los conozca y utilice. Así que también son problema para los estudios de Traducción. En el presente estudio intento razonar acerca de los gestos y símbolos de la Orden de Predicadores, u Orden Dominicana, en sus actividades de evangelización en la China de los siglos XVI y XVII. Algunos gestos (por ejemplo, los modos de orar) y símbolos (los colores blanco y negro de sus hábitos) de los dominicos pueden haber causado extrañezas recíprocas con los chinos; y la inculturación podría haber sido una herramienta más bien utilizada para reducir tales problemas de entendimiento.

Palabras clave: Orden Domínica. Traducción. Simbolismo. Gestualidad. China

1. Os frades dominicanos

A Ordem dos Pregadores, também conhecida como Ordem Dominicana, é uma das principais ordens mendicantes ligadas à Igreja Católica na atualidade. Sua história começa no início do século XIII com São Domingos de Gusmão, um sacerdote da Espanha que percebeu que a sua Igreja não estava mais alcançando os fiéis através dos métodos tradicionais de evangelização. O problema estava justamente na ostentação material que os representantes da Igreja apresentavam diante dos fiéis simples e pobres e de outros povos que ainda não conheciam o Evangelho. Também começavam a surgir pela Europa movimentos e grupos de pessoas que não mais entendiam a Igreja como a única representante de Deus na terra, os quais foram por isso considerados heréticos pela instituição católica. Em face disso, São Domingos decidiu pregar despido dos sinais de autoridade e ostentação, além de utilizar uma

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

linguagem mais acessível à população pobre, e com isso voltou a conquistar e arregimentar fiéis para o Papa (Ficarra 2005).

As ações de São Domingos foram logo percebidas pelo alto clero da Igreja, que também percebera quase pela mesma época as ações de São Francisco de Assis em Portugal, o qual igualmente usava de simplicidade e linguagem acessível para voltar a conquistar os fiéis. E assim como São Francisco foi autorizado a fundar sua Ordem mendicante em 1209, São Domingos obteve, em 1216, a autorização da Igreja para fundar a Ordem dos Pregadores, cuja principal função é levar o Evangelho de Jesus Cristo a todos os povos do mundo. Os frades dominicanos, como são chamados os membros da Ordem, devem viver uma vida austera em conventos localizados geralmente em povoados menores, onde eles oram, pregam e estudam. Os estudos, aliás, foram desde cedo uma das prioridades dos dominicanos e seus membros são fortemente estimulados a aprenderem e desenvolverem suas habilidades intelectuais.

É claro que a Ordem, pertencendo ao um sistema religioso como a Igreja Católica, tem seus dogmas, rituais e simbolismos próprios. O destaque neste trabalho vai para a gestualidade nas orações, advinda do próprio São Domingos e suas nove maneiras de rezar (Dominicanos S/D), e para as cores do hábito dominicano, composto de túnica e capuz brancos, escapulário com as cores branco e preto e capa preta, além de um cinto de couro e um rosário (Ficarra 2005).

2. Cores e gestos europeus

Desde a antiguidade, os símbolos formam um dicionário à parte na comunicação entre as pessoas. Carl Jung (2008: 20) analisou a fundo os símbolos e assim os define: “Uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto ‘inconsciente’ mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado.” Ao longo da história humana, diversos foram os eventos e situações em que fenômenos, objetos, desenhos e até pessoas adquiriram um significado além do denotativo, passando a carregar também um sentido conotativo. Mas o simbolismo humano tem a capacidade de perpetuar-se mesmo depois de modificadas a origem e as circunstâncias que geraram determinado símbolo. É graças a essa capacidade que temos hoje os diversos alfabetos e ideogramas vigentes nas diversas culturas letradas ao redor do mundo. Mas por símbolos também podemos entender as cores, os sinais de trânsito, os signos matemáticos, os rituais religiosos, etc.

Os símbolos têm algumas características essenciais comuns às palavras e às imagens no que se refere à sua transmissão para outras pessoas e culturas: primeiro, os sentidos que transmitem e que evocam nos leitores não são universais, variam de sociedade para sociedade e até individualmente; segundo, dependem da vontade de alguém para comunicarem; terceiro, podem ser reproduzidos, ainda que não

precisamente. Ambos os símbolos dominicanos anteriormente mencionados precisam ser conhecidos e absorvidos pela comunidade em que vivem e trabalham os frades, e é o contato constante com estes é que faz com que a população não estranhe a forma de vestir-se e agir deles. E, aliás, assim é também para todo simbolismo relacionado a qualquer religião: o estranhamento vem justamente do não conhecimento.

As cores fazem parte do simbolismo de qualquer sociedade humana. Na Idade Média, branco e preto representavam opostos: o branco seria a iluminação, a inocência e a divindade; o preto era associado ao mal, ao pecado e ao diabo – lembremos, por exemplo, da peste negra (Pastoureau 2004). Os dominicanos têm uma simbologia própria para as cores de suas vestes, conforme explica Willian Hinnebusch (2014: 153): “A benção do escapulário fala especificamente de inocência e humildade. As cores do hábito exemplificam essas virtudes: o branco indica a inocência de Cristo; o preto indica a humildade dele: ‘Carreguem a minha carga e aprendam de mim, porque sou manso e humilde de coração...’ (Mt 11, 29)”.² Lembrando que o próprio São Domingos instituiu tais vestes.

Duas informações importantes: primeiro, na Idade Média muitos países tinham leis determinando que alguns grupos de pessoas usassem certas cores para que fossem mais facilmente identificados. De acordo com essas leis, os judeus e os marginais deviam usar em suas vestes um pedaço de pano na cor amarela. Era, portanto, uma cor pouco apreciada. Segundo, em que pese a cor “oficial” da capa de São Domingos ser preta, ela nunca era pintada em quadros e iluminuras exatamente nessa cor, mas com matizes de azul, marrom e púrpura, além de que a pintura nunca era uniforme, de modo que assim “se distinguia do preto infernal ou mortal” (Pastoureau 2008: 66).³

Sendo as cores então personalíssimas de cada cultura, como os dominicanos lidaram com isso nas suas viagens pelas diversas culturas ao redor do planeta? Veremos mais à frente.

Sobre as maneiras de rezar de São Domingos, consta dos Cadernos Vocacionais dos Dominicanos (S/D: 7) que, na segunda maneira, o santo rezava “inteiramente estendido no chão com o rosto colocado na terra. Nessas ocasiões, seu coração se enchia de verdadeiros sentimentos de compunção.” Os dominicanos mantiveram essa forma de adoração a Deus e na atualidade ainda é possível ver os frades entrando numa igreja e, diante do crucifixo, deitando no chão com o rosto colocado na terra e os braços estendidos. Também o santo tinha outras maneiras de rezar prostrado e em pé.

Os gestos humanos são um problema à parte quando se pensa em tradução. Como as palavras, seus sentidos são geralmente arbitrários, determinados muito mais pela cultura e pelos costumes de um

² Traduzido de “The blessing of the scapular speaks specifically of innocence and humility. The colors of the habit exemplify these virtues: its white signifies Christ's innocence; its black indicates Christ's humility: ‘Learn from me, for I am meek and humble of heart’ (Matt. 11:29)”. Todas as traduções do inglês e do francês não referenciadas são de minha autoria. Especificamente neste caso, o versículo bíblico mencionado foi transcrito da tradução brasileira da Edição Pastoral da Bíblia Sagrada (ed. 1991).

³ “...distinguished it from infernal or deathly black.”

povo do que por alguma lógica simples de relação com a parte do corpo que gesticula. As mãos são de longe a ferramenta mais usada na linguagem gestual: um polegar levantado pode significar inúmeras coisas dependendo da cultura de quem o levanta e da cultura de quem o observa; também a palma da mão pode evocar diversos sentidos dependendo da posição em que se encontra em relação ao chão ou a quem a observa. Mas outras partes do corpo também podem ser usadas das formas mais diversas possíveis.

Uma das mostras da complexidade do polegar levantado aparece no trabalho de José Yuste Frías (2011) ao analisar o gesto de um personagem do álbum de história em quadrinhos *Astérix em Hispanie*: na página onze do referido álbum, um soldado romano que acabou de levar uma surra dos irredutíveis gauleses levanta o polegar direito. No Brasil, e em muitos lugares do mundo ocidental, tal gesto significa aprovação ou concordância. Mas especificamente na França da década de 1960, quando o álbum foi escrito (e talvez ainda hoje por lá), tal gesto era usado por alguma criança para pedir uma parada temporária na brincadeira ou jogo em que estava envolvida com outras crianças. Enfim, um gesto muito usado nos horários de recreio escolar e que evoca outro sentido, muito mais cômico, à figura do soldado caído e todo machucado. Yuste Frías defende que seria preciso pensar uma paratradução desse gesto para a versão espanhola, para que ficasse claro que o soldado não estava concordando com os gauleses, mas sim pedindo que parassem de lhe bater. Yuste Frías vai mais longe em seu artigo, defendendo que “uma formação universitária de futuros profissionais da tradução deve levar em conta a necessidade de formar o estudantes na leitura, interpretação e (para)tradução das estruturas simbólicas da imagem” (Idem: 269).⁴

Outro exemplo da (im)possibilidade de tradução de um gesto aparece em Silva (2014), novamente relacionada aos irredutíveis gauleses: no álbum *Astérix et le chaudron*, coincidentemente também na página onze, vemos o personagem Obelix correndo atrás de seu amigo Asterix e batendo o dedo indicador de sua mão direita na têmpora, ao mesmo tempo em que tem o rosto vermelho e diz para o povo de sua aldeia: *Ça vas pas, non? Laisser partir Astérix tout seul?* A tradução para o português brasileiro, feita apenas nas palavras dentro do balão e mantendo as imagens intactas, contém a seguinte frase: *Mas vocês ficaram malucos? Deixar Asterix partir sozinho?* Igual ao polegar levantado do parágrafo anterior, o gesto de bater com o dedo na têmpora tem um sentido específico na cultura francesa: chamar alguém de louco. Então, Obelix estava chamando o povo da aldeia de louco por deixar Asterix partir sozinho numa missão. Mas no Brasil esse gesto não faria sentido (aqui o gesto correspondente seria gira o polegar em torno da têmpora, sem tocá-la), ao que o tradutor pensou numa solução: acrescentou as palavras *Mas vocês ficaram malucos?* ao conteúdo do balão. Lembrando que no original em francês as palavras do balão não fazem qualquer menção ao significado do gesto,

⁴ "Une formation universitaire des futurs professionnels de la traduction devrait tenir compte de la nécessité de former les étudiants à la lecture, à l'interprétation et à la (para)traduction des structures symboliques de l'image."

ficando a cargo do leitor saber o que ele significa. Assim, o tradutor fez um esforço no sentido de dar alguma pista ao leitor brasileiro sobre o significado daquele gesto.

As maneiras de rezar dos dominicanos podem ter causado estranhamentos nos povos que eles contatavam, do mesmo modo que podem ter determinado a forma como os frades viam certos gestos das sociedades que visitavam e buscavam evangelizar, como veremos mais à frente.

3. Traduzir-se em outra cultura

Como traduzir-se em outra cultura para além das palavras? Essa questão é fundamental para compreender as ações dos dominicanos em suas excursões aos continentes asiático e americano. Como dito anteriormente, era interesse da Ordem pregar o Evangelho nos diversos rincões do mundo, e os frades estão entre os primeiros europeus a pisarem tanto no leste asiático quanto na América. São bem documentadas as ações dos dominicanos nos dois lugares e também é íntima a relação deles com os estudos sobre as línguas dos povos que conheciam e as criações de gramáticas dessas línguas.

Antonio Bueno García (2016) mostra que já no século XIII teria chegado à China o primeiro frade, San Jacinto de Polonia. O grande país asiático seria desde o começo um desafio para os dominicanos, que o viam “como una gran nación, encerrada en su concha y celosa de sus ideas, que no admitía injerencias extranjeras” (Idem: 199).⁵ Os frades chegavam ao sudeste asiático através da recém descoberta América Central, instalando-se primeiramente nas Filipinas, onde aprendiam tudo o que podiam sobre a língua e a cultura chinesas. Anos mais tarde, rumavam para Ava e Pegú (atual Mianmar), Sião (atual Tailândia), Tunquin (atual Vietnam) entre outros reinos menores, para dali adentrarem o território chinês.

Igualmente desafiante foi a empreitada no continente americano. Segundo Isabel Serra-Pfenning (2016), o maior obstáculo inicial para os dominicanos não foram os nativos, mas os próprios espanhóis, nas pessoas dos conquistadores e representantes do Rei de Espanha, muito mais interessados em obter riquezas e escravos do que converter e obter fiéis para a Igreja.

Voltando à China, a experiência nas Américas ajudou os frades a pensar novas estratégias para a evangelização: se até algumas décadas antes a conversão dos ameríndios era feita à força da autoridade e, muitas vezes, da espada, na China de meados do século XVI os frades preocupavam-se muito mais em conhecer os fundamentos teológicos das religiões asiáticas preexistentes e com isso buscavam maneiras mais eficazes de inculcar a religião cristã (Bueno García 2016).

⁵ As citações em espanhol serão mantidas no original.

Para levar a cabo essa nova forma de evangelizar, e seguindo de perto as ações e estratégias dos jesuítas, que também estavam presentes tanto nas Américas como na Ásia, os dominicanos usaram o recurso da inculturação. Juan Albaladejo-Martinez (2016: 76), falando da evangelização nas Américas, explica que a inculturação começou com as tentativas dos dominicanos de compreender o pensamento ameríndio e se fazer compreender por eles:

Por una parte, los misioneros tenían que lograr que el mundo hispano-cristiano resultara comprensible para las poblaciones indígenas. [...] Por otra parte, los misioneros debían alcanzar un entendimiento suficiente de la realidad india, de su forma de pensar, de su espiritualidad con el fin de poder desarrollar las mejores estrategias evangelizadoras posibles. Ese planteamiento suponía, de alguna manera, el reconocimiento de la necesidad de una cierta adaptación al medio local.

O termo inculturação é muito ligado aos movimentos religiosos, mesmo na atualidade.⁶

Mas existe um termo correspondente na Antropologia que parece indicar essa ideia de absorver e ser absorvido por outra cultura: a transculturação. Tal ideia foi cunhada e utilizada por Fernando Ortiz (1978) para nomear o fenômeno que gerou a população cubana: ao longo de séculos, variados grupos étnicos, provenientes de diversos lugares do mundo, foram aportando na ilha caribenha, cada um trazendo novos elementos culturais, religiosos e sociais que, inevitavelmente, afetaram o modo de viver e perceber o mundo do povo local, ao mesmo tempo em que tais grupos foram também afetados pelos elementos culturais, sociais e religiosos dos cubanos nativos. Dessas afetações surgiu uma cultura híbrida, com empréstimos e adaptações das culturas originais, mas ao mesmo tempo totalmente nova em sua sistematização.

A ideia de transculturação e hibridização também afeta o modo como se entende a tradução: Alexis Nouss (2012: 19) baseia-se na ideia do hibridismo e apresenta a tradução não mais como a passagem de um espaço linguístico/cultural a outro, mas a passagem de um no outro: “dois territórios móveis em vez de uma mobilidade percorrendo-os, dois territórios nômades, mais que um nomadismo atravessando-os”. Nouss mostra essa ideia valendo-se justamente de uma imagem, o padrão *moiré*, em que duas superfícies superpostas criam uma terceira. Essa tradução “no limiar”, como o autor a concebe e nomeia, não privilegia nem a cultura/língua de partida, nem a de chegada, mas se coloca na interseção das duas, no espaço e no tempo dentro do tradutor. Assim, não seria possível ao tradutor pensar em termos de língua e/ou cultura de partida e língua e/ou cultura de chegada, como pretendem algumas teorias mais tradicionais das pesquisas em Tradução. Tais pesquisas ainda têm a visão da tradução como ponte ou transporte, como se realmente fosse possível ao tradutor separar duas línguas e culturas dentro de si.

⁶ Um bom exemplo pode ser encontrado em <http://www.missiology.org.br/?p=5&t=p>, página web da rede Latino Americana de Missiólogos e Missiólogas que, logo em sua apresentação informa: “Através da articulação de Trindade, universalidade, contextualidade e transdisciplinaridade nos conteúdos deste site, a tensão entre libertação, salvação e inculturação pode produzir luz para o diálogo missiológico.”

É claro que o termo inculturação exige, ou aparenta exigir, mais vontade dos frades em querer essa hibridização, ao contrário da transculturação, que pode acontecer forçadamente ou inconscientemente. Mas é perfeitamente crível que os dominicanos, mantendo contato com civilizações tão diferentes da europeia como as das Américas ou da China, tenham absorvido algo dessas culturas e se transformado, mesmo sem perceber, vindo posteriormente a externarem essas novas visões de mundo em palavras e ações. São precisas as palavras de Cristian Cámara Outes (2016: 107), as quais transcrevo na íntegra:

Los traductores coloniales, en última instancia, eran hombres, es decir, seres impredecibles y capaces de sorpresa, e incluso de contravenir aquello en lo que creían más fervientemente. Y además fueron hombres forzados a vivir en una situación extrema de desarraigo e inseguridad existencial, de desplazamiento y exilio. Si bien esta situación es incomparable con la experiencia radical de desastre del mundo cultural novoamericano, de destrucción fulminante de las bases materiales mismas en las que asentaba toda su entramado ideológico, no es menos cierto que estos hombres se vieron forzados también desde muy pronto a renegociar su identidad. También ellos desde muy pronto se vieron forzados a vivir “en medio”, “nepanta”, entre el mundo al que pertenecían, y al que no querían abandonar, pero del que les separaba un vasto océano, y el mundo nuevo en el que se residían, en el que habían nacido, pero que en muchas ocasiones excedía su capacidad de comprensión. Todo ello hacía que se viesen obligados en cierta medida a salir de sí mismos en el intento de forjarse una nueva identidad que conciliase tensiones contradictorias.

Igual situação devem ter vivido os dominicanos em terras chinesas. E quando lembramos que a intenção sempre era a pregação do evangelho católico, fica claro que teve de haver concessões, inclusive para que os frades fossem capazes de interiorizarem as ontologias e epistemologias dos povos asiáticos e as usarem nas pregações. Um dos melhores exemplos disso é o frade Juan Cobo e seu livro *Bian Zhengjiao Zhenchuan Shilu*, 辨正教真傳實錄, escrito no fim do século XVI em chinês, em que se busca pela primeira vez um sincretismo das ideias filosóficas, religiosas e científicas europeias e chinesas.

Entre as ideias híbridas de Cobo, José Cervera Jimenez (2016) destaca a tentativa dele de conciliar as cosmogonias chinesa e europeia: no mundo ocidental do século XVI e começo do XVII, acreditava-se ainda na antiga ideia aristotélica dos quatro elementos como formadores de todas as coisas: água, ar, terra e fogo. O problema é que para os chineses os elementos primordiais são cinco, e não quatro: água, terra, metal, fogo e madeira. Em outro ponto do *Shilu*, o frade dominicano busca explicar o Deus católico, o qual é nomeado *Wuji* 無極, que numa tradução literal seria algo como “ilimitado”. Mais uma vez há um problema, desta vez no fato de que um estudioso chinês que lesse esse termo no texto de Juan Cobo não necessariamente intuiria a ideia de uma entidade, um ser imaterial e imortal, que para qualquer cristão é facilmente associado a Deus. Juan Cobo mostra em seu livro que realmente compreendeu a religião budista e a filosofia chinesa, mas suas tentativas de conciliar mundos aparentemente não foram bem sucedidas. Talvez por serem mundos realmente inconciliáveis.

Descendo para as questões cotidianas, Juan Cobo usou alguns termos chineses já consagrados para traduzir elementos da religião cristã. Por exemplo, ele traduziu igreja (o prédio) por *Miao* 廟, cuja tradução literal seria templo. Também ele traduziu sacerdote por *Heshang* 和尚 ou *Seng* 僧, que significaria monge. As escolhas dessas traduções podem ter ajudado na evangelização, já que assim os chineses entendiam que os padres, dentro das igrejas, cumpririam as mesmas funções dos monges nos templos. Mas o equívoco terminaria no momento em que a pessoa percebesse que as filosofias, e hierarquias, de padres católicos e monges budistas eram bem diferentes.

Cervera Jimenez (2016) conclui dizendo que, apesar da importância histórica do *Shilo* de Juan Cobo, a verdade é que ele pouco convenceu em sua época, além de que, apenas algumas décadas depois, com o episódio da Controvérsia dos ritos chineses,⁷ o livro tornou-se quase herético e proibido, justamente por suas tentativas de hibridização.

Não apenas Juan Cobo falhou de certo modo em sua tentativa de evangelização. Bueno García (2016) e Serra-Pfennig (2016) também falam que, apesar dos grandes esforços despendidos em suas tentativas de evangelizar, no quadro geral os dominicanos tiveram um sucesso bem limitado. Talvez lhes tenha faltado uma maior inculturação. E aqui voltamos à questão dos gestos e das cores.

4. Gestos e cores chineses

Não é novidade que o povo chinês busca manter suas tradições com rigor. Práticas e costumes criados há milênios ainda são vistos em uso por centenas de milhões de chineses. Também o Budismo, religião predominante entre os religiosos do país, tem sua origem no século V a.C. Um dos hábitos mais antigos entre os chineses é o gesto de cumprimentar alguém colocando as duas mãos na altura do peito, com uma delas fechada e a outra cobrindo a primeira. Outro gesto que atualmente já não se pratica nas esferas sociais, mas que nos séculos passados era parte essencial dos inúmeros ritos administrativos pertinentes ao governo e ao imperador chineses, é o *kowtow*. James Hevia (2009) explica que tal gesto era uma forma de demonstração de respeito que um emissário estrangeiro prestava à nação que visitava, e que estava representada na figura do imperador chinês. Trata-se de se ajoelhar três vezes e curvar-se ajoelhado nove vezes, tocando a cabeça no chão. O gesto é muito semelhante à forma como os muçulmanos fazem suas orações ainda hoje. O autor ainda esclarece que o gesto jamais era feito diante do imperador em pessoa, mas sim sozinho numa das diversas salas do templo pouco antes de o emissário ter sua questão ou mensagem apreciada, e que dificilmente um emissário estrangeiro encontrava-se pessoalmente com o imperador. Ao contrário da ideia de

⁷ Bueno García (2016: 206) explica que em meados do século XVII, dominicanos e franciscanos escreveram ao Papa Benedicto XIV, criticando a forma como os jesuítas pregavam o Evangelho de Cristo: eles usariam de intrigas junto aos altos dignitários da corte imperial, além de comungarem com superstições locais. Os jesuítas se defenderam das acusações, mas no final prevaleceu opinião dos dominicanos e franciscanos, tornando-se obrigatório a todos os missionários em terras chinesas o cumprimento mais rígido das regras e normas da Igreja.

subjugação que o *kowtow* evoca quase imediatamente em qualquer mente ocidental – lembremos dos súditos curvando-se diante de um rei –, para os chineses não passava de mais um ritual a ser cumprido dentro da burocracia simbólica tradicional do país. Ainda hoje o *kowtow* é muito usado nas diversas religiões do país, sendo a forma como muitos chineses fazem para agradecer ou pedir benção aos antepassados.

Mas os povos ocidentais não viam o *kowtow* com bons olhos. Hevia (2009) explica que muitas foram as críticas a essa forma de cumprimento, justamente por causa da ideia ocidental de humilhação diante de outra pessoa, neste caso o imperador chinês. O autor vai mais longe, porém, ao dizer que os ritos chineses em geral, e o *kowtow* em particular, foram provavelmente os maiores motivadores de todos os conflitos entre a Europa e a China, muito mais do que o ópio ou outras questões sociopolíticas. E também foi através desse gesto, entre outros, que no passado os diversos povos da China uniram-se como nação. Quando as maiores potências européias puderam intervir e subjugar a China no episódio conhecido como o Protocolo de Paz Boxer, em 1901, uma das primeiras coisas a serem banidas foi justamente o *kowtow*.

Agora, imaginemos os dominicanos, acostumados a baterem a cabeça no chão apenas para Deus, vendo os chineses praticando o *kowtow*. Certamente isso deve ter causado no mínimo um estranhamento nos frades que, iguais aos diplomatas ocidentais de séculos mais tarde, devem ter achado esse tipo de cumprimento uma forma de humilhação diante de outro ser humano. A ideia de curvar-se inteiramente, mesmo que sozinho numa sala e longe de outros olhos, deve ter causado alguma abjeção nos frades não acostumados com o cotidiano da cultura chinesa. Por outro lado, talvez a maneira de rezar dominicana não tenha causado muito estranhamento entre os chineses, especialmente entre aqueles ligados às mais altas esferas do poder, já que estavam muito mais acostumados a práticas corporais que efetivamente envolviam todo o corpo. Infelizmente não pude encontrar qualquer estudo comprovando ou refutando essas especulações.

Igual aos gestos, a China possui uma relação bem complexa com as cores e seus usos no dia a dia, e tais usos devem ser respeitados do mesmo modo como vem sendo há vários séculos. Ainda hoje, a teoria dos cinco elementos anteriormente mencionada é estudada e aplicada em diversos ramos do conhecimento teórico e prático (Lee 2012), assim como as cores a eles associadas: vermelho para o fogo, azul/verde para a madeira, branco para o metal, preto para a água e amarelo para terra. Essa teoria tem sua origem no Taoísmo (cujas raízes datariam de cerca de 1600 anos antes de Cristo), e ao longo dos milênios de existência da civilização chinesa teve vários de seus princípios e práticas fundidos (transculturados?) com os do Budismo e outras religiões menores locais.

Hui-Chih Yu (2014) e Tien-Hein Lee (2012) nos falam da simbologia das cores na tradição chinesa: o preto se relaciona com a água, os gemidos, o frio, o medo. O branco se relaciona com o metal, o

outono e a velha idade, a melancolia, a fraqueza, mas também simboliza algo de pureza. O amarelo se relaciona com a terra, a simpatia, a humildade e Buda. Desde que foi instituído como religião, o Budismo adotou o amarelo como sua cor, e essa é a cor que aparece nos hábitos dos monges.⁸

Relembrando agora a inocência do branco, a humildade do preto e a marginalidade do amarelo para os dominicanos, é bem possível imaginar que eles tenham sofrido para absorver a simbologia chinesa das cores. Na Índia e na China, a cor branca é associada a funerais, e dificilmente uma noiva se casa usando essa cor, ao contrário do que acontece com quase todas as noivas do Ocidente.⁹ Do mesmo modo, os frades podem ter visto com certa (ou muita) reserva os monges vestidos de amarelo. Por outro lado, os chineses em geral possivelmente tiveram sérias dificuldades em decifrar o que significaria aquela combinação incomum de branco e preto no traje dos dominicanos. Quem sabe quais tipos de associações, e preconceitos, surgiram nas cabeças dos chineses e que foram as responsáveis por desestimular qualquer tentativa de contato com os dominicanos?

Muito mais fácil de assimilar talvez tenha sido a vestimenta cinza dos franciscanos, pelo simples fato de conter apenas uma cor. Mas quem levou vantagem certamente foram os jesuítas e sua capacidade de adaptação quase irrestrita, o que lhes permitia nem mesmo usar um hábito caso fosse necessário.

O jesuíta Matteo Ricci, contemporâneo de Juan Cobo, foi o que mais aproveitou-se das possibilidades da inculturação. Nicolas Standaert (2010) esclarece que Ricci, auxiliado pelo seu “notável dom de memória” (Idem: 16), primeiramente aprendeu o melhor que pôde a língua e a cultura chinesas. Depois, percebendo que não chegaria muito longe vestindo-se como monge e raspando a cabeça, decidiu usar as vestimentas da classe dos letrados chineses: roupas largas e barba e cabelo compridos. Ele também aproveitou-se das ciências, especialmente a Aritmética, a Geometria e a Astronomia para aproximar-se desses letrados. E através delas, além é claro de seus estudos constantes sobre as ciências e tradições na China e sobre o confucionismo, conseguiu um cargo de letrado junto à corte do imperador.

Ricci tinha um plano em mente: “Os jesuítas dirigiram-se para a elite letrada. A ideia subjacente era que, se essa elite, de preferência o Imperador e sua corte, fosse convertida, o país inteiro seria ganho para o cristianismo” (Idem: 16). Standaert considera que Matteo Ricci talvez seja o precursor do que hoje se chama Globalização, mas ele fez o que fez porque foi necessário naquele momento: ele despojou-se de tudo o que considerava irrelevante em sua identidade, mas manteve os princípios católicos guiando todas as suas ações, e foi pela Igreja, e com a benção dela, que ele conseguiu ir tão longe em sua jornada pelo país e pelos altos escalões chineses.

⁸ Na verdade no processo de fabricação das vestes usa-se açafraão, o que dá um tom alaranjado ao amarelo.

⁹ Vale a pena fazer algumas buscas no *Google Images* ou no *Youtube* utilizando os termos “casamento chinês”, “casamento indiano”, “funeral chinês” e “funeral indiano”. As cores das roupas usadas pelas pessoas nessas ocasiões contrastam com o modo como os ocidentais, eu incluso, costumam enxergar tais cerimônias.

Igual a Juan Cobo, Ricci compreendeu profundamente o pensamento chinês, especialmente dos letrados, e também foi capaz de fundir as ideias cristãs com o confucionismo: “Ricci era da opinião que essa excelente doutrina ética e social do confucionismo devia ser complementada com as ideias metafísicas do cristianismo” (Idem: 16). Ele defendia que a cristianização da China deveria passar por um diálogo, em que a Igreja também deveria ouvir o que o pensamento chinês tinha a dizer sobre Cristo. Contudo, décadas mais tarde, com a Controvérsia dos ritos chineses, todo o trabalho de Ricci foi deixado de lado em nome de um maior rigor católico.

Matteo Ricci parece ter entendido o papel das cores e dos gestos na vida diária com os chineses, e usou isso a seu favor e a favor da Igreja.

5. Algumas considerações

Apesar dos volteios e das discussões paralelas levadas a cabo neste trabalho, o que se buscou mostrar aqui foi como a tradução, ou não, de certos simbolismos pode ter afetado o sucesso da aventura de evangelização dos dominicanos na China. Traduzir gestos e cores pode não parecer uma tradução propriamente dita, ou seja, aquela que estamos acostumados a ver no trabalho com as palavras. Mas igual às palavras, gestos e cores estão atrelados a línguas e culturas. Estamos falando então de uma tradução intersemiótica, em que cores podem ser traduzidas em outras, ou transculturalizadas em sistemas híbridos. Conhecer uma língua sem conhecer os simbolismos relacionados a ela pode deixar a pessoa que traduz em séria desvantagem, ou até mesmo isolada da cultura que ela pretende alcançar com seus estudos.

Na atualidade, em que imagens paradas ou em movimento fazem parte de nossas vidas, é fácil deduzir que se deve dar valor ao que gestos e cores transmitem para além das palavras que acompanham tais símbolos. Nos séculos XVI e XVII, porém, talvez tais ideias não fossem tão óbvias. Os dominicanos, assim como a imensa maioria das pessoas que viveram nesses séculos, podem não ter percebido a força da comunicação não verbal. Consequentemente, sequer pensaram em alternativas para contornar as discrepâncias surgidas nas comunicações que estabeleciam com chineses e ameríndios. Talvez tenha faltado aos dominicanos a sensibilidade que impulsionou São Domingos quando este resolveu despir-se da ostentação católica de sua época. É claro que a situação de São Domingos era muito mais confortável do que a de seus sucessores, já que ele conseguia falar a mesma língua de seu público alvo e tinha os mesmo referenciais socioculturais. Mas talvez justamente essa diferença de público alvo devesse ter causado nos dominicanos a urgência de mudar de estratégia. Talvez nem precisassem mudar de trajes e gestos, mas apenas fazer seus interlocutores perceberem que eles estavam atentos a tais detalhes e os respeitavam. Talvez nunca saibamos como isso poderia ter sido.

De qualquer modo houve convertidos entre os chineses, conforme atesta Bueno García (2016). Limitada ou não, a empreitada dos missionários católicos que atravessaram mares e continentes em nome de Cristo teve resultados positivos, a ponto de igrejas e missões se estabelecerem e se manterem na China, mesmo nas décadas em que o governo chinês resolvia (mais uma vez) fechar suas portas aos estrangeiros. Esse sucesso não se deveu apenas aos dominicanos, mas também aos franciscanos, jesuítas e missionários de outras ordens católicas.

Fosse qual fosse o grau de inculturação utilizado por cada Ordem, o fato é que nenhum desses missionários saiu indiferente à experiência. Todos foram mais ou menos transculturalizados e tiveram de se traduzir para o Outro, tão diferente de si, ou tentar traduzir esse Outro para as lógicas que habitavam suas cabeças e corpos. E esse esforço, consciente ou não, já merece nosso o respeito e a admiração.

Referencias bibliográficas

- Albaladejo-Martinez, Juan A. (2016). Traducción Antropológica dominicana: Pedro de Córdoba. In Bueno García, A; Pérez Blázquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España, San Esteban Editorial, pp. 73-91.
- Bueno García, A. (2016). Traducción y evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII. In Bueno García, A; Pérez Blázquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España, San Esteban Editorial, pp. 197-239.
- Cámara Outes, Cristian. (2016). Las ideas sobre la traducción en el Camino del cielo en lengua mexicana (1611), de fray Martín de León. In Bueno García, A; Pérez Blázquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España: San Esteban Editorial, pp. 93-114.
- Cervera Jimenez, José A. (2016). El *Shilu* del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos. *Revista Estudios*, 32. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25025> [Consulta em 06/08/2017].
- Da Silva, Adriano C. (2014). Metodologia de análise em traduções de histórias em quadrinhos: uma possibilidade para geração de dados. *In-Traduções*, 6:10, Florianópolis, Brasil, UFSC, pp. 124-141.
- Dominicanos (Sem data). *As nove maneiras de São Domingos rezar*. Coleção Cadernos Vocacionais. <http://dominicanos.org.br> [Consulta em 24/07/2017].
- Ficarra, F. (2005). *Les Dominicains: origines, organiation, grandes figures*. Traduction: I. Langlois-Lefebvre, G. Furno, R. Jemma-Schwentzel, M-C. Bonnefond. Paris, Éditions De Vecchi.

- Hevia, James L. (2009). 'The Ultimate gesture of deference and debasement': Kowtowing in China. *Past & Present*, 203 (Issue supplement 4), pp. 212–234.
- Hinnebusch, Willian A. (2014) *Dominican Spirituality: principles and practice*. Eugene, US, Wipf and Stock Publishers.
- Jung, Carl G. (2008) *O homem e seus símbolos*. Ed. Especial Brasileira. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Lee, Tien-Rein (2012). Heaven, Earth and Humans: Color Harmony in Chinese Culture. *Óbuda University e- Bulletin*, 3(1), pp. 155-164.
- Nouss, Alexis (2012). A tradução: no limiar. *Alea: Estudos Neolatinos*, 14(1), pp. 13-34. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-106X2012000100002> [Consulta em 06/08/2017].
- Ortiz, Fernando (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Serra-Pfennig, Isabel (2016). Presencia de los dominicos en América: Chile y la Argentina. In Bueno García, A; Pérez Blásquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España, Sanesteban Editorial, pp. 29-40.
- Pastoureau, Michel (2004). *Une histoire Symbolique du Moyen Âge Occidental*. Paris, Éditions du Seuil.
- _____ (2008). *Black: the history of a color*. Translated by Jody Gladding. New Jersey, Princeton.
- Standaert, Nicolas (2010). Um ocidental modelado pelos chineses. Tradução Luis M. Sander. *IHU Online*, 347, pp. 15-21. <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao347.pdf> [Consulta em 06/08/2017].
- Yu, Hui-Chih (2014). A Cross-Cultural Analysis of Symbolic Meanings of Color. *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*. 7(1), pp. 49-74.
- Yuste Frías, José (2011). Traduire l'image dans les albums d'Astérix. À la recherche du pouce perdu en Hispanie. In Richet, B. (éd) *Le tour du monde d'Astérix*. Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, pp. 255-71.

LA FIGURA DE SANTO DOMINGO DE GUZMAN EN EL CÓMIC Y SU SIMBOLOGÍA¹

María del Mar Salvador Ruiz
Universidad de Valladolid (España)
marsalru.trad@gmail.com

Abstract

This paper consists of the reflections around the analysis of the symbols used in comic books about saint Dominic of Guzman. The comic books are biographies of saint Dominic of Guzman, founder of Order of Preachers, whose target public are young readers. In these pages we will see which of the elements associated to saint Dominic are represented in the visual part of the comic books, which is the relation between the symbols and the written message and whether they contribute to the accomplishment of the preaching function.

Keywords: translation, comic, dominicals, semiotics.

Resumen

Este trabajo consiste en las reflexiones en torno al análisis de los símbolos empleados en los cómics sobre la figura de santo Domingo de Guzmán. Estos cómics son biografías de santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores, dirigidas a un público infantil. En estas páginas veremos cuáles de los elementos simbólicos de santo Domingo se han trasladado a la imagen del cómic, qué relación guardan con el mensaje escrito y si contribuyen a la función de predicación.

Palabras clave: traducción, cómic, dominicos, semiotics.

1. Introducción

El presente trabajo consiste en un análisis de los elementos simbólicos de santo Domingo de Guzmán en los cómics empleados por la Orden con una función predicadora entre un público infantil teniendo en cuenta las especificidades del formato (el cómic).

El objetivo es identificar los símbolos de Santo Domingo de Guzmán más utilizados en los cómics con una función de predicación y comprobar cómo afectan a la recepción del mensaje, pues nuestra hipótesis es que el valor de la imagen es equivalente a la del texto y los símbolos que rodean a la figura de santo Domingo se apoyan en convenciones y hechos históricos.

Para ello, se han utilizado los cómics *Santo Domingo de Guzmán*, editado por Antonio García y cuya dibujante es Pilariu, *Domingo de Guzmán*, de fray Javier Serrano, y *Santo Domingo de Guzmán* de la colección Vidas Ejemplares, cuyo dibujante es Xorque Charqoy.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

2. El signo y el símbolo

Existe cierta confusión al hablar de los elementos pertenecientes al ámbito de la comunicación no verbal. Presentaremos la definición de signo y símbolo para establecer una diferenciación conceptual inequívoca y acotar claramente la unidad de análisis de este estudio. Para ello, hemos recurrido a la obra *Teoría de los signos: introducción a la problemática de los signos y los símbolos* de Bertil Malmberg en la que se explican muy claramente estos elementos.

En primer lugar, nos cuenta que la palabra “signo” se refiere a muchos fenómenos diferentes entre sí. Se considera como una categoría superior que abarca el icono, el símbolo, el indicio y las señales. En cambio, «llamaremos símbolo a un signo solamente si ejerce su función descriptiva y si su referencia a un *referente* extralingüístico también tiene una estructura natural, subjetiva, motivada, afectiva o isomorfa con el referente» (Malmberg: 1997,32). También podemos puntualizar que los símbolos pueden ser tanto ocasionales, cuando pueden variar según el tiempo u otras causas, como convencionales, cuando han sido establecidos por un grupo o una comunidad. Cuando estos símbolos son una imagen estilizada del objeto o concepto representado, son icónicos, cuando no representan directamente ese objeto, sino algo en relación con él, son motivados y cuando han sido establecidos sin tener un criterio determinado son arbitrarios.

Como veremos, los símbolos aquí recogidos son símbolos convencionales motivados históricamente. Decimos que son motivados históricamente porque se han creado a partir de hechos de la vida de santo Domingo de Guzmán y que son convencionales porque han sido adoptados por la comunidad cristiana con un consenso para representar a su persona.

3. La simbología de santo Domingo de Guzmán

Santo Domingo de Guzmán fue un fraile nacido en Caleruega, Burgos, en 1170 y que murió en 1221 en un convento de Bolonia, Italia. Este fraile tuvo clara su vocación desde niño y dedicó su vida a la predicación por Europa, el estudio de las santas escrituras y la oración. Su compromiso con la Iglesia y sus cualidades personales le hicieron sobresalir y consiguió el permiso del papa Honorio III en 1216 para fundar la Orden de Predicadores, también conocida como Orden Dominicana. La dedicación de su vida y la Orden a la predicación le han convertido en un modelo para la Iglesia Católica. Además, en su vida tuvo muchos episodios de aparición de santos y de la Virgen que evidenciaban su fuerte vínculo con Dios. Por todo ello, se le ha dado mucha difusión a su figura y representado en numerosas ocasiones junto con los símbolos que se le relacionan.

En la obra titulada *Santo Domingo de Guzmán: el burgalés más universal*, dirigida por Juan Carlos Elorza Guinea y René Payo Hernanz y editada por la Junta de Castilla y León con motivo de una exposición en el museo de Burgos que tuvo lugar entre octubre de 2008 y enero de 2009, se recoge información de los elementos simbólicos relacionados con la figura del fundador. En ella, figura una completa relación de los atributos simbólicos de este fraile que podemos ver reflejados en el arte en torno a su representación.

Estos son los elementos recogidos en la obra:

- El hábito de los predicadores
- El perro con una tea en la boca
- La estrella en la frente
- El libro
- El lirio o la azucena
- La vid
- El cuchillo
- La cadena de hierro
- El dedo índice en la boca
- Los modos de orar
- El rosario
- La virgen
- La resurrección
- Árboles genealógicos
- Santo Domingo intercesor
- Protector urbano
- El triunfo

Todos estos símbolos se asocian a los dominicos y a santo Domingo porque se relacionan con capítulos de su vida conocidos. De ellos, analizaremos los que se encuentran de manera recurrente en los cómics.

4. El cómic como método de predicación

En palabras de Gubern, «el cómic es una secuencia espacial, formada por pictogramas separados gráficamente pero relacionados estructuralmente, en los que pueden integrarse signos alfabéticos, con la finalidad de articular una descripción o una narración» (1994, 34-35).

El cómic es un tipo de texto narrativo con unas características muy especiales que surgió a principios del siglo XIX. Los antecedentes del cómic actual eran historietas con imagen en las que los personajes no hablaban, sino que había una pequeña explicación como pie de la viñeta (como las Aucas (de origen pagano) y Aleluyas (estampitas religiosas) editadas en Francia). En España, el cómic actual llegó con el nombre de “tebeo” a principios del siglo siguiente, aunque durante el siglo XIX también existieron diferentes publicaciones de temas políticos o infantiles con unas características similares. Se considera que el primer cómic fue *En Pantufet*, un cómic en catalán publicado en 1904. A partir de entonces, la industria del tebeo fue consagrándose en nuestro país.

Como ya hemos dicho, el cómic es un tipo de texto con unas características especiales. Según el profesor Ricardo Fernández Muñoz de Magisterio de la Universidad de Castilla La Mancha, estas características son las siguientes:

- Carácter narrativo diacrónico del mensaje. El cómic narra una sucesión de hechos que va marcada por la estructuración de las viñetas y su secuencia. Así, la sucesión temporal, aparte de poder ser indicada explícitamente, obedece al patrón de lectura de arriba abajo y de derecha a izquierda.
- Convergencia de elementos verbales e icónicos. Estos elementos se integran por medio de cartuchos (superficies externas a la imagen donde se incrusta el texto), expresión directa de los personajes (globo o bocadillo) y onomatopeyas (sin representación determinada). Esta combinación le confiere una gran capacidad sintética en la comunicación, comunicando mucho con pocos elementos.
- Atiende a una serie de códigos y convenciones, como pueden ser el uso de los elementos anteriores, el tipo de viñeta y otras reglas de composición.
- Amplia difusión. Alcanza a un gran número de lectores.
- Su función predominante es la de distraer aunque puede combinarse con otras funciones como la crítica política o una función instructiva.

En cuanto a los tipos de cómic, podemos clasificarlos según su público (infantil, adolescente o adulto) o su temática, que puede ser muy amplia (cómic bélico, de aventuras, humorístico, costumbrista, deportivo, erótico, fantástico, policíaco, de ciencia ficción, histórico, romántico y de terror).

El cómic al que nosotros nos acercamos está dedicado a un público infantil, con lo cual las imágenes serán muy representativas del texto y tratarán de llamar la atención del lector, y lo podríamos considerar histórico, al hablar de la figura de un personaje real, como es santo Domingo de Guzmán, pero en el que la temática religiosa siempre está presente. Además, debemos precisar que la función de todos los cómics analizados es la de predicar la vida y obra de santo Domingo de Guzmán aprovechando las ventajas que ofrece este tipo de textos para llegar al público infantil e instruirlos en la fe católica.

5. Análisis

A continuación se muestran los ejemplos estudiados de los cómics seleccionados clasificándolos según el elemento simbólico que contienen.

5.1. El hábito de predicadores



Imagen 1

El hábito tradicional de los predicadores está compuesto por una túnica blanca, una capilla con capucha y una capa de color negro. Según se dice, un día Domingo oraba junto a la cama del beato Reginaldo, que estaba muy enfermo, cuando la Virgen se le apareció, ungió al enfermo y le dio el hábito que su orden debía vestir. A partir de entonces, los dominicos adoptaron el hábito que la Virgen había indicado a santo Domingo. El hábito en sí mismo está cargado de simbolismo: el color blanco simboliza la pureza, el negro, la penitencia y la capa negra sobre la túnica blanca simboliza que la penitencia protege la pureza.

Este tipo de hábito aparece representado en los tres cómics seleccionados. Como al principio Domingo de Guzmán no había creado aún la orden, viste un hábito distinto hasta que no se recrea una escena posterior a la fundación. De este modo, el lector puede apreciar la diferencia de vestimenta en unas viñetas y otras y asociar la nueva a la creación de la Orden. Aunque en ningún momento del relato se expresa verbalmente que ese es el hábito de los dominicos, sí que se expone en el texto la creación de la Orden mientras que vemos el cambio de hábito.

Podemos observar que este símbolo no presenta variaciones en su representación porque es el “uniforme” de santo Domingo y de los dominicos. Es fácil que el lector sea capaz de identificar las diferencias con el hábito de otros religiosos que aparecen en el cómic y de comprender que se trata de la vestimenta típica de los dominicos, aunque el significado de cada elemento del hábito se le puede escapar si no tiene conocimiento previo de esa simbología.



Imagen 2



Imagen 3



Imagen 4

5.2. Perro con una tea en la boca



Imagen 5

Este símbolo también está ligado a una visión, en este caso de la madre de Domingo, relatada en *La Leyenda*, la primera biografía de santo Domingo. Como se recoge en el sitio web de los dominicos, cuando Juana de Aza, la madre de santo Domingo, estaba embarazada de él, soñó con que un perro

con una tea en su boca salía de su vientre. Como no comprendía el sueño, fue a buscar a santo Domingo de Silos que vivía en un monasterio de las cercanías. Este le explicó que el sueño simbolizaba que el niño que nacería de su vientre iba a encender el fuego de Cristo mediante la peregrinación. De ahí viene su nombre, que en latín (*dominicus*) significa “del Señor”. Por lo tanto, la tea es la luz del Señor en el mundo y el perro, símbolo de la Orden, simboliza el siervo que ahuyenta a los falsos pastores y al error.

Es curioso que en los cómics que hemos utilizado en nuestro corpus recojan este elemento con diferentes representaciones. En el primer caso, vemos un perro pequeño de color marrón con una antorcha en la boca. En el segundo caso, el perro que se nos muestra también es de color marrón pero tiene manchas y se asemeja bastante a un tigre. Además, no lleva una tea en la boca, sino que expulsa llamaradas de fuego de ella que se dirigen sobre el globo terráqueo. En el último de los cómics, observamos que se representa de dos formas: en la portada del cómic nos muestran un perro blanco con manchas negras que corre con una tea en la boca y tiene una estrella sobre su cabeza y, en la viñeta en la que se narra el episodio del sueño de Juana de Aza, este perro aparece corriendo, en este caso, alrededor de la Tierra.

Podemos deducir que esta diferencia en la representación del perro como símbolo de santo Domingo se debe a la diferenciación de dos realidades: el sueño de Juana de Aza cuando estaba embarazada y la identificación del perro con santo Domingo durante su vida. La primera de ellas será comprendida sin duda por el lector porque está apoyada por el mensaje escrito. Sin embargo, la segunda solo se puede entender una vez se ha leído sobre este sueño o se tiene conocimiento previo de él.

En cuanto a las diferencias en el tipo de perro representado (su apariencia y color), puede ser una licencia que se toman los dibujantes para dar una u otra imagen de ese perro. En los ejemplos en los que el perro lleva la tea en la boca, se le representa de manera más afable y, en el caso en el que expulsa llamaradas de su boca, se da una impresión más fiera, asemejándose más ese cachorro a un felino, pues cuenta con dientes puntiagudos, manchas similares a las de un guepardo y largos bigotes, que a un perro.



Imagen 6



Imagen 7



Imagen 8

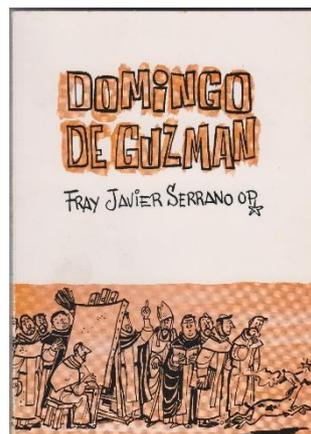


Imagen 9

5.3. La estrella en la frente



Imagen 10

Esta estrella está ligada al nacimiento y al bautismo de Domingo, pues, en *La Leyenda*, se afirma que en el bautizo de santo Domingo, una estrella apareció sobre su frente. Esta estrella simboliza que santo Domingo iba a ser una estrella brillante que iba a iluminar y guiar a las almas perdidas hacia Cristo.

Aunque inicialmente se emplea para señalar ese momento en el que empieza a formar parte de la comunidad cristiana, el bautismo, en estos cómics también se representa la estrella en otras ocasiones. Uno de ellos, muestra la estrella sobre la frente del fraile siempre que aparece Domingo en la viñeta y otro de ellos en distintos momentos de su vida o momentos clave para la Orden, en este caso no se representa siempre la estrella sobre la cabeza de Domingo, sino, por ejemplo, sobre un convento o sobre el perro con la tea.

Es cierto que todas las obras analizadas recogen este emblema de santo Domingo, pero hay pequeños matices en su representación. En dos de los casos, es una estrella de cinco puntas de la que emanan rayos de luz y, en otro cómic, esta estrella tiene seis puntas, es de color rojo y de ella no surgen rayos de luz. De esto se puede desprender que la forma o el color de la estrella es un elemento secundario y por eso cada dibujante se ha tomado su licencia artística en el dibujo. Lo realmente importante de este elemento es la identificación con santo Domingo como guía de la comunidad cristiana, que, además, queda patente en el mensaje escrito en todos los casos.



Imagen 11

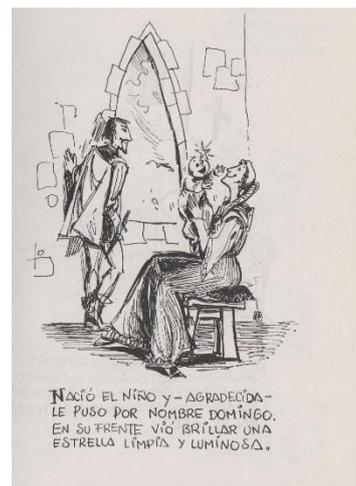


Imagen 12



Imagen 13

5.4. El libro



Imagen 14

El libro es otro de los símbolos que acompañan a santo Domingo cuando se le representa. Alude a su faceta intelectual y, sobre todo, predicadora y está también ligado a la creación de las Constituciones, los documentos que regulan la Orden de Predicadores. Una noche mientras

oraba santo Domingo tuvo una visión en la que los santos Pablo y Pedro se le aparecían con el Evangelio y las Cartas de san Pablo. Estos santos le indicaron que su misión era ir por el mundo predicando. Este episodio le animó a continuar sus actividades de predicador.

En todos los cómics que analizamos, este objeto está presente en más de una ocasión durante el relato. Este libro es, en unos casos, la representación de la Biblia y, en otros, del Evangelio de san Marcos que fray Domingo solía llevar consigo u otro de los evangelios. Lo sabemos porque en las ocasiones en las que representa a algún evangelio los dibujantes mismos lo señalan para que el lector sea capaz de identificarlo. Hay alguna pequeña variación en cómo se muestra según el cómic en el que lo hemos encontrado, pues, según la ocasión, se presenta abierto o cerrado y con tapas rojas (si el cómic es en color).

Podemos decir que es otro de los objetos, como la estrella, que aun variando un poco su representación gráfica, es indispensable cuando se habla de santo Domingo. Se puede identificar este objeto al estar tan ligado a la figura del santo y al estar reflejado, en casi todos los casos (imágenes 15 y 16), en el mensaje verbal. Cuando el texto no recoge el significado del elemento, el lector tiene que asociar de manera independiente su significado. Sin embargo, esto no presenta un problema porque en otras partes del texto sí que se habla de esa faceta del santo.



Imagen 15



Imagen 16



Imagen 17

5.5. La vid

La vid es el símbolo que identifica a santo Domingo como el guardián de la viña de Dios. La viña ha sido empleada en la Biblia como metáfora muchas veces y existen muchas historias ligadas a este elemento. Por ejemplo, el profeta Isaías identificaba al pueblo como una viña plantada por Dios pero devastada por la desobediencia al igual que Jesús, que dijo que el pueblo de Dios era una “viña mal administrada por los obreros” y que comparaba a Dios con un viñatero y a los discípulos con los pámpanos. De esta manera, vemos que el símil más usual es el de la viña como pueblo de Dios.

Solo aparece en uno de los cómics de nuestro corpus, en la imagen de la contraportada, y sobre su representación vemos el sello de los dominicos. Esta imagen se complementa con la de la portada donde podemos ver a santo Domingo predicando la palabra de Dios al pueblo. En la parte superior de esta imagen, vemos a otros santos y dominicos observando a santo Domingo. Se puede establecer esa metáfora de guardián de la viña del señor cuando vemos las dos páginas completas juntas. Ya que el mensaje no verbal no se encuentra apoyado por el verbal, la imagen tiene todo el peso y hay que decodificar este símbolo, teniendo conocimiento de su significado, para entender el significado completo de los elementos visuales que nos muestra el dibujante.

Sin embargo, en otro de ellos se expresa esa metáfora verbalmente pero no se alcanza a ver la representación de la viña reflejada en las viñetas. En ese caso, el lector tiene acceso al símbolo como metáfora lingüística pero no como elemento visual.

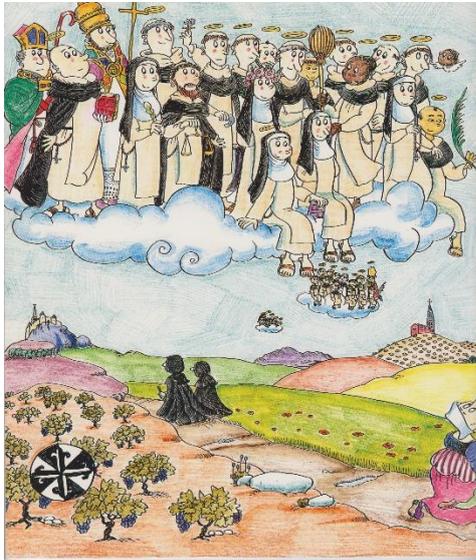


Imagen 18

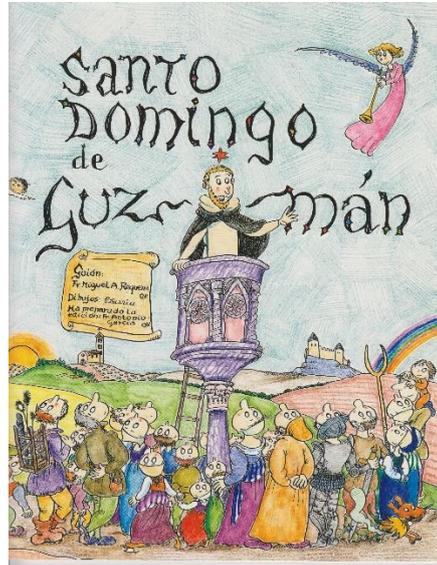


Imagen 19



Imagen 20

5.6. Bastón

Los testigos que participaron en la canonización de santo Domingo afirmaban que siempre llevaba consigo un bastón. Este objeto constituye un símbolo del mensajero de Dios y aparece en el noveno modo de orar. Se cuenta que el bastón que tenía santo Domingo terminaba formando una T y, de hecho, en el convento de san Doménico de Bolonia conservan un bastón terminado en T en su empuñadura que aseguran que es el de santo Domingo.

Este bastón también es uno de los objetos que llevaba en su misión de predicación cuando recorría Europa y, de hecho, hoy es el símbolo de los peregrinos. Por eso, en los tres cómics que aparece,

Domingo lo lleva solo después de se le encargue ese objetivo, por una parte, desde la Iglesia y, por otra, en el sueño que tuvo con san Pablo y san Pedro en el que le encargaban la misión predicadora.

Sin embargo, vemos que en los cómics analizados no se representa así siempre. El bastón que nos muestran termina en curvatura o es simplemente un bastón liso en dos de los cómics que recogen esta representación. En el tercero, podemos ver tanto un bastón liso como uno terminado en forma de T, incluso se representa a santo Domingo con el bastón de punta arqueada cuando peregrina por Europa predicando antes de la formación de la Orden.

El mensaje que transmite este elemento visual está volcado en el texto cuando se ha relata la aparición de los santos, pero en otros momentos aparece de manera implícita o se omite en la parte verbal.



Imagen 15



Imagen 16



Imagen 21

5.7. El Rosario

Imagen 22



El Rosario es el objeto que manifiesta la devoción de santo Domingo y su estrecho vínculo con la Virgen. Según una leyenda medieval, un día la virgen María se le apareció a santo Domingo con el Rosario y le

dijo que debía adoptarlo como elemento de rezo y extenderlo a la comunidad cristiana. Aunque no existen relatos de santos que lo avalen, este episodio se da por cierto y, por lo tanto, se considera a santo Domingo como creador del Rosario.

Como sabemos, el Rosario es una especie de cadena compuesta por 150 bolas divididas en grupos de 10 y que termina en una cruz con el que se reza a la virgen María. Cada bola representa el rezo de un avemaría. Santo Domingo recomendaba este tipo de rezo para acercarse a la madre de Dios. Además, este objeto ha calado tanto en la práctica cristiana que ha pasado a ser una forma de rezo común entre los cristiano. De esta manera, se conozca o no la historia sobre santo Domingo, se comprende fácilmente el significado de este símbolo.

En dos de los cómics se presenta a santo Domingo con el Rosario colgado del cinturón y en un tercero recibéndolo de la Virgen, en su cinturón o en la mano. Este símbolo está apoyado en el mensaje escrito únicamente en el caso en el que se ve cómo se lo entrega la Virgen. En los demás casos, forma parte de la viñeta pero no se resalta este elemento en el mensaje escrito, puede que por ser un elemento cuyo significado es muy conocido por la mayoría del público al que se dirige.

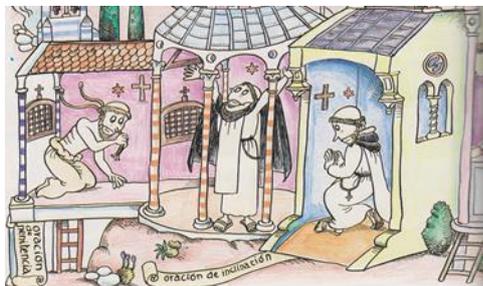


Imagen 23



Imagen 24



Imagen 25



Imagen 26

5.8. Los modos de orar

Los nueve modos de orar consisten en nueve formas de rezar en las que se tienen posturas corporales distintas. Todos ellos fueron recogidos en una obra de autor desconocido llamada *Los modos de orar de santo Domingo* que data del siglo XIII y en la que se describían e ilustraban. Estas posturas se adoptaban porque decían que al rezar los miembros del cuerpo necesitan hacer ciertos movimientos para facilitar la conexión del alma con Dios. Cada modo (inclinación ante el altar, tumbado apoyando la cara en el suelo, penitencia con una cadena de hierro, inclinación de rodillas mirando al altar, de pie, con los brazos en cruz, estirado hacia el cielo y brazos en alto, lectura de las santas escrituras y en el camino) era para un momento determinado en el que santo Domingo oraba. Así pues, se convirtieron en un símbolo de la figura del padre Domingo y de su legado.

Estos modos de orar solo se ven reflejados en uno de los cómics. En ese caso, se ilustran los nueve modos en las viñetas y se les acompaña de un rótulo con su nombre y un texto en el que se explica su relación con el santo. De esta manera, el mensaje visual queda apoyado por el escrito y al lector no se le escapa el significado de las representaciones.

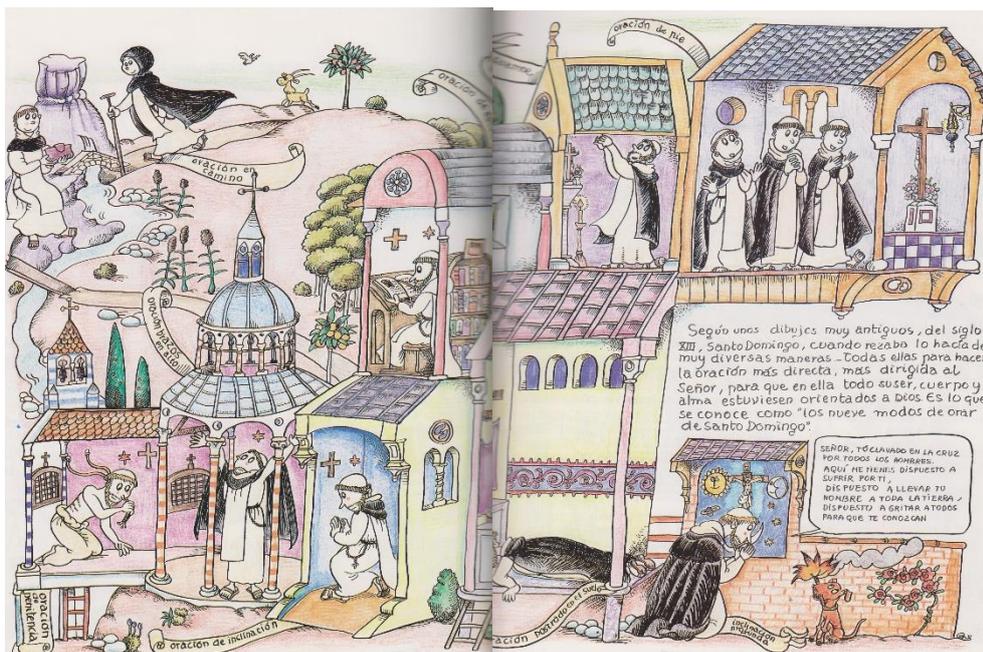


Imagen 27 y 28

6. CONCLUSIONES

Hemos podido comprobar que de los elementos ligados a la figura de santo Domingo de Guzmán se han trasladado al cómic solo los que son más simbólicos y están más identificados con la figura de este santo (el hábito, el perro con la tea, la estrella, el libro, el bastón, la vid, el Rosario y los modos de orar). Las posibles razones para ello pueden ser que el medio en el que se exponen demanda el uso de

elementos más simbólicos para apoyar el mensaje y no entorpecer el relato o dificultar su comprensión y que se dedica a un público infantil, por lo que los elementos más difíciles de describir no serán comprendidos.

Además, hemos visto que todos los símbolos se han creado y adoptado a partir de momentos y sucesos de la vida de santo Domingo. De estos sucesos ha quedado constancia a través de testimonios y documentos contrastados por los dominicos, quienes han recogido esta información y establecido el símbolo asociado al santo.

Aunque los símbolos estudiados son convencionales, a veces se observan pequeñas variaciones en la forma de representar algunos objetos debido a la libertad que se toma cada dibujante de representarlos según su estilo, pero siempre se respeta la esencia del símbolo. Como estas variaciones no afectan al significado y no cambian la identificación del símbolo en cuestión, no son relevantes para la recepción de la información simbolizada.

Esta información transmitida por el elemento visual casi siempre está reflejada también de manera escrita. Cuando no se encuentra en la comunicación verbal, el lector recibe solo la información del elemento visual. En estos casos, el elemento visual añade valor al texto y podemos decir que su importancia equivale a la del mensaje escrito que se presentaría en su lugar.

Por tanto, podemos concluir que los símbolos de santo Domingo en los cómics no solo apoyan la función comunicativa del texto, sino que además adquieren esa función por sí solos y hacen más accesible el mensaje escrito porque son más atractivos al público infantil.

Bibliografía

- Atapuerca, D. El hábito de los dominicos [Entrada blog]. Recuperado de <http://imageriareligiosasanjuandedios.blogspot.com.es/2012/08/el-habito-de-los-dominicos.html> [Consultado el 10 de febrero de 2017].
- Del Castillo-Olivares, A.M. *et al.* El cómic. Recuperado de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/multidoc/trabajos/comic/Datos/Pag%20web/webs/13%20Miembros%20grupo.html> [Consultado el 1 de febrero de 2017].
- Elorza, J.C. y Payo, R. (Dir.) (2009). *Santo Domingo de Guzmán: el burgalés más universal*. Burgos: Junta de Castilla y León.
- Fernández Muñoz, R. Tema monográfico: El cómic. Recuperado de <http://www.uclm.es/profesorado/ricardo/comic2.html#Historia> [Consultado el 1 de febrero de 2017].

- Granizo, J. Tipos de cómic [Entrada blog]. Recuperado de <http://educacionartisticaelcomic.blogspot.com.es/p/tipos-de-comic.html> [Consultado el 1 de febrero de 2017].
- Gubern, R. (1994). El lenguaje del cómic. *Actas del seminario de Filología Hispánica*, 1993. Logroño: Consejería de Cultura del Gobierno de la Rioja.
- Malmberg, B. (1997). *Teoría de los signos: introducción a la problemática de los signos y los símbolos*. España: Siglo XXI editores, S.A.
- Requena, M. *Santo Domingo de Guzmán*. Antonio García (Ed.). Dibujos de Pilariu.
- Santo Domingo de Guzmán. (s.f.). Recuperado de <https://www.dominicos.org/quienes-somos/santo-domingo-de-guzman/> [Consultado el 10 de febrero de 2017].
- Serrano, J. (1966). *Domingo de Guzmán*. Salamanca: Secretariado Dominicano.
- Wilfredo Guinea (Dir.) (1970). *Santo Domingo de Guzmán*. Dibujos de Xorque Charqay. Colección Vidas Ejemplares. Barcelona: Organización Editorial Navarro, S.A.

LA FOTOGRAFÍA AMAZÓNICA PERUANA HACIA FINES DEL SIGLO XIX E INICIOS DEL SIGLO XX. LOS DISCURSOS SOBRE LA AMAZONIA Y SU TRADUCCIÓN EN IMÁGENES¹

Katherine de la Cruz Castro

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima (Perú)

delacruzcastro.arte@gmail.com

Abstract

From the beginning of its history, photography existed within a regime of truth given its ability to represent reality in a («reliable» way. The photographic image was understood not only as evidence that («that» happened: («in the Photograph *I can never deny that the thing was there*» (Barthes, 1989, p. 121), but that it happened in the way the photographic image shows. Soon, that regime of truth would be questioned and photography as social and cultural product would be understood as fiction filled with ideology and as discursive support. This article aims at looking into the possibilities of photography on such terms, to be able to understand the role Peruvian Amazonian photography played between 1880 and 1914 («The Age of Rubber»). Photographs related to three activities within this period would be mainly analyzed: domestic explorations of the Amazonian territory, rubber activities and the work of Catholic missionaries, especially Dominicans. We will inquire on how photographs translate towards visualities, discourses on civilization and national integration of that time. And also how, within the frame of reception, such images were read and how we face and use them nowadays.

Barthes, R. *Camera Lucida. Reflections on Photography*. New York: Hill and Wang, 1981.

Keywords: Peruvian Amazonian Photography, 19th century, translation, Amazonia,

Resumen

La capacidad de la fotografía para representar la realidad de forma «fidedigna», hizo que ésta, desde el inicio de su historia, esté suscrita al régimen de verdad. La imagen fotográfica se entendió no solo como evidencia de que «aquello» aconteció: «nunca puedo negar en la Fotografía *que la cosa haya estado allí*» (Barthes, 1989, p. 121), sino que aconteció de la manera en que la imagen fotográfica lo muestra. Prontamente, dicho régimen de verdad será interpelado y la fotografía se entenderá, en tanto producto social y cultural, como ficción cargada de ideología y como soporte discursivo. Este artículo tiene como objetivo indagar las posibilidades de la fotografía en dichos términos, para comprender el papel que juega la fotografía Amazónica peruana producida entre 1880 y 1914 («Época del caucho»). Se analizan principalmente las fotografías vinculadas a tres actividades del período: las exploraciones nacionales del territorio amazónico, la actividad cauchera y la actividad de los misioneros católicos, dominicos en concreto. Indagamos cómo las imágenes fotográficas traducen hacia las visualidades los discursos civilizadores y de integración nacional propios de la época. Y cómo, en el ámbito de la recepción, fueron leídas dichas imágenes y cómo nos enfrentamos y hacemos uso de ellas hoy.

Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.

Palabras clave: fotografía amazónica peruana, siglo XIX, traducción, Amazonia.

1. Introducción: Imágenes y sociedad

Desde que la humanidad empezó a producir imágenes, estas se constituyeron en un medio propicio para expresar sus formas de ver, experimentar, sentir, entender, reflexionar y explicar el mundo en cada período

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

a lo largo de la historia. Desde las primeras imágenes que se producen -como las primeras huellas que se imprimen, los trazos que se marcan en diversos soportes como las rocas o la piel, o las formas en que se modelan diferentes materiales-, estas cumplen múltiples funciones sociales, ya sean simbólicas, rituales, religiosas o simplemente utilitarias, además de la estética. En estos momentos iniciales, las imágenes no eran concebidas como productos realizados meramente para la contemplación, sino que las diversas funciones otras que desempeñaban, se encontraban plenamente advertidas e integradas. Estas primeras imágenes producto de la acción humana tampoco eran ni pensadas ni categorizadas como arte, pues como señala Burke (2005) dicho término se utiliza a partir del Renacimiento y, sobre todo, desde el siglo XVIII cuando «la función estética de las imágenes -al menos en los ambientes elitistas- empezó a prevalecer sobre muchos otros usos que tenían» (p. 20). Las imágenes vistas bajo la categoría arte, y el arte separado de su función utilitaria, suman dentro del desarrollo del sistema del arte poco más de 5 siglos, frente a un período previo de utilitarismo de aproximadamente 400 siglos desde que la humanidad empezó a producirlas (Acha, 1979, p. 40). En este sentido, este artículo pretende pensar las imágenes, en especial las imágenes fotográficas, no solo como productos que se expresan bajo ciertos criterios estéticos, sino también como productos a los que la sociedad ha dado usos diversos de acuerdo a cada contexto.

Otro punto que es importante señalar aquí es que se pretende entender a las imágenes -desde las primeras que la humanidad produce deliberadamente, hasta las que nos inundan hoy- no solo como resultado de la expresión de ciertas individualidades, sino como productos sociales y culturales que manifiestan las necesidades y demandas de las colectividades desde las que surgen. El paradigma del arte como expresión de la individualidad del genio creador, se genera también a partir del Renacimiento y se refirma en el siglo XIX. En dicho sentido, entenderemos las imágenes desde lo planteado por la sociología del arte, y advertiremos que son diversos los elementos que se intersectan en la *poiesis* de las mismas: el productor, el sistema de producción y la sociedad. En la producción de las imágenes y el arte, los factores que se articulan son la habilidad manual de quien produce y la tradición artística en la que se inserta -o las convenciones de representación propias del sistema artístico en un momento determinado- a la que responde dicha habilidad. Sumados a estos elementos se encuentran las ideologías propias del contexto que se expresan a través del productor, además de la subjetividad que se configura en él (Acha, 1979).

De acuerdo a lo mencionado y atendiendo al factor de la tradición o convención social que incide en las representaciones que se realizan en un determinado período, podemos mencionar que las imágenes se expresan en códigos específicos propios de un contexto y que estos son utilizados y a la vez transgredidos dentro del devenir del arte. Como menciona Saavedra (setiembre-diciembre, 2003) «La imagen muestra aspectos de la cultura de acuerdo con los códigos específicos de cada espacio geográfico, temporal y social. Y no solo códigos de significado sino también de representación, aceptados por la colectividad; es

el caso de la figura humana, que en el antiguo Egipto tuvo características muy distintas a las de Mesopotamia. Estas diferencias se pueden apreciar a simple vista en el tamaño o en la estilización de las figuras. De las transgresiones a las normas aceptadas por cada cultura, surgen las vanguardias o los tabús» (p. 2).² Siguiendo este camino, nos interesa hacer una exploración breve sobre la convención que se generó en diversos períodos respecto al carácter verista que debían tener las imágenes; pues cuando surge la fotografía en el siglo XIX, esta se instituirá como la práctica más adecuada para representar la realidad, por hacerlo con la mayor fidelidad posible.

Al respecto, es posible mencionar que desde el arte Paleolítico, las imágenes que produce la humanidad son un dispositivo para aprehender la realidad a partir de su representación. Desde entonces, y haciendo uso de diversas técnicas, se han generado imágenes que han referido la realidad con mayor o menor fidelidad en diferentes períodos y latitudes. Dentro del arte occidental, desarrollos como Grecia o el Renacimiento, realizaron imágenes que buscaron cada vez más lograr su plena imitación. Según Gombrich (1987), en el denominado mundo clásico, la *mímesis* se convirtió en la búsqueda principal del arte, y el progreso de la técnica para alcanzar dicho objetivo fue considerado imprescindible para la «evolución» del arte. En el Renacimiento, como menciona Orenga (2015), para el caso de las representaciones en soporte bidimensional, se dio un «gran paso para la aproximación del arte a la realidad [...] a partir de la aplicación de la perspectiva tridimensional. Se trataba de la fijación del espacio tridimensional en una superficie bidimensional, adaptando las características originales de la naturaleza a un código cultural que iba a adoptarse rápidamente a partir del siglo XV» (p. 27). Es importante remarcar que Orenga hace referencia también a un código cultural, es decir, una forma particular de representación, basada en la búsqueda de la imitación fiel de la naturaleza, que se termina de instituir en el Renacimiento y que ha regido en gran parte las representaciones hasta hoy.

Ahora bien, Gombrich (1987) se interroga: si las representaciones naturalistas son más convincentes y generan mayor capacidad de reconocimiento de la realidad «¿cómo es que la mayoría de las culturas se dan por satisfechas con las representaciones esquemáticas?» (p. 21). Y de aquello que argumenta como respuesta, podemos comprender que las diferentes formas de narración pictórica se dan, en un período como el Renacimiento, no solo a partir del afán de *mímesis* por parte de los productores de imágenes, sino de las demandas del contexto, de las necesidades o fines que cumplen en dicho momento, de la demanda

² Acha (1979), se expresa en términos similares, al señalar que el productor artístico se ve insertado en un sistema o tradición que tiene determinados problemas que solucionar, de cómo se enfrente a ellos o de las nuevas interrogantes que pueda generar, se dan las continuidades y rupturas en la forma de representar el quehacer artístico: “Ahora es un hombre social, quien al apropiarse de las operaciones específicas del sistema se incorpora a este (a su tradición) y sufre el peso diacrónico del mismo (400 siglos), heredando también problemas y criterios para resolverlos. Por otro lado, el momento histórico lo condiciona a formular determinados problemas nuevos y a dar otras salidas a los viejos” (p. 32)

de quienes encargan, entre otros factores. En concreto, para el Renacimiento, Gombrich (1987) menciona que la búsqueda naturalista se da «por una demanda específica de narrar plausiblemente hechos sagrados» (p. 21). Y posteriormente afirma «el ascenso del naturalismo presupone un cambio en las expectativas y demandas del espectador. El público pide al artista que presente el hecho sagrado en un escenario imaginario, tal como lo hubiera visto un testigo ocular» (p. 22). Y luego señala que el interés por la técnica que se desplegó para satisfacer esas necesidades, viene después, es decir, la técnica se vuelve objetivo en sí misma luego de satisfacer la demanda. En ese sentido, podemos vincular lo que refiere Gombrich con aquello que mencionaba Orenge respecto a las convenciones y los códigos culturales que se expresan en la producción de imágenes en un determinado momento. Es importante entonces, al momento de abordar la producción de imágenes fotográficas, interrogarnos sobre cuáles son las características del contexto en el que surgen, cuál es el estado de la tradición del sistema artístico en el que se insertan y cuáles son las demandas que vienen a cubrir. Hacia el siglo XIX, plantearemos que la fotografía se inserta dentro de esta búsqueda de la representación mimética de la realidad, paradigma establecido desde el Renacimiento como se ha señalado, pero no solo se establece bajo esta búsqueda de imitación sino también de objetividad³ y enmarcaremos el fenómeno dentro de las características de la época, signada por la revolución industrial, el positivismo y la denominada modernidad.

De igual modo, interesa remarcar la fotografía como una de las dos revoluciones más importantes acaecidas en el terreno de la producción de imágenes, que van a generar diversas transformaciones en el modo de producirlas, distribuirlas y consumirlas. La otra revolución –previa- es: «la aparición de la imagen impresa (xilografía, grabado, aguafuerte, etc.) durante los siglos XV y XVI» (Burke, 2005, p. 20). Dentro de los cambios que significaron estos procesos técnicos, Burke (2005) anota que las imágenes impresas y las fotografías tienen una mayor posibilidad de movilidad, ya que son más fáciles de transportar que las pinturas, por ejemplo. Al mismo tiempo, menciona que dichas imágenes se pueden producir con mayor rapidez y representar hechos aún frescos en la memoria. Y otro punto importante es que dichas imágenes presentan mayor posibilidad de que la gente sencilla entre en contacto con ellas. «De hecho resulta difícil incluso imaginar qué pocas imágenes circulaban en la Edad Media, pues los manuscritos con miniaturas, que ahora nos resultan tan familiares en los museos o a través de las reproducciones gráficas, normalmente se hallaban en manos de unos pocos particulares, de modo que el público en general sólo tenía a su disposición las imágenes de los altares y los frescos de las iglesias» (Burke, 2005, p. 21), esta afirmación nos da alcances de lo que significaron en su momento esas nuevas formas de producir imágenes. Y es así como se busca abordar la fotografía, entendiéndola en un contexto

³ Objetividad es una categoría relevante para entender el fenómeno en su contexto, pues enmarca la fotografía en el período del positivismo científico, donde se exalta al avance de la técnica y la ciencia y el carácter objetivo de los conocimientos que generan estas prácticas.

determinado con unas implicancias determinadas.

Con base a todas las ideas desplegadas hasta aquí, en una primera parte de este artículo abordaremos la fotografía desde el enfoque de la sociología del arte, como producto del contexto en el que surge: la denominada «modernidad»⁴ del siglo XIX, y a la vez la sociofuncionalidad⁵ que cumple en dicho período, es decir qué expresa y qué ideas del medio porta. En una segunda parte, atenderemos no solo a las características que la fotografía recoge de su época, sino que también indagaremos sobre el sentido -que desde momentos iniciales de su aparición- se le asigna a esta práctica: entre el régimen de verdad al que se le suele circunscribir, la capacidad de interpretación y recreación de la realidad que tiene y, finalmente en tanto huella o índice. Y exploraremos cómo se expresan estas posibilidades de la fotografía en las imágenes que se producen de la Amazonía peruana en el período que observamos. De igual forma, en esta parte del texto nos interesa considerar el discurso nacional peruano que se expresa en dicho período, y lo que implica para la región amazónica. Este discurso nacional busca integrar el territorio amazónico y a sus habitantes a la República a través de la labor civilizadora bajo el paradigma del progreso. También se busca entender este discurso en función a una herencia del discurso de la «Modernidad-colonialidad»⁶ del siglo XVI que establece una zona del «ser», del civilizado para Occidente, y una zona del «no ser» para aquello que no entra en esa categoría y que, frente a ese «ser» occidental, se entiende como el «otro»⁷. Este discurso valida, en este período, la labor civilizadora desde las exploraciones estatales al territorio, la colonización de la selva, el respaldo a la actividad cauchera y a la labor de las misiones en la selva, entre otras actividades. Entonces, encontramos a la fotografía como práctica que da visualidad a ese discurso, que constata y que relata ese proceso civilizatorio, paternalista e integrador que persigue el Estado peruano.

⁴ Dentro de la sociología del arte se establece una vinculación arte y sociedad en sentido dialéctico: el arte como producto que la sociedad genera, así como un elemento que produce o tiene incidencia sobre la sociedad. Esas dos formas de relación, menciona Acha, son: la sociogénesis del arte y la sociofuncionalidad del arte. (Acha, 1979, p.)

⁵ Término que se ha utilizado para particularizar un período de la historia occidental caracterizado por los diversos avances tecnológicos y científicos que generarán cambios profundos en la vida, en términos prácticos, y en las formas de ver el mundo de la sociedad.

⁶ El círculo de investigadores de la Modernidad-colonialidad, que plantea el giro decolonial, ha realizado diversas críticas y apuntes para comprender la Modernidad en otras dimensiones, una de ellas plantea que la Modernidad surge en función a la incursión europea en tierras americanas y otra afirma que la Modernidad es la cara visible de un proceso que oculta otra: la colonialidad. «Desde el siglo XVI se gesta lo que estos autores denominan el sistema mundo moderno/colonial por lo que la modernidad hay que remontarla a la conquista de las Indias occidentales, problematizando las narrativas intraeuropeas de la genealogía de la modernidad. La segunda crítica consiste en que la modernidad es solo la cara visible y amable de un sistema mundo, asociada a una retórica salvacionista, que oculta su lado oscuro y de violencia: la colonialidad. Para estos autores, no hay modernidad (un nosotros moderno, paradigma de humanidad) sin colonialidad (un ellos no moderno, seres inferioizados y dispensables)». (Restrepo, 2011, p. 141-142).

⁷ Fanon (2010), Restrepo (2011).

2. La incursión de la fotografía en la historia

La fotografía nace en el siglo XIX como el resultado de múltiples experimentaciones previas en torno a los principios de la cámara oscura y las sustancias sensibles a la luz. El invento de la fotografía corresponde a un período que está signado por el desarrollo científico por lo que, aunque se reconoce al francés Daguerre como el «padre» de dicho invento, en otras latitudes se llevaron a cabo exploraciones con resultados similares. El propio Daguerre, quien fue pintor y se encargaba de realizar instalaciones de escenografía para teatro -por lo que estaba vivamente interesado en las posibilidades del uso de la cámara oscura- busca asociarse con Niepce, quien había realizado diversos ensayos e investigaciones al respecto previamente. De Niepce se mencionan logros de imágenes en negativo y en 1826 de la primera imagen fotográfica en positivo *Vista desde la ventana en Le Gras*. El denominado *Daguerrotipo* es el resultado de esta colaboración entre ambos, con gran éxito posteriormente, pero con reconocimiento solo para Daguerre, pues Niepce había fallecido hacia 1833. Orenga (2015) señala «En 1839, el gobierno francés compra la patente de la cámara oscura de Daguerre y pasa a hacer uso público y oficial de la fotografía en beneficio del Estado» (p. 27), así este invento se oficializa y se difunde en el mundo. No obstante, como habíamos mencionado, hay otras experiencias en los mismos años como la de William Henry Fox Talbot que desarrolló el *calotipo*, un procedimiento que generaba un negativo del cual podían derivar muchos positivos, pero que daba imágenes de menor calidad que el daguerrotipo, este se realizaba usando papel a diferencia del daguerrotipo que utilizaba metal. Mientras Daguerre negocia con el Estado francés la patente sobre el invento, Talbot reclama derechos sobre el *calotipo*, lo que limitará su difusión. De igual forma, las experiencias de Hippolythe Bayard para lograr fijar imágenes con el uso de la cámara oscura, se suman a estas investigaciones iniciales y su nombre se agrega a la lista de inventores de la fotografía.

En este punto, es importante señalar que en Brasil, en las mismas fechas, también se generan experimentaciones pioneras en el campo de la fotografía gracias al trabajo de Hercules Florence. Boris Kossoy (2001) refiere en *Fotografía e historia*⁸ que Brasil también sería escenario del surgimiento de la fotografía gracias al franco-brasileño Florence en 1833. Pero que a diferencia de lo que sucede en Europa, «Florence llevó adelante sus investigaciones en un ambiente desprovisto de los mínimos recursos tecnológicos para su desarrollo, en un medio esclavista, al margen del progreso científico y cultural» (p. 109) y esa sería una de las causas por las que el invento de Florence no es atendido en la Campinas, Sao Paulo, y no prospera ni se difunde. Para Kossoy (2001) la fotografía como técnica podría haberse llevado

⁸ Kossoy presenta desde 1976 sus investigaciones respecto a Hercules Florence como uno de los pioneros en el desarrollo de la fotografía. Estas investigaciones se reúnen en la publicación *Hercules Florence - 1833 - a descoberta isolada da fotografia no Brasil* de 1980.

a cabo donde un investigador se encontrara, pero el contexto es determinante para propiciar -o no- el desarrollo y la inserción social de dicha práctica: «En el ámbito de la historia de la técnica, la invención de la fotografía guarda esta particularidad que quisiera subrayar aquí: en cualquier punto donde el investigador se encontrase, sin importar el grado de “civilización” de su medio, la fotografía podía ser descubierta. Aunque su desarrollo, perfeccionamiento y absorción por parte de la sociedad, eso sí, solamente podía ocurrir -como de hecho ocurrió- en contextos socioeconómicos y culturales totalmente distintos de aquel donde Florence vivió: en los países donde se procesaba la Revolución Industrial» (p. 109). Florence desarrolla la técnica, es el primero en utilizar el término «fotografía» para denominarla, no obstante, el contexto influye en el desarrollo de esta práctica y se presenta mucho más favorable en el medio europeo.

Al respecto, podemos mencionar lo que sostiene Bellido (2002) en relación al desarrollo de la fotografía para el caso latinoamericano, donde además de mencionar a Florence, indica: «encontramos algunos precedentes como los experimentos realizados en 1805 por Esteban Martínez en México que utilizó una cámara oscura y solución de cloruro de plata sobre una plancha de metal para reproducir la fachada de la Iglesia de Santo Domingo» (p. 113). Y tras señalar estas experiencias, Bellido anota que ha habido un silenciamiento de las mismas, esto en función al reconocimiento pleno de las que se dieron en Europa. Kossoy (2001) también indica que tras presentar sus investigaciones respecto a la labor de Florence se generó una polémica, pues estas causaron «cierta incomodidad en el espíritu eurocéntrico» (p. 109).

De lo mencionado, es importante para nosotros indagar en la idea que plantea Kossoy (2001) respecto al contexto como determinante para la práctica fotográfica. Las experiencias diversas que se han apuntado nos confirman que el contexto de la Europa occidental del siglo XIX fue el medio favorable al desarrollo de esta práctica, entonces es importante preguntarnos por las características de dicho contexto y lo que se imprime de él en los usos que se da a este nuevo invento. Este invento se propaga desde Europa hacia otras partes del mundo como América y expresa la mirada occidental y las formas de concebir e indagar el mundo que se generan en medio de las profundas transformaciones sociales de la época. En ese sentido, la fotografía de los territorios americanos, en específico la fotografía de la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del XX expresa lecturas en dichos términos.

2.1 La fotografía en la Europa Occidental del siglo XIX.

La técnica fotográfica se presenta hacia el siglo XIX como un dispositivo de lectura del mundo que se manifiesta en los términos del contexto desde el que surge oficialmente y desde donde se propaga: la Europa Occidental del siglo XIX.

Dicho siglo está impregnado por diversos factores que transforman las formas de vida de la gente, no solo cambian los sistemas políticos, económicos, las dinámicas sociales, sino que se suscitan cambios profundos en las formas más básicas de conocer y sentir el mundo. La Revolución Industrial acaecida hacia la segunda mitad del siglo XVIII implica múltiples adelantos técnicos y científicos que para las sociedades de la época significa entrar en un sistema de producción industrial, con grandes concentraciones de capital por parte de la burguesía industrial y con un éxodo de la población del campo a la ciudad para incorporarse en una nueva forma de trabajo obrero. Con la Revolución francesa en Europa y con la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica en el continente americano, producidas hacia fines del siglo XVIII, se generan nuevas formas de concebir al individuo, como ciudadano, como sujeto de derechos, y acontece el establecimiento de los Estados «modernos». Estos procesos van acompañados de cambios fundamentales en las percepciones del mundo, como se ha señalado, y es que debido a una serie de inventos de la época -como la máquina a vapor, el ferrocarril, el telégrafo, la electricidad, la fotografía, entre otros tantos- las formas de sentir y experimentar las distancias y los tiempos se ven modificados. Los paisajes son cada vez mayoritariamente citadinos, las ciudades presentan nuevos rostros y nuevas mecánicas por lo que la vida se vuelve más rápida, el conocimiento del mundo parece más pleno y hay una gran confianza en el denominado progreso. En las sociedades europeas del siglo XIX prosperará el Positivismo científico, que persigue el conocimiento científico, objetivo, al que se puede acceder a través del método científico y desde el que se pueden establecer una serie de verdades que serán los paradigmas de la denominada modernidad del siglo XIX.

Con respecto a la modernidad del siglo XIX es importante que se apunten algunas ideas, por constituir el marco del desarrollo técnico y científico desde el que surge la fotografía, pero también porque dicho fenómeno -de igual forma- constituye el marco del surgimiento de los estados nacionales latinoamericanos y de la creación de sus relatos nacionales, y ambos temas son abordados en este texto.

La modernidad es una categoría compleja que expresa una serie de características de un período determinado de la historia occidental, en dicho período se generan nuevas formas de concebir el mundo y de relacionarse con él que se impondrán sobre las tradicionales. En líneas generales, algunas de estas características son: el uso de la razón, la capacidad del ser humano para enfrentarse a la naturaleza desde la observación y generar conocimiento fuera de las normas rígidas de la religiosidad, la exaltación del individuo, la idea de progreso, entre otras.

¿Cuál es el origen de la modernidad? Ante esta pregunta surge el primer debate, pues el inicio de este período se ha establecido, de acuerdo a diversos investigadores, atendiendo a diferentes acontecimientos históricos. Se ha planteado el inicio de este período hacia el siglo XV y XVI, considerando el

Renacimiento, el desarrollo de la imprenta, la toma de Constantinopla por los Turcos o el «descubrimiento» de América, como los posibles hitos que marcarían su inicio. Se ha considerado también que esta modernidad solo se alcanza plenamente hacia el siglo XVIII y XIX a partir de la Ilustración, la Revolución francesa y la Revolución Industrial (Echeverría, 2008). Al margen de este debate, durante mucho tiempo se tuvo como consenso la idea de la modernidad como un fenómeno europeo, fenómeno con las características ya expresadas, que desde Europa se difunde a otras latitudes.

Sin embargo, podríamos complejizar más el tema si atendiéramos, como menciona Restrepo (2011), al hecho de que la modernidad se puede entender no solo como una modernidad (euro-modernidad) sino, como diversas lecturas críticas afirman, como múltiples modernidades. Se podría hablar entonces de modernidades alternativas o modernidades otras.⁹ Estas categorías señalan, para el primer caso: negociaciones con la modernidad por parte de grupos locales, es decir, mecánicas que generan sobre esta modernidad (que entendemos europea) ciertas modulaciones locales (en los lugares del mundo donde se expande). Y, en el segundo caso, un esfuerzo por «mostrar que la euro-modernidad ha sido sólo una manera de modernidad ya que han existido, a veces antes e independientemente de Occidente, otras modernidades. Las otras modernidades, entonces, no son variaciones o modulaciones de la euro-modernidad (como en las modernidades alternativas o vernáculas), sino que son modernidades genealógica y ontológicamente otras» (p. 143).

No obstante, en este punto nos vamos a referir a la modernidad en tanto euro-modernidad y vamos a señalar cómo operó hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, entendiendo este contexto como parte de un proceso iniciado hacia los siglos XV y XVI con la invasión de Europa Occidental a América y otros territorios alrededor del mundo. Consideramos importantes las lecturas de las múltiples modernidades, no obstante no indagaremos más en ellas. Aquí intentamos contextualizar el surgimiento de la fotografía y al mismo tiempo contextualizar a la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del XX -retratada en imágenes fotográficas-, bajo las ideas que estableció la euromodernidad en la época.

En dicho sentido, nos interesa aquí abordar la modernidad concebida como producto europeo. Esta mirada occidental señala¹⁰: la modernidad es europea y desde Europa se propaga hacia otras latitudes. La modernidad es exportada con mayor o menor éxito, en otras partes del mundo se imita, pero nunca se alcanza a ser sino la copia (Restrepo, 2011). Al respecto, podemos apuntar parte de la cita que hace Restrepo (2011) de Wallerstein: «Únicamente la “civilización europea” [...] pudo producir la “modernidad”» (p. 129), la modernidad en otros lugares es un acto fallido. A lo expuesto, se suma la idea

⁹ Para una mejor comprensión al respecto véase Restrepo (2011).

¹⁰ Discursos difusionistas de la modernidad, según señala Restrepo (2011).

de temporalidad: Europa es moderna, los otros lugares del mundo se encuentran atrás intentando avanzar para llegar a serlo. En una concepción lineal del tiempo histórico, «Europa era el futuro de las otras sociedades y, como corolario, estas últimas representaban el pasado de Europa» (Restrepo, 2011, p. 130).

Bajo estas ideas, esta euro-modernidad jerarquiza a las sociedades y se expresa desde mecanismos de dominación. La modernidad establece los particularismos europeos como universales (Restrepo, 2011), es decir, se entiende que aquello que es propio del desarrollo europeo se instituye como lo legítimo, lo paradigmático y lo deseable, frente a otras formas de vida, de ser y saber. Esta mecánica de dominación está establecida ya desde el siglo XVI a partir de la expansión de la Europa Occidental en el mundo, pues desde entonces se han establecido los valores culturales europeos como universales, es decir, como verdaderos, buenos, correctos, legítimos frente a otras expresiones culturales de lengua, religiosidad, raza, costumbre, etcétera, no europeas.

Como parte de este proceso, se puede señalar que la modernidad establece entonces frente a un yo civilizado, un otro no civilizado. Es decir, para afirmar la modernidad, es necesario que esta se exprese frente a un otro, otros lugares, otras gentes. Y, en ese sentido es que se generan hacia fines del siglo XIX e inicios del XX diversos discursos y proyectos civilizatorios sobre esos «otros», idea a la que regresaremos más adelante cuando abordemos los proyectos civilizatorios que emprende el Estado peruano sobre su territorio Amazónico hacia fines del siglo XIX e inicios del XX.

Por ahora, queda mencionar que la fotografía, en medio de este contexto, expresa el afán científicista y de búsqueda del conocimiento de la época. La fotografía es un invento producto de estas experimentaciones científicas. Al mismo tiempo, es aceptado muy pronto ya que es un nuevo dispositivo de conocimiento para el ser moderno del siglo XIX, pues la fotografía no solo genera imágenes miméticas, y por lo tanto asumibles como verdaderas, sino que además genera imágenes objetivas.

De igual forma, la fotografía es testigo de los cambios de la época, de la vida en las ciudades, de la incorporación de los avances científicos a la vida cotidiana, así como de la afirmación del mundo burgués. Una de las prácticas que tiene mucho éxito desde los primeros momentos de la fotografía es el retrato, que inicialmente está reservada para quienes pueden costear uno. El retrato expresa la afirmación del individuo, la clase, así como la posibilidad de la captura fiel (que se cree plenamente exacta) de los rasgos físicos del sujeto (la exaltación de esta idea se expresa en la fotografía antropométrica, por ejemplo) y, a la vez, la posibilidad de recrearse para el otro. La fotografía brinda a las sociedades de la época una nueva forma de conocerse, de verse a sí mismas y de representarse, así como nuevas formas de ver y representar al otro.

3. Fotografía Amazónica hacia fines del siglo XIX e inicios del XX. Visualidades del discurso nacional.

En este momento es importante abordar cuáles son las funciones y sentidos que se le otorga a la fotografía: documento, huella, ficción; para observar cómo la fotografía de la época, haciendo uso de sus diversas posibilidades, recoge y es portadora del discurso nacional peruano que enuncia la búsqueda de una nación integrada y moderna. Revisaremos entonces cómo la fotografía, en tanto medio, expresa las acciones civilizadoras e integradoras de la Amazonía por parte del Estado y particulares. Se observarán en este acápite fotografías vinculadas a las exploraciones nacionales, a la actividad cauchera y a las misiones.

3.1 Fotografía de la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del XX. Verdad, ficción, huella.

La sabiduría esencial de la imagen fotográfica afirma:
“Ésa es la superficie. Ahora piensen -o más bien sientan, intuyan qué hay más allá, cómo
debe de ser la realidad si ésta es su apariencia
Sontag (2006, p. 42)

Aquí se realizan apuntes sobre las múltiples posibilidades de la fotografía y cómo estas se expresan en las representaciones que ella produce de la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del XX. Nos interesa la fotografía en tanto medio, por lo que, con apoyo del corpus teórico¹¹ que se ha desarrollado en torno a esta práctica desde su aparición, nos interrogamos por sus potencialidades en tanto verdad, ficción y huella.

Se indaga entonces, cómo la fotografía haciendo uso de sus capacidades miméticas y de objetividad, producirá imágenes de la selva peruana que sean entendidas como documento para los ojos europeos y nacionales (urbanos y de élite), de un territorio y sus habitantes que le son desconocidos. De igual forma, se explorará la capacidad de interpretar la realidad y ficcionar, que tiene la imagen fotográfica, para comprender cómo, haciendo uso de ella, generó visualidades al discurso nacional del Estado peruano hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Por último, frente a las imágenes que se produjeron en dicha época sobre el territorio amazónico, exploraremos aquello que, desde la teoría, se ha enunciado como la capacidad de huella o índice de la fotografía. Es decir, al entenderse progresivamente que la fotografía no es ya el reflejo fiel de la realidad, sino un producto social que presenta una lectura determinada de la realidad, la fotografía ya no se puede afirmar como plena verdad sino como huella de

¹¹ Dubois (1986) en *El acto fotográfico* ha señalado las diversas posiciones teóricas respecto a las potencialidades de la fotografía. Este acápite del texto toma como base lo reseñado por este autor.

algo que aconteció, y esto nos brinda un marco importante para abordar estas imágenes ahora, como fuente para la historia.

El discurso que se afirma desde momentos tempranos de la aparición de la fotografía es: la fotografía es mimesis. En esos términos, la fotografía se entiende como el proceso técnico a partir del cual se consigue la representación plenamente fiel de la naturaleza. La fotografía se inscribe, como se ha mencionado en la introducción de este texto, dentro de un sistema de producción específico, cuyos códigos de representación visual de la naturaleza están signados por aquello que propuso el Renacimiento -para el arte y las imágenes- en términos de semejanza, cuya máxima está en la representación de la tridimensionalidad en la bidimensionalidad, desde el uso de la perspectiva. Entonces, la fotografía se inscribe muy pronto, en pos de este código visual establecido, como la práctica más adecuada para representar la realidad.

Esta representación fiel de la realidad se entiende lograda a partir de un proceso técnico, un proceso objetivo donde no interviene la acción humana directamente, sino que intervienen leyes físicas y químicas, que generan a través del aparato de la cámara fotográfica, la representación fiel del referente. Los primeros discursos sobre la fotografía refieren que ésta realiza una representación mimética de la realidad, pero sobre todo objetiva, pues como menciona Dubois (1986) ésta «opera en la *ausencia* del sujeto» (p. 27) y, por lo tanto, «la foto no interpreta, no selecciona, no jerarquiza» (p. 27), es verdadera. En ese sentido, también se entiende una división entre la fotografía y la pintura, por ejemplo, pues la pintura se entiende como acción de la subjetividad humana.

Bajo estas ideas sobre la fotografía como mimesis y verdad, la fotografía fue muy pronto asimilada a la práctica científica y puesta al servicio de botánicos, astrónomos, médicos, etcétera. Se realizaron también fotografía de expediciones, fotografía documental o fotografía periodística. Y pronto se colocó también esta práctica al servicio del aparato policial y del Estado (fotografía antropométrica, por ejemplo), entre otros usos.

En estos términos, la fotografía de la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX se entendió como documento, en tanto representación veraz, de una realidad determinada (lejana y ajena). La fotografía retrataría el territorio amazónico y a sus habitantes para el ojo europeo y nacional ciudadano, brindando información que se asume objetiva y verdadera sobre estos territorios, hasta dicho momento, ampliamente desconocidos.

Las incursiones de viajeros y expediciones científicas, realizadas desde el siglo XVI hasta los primeros años del siglo XIX en territorio americano (como la selva), solían acompañarse de ilustraciones como

dibujos o acuarelas que buscaban dar cuenta de aquello que se observaba. Con la invención de la fotografía, ésta suplirá progresivamente a dichos medios y se instaurará como la representación más certera y adecuada, en tanto instrumento de verdad, para acompañar estas expediciones. Fowks (2017) menciona «Las primeras décadas de la fotografía son un instrumento de las expediciones civiles o militares», en el Perú de fines del siglo XIX e inicios del XX, la fotografía acompaña las exploraciones nacionales y busca dar cuenta de los territorios amazónicos que históricamente han sido vistos como complejos e impenetrables.

De igual forma, entendiendo a la fotografía como documento e instrumento de verdad, en este período que coincide temporalmente con la época del caucho, ésta será utilizada, tanto en prensa como en diversos libros publicados, como parte de la acusación, así como parte de la defensa respecto a los sucesos acontecidos en la selva vinculados a la actividad cauchera. Es decir, algunas imágenes fotográficas retratan las atrocidades de la explotación cauchera, mientras otras buscaron representar las acciones de los caucheros en la Amazonía como parte de la acción civilizadora y el progreso llevado a la selva peruana. Es decir, se asume la fotografía en tanto su carácter de prueba, de constatación de verdad, no obstante, se revela otro nivel de la imagen fotográfica: la recreación de los sucesos, la interpretación de la realidad, así como la importancia de los que encargan las imágenes.

En este segundo nivel entonces, podemos considerar que si bien la fotografía es un proceso técnico, se encuentra dentro de un sistema de producción, donde encontramos a un productor y un receptor: el fotógrafo y el que recibe la imagen fotográfica (*Operator* y *Spectator*, mencionaría Barthes (1989), entre los que circula el *Spectrum*). Desde que el productor elige qué va a representar y que dejará fuera del encuadre, desde que elige qué momento retratará de un suceso determinado, está interviniendo sobre la realidad e interpretando la realidad.¹² De igual forma, el productor procede de un contexto determinado, Sontag (2006) señala que dicho productor «tiene un gusto y una conciencia»¹³, -podemos señalar que ambos también formados por dicho contexto- y elementos como estos, finalmente intervienen al momento en que genera una imagen fotográfica, entonces se produce una lectura particular del mundo y una carga de intencionalidad en la imagen. Así, el paradigma de que aquello que se representa en fotografía es objetivo y plena verdad se rompe y entendemos que la fotografía y el arte, en general, expresan la subjetividad del productor y la ideología del contexto.

¹² Sontag (2006) lo plantea en estos términos: «Cuando deciden la apariencia de una imagen, cuando prefieren una exposición a otra, los fotógrafos siempre imponen pautas a sus modelos. Aunque en un sentido la cámara en efecto captura la realidad, y no sólo la interpreta, las fotografías son una interpretación del mundo tanto como las pinturas y los dibujos» (p. 20).

¹³ «Aun cuando a los fotógrafos les interese sobre todo reflejar la realidad, siguen acechados por los tácitos imperativos del gusto y la conciencia» (Sontag, 2006, pp. 19-20).

Ahora bien, para que pueda haber transmisión de mensaje a través de la fotografía, es necesario que tanto el fotógrafo como el receptor se expresen en mismo código cultural. Es decir, el fotógrafo se expresa en un código cultural que el receptor debe manejar para poder entender el mensaje. La imagen fotográfica, por lo tanto, se expresa en un código establecido por convención y leído desde ella. La imagen está codificada social, cultural, pero también formalmente. Al respecto, menciona Bordieu, que la fotografía se presenta como un lenguaje natural o “mensaje sin código” -como expresa Barthes (Dubois, 1986, p. 32)- «porque la selección que opera en el mundo visible es totalmente apropiada a su lógica, a la representación del mundo que se impuso en Europa desde el Quattrocento» (Dubois, 1986, p. 37), él señala que es un código que se expresa bajo parámetros ya establecidos desde el Renacimiento, por lo que se siente natural, pero que está codificada. Se han dado ciertos alcances al respecto en la introducción de este texto.¹⁴

De igual forma, el entender la fotografía dentro de un sistema -como se ha señalado- nos hace comprender también la importancia de quien encarga el producto fotográfico, así como de quien lo recibe. Así, sobre estas fotografías de la Amazonía peruana hacia fines del siglo XIX e inicios del XX, cabría preguntarnos no solo ¿quiénes son los retratados? ¿cómo son estos sujetos retratados? O ¿qué lugares son los representados?, o por los sucesos que se refieren en dichas imágenes, sino también ¿quiénes realizan estas fotografías? ¿quiénes son los fotógrafos y cuáles sus intereses?, ¿quiénes encargan estas fotografías o quiénes las adquieren?, ¿dónde se publican estas fotografías o a qué archivos van a parar?, ¿quiénes son los receptores?, ¿qué buscan mostrar estas fotografías? Las primeras fotografías se asumen documentales, pero se puede reflexionar cuánto realmente de la intencionalidad del fotógrafo se expresa en las imágenes que él captura. Es decir, qué relato quiere construir ese ojo. Así como cabría indagar sobre cuánto de la intencionalidad de quien encarga esas imágenes se recoge también en ellas, a qué intenciones responde la fotografía, qué intenciones la cargan de discursos.

La selva, para la mirada occidental, desde el período del virreinato, fue concebida como un espacio de riqueza, pero desconocido en gran medida, un territorio salvaje e indómito. La Amazonía se establece como un espacio por explorar, por conquistar, por avasallar y, por supuesto, en un territorio que debe ser civilizado. Como ya se ha mencionado, desde la Modernidad Colonialidad, cuando Europa invade América se afirma el sujeto europeo occidental y se construye la idea del otro para todo aquello que no ingresa en dicha categoría. La otredad y la diferencia se establecen para América, y esta se instituye como parte de estos espacios subalternos. Esta configuración de la selva durante el virreinato -y de América en general- como territorio rico pero incivilizado, se hereda a la República, aunque en dicho período el

¹⁴ De igual forma desde la visión antropológica se refiere también que «no todos los hombres son iguales ante la fotografía», Dubois (1986) cita a Alan Sekulla y la anécdota que éste refiere respecto a un aborigen a quien le había mostrado la fotografía de su hijo y que no entendía el mensaje o lo que implicaba esa fotografía (p. 33), por manejar éste otros códigos culturales.

contexto establece características propias alimentadas del contexto capitalista, industrial, positivista. Se establece entonces para el naciente Estado peruano la tarea civilizadora de dicha región. Hay una necesidad de articular la Amazonía con el resto del territorio nacional y llevarlo al progreso a partir de civilizarlo. Las visualidades contribuyen a generar imaginarios, a recrear e interpretar la realidad, las fotografías de la Amazonía peruana del siglo XIX y XX pueden ser abordadas en este sentido, para ser comprendidas como espacios simbólicos y discursivos.

Finalmente, podemos abordar la fotografía en un tercer sentido: el índice. En líneas generales se señala que si bien podemos cuestionar la fotografía en tanto verdad y como reflejo fiel de la realidad, podemos afirmar que la fotografía se produce en un determinado espacio-tiempo y se produce a través de una acción: *el acto fotográfico* (Dubois, 1986). Como menciona Barthes «nunca puedo negar en la Fotografía que la cosa haya estado allí» (Barthes, 1989, p. 121), es decir, la fotografía en este nivel se entiende como acto más que como fin. La fotografía no tiene una finalidad mimética pero sí de huella. La fotografía puede o no ser mimesis, puede o no ser verdad aquello que se representa o que se quiere comunicar, pero sí constituye una prueba de que algo aconteció frente a la cámara en el momento de producirse el acto fotográfico. Y sobre esa huella se pueden realizar lecturas diversas y dar interpretaciones múltiples.

Lo mencionado hasta aquí, puede enmarcarse también en una lectura de la fotografía desde la semiótica, donde se establece una clasificación para los signos: íconos, símbolos e índices (Pierce). El ícono establece la semejanza (mayor o menor) entre el signo y su referente, el símbolo expresa una relación de convención entre el signo y lo que representa, y el índice plantea una relación de continuidad o de causalidad, en dicho sentido la imagen fotográfica se produce porque el referente aconteció (Dubois, 1986).

Siguiendo estas ideas, podemos señalar que las fotografías de la Amazonía peruana de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, pueden ser tomadas ante todo -como cualquier documento en general-, como la huella de diversos sucesos acaecidos y, sobre ella, se pueden indagar sus otros niveles. Este es el último apunte que se va a realizar en esta parte del texto: para quienes nos acercamos a estas imágenes fotográficas en el presente y hacemos la lectura de ellas como documentos para la historia, es importante considerar este material como huellas, como señala Burke (2005) como «vestigios» y no como constataciones de verdad. Para Burke, no solo las fotografías, sino los documentos escritos u orales, no son documentos que expresen plena verdad, porque estos se muestran siempre intervenidos, porque pasan por distintos intermediarios también y entonces apunta «convendría sustituir la idea de fuentes [de verdad] por la de “vestigios” del pasado en el presente. El término “vestigios” designaría los manuscritos, libros impresos, edificios, mobiliario, paisaje [...], y diversos tipos de imágenes: pinturas, estatuas,

grabados, o fotografías» (Burke, 2005, p. 16). En este sentido es importante realizar la lectura de estas imágenes.

3.2 La Amazonía peruana y el discurso nacional

A inicios del siglo XX éramos un país que miraba allende los mares, despreciaba el mundo andino e ignoraba lo amazónico

(Chirif, Cornejo y La Serna, 2013)

Hacia el siglo XIX, la región de América Latina vive un proceso de independencias sucesivas de las potencias colonialistas que ocuparon sus territorios desde fines del siglo XV, así como la conformación de sus Estados nacionales. Las nacientes Repúblicas a lo largo del siglo XIX buscaron asegurar la integridad de su territorio, proteger sus fronteras, afirmar su soberanía sobre el mismo, así como lograr la estabilidad de sus gobiernos internos marcados en la época por procesos como el caudillismo o militarismo. Junto a estos esfuerzos, las naciones empiezan a crear sus relatos nacionales, bajo las ideas de unidad nacional, modernización y progreso. Al mismo tiempo, estas naciones se incorporan al capitalismo industrial como productoras de materias primas que exportarán hacia los países industrializados (Inglaterra y Estados Unidos, principalmente), países que además les brindan créditos que marcarán el incremento de las deudas externas de las naciones latinoamericanas, estableciéndose así una relación centro-perifera, de desigualdad económica y dependencia.

En este contexto, las naciones latinoamericanas mirarán constantemente a Europa como modelo de desarrollo y progreso, y las élites nacionales criollas buscan cada vez más imitar los modelos europeos de gobierno y cultura, así como desconocen y a la vez desprecian aquello que consideran indígena o local. En ese sentido, para entender a estas élites criollas latinoamericanas hacia fines del siglo XIX e inicios del XX, Cornejo e Ylla (2009) citan a Mignolo (2007) «en realidad la conciencia criolla era más bien una doble conciencia: la de no ser lo que se suponía debían ser (es decir, europeos) ese ser que es en realidad un no ser es la marca de la colonialidad del ser» (p. 87). Las élites criollas miran hacia Europa y los debates hacia fines del siglo XIX se dan en torno a las diferentes concepciones sobre aquello que constituye o debería constituir a las Repúblicas Latinoamericanas, el tipo de gobierno, la identidad, el tema del indio y el papel que éste juega en la conformación de estas naciones. Encontramos así posiciones diversas, Martí (Cuba) en 1891 en *Nuestra América*, señala: «A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en

el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.» (p. 134). Y por otro lado, encontramos posiciones completamente opuestas, las mismas que reflejan el pensamiento de las élites gobernantes latinoamericanas, en dicho sentido, podemos referir a Fernández (1993) quien cita a Sarmiento (Argentina), como ejemplo de quienes apuestan por un gobierno de progreso, donde no hay lugar para los indios, Sarmiento entiende el ejercicio de gobierno como dispuesto al progreso y éste incompatible con la idea del indio o del gaucho: «la historia de América son "toldos de razas abyectas, un gran continente abandonado a los salvajes incapaces de progreso". Si queremos saber cómo interpretaba él el apotegma de su compatriota Alberdi "gobernar es poblar", es menester leerle esto: "Muchas dificultades ha de presentar la ocupación de país tan extenso; pero nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes": es decir, para Sarmiento gobernar es también despoblar de indios (y de gauchos)» (pp. 46-47).

Estos debates sobre lo nacional, se ven, por supuesto, también expresadas en nuestro medio local. En ese sentido, Cornejo e Ylla (2009) señalan que en el Perú se expresan diversas ideas respecto a lo nacional y al indígena, no obstante un desconocimiento profundo respecto a la selva: «A fines del siglo XIX e inicios del XX, la "ciudad letrada" vio la emergencia de focos intelectuales que propiciaron un debate sobre la construcción de lo nacional, en el que se intentaba incluir lo indígena y las voces marginadas; en él, sin embargo, la Amazonía seguía siendo una tierra ignota» (p. 170)

A estas búsquedas de aquello que constituye lo nacional en cada país latinoamericano, se suma el contexto particular peruano hacia fines del siglo XIX, que está marcado por la Guerra con Chile, suceso que dejará el país devastado. Tras el conflicto se busca la recuperación del país, la *Reconstrucción nacional*, que pasa por un tema moral así como económico. La región amazónica, en dicho escenario es vista como «un espacio de capital importancia para la regeneración del país» (La Serna, 2013, p 379), pues «aparecía como la región privilegiada en la que se hallaba el porvenir de la República» (Cornejo e Ylla, 2009), pero no sólo como elemento vital para la reconstrucción de la economía por lo aprovechable de sus riquezas naturales, sino desde una oportunidad para apostar por la integración de la región amazónica al país y lograr una nación articulada.

Para lograr esto se busca establecer una política de control sobre el territorio amazónico y su población, se plantea mayor presencia estatal, resguardar los límites internacionales, expansión de la frontera interna, y «domesticar» el territorio amazónico para lograr su integración a la nación (La Serna, 2013). Para poder penetrar este territorio, explotarlo y hacerlo productivo, se generan acciones diversas, entre ellas: las

exploraciones nacionales, diversos proyectos viales, la colonización extranjera de la selva, el establecimiento de misiones, según menciona La Serna (2013), que añade «esta no era una preocupación exclusiva del gobierno central, sino que dicha inquietud se repetía entre los grupos de poder regionales con injerencia sobre el espacio amazónico, como es el caso del Cuzco, Loreto, Ayacucho y Junín» (p. 379).

La fotografía de esta época acompañará estos procesos en tanto su potencialidad de dispositivo puesto al servicio del conocimiento del territorio, de control y también en su labor de propaganda y difusión, pues era necesaria en la época la propagación de los «éxitos» del proyecto nacional de «dominio del espacio interior» (La Serna, 2013, p. 380).

Este proyecto de integración encuentra «obstáculos» importantes, no solo en la complejidad propia del territorio, sino en quienes lo habitan. En este sentido, podemos mencionar que la élite criolla concibe y plantea un modelo de nación bajo sus propios intereses y aspiraciones, y en ese discurso de nación la presencia del indígena será vista como contraproducente. Romero (2017) afirma que «La idea de nación no fue única en el país, pero finalmente predominó la visión criolla-mestiza, católica y liberal. Los proyectos de Estado-nación, pronto se redujeron a las directrices del centralismo limeño, donde sus élites se caracterizaron por abrazar ideas anti-indígenas. [...] El proyecto limeño de nación peruana, se convierte en hegemónico»¹⁵.

En el marco de esta búsqueda por llevar a cabo la «nación imaginada», en tanto nación moderna, integrada, que se encamina hacia el progreso, plenamente insertada en la economía capitalista mundial, nos interesa explorar cómo se configura el imaginario del habitante amazónico desde la mirada occidental, criolla nacional y del positivismo en la época. La forma en la que se concibe al indígena amazónico desde lo exótico y lo salvaje legitimará la dominación sobre ellos, así como instará a que se emprenda una labor civilizadora para conducir a dichos territorios y a sus habitantes al progreso. Esta última idea es importante, pues como señala La Serna fue necesaria también la idea de una montaña posible, es decir, las élites gobernantes, en pos de las ideas de progreso y de su éxito en este empeño necesitaron sumar también al discurso la idea de que era posible domesticar y civilizar la Amazonía y a sus habitantes. La Serna (2013), señala: «para los sectores modernizantes de la época, era necesaria la visualización de una “montaña posible”, integral al proyecto moderno, antes que limitarse a expresar su absoluta otredad». Este discurso nacional de integración, esta mirada al habitante amazónico en tanto obstáculo y a la vez

¹⁵ Esto se puede señalar respecto al habitante del ande así como del habitante de la región Amazónica, ellos y su incorporación a la nación plantean para las élites criollas, blancas, costeñas, urbanas y con mentalidad eurocéntrica «el eterno dilema nacional» (Cornejo e Ylla, 2009, p. 186).

como posibilidad, entre otras ideas de la época serán recogidas en imágenes fotográficas que expresan estos discursos y a la vez contribuyen a su narrativa.

3.3. Indígena como el otro

Burke (2005) señala que cuando se produce un encuentro entre dos culturas «lo más probable es que las imágenes que una hace de otra sean estereotipadas. [...] El estereotipo puede no ser completamente falso, pero a menudo exagera determinados elementos de la realidad y omite otros. El estereotipo puede ser más o menos cruel, más o menos violento, pero, en cualquier caso, carece necesariamente de matices, pues el mismo modelo se aplica a situaciones culturales que difieren considerablemente unas de otras» (p. 158). Además, menciona que la mayoría de los estereotipos que se generan sobre los otros son despectivos y hostiles, y que «los estereotipos más crueles se basan en la simple presunción de que “nosotros” somos humanos o civilizados, mientras que “ellos” apenas se diferencian de animales» (p. 159).

Burke refiere casos diversos como el «orientalismo» - señalado por Edward Said en 1978- donde se acusa un discurso occidental sobre Oriente y la conformación de un espejismo de Oriente que ha creado Europa, o los encuentros que se expresan en estereotipos en culturas diferentes como judaísmo-gentiles, cristianos-musulmanes, etcétera. Es pertinente mencionar estas ideas que Burke plantea respecto a la configuración del «otro», pues desde la llegada de los españoles al continente americano -en el marco de la Modernidad/colonialidad, como ya se ha mencionado, el ojo europeo occidental configurará estereotipos relacionados al habitante americano. Estos estereotipos se repetirán y nutrirán a lo largo de los años, son heredados y son base de la configuración que en el siglo XIX se tiene del habitante amazónico.

El imaginario del indígena en un momento inicial, durante el virreinato, establece que no es una persona plena, el indígena es un ser carente de alma, por lo que se justifica el trato inhumano hacia ellos. Luego, como señala Chirif (2009), emitida la bula del Papa Paulo III en 1531 donde se reconoce la «humanidad» de los habitantes americanos, pasa a ser considerado un ser humano pero carente de Dios (verdadero), por lo tanto la misión fue catequizarlos y encaminarlos a la salvación. Ya hacia el S. XIX, Chirif (2009) refiere que el indígena «estaba considerado como ser humano (independientemente de que no se le trate como tal) y ya no importaba que creyese o no en Dios, pero sí que fuese “salvaje”»¹⁶ (p. 23). Este discurso en el siglo XIX sobre el indígena hereda la configuración del imaginario que se produce en el virreinato, pero a

¹⁶Chirif (2009) menciona también que un imaginario no sustituye al otro sino que lo incorpora. Los imaginarios del indígena amazónico como no-humanos, gentiles y salvajes no son sucesivos, sino acumulativos y predomina el último (p. 23). Se observa, de igual forma, que el imaginario sobre el indígena se recrea de acuerdo al contexto y en el siglo XIX la mirada del positivismo genera nuevos elementos para exotizar y marginar.

él se suman las concepciones propias del positivismo respecto a la raza, entonces científicamente¹⁷ también el indígena es considerado inferior y «salvaje» frente al blanco que es visto como más laborioso, inteligente y con mayor capacidad. Como expresa Romero (2017) «el racismo colonial contra el indio deriva en el siglo XIX hacia el racismo científico o racialismo. Las posturas sobre la inferioridad del indio, tendrán el respaldo de teorías o un cuerpo de ideas que hoy se denomina darwinismo social». Y frente a ello, la labor civilizadora es vista como fundamental. Dicha labor se da desde la religión y el proceso misionero de evangelización, pero también desde atraerlo hacia el trabajo que sirve a los intereses del empresariado y del Estado, así como instaurar sobre ellos y sus territorios las ideas occidentales de orden y progreso (Chirif, 2009).

Burke (2005) menciona también, respecto a los estereotipos, dos configuraciones usuales que hacen las sociedades frente al «otro»: la del «salvaje noble» y, la contraria, del «caníbal». En el caso del habitante amazónico, el estereotipo de «salvaje» tiene matices también que se expresan en dichos términos. Para el caso particular de fines del siglo XIX e inicios del XX, respecto al habitante amazónico, según La Serna (2013), se menciona una distinción importante entre los grupos indígenas «De un lado están los “violentos montañeses”: los campas, antis, mashiguengas y demás pueblos asentados en la selva central, tradicionalmente identificados como la base social que apoyó el levantamiento anticolonial de Juan Santos Atahualpa hacia la década de 1740 y quienes, desde ese momento, se habían convertido, a partir de su oposición violenta al ingreso de extraños en su territorio, en el principal obstáculo para la materialización de los proyectos modernizadores en el Oriente peruano; mientras que de otro lado están los más dóciles y aculturados shipibos, piros y cashibos, “feroces y de espantosas costumbres”, pero quienes venían siendo incorporados eficazmente, por medio del comercio y del trato continuo con el “hombre blanco”, en los “caminos del progreso” que transitaba el país».

Como se observa, los estereotipos y los imaginarios que se generan en torno al denominado indígena, surgen en el siglo XVI desde la denominada Modernidad – Colonialidad; sin embargo, si esta primera configuración en imágenes se da desde y para la mirada occidental, hacia el siglo XIX son las élites criollas nacionales, las que hacen uso de esta mirada colonial aprehendida y la aplican en el propio territorio. Las élites ciudadanas y letradas buscan afirmarse en oposición al salvajismo indígena. Pues - como se ha mencionado páginas atrás, al referirnos a la Modernidad- en la mecánica de constituir a un «otro», se construye y se afirma de igual forma un «Yo».

Finalmente podemos señalar, siguiendo a La Serna (2013), que las representaciones del indígena

¹⁷Cornejo e Ylla (2009) mencionan que las tesis darwinistas aplicadas a la sociedad tuvieron gran influencia sobre intelectuales y políticos en el Perú y que se esgrimieron para justificar los abusos a los indígenas, desde la concepción de que eran una raza inferior.

amazónico, si bien expresan el imaginario del «salvaje», el «otro»; en pos de esta «montaña posible», también se expresará la imagen de un indígena bajo la cruzada modernizadora y civilizadora, un indígena «posible», que se va civilizando e incorporando a la nación.

3.4 Fotografía y las exploraciones nacionales

Uno de los grandes retos para el proyecto nacional hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, como se ha señalado, fue la «domesticación» del territorio amazónico. Bajo el propósito de penetrarlo y hacerlo productivo, la incursión a la Amazonía se realiza a través de diversas exploraciones tanto extranjeras como nacionales, con las que se busca articular la región al resto del país.

Hay que recordar que el capitalismo y la revolución industrial brindan el marco de estas exploraciones. Los viajes proliferan, muchos de los científicos extranjeros vienen «por encargo de sus gobiernos, en búsqueda de rutas de comunicación, de potenciales recursos para la industria o de tierras susceptibles de ser colonizadas» (Chirif, 2009, p. 13). Las exploraciones peruanas se promovieron también con el fin de establecer la navegabilidad de los ríos, evaluar las riquezas naturales, analizar las posibilidades de colonización y «definir las mejores rutas de comunicación con la costa y de interconexión de la cuenca pacífica con la atlántica» (Chirif, 2009, p. 12) para hacer posible la tan ansiada nación articulada y moderna.

En dichos términos, para tener una noción de la importancia que representaba la exploración del territorio Amazónico y la labor de quienes se internaban en ella, podemos citar partes de un informe que Ordinaire (1988) -explorador francés que realiza un viaje de misión geográfica y comercial a estos territorios hacia fines del siglo XIX e inicios del XX- envía a su gobierno, fechado en 1884, para dar cuenta de los estudios que había realizado respecto a las posibilidades de aprovechamiento del territorio amazónico. Él menciona «Existe en el territorio peruano una región que está llamada a un gran porvenir comercial, es la Hoya del Amazonas» (Ordinaire, 1988, p. 203), para el explorador la productividad de la misma se dará «cuando el departamento de Loreto, casi desierto aún, sea colonizado, cuando los inmensos territorios que separan el Amazonas de la Cordillera se abran al comercio, cuando en fin el rey de los ríos o su afluente el Purús se comunique por una vía directa a la capital del Perú» (p. 204). De igual forma, respecto a la situación de las vías de comunicación que encuentra en el momento de su incursión, refiere que prácticamente eran las mismas que se utilizaban durante el virreinato: «La comunicación entre Lima y el Amazonas se hizo hasta ahora por los puntos por donde pasaron los primeros exploradores y misioneros [españoles] [...], estos lugares no tienen relación con los que deberían estar directamente unidos desde el punto de vista de las necesidades políticas y comerciales» (p. 208). También señala en su informe tres vías principales que en dicho momento se utilizaban para conectar la costa y la Amazonía: la primera al norte atravesando

Trujillo, Cajamarca, Chachapoyas y Loreto. La segunda atravesando Junín y Huánuco hasta el río Huallaga donde empezaría la navegación fluvial, y agrega que el río no es navegable todo el año y que hay muchos peligros. La tercera, que atravesaría Arequipa, Puno y Cusco y penetraría el Ucayali, la navegación empezaría en el río Urubamba y nuevamente señala que éste es tan peligroso como el Huallaga. Y menciona, además, que se habían abierto otros senderos para acortar distancias, uno de ellos iba por Huánuco, Pozuzo y llegaba al puerto de Mairo que situado en la confluencia del Palcazau y Pozuzo que luego se unen al río Pichis dando nacimiento al Pachitea.

Esto nos brinda una mirada sobre el estado de las rutas de comunicación entre la costa y la selva en la época, que eran escasas y altamente peligrosas, y por lo tanto, podemos entender la importancia que tenían las exploraciones tanto extranjeras como nacionales en esta misión de integrar la «Montaña» al resto del país. En medio de este panorama, la fotografía se hará parte también de dichas exploraciones. Hacia fines de 1860 la fotografía empezará a acompañar estas expediciones en el territorio Amazónico, siendo utilizada por su carácter objetivo y científico para retratar estos territorios.

La Serna y Biffi (2016) mencionan «Las primeras fotografías conocidas sobre la Amazonía peruana están fechadas hacia 1868-1869 y corresponden a los clichés generados por dos comisiones de exploración geográfica establecidas por el gobierno peruano. La primera de ellas, la Comisión Hidrográfica del Amazonas, creada en 1867, y la segunda, la Comisión Exploradora al Chanchamayo, creada en diciembre de 1868» (p. 121). Luego señalan un tercer caso la Fuerza Expedicionaria al Madre de Dios, en 1873, que organizó el Prefecto cusqueño Baltasar la Torre. A estos esfuerzos estatales se suman iniciativas privadas que van generando un material fotográfico propio producto de sus incursiones en este territorio, en la década de los 80 [1880] se destacaron: Charles Kröehle y Georg Huëbner. Así como las representaciones de los viajeros extranjeros hacia fines del siglo XIX, como Charles Wiener y el ya mencionado Oliver Ordinaire.

Las imágenes fotográficas que generan estas exploraciones se recogen en diversas publicaciones ilustradas de la época. Las imágenes significaban la constatación de la veracidad de los relatos y testimonios que generaban estas exploraciones sobre el territorio Amazónico (La Serna y Chaumeil, 2017). Pero como ya se ha señalado, ese carácter objetivo dista no es tal, estas fotografías muy pronto se convierten en una herramienta poderosa de propaganda para el Estado. Con ella se busca difundir los esfuerzos y logros del Estado para conseguir la articulación del territorio Amazónico.

De igual forma, estas imágenes se reproducen en cartas de visite, fotografías estereoscópicas o tarjetas postales, así como en la prensa de la época. Se realizan también álbumes de fotografías que se utilizarán en exposiciones diversas, como parte de la estrategia de divulgación del material recogido por las

exploraciones eran «compuestos ex profeso para su exposición ante públicos extranjeros» (La Serna y Biffi, 2016, p. 121). Producto emblemático de estos esfuerzos es el Álbum República Peruana de 1900¹⁸, que se expuso en la Exposición Universal de París en 1900¹⁹.

Junto a este papel de la fotografía de exploraciones para expresar el discurso nacional de integración, observamos que también sirvió para construir la imagen del explorador héroe, cuya labor es sumamente valiosa para lograr la conquista de la selva y así el tan ansiado progreso nacional.

¹⁸ «En enero de 1899 la Dirección de Fomento resolvió la elaboración de un álbum sobre las diversas regiones, recursos e industrias el Perú, que debía incorporar una colección completa de vistas de la Vía del Pichis -el primer proyecto vial trasamazónico, que unía el Callao con Iquitos- para luego ser remitido al pabellón peruano en la Exposición Universal de París de 1900» (La Serna y Biffi, s/f, p. 124).

¹⁹ «[El álbum] se compuso, en su sección amazónica, de imágenes seleccionadas de las colecciones existentes en los archivos gubernamentales y conocidos clichés que algunos fotógrafos, vinculados a las facciones políticas en el gobierno, generaron con anterioridad, entre ellos Charles Kröhle y Federico Remy³, destacándose, además de tipos indígenas, diversas imágenes sobre caminos y la población colona de la montaña.» (La Serna y Biffi, s/f, p. 124).



Luis Alviña. “Expedición del Coronel Baltazar La Torre, Prefecto del Cuzco, al Madre de Dios, con tres huachipayris”. 1873. Colección Jean-Pierre Chaumeil. Imagen tomada de: https://elpais.com/cultura/2017/04/19/actualidad/1492556997_144602.html



Luis Alviña (comercializado por el fotógrafo cusqueño José Gabriel Aguilar). Expedición a Madre de Dios. 1873. Colección de Jorge Villacorta y Andrés Garay. Imagen tomada de: <http://www.caaap.org.pe/website/2017/06/27/seminario-internacional-sobre-historia-de-la-amazonia-peruana-empieza-manana-en-lima/>

Estas fotografías pertenecen a una de las exploraciones míticas de la época: la Expedición del Coronel Baltazar la Torre, Prefecto de Cuzco, que busca internarse en el oriente cusqueño hacia Madre de Dios. La exploración pretendía explorar los valles de Paucartambo, buscando la directa comunicación del Cusco con el Atlántico. A la expedición se integran el ingeniero Herman Göhring y el fotógrafo argentino establecido en Cusco Luis Alviña. Por las dificultades en la navegación y por ataques de ciertos grupos de nativos, fallece un gran número de expedicionarios incluyendo el propio Baltasar La Torre. Las fotografías que realiza Alviña, aunque escasas por los avatares de la expedición, se encuentran dentro de los primeros registros fotográficos de la selva.

La primera imagen muestra a un grupo de expedicionarios retratados, conscientes de la cámara, junto a tres huachipayris. Bundayán y Cornejo (2017) señalan que la imagen transmite -a pesar de que los exploradores cusqueños y los indígenas están abrazados- cierta tensión, que se expresaría más adelante en el desenlace de la expedición (p. 18). Agregan que los indígenas expresan una actitud altiva, mientras que en los expedicionarios «hay una expresión más apacible, pero también más reverencial ante la cámara» (p. 18).

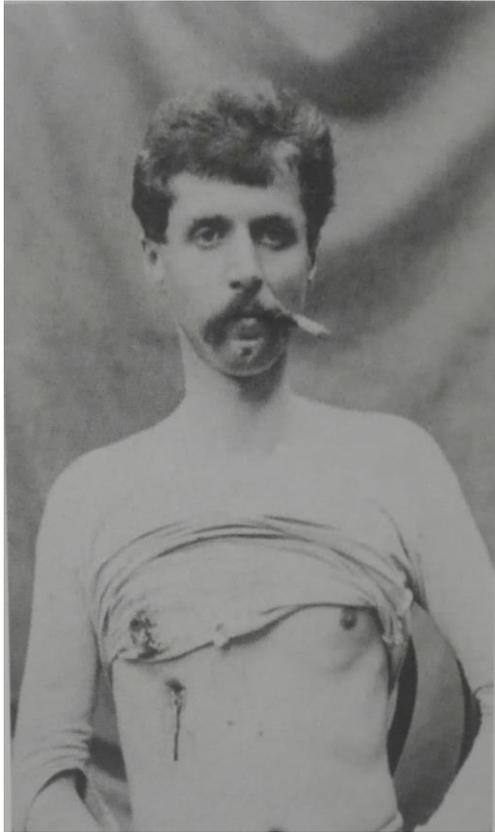
En la segunda fotografía se observa una diferencia marcada entre los que componen el conjunto de representados, aquellos vestidos de traje, que rodean al indígena, que expresan la civilización, y el indígena que se encuentra en una posición distante, con objeto de observación. La fotografía aunque parece capturar un momento espontáneo, cierta afectación da muestras de una escena llevada a cabo.



Fotógrafo anónimo. Miembros de la expedición de Charles Wiener. 1880-1881. Colección particular. Charles Wiener, explorador austríaco-francés, llegó al Perú en 1875. Recorre Perú, Bolivia y Chile.



Fotógrafo anónimos “Km. 68 campamento N°19 a la hora de almorzar. Camino del Pichis” [sic.ca. 1890]. Tomado del Álbum fotográfico de la colección Palma. Editado por el Estudio Artemio Cabieses & Ca. Biblioteca Nacional del Perú.



El fotógrafo J. Charles Kroehle, con herida de flecha ca. 1893. Fotógrafo anónimo. Fuente El Bosque Ilustrado Kroehle y Hubner

Los fotógrafos J. Charles Kroehle y Georg Huebner sobre una atalaya en la boca del Santa Isabel, río Pachitea. 1888-1889. Tomado del Álbum República Peruana 1900. Biblioteca Nacional del Perú

J. Charles Kroehle fue un fotógrafo y expedicionario franco-alemán, llegó al Perú ingresando desde el

Brasil por Iquitos, se dedicó a la fotografía «y, probablemente, a la extracción de la goma» (La Serna y Chaumeil, 2016, p. 132). Conoció a Georg Huebner en 1888, con quien realiza un viaje Lima-Iquitos, las fotografías de esta expedición se han usado desde entonces en diversas publicaciones nacionales y extranjeras (La Serna y Chaumeil, 2016).

En la primera fotografía se muestra a Kroehle con una herida de flecha, imágenes como estas configuran la imagen del explorar héroe, que se interna en un territorio adverso para cumplir la labor integradora y civilizadora.



Enrique Brüning. Hombres awajún y misioneros 1902. Fuente El Bosque Ilustrado

Brüning fue un investigador, ingeniero mecánico, etnógrafo, fotógrafo, arqueólogo. Se establece muy joven en el Perú, en 1902 inicia una expedición para encontrar una ruta que una el Marañón al Pacífico. Bendayán y Cornejo (2017) llaman la atención en esta foto a los awajún que se ríen y se tapan la boca, los autores se interrogan por las reacciones que causa en ellos la cámara y los esfuerzos del fotógrafo por lograr la imagen.

3.3 Fotografías y la actividad del caucho

Estudiad al historiador antes de empezar a estudiar los hechos”, decía a sus lectores el autor del famoso manual *What is History?* De modo parecido, cabría aconsejar a todo el que intente utilizar el testimonio de una imagen, que empiece por estudiar el objetivo que con ella persiguiera su autor.

(Burke, 2005, p. 22)

Como se ha señalado, una de las posibilidades de la imagen fotográfica está vinculada a la interpretación de la realidad, a la recreación de la misma e incluso su manipulación e invención. Las fotografías que retratan la actividad cauchera nos ejemplifican cómo la fotografía se constituye un campo discursivo que puede ser cargado de múltiples intencionalidades. Las fotografías que acompañan y son parte, tanto las denuncias como de las defensas que se esgrimen, dentro del proceso de acusación judicial y ante la opinión pública, de las crueles e inhumanas acciones de los caucheros en el Putumayo, si bien son tomadas como pruebas irrefutables bajo la concepción de que la fotografía expresa la realidad objetiva, muchas de estas imágenes en la práctica son utilizadas con toda la intencionalidad para negar y ocultar dichos hechos.

En ese sentido, Chaumeil (2009) menciona respecto a estas imágenes fotográficas que «sus significaciones podían ser alteradas por las leyendas o reutilizadas para servir de prueba a una situación diferente. Con la fotografía, la imagen ha adquirido una existencia material autónoma, por así decirlo, del objeto que representa, permitiendo la transferencia de sus contenidos a contextos totalmente diferentes, hasta volverse en ciertos casos un instrumento político verdaderamente poderoso» (p. 38). Bajo estas ideas, reconocemos en el material visual producido en la época, no solo de la fotografía sino también del cine, una carga de intenciones tanto de los empresarios como del Estado peruano para ocultar los sucesos de explotación y barbarie –la barbarie que el ojo occidental y criollo no señalaba, la que viene de las ciudades y del capitalismo- que sufrieron los indígenas bajo la actividad cauchera.

Menciona Chirif (2009) que el auge del caucho se dio a partir del descubrimiento del proceso de vulcanización realizado por Charles Goodyear en 1839 en Estados Unidos, el proceso es patentado en 1844 y un año después Thommpson registró la llanta neumática en Inglaterra. A partir de ese momento el uso del caucho se difundió rápidamente, este material se empleó en diversas actividades: «como aislante, amortiguador de ferrocarriles y bandas de billar, al tiempo que se perfeccionaban sus usos [...] [en] la fabricación de zapatos, prendas impermeables y [como] aislante de cables» (p. 16). Se generó entonces la

atención en las zonas de las que se podía extraer este producto. En el Perú diversas regiones se vieron implicadas en la actividad cauchera, tanto a las que tenían el material, como las que proveyeron de mano de obra para la extracción. En el norte, en la zona comprendida entre el Putumayo y el Caquetá, la explotación del caucho se realizó durante aproximadamente tres décadas. Julio César Arana fue el empresario más representativo de esta zona norte, llegó a tener «45 centros de recolección de caucho en la zona y agencias [de su empresa] en Nueva York y Londres» (p. 18).

Esta actividad benefició al Estado y a los comerciantes, como menciona Chirif (2009), «El repentino auge del caucho fue como una aparición milagrosa para el gobierno y los extractores y comerciantes, porque proporcionaba buenas utilidades con solo recogerlo» (Chirif, 2009, p. 19). Esta actividad daba beneficios económicos y la presencia de los caucheros en la Amazonía se entendía a su vez como la presencia del Estado peruano en sus territorios, de frontera en el caso específico en el norte, de ahí la importancia de apoyar dicha actividad.

La primera denuncia penal la realiza Saldaña Roca en 1907 ante la Corte de Iquitos, contra los trabajadores de la empresa del cauchero Arana, esta denuncia la recoge también la prensa, Saldaña acusaba en ella los «horrendos crímenes contra los indígenas del Putumayo, incluyendo violaciones, torturas, mutilaciones, estafas, robos y asesinatos, mediante el uso de veneno, armas, fuego y la horca». (Chirif, 2009, p. 19). Ese año se abre un proceso judicial, pero quedará paralizado hasta 1910, cuando se encargó que el juez Carlos A. Valcárcel lo reactive. Las denuncias llegan a Gran Bretaña, pues la empresa se había constituido en Londres y el gobierno inglés interviene, enviando a Sir Roger Casement para que investigue las denuncias. El juez Paredes reemplaza al juez Valcárcel y viaja al Putumayo para entrevistarse con indígenas, capataces y gerentes en la zona. El informe de Paredes de 1911 confirma las denuncias, el informe de Casement también señala la veracidad de los delitos. No obstante, se desata una serie de ataques de los caucheros que señalaban que las acusaciones eran falsas.

Chaumeil (2009) señala que fueron diversos los actores que participaron de este enfrentamiento, en él las imágenes fueron fundamentales, así los fotógrafos jugaron un rol muy importante en este conflicto entre acusadores y defensores de la explotación cauchera en la región Amazónica. En este sentido, Chaumeil (2009) menciona a parte de quienes se ven envueltos en el conflicto: «Arana y sus socios (Rey de Castro en primera fila), pero también figuras tan complejas y diversas como las del francés Eugène Robuchon, del español Manuel Rodríguez Lira, del norteamericano Walter Hardenburg, del británico Thomas Whiffen, del irlandés Roger Casement, del barbadiense nacido en Norteamérica John

Brown o del cineasta portugués Silvino Santos». (p. 40). Estos personajes editan libros, redactan informes, toman fotografías y realizan cine en torno a la actividad cauchera, bajo distintas

intencionalidades.

Dos de las imágenes que se presentan a continuación formaron parte del libro del norteamericano Walter Hardenburg, editado en 1912, bajo el título *Putumayo, el paraíso del diablo*. Este libro fue una de las primeras publicaciones en inglés sobre las atrocidades de la actividad cauchera en el Putumayo. Las fotografías no precisan ni autor, ni lugar, ni año. Y como veremos fueron utilizadas en diversas publicaciones bajo rótulos diversos también.



Mujer fallece de hambre y enfermedades. Foto tomada de:

<http://historiadelperu.blogspot.pe/2013/01/el-infierno-del-putumayo-1912.html>

Con respecto a esta imagen, Chaumeil (2009) menciona es una foto característica de la que denomina: «la guerra de imágenes» en torno a las denuncias sobre los abusos de la extracción cauchera. La imagen «muestra a una mujer esquelética agonizando en una hamaca.[...] fue publicada primero en *Variedades* en 1912 (n°235, vol. VIII: 1046-47), reproducida el mismo año en *Peru To-Day* (vol. IV, n°6: 305-306), para luego aparecer en muchas publicaciones como testimonio de las atrocidades cometidas en el Putumayo. Llama la atención el hecho de que la leyenda varía en función del contexto de la publicación. Unas veces se trata de una mujer indígena condenada a morir de hambre en el alto Putumayo (Hardenburg 1912), otras de una esclava huitoto o bora agonizando en el río Yubinetto, por culpa de los peruanos de la Casa Arana –según los detractores de la empresa–, o de los caucheros colombianos - según Arana y sus acólitos (*Variedades* 1912). Se observa aquí en toda su dimensión la verdadera «guerra de las imágenes» que libraron los protagonistas de este enfrentamiento, ya que ambas partes utilizaban los mismos procedimientos de difusión» (p. 48).

De esta imagen se desprende, la expresión de la violencia de la actividad cauchera en la Amazonía peruana, pero también la idea de que la fotografía es usada en diversos contextos, los datos de la foto se refieren según conveniencia, es decir, el lugar donde fue tomada la foto y quiénes serían los perpetradores del abuso. No se conoce la autoría y el material gráfico circula de publicación en publicación y es tomada y nombrada bajo intención de quien la usa.



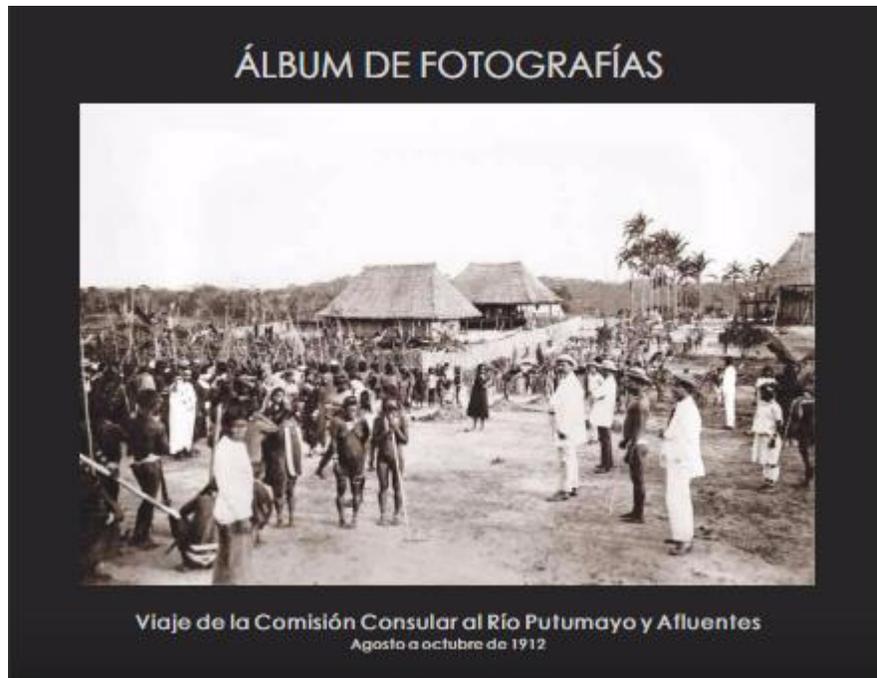
Grupo de habitantes amazónicos encadenados. Foto del Libro Azul. Foto tomada de: <http://historiadordelperu.blogspot.pe/2013/01/el-infierno-del-putumayo-1912.html>

Esta segunda imagen también está referida por Chaumeil (2009), en ella se observa un grupo de indígenas encadenados en condiciones de cautiverio y explotación. Otra constante de la época es que las fotografías que circulan no mencionan los créditos de los fotógrafos, así como tampoco la identidad de las personas retratadas.

Ahora presentamos algunas de las imágenes que se realizaron en un viaje de inspección a las explotaciones caucheras de la Peruvian Amazon Company en el Putumayo, este viaje y este material fotográfico se realizan en 1912, el mismo año que Roger Casment presenta su informe en Inglaterra *El Libro Azul*, que da cuenta de las atrocidades cometidas por los caucheros en el Putumayo. El fotógrafo que realiza la mayor parte de las imágenes de esta inspección es Silvino Santos. Arana le encargó al fotógrafo portugués crear un álbum de imágenes de este viaje para intentar a partir de ellas revertir la las acusaciones y la mala imagen que tenía su compañía. Arana pretendía así desestimar las acusaciones en su contra y en contra de sus empleados, el empresario quería limpiar su imagen frente a los inversores

británicos. En esta inspección participan también el cónsul peruano Carlos Rey de Castro y los cónsules George B. Mitchell y J. Fuller.

Este conjunto de fotografías muestra cómo las imágenes recogen las intenciones de quien genera las tomas, pero a la vez de quien encarga y de quien manipula y recopila. Al mismo tiempo, estas imágenes reproducen los estereotipos del indígena salvaje frente al cauchero civilizador y buscan dar la impresión de un clima de armonía, que finalmente es una escenificación.

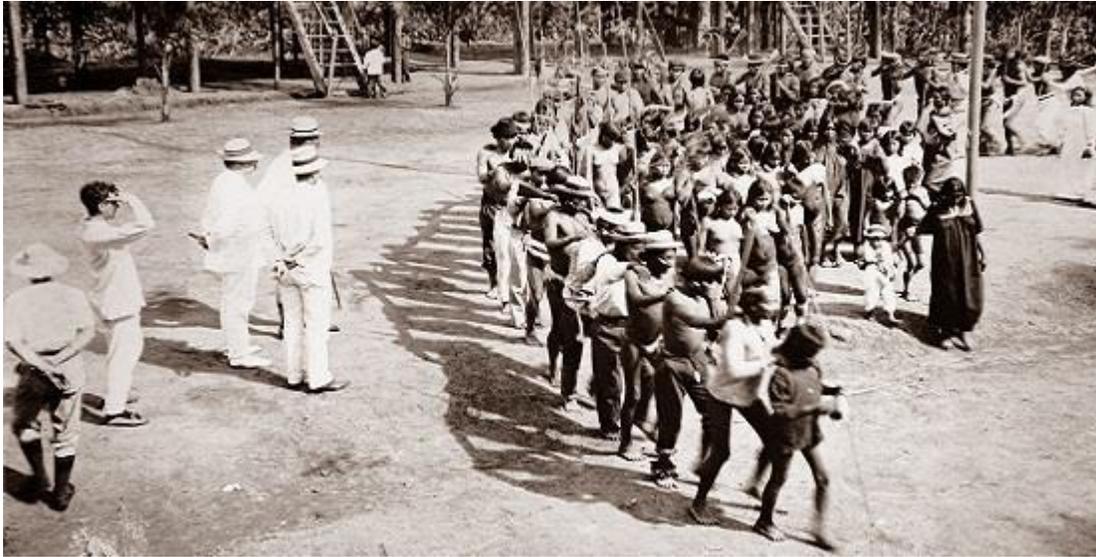


Libro Álbum de fotografías. Viaje de la Comisión Consular al Río Putumayo y Afluentes. Agosto a Octubre de 1912. Portada. Año de publicación: 2013. Coordinadores: Alberto, Chirif, Manuel Cornejo Chaparro, Juan de la Serna Torroba.



Huitotas civilizadas. Fotografía tomada de:
https://issuu.com/jorgeluischavez/docs/album_de_fotografias_viaje_comision

Según la nota que acompaña la fotografía, esta representaría a las “esposas” de los empleados de la compañía de Arana. Se refiere que muchas de estas mujeres eran maltratadas por sus “dueños” y que sufrían diversos abusos (Chirif, Cornejo y La Serna, 2013). La imagen muestra a un conjunto de mujeres, algunas llevan niños tomados de la mano que serían sus hijos, ellas están vestidas con ropa occidental, se trata dentro del discurso de la imagen de un grupo de mujeres “civilizadas”.



Tomada de: http://www.aecid.es/Centro-Documentacion/PublishingImages/Noticias/2014/10/82%20Album%20de%20viaje_web.jpg?RenditionID=8

La nota de la fotografía (Chirif, Cornejo y La Serna, 2013) refiere que es un baile organizado para los cónsules de la inspección. Estos bailes eran parte de la propaganda de la compañía.

En estas imágenes vemos a los miembros de la inspección, así como a los trabajadores de la empresa y a los indígenas en un clima que se pretende apaciguado y de integración. Manipular la imagen y sus sentidos fue algo que muy pronto entendieron los actores de esta disputa.

3.4 Fotografía y misiones

La labor evangelizadora en el Oriente peruano hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX es concebida como parte del proceso civilizador que se pretende llevar a cabo en dicha región. El establecimiento de las misiones y su acción catequizadora se entienden como parte fundamental para concretar el proyecto de una nación moderna e integrada, ya que evangelizar al indígena era también integrarlo al Estado-nación.

Se puede observar que parte del registro fotográfico de la selva peruana está vinculada a diversas órdenes religiosas. Desde fines del siglo XIX y durante el siglo XX las imágenes fotográficas de misiones provendrán de franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas, según lo revisado, así como de otras iglesias como la adventista. Tenemos referencias de que algunas de estas imágenes fotográficas fueron realizadas por los propios religiosos, otras de las imágenes son anónimas. Aquí se puede emprender un camino de

investigación importante para obtener mayores luces respecto a la identidad de quienes producen esas imágenes, así como la finalidad que tenían y el público o receptores a quienes iban dirigidas.

Bendayán y Cornejo (2017) indican “La cámara fotográfica se convierte también en un artefacto útil a la actividad misionera en la Amazonía. Estas imágenes reflejan los avances en la labor de la evangelización en estas sociedades. El sujeto de estas fotografías no solo aparece su estado “natural”, sino que conlleva una frágil armonía entre su evidente otredad y el devenir de sus costumbres domesticadas, así como su progresiva incorporación a la modernidad, posibilitada por la labor evangelizadora” (p. 25). Esto nos indica que los habitantes amazónicos aparecen en dichas imágenes en el proceso de integración hacia la civilización, el indígena «posible», recordemos además que la labor misional estuvo plenamente vinculada a la escuela y la educación, esto reafirma para el discurso nacional de la época, a la labor misional como pieza importante dentro de su visión de país.

Con respecto al establecimiento de misiones hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX en la selva peruana, podemos referir, como señala García (1989) que en el primer Congreso Católico celebrado en Lima en 1896, se reunieron los sectores católicos de poder económico, político y cultural para «dilucidar los mecanismos a través de los cuales poder influir en el emergente Estado nacional» (p. 264). En dicho encuentro se toma el acuerdo de «constituir la Obra de la Propagación de la Fé en el Oriente (OPFé), institución que debería favorecer la propagación del Evangelio en la Montaña como medio de civilización de sus habitantes» (p. 264). La labor evangelizadora haría frente a la condición en la que se encontraban los indígenas, la mirada que los observaba los tenía como «idólatras, bárbaros, inútiles y obstáculo al desarrollo del país, a la construcción del Estado-Nación, a la explotación de las riquezas del Oriente» (p. 264).

Previamente a este esfuerzo de fines del siglo XIX, ya se habían generado otros proyectos que vinculaban al Estado con la iglesia, como menciona García (1989) como el Proyecto Arriaga o ciertas disposiciones en gobiernos posteriores. Sin embargo, el contexto propio de fines del siglo XIX favorece esta iniciativa, pues como ya hemos señalado, el contexto peruano en ese período estuvo marcado por los estragos de la Guerra con Chile y reactivar la economía y establecer el orden y progreso en todo el territorio dio el marco necesario para que la selva concentrara el interés de las élites gobernantes, pues se buscaba articularla al territorio para poder explotarla económicamente.

García (1989) indica «La hasta entonces irregular actividad misionera debía convertirse en fuerza permanente y por ello surgió [...] el acuerdo del Congreso Católico relativo a la formación de la Obra de la Propagación de la Fé. La institución debería ser el instrumento que permitiera la canalización de los recursos, la propaganda, etc. hacia la difusión y sostenimiento de las misiones» (p. 268). La primera

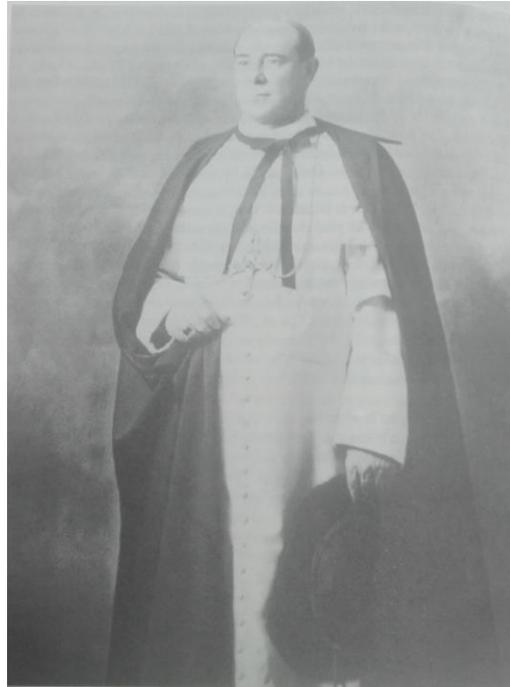
presidenta fue Eva María de Piérola, hija del presidente Piérola y se presentó el proyecto que establecía tres prefecturas: «a) San León del Amazonas, en la zona septentrional, bañada por los ríos Marañón y Amazonas, con sede en Iquitos, cuya tarea misional se encargó a los agustinos; b) San Francisco del Ucayali, ocupando la región central bañada por el río Ucayali, con sede en Sta. Rosa de Ocopa y dirigida por los franciscanos; c) Santo Domingo del Madre de Dios, o del Urubamba, al Sur, bañada por dichos ríos, con sede en Cuzco y de cuyas actividades se encargó a los dominicos» (p. 269).

Estas misiones tuvieron que enfrentar diversos obstáculos para su labor, recordamos que el período del caucho había causado grandes conflictos con la población indígena, lo que generó aislamiento voluntario y que los indígenas rehúyan del contacto incluyendo el de las misiones. García (1989) indica dentro de las dificultades fundamentales a las que se enfrentaron los misioneros las siguientes: las actividades de los «civilizados» (caucheros, jeberos, plantadores, comerciantes, etcétera), la escasez de recursos económicos y humanos así como los conflictos jurisdiccionales con las autoridades civiles y eclesiásticas (p. 269). En medio de este contexto, la labor evangelizadora continuó, muchos de los misioneros contribuyeron en el estudio de las lenguas de los diversos grupos nativos de la selva en la época, así como participaron de las exploraciones internándose a la selva en distintas ocasiones, realizando todo tipo de registros. Por esto creemos que es importante un estudio vinculado al material, en este caso visual, que se produce de la labor de las misiones, como es la fotografía. Aquí daremos un par de alcances referidos a la orden dominica y sus misioneros.

Cabe resaltar que, según La Serna y Chaumeil (2016), la *Obra de Propagación de la fe en Oriente* entregó instrumentos fotográficos a los misioneros para el registro de las actividades que realizaban. Hay que señalar que se publican los *Anales de la Propagación de la Fe en Oriente del Perú*, una revista trimestral que se edita en Lima entre 1899 y 1919 y que esta publicación contenía fotografías sobre «la actividad evangelizadora en las tres prefecturas apostólicas: estaciones misioneras, indígenas catequizados y actividades pastorales» (p. 165). Los investigadores refieren que estas fotografías en algunos casos «fueron tomadas por los mismos misioneros a los cuales la *Obra* entregó instrumentos e insumos fotográficos como parte de su estrategia publicitaria» (p. 165).

Ramón Zubieta y Les

El primer Prefecto Apostólico de Santo Domingo del Urubamba, que abarcaba inicialmente Madre de Dios y la selva de Cusco, fue el Rvdo. P. Ramón Zubieta y Les, quien en 1902 funda las dos primeras misiones entre población indígena: Chirumbia en el Alto Urubamba y Ccosñipata en el Alto Madre de Dios.



Mons. Ramón Zubieta y Les, fundador de las Misiones en el Sur Oriente peruano. (Foto: Archivo Misioneros Dominicanos). Fotografía tomada de *Obras completas: estudios históricos, etnográficos y lingüísticos sobre el sur de la Amazonía Peruana*. Fr. José Pío Aza Martínez de Vega. Centro Cultural Pío Aza Ed. (2009)

Él formaba parte de la Provincia misionera del Santísimo Rosario de Filipinas, donde se buscó religiosos experimentados para el establecimiento de las misiones dominicas en la selva peruana por no contar con suficiente personal en Perú (Pérez, 1995). En *El bosque ilustrado* (2016) mencionan al referirse a Zubieta «Misionero dominico, explorador y fotógrafo aficionado» (p. 245). De igual forma indican que realizó diversas entradas a la montaña del Urubamba y el Madre de Dios «algunas con fines evangelizadores y otras promoviendo el reconocimiento de la región para la apertura de nuevas vías de comunicación» (p. 246). También se menciona que redactó notas para la prensa cusqueña y otras remitidas al comité central de la Obra para la Propagación de la Fe en el Oriente que fueron acompañadas en muchos casos por fotografías. Importante también el siguiente apunte que realiza el mismo texto respecto: durante el 1910 en un viaje que relizó Bachmann al Madre de Dios fue acompañado por Zubieta quien «portaba entre sus enseres una cámara fotográfica, cargada por “el muchacho Ramírez”, ayudante del dominico». (p. 245)



Con respecto a esta foto se señala en La Serna y Chaumeil (2016): Grupo de salvajes rodeando al padre Fray José Palacios, Misionero de Santo Domingo de Urubamba. Fotografiado por el Padre Prefecto. Está fechada 1902.

Aquí tenemos una fotografía de otras que habría realizado Zubieta, por la nota de la prensa cusqueña son 12 campas entre hombres, niños y mujeres (p. 245).

José Pío Aza

Nace en Asturias en 1865 y fallece en La Convención en 1938. En 1906 fue destinado a las misiones dominicas en la Amazonía del Perú. Su labor investigadora está referida a resalta la labor investigadora en diversas áreas como geografía, historia, lingüística y etnográfica. Publica en revistas especializadas como Misiones dominicas del Perú (1921-1923), Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima (1924) y La Opinión Nacional (1923-1924). Su trabajo se centra principalmente en Madre de Dios.



P. José Pío Aza Martínez, pionero en las misiones del Madre de Dios y fundador de la Misión de San Jacinto de Pto. Maldonado. (Foto: Archivo Misioneros Dominicanos). Foto tomada de *Obras completas: estudios históricos, etnográficos y lingüísticos sobre el sur de la Amazonía Peruana*. Fr. José Pío Aza Martínez de Vega. Centro Cultural Pío Aza Ed. (2009)

Rechazó ser obispo para continuar su labor de misionero que se caracterizó por la defensa de los pueblos indígenas. Pasó 32 años en Madre de Dios y el alto Urubamba. (García y Ordieres, 2009, p. 13)



Descansando a orillas del río Tambopata. Fotografía tomada por el P. Pío Aza. Fuente: Archivo Misioneros Dominicanos, Lima. Foto tomada de *Obras completas: estudios históricos, etnográficos y lingüísticos sobre el sur de la Amazonía Peruana*. Fr. José Pío Aza Martínez de Vega. Centro Cultural Pío Aza Ed. (2009)

En dicho texto no hay mayor referencia a esta imagen, salvo que fue tomada por Pío Aza. Se observa en ella un grupo de indígenas con vestimenta occidental cuatro de ellos observando a la cámara, están frente a una carpa levantada y como fondo se observa la vegetación. Se apunta que el lugar son las orillas del río Tambopata.

Estas fotografías son una muestra del registro visual que se realizó en la época de la labor misionera dominica. Dicha labor tiene muchas aristas, un ejemplo de la importancia de su presencia en la región amazónica, hacia inicios del siglo XX, y la realidad con la que tuvieron que lidiar, es el texto titulado *Un Documento Revelador* de 1916, escrito por Pío Aza, donde expresa que los caucheros acusan a los

misioneros de poner obstáculos y trabas en sus exploraciones, exploraciones que a su vez los misioneros no realizan, por lo que afirman que ellos «son los únicos llamados a explorar y civilizar» (Pío Aza, 2009, p. 33). Acusaciones y señalamientos que el misionero rebate posteriormente y señala «a lo que nosotros nos hemos opuesto y nos opondremos con toda la energía de nuestro ser no es a las exploraciones sino a las “correrías”, a ese asalto a mano armada, que se ha dado a los infelices salvajes» (Pío Aza, 2009, p. 35). Un claro pronunciamiento contra las crueles acciones de los caucheros en la zona. De igual forma en un texto posterior de 1922 escrito también por Pío Aza se señala que los misioneros conocen los territorios de las regiones donde están establecidos mejor que otros exploradores «En el mes de setiembre de 1921 entró por el Tambopata una Comisión procedente de los Estados Unidos, con el objeto de hacer estudios sobre el Madre de Dios y Urubamba. Los señores de la Comisión tuvieron una entrevista con los Padres Misioneros, quienes les mostraron los datos que sobre ambas regiones tenían recogidos. Al terminar felizmente su viaje, el Presidente de la Comisión, Sr. Harvey Bassler, escribía sumamente agradecido a los Padres Misioneros, no solo por las atenciones que les habían prodigado, sino también por los datos que les habían proporcionado, pues les habían sido muy útiles» (Pío Aza, 2009, p. 78).

La labor misionera de los dominicos es importante por la compenetración con la región y sus habitantes, el conocimiento del territorio, de la geografía, flora, fauna, así como de las costumbres y las lenguas de las diversas comunidades asentadas en él. Los misioneros observan una complejidad y riqueza que ni los empresarios del caucho ni el Estado reconoce realmente. No obstante, el discurso propio de la época hace que su labor sea esté imbuida en el proceso evangelizador-civilizador, en los términos ya mencionados a lo largo del texto. Los documentos visuales de las diversas misiones que se establecieron en el Oriente peruano en la época nos brindarían mayores apuntes para comprender el contexto de la época.

Bibliografía

- Acha, J. (1979). *Arte y sociedad latinoamericana. Sistema de producción*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Aza, J. (2009). *Obras completas: estudios históricos, etnográficos y lingüísticos sobre el sur de la Amazonía Peruana*. Fr. José Pío Aza Martínez de Vega. Lima: Centro Cultural Pío Aza.
- Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.
- Bellido, M. (2002). Fotografía latinoamericana. Identidad a través de la lente. *Artigrama*, (17), 113-126.
- Bendayán, C. Y Cornejo, M. (2017). EL país de las Amazonas: 150 años de fotografía. En C. Bendayán y M. Cornejo (Ed.), *EL país de las Amazonas: 150 años de fotografía* (pp. 17-23). Lima: Asociación Cultural Peruano Británica.

- Burke, P. (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica S. L.
- Chaumeil, J. (2009). Guerra de Imágenes en el Putumayo. En A. Chirif y M. Cornejo (Ed.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho*:
Los sucesos del Putumayo, (pp. 37-73). Lima: CAAP, IWGIA, UPC.
- Chirif, A. (2009). Imaginario sobre el indígena en la época del caucho. En A. Chirif y M. Cornejo (Ed.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho*:
Los sucesos del Putumayo, (pp. 9-35). Lima: CAAP, IWGIA, UPC.
- Chirif, A. , Cornejo, M. Y La Serna, J. (2013). *Álbum de fotografías: Viaje de la Comisión Consular al río Putumayo y afluentes. De agosto a octubre de 1912*. Lima: CAAP, Tierra Nueva, AECID & IWGIA.
- Recuperado de https://issuu.com/jorgeluischavez/docs/album_de_fotografias_viaje_comision
- Cornejo, M. E Ylla, M. (2009). Percepciones, representaciones y ausencias: Narrativas e imágenes de la época del caucho. En A. Chirif y M. Cornejo (Ed.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho*:
Los sucesos del Putumayo, (pp. 169-201). Lima: CAAP, IWGIA, UPC.
- Dubois, P. (1986). *El acto fotográfico. De la representación a la recepción*. Barcelona: Paidós.
- Echeverría, B. (2008). Un concepto de Modernidad. Seminario La modernidad: versiones y dimensiones. *Revista Contrahistorias*. Publicado en el Núm. 11 de la revista *Contrahistorias*, (11).
- Recuperado de <http://bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf>
- García, P. (1989). Problemática de la incorporación de las selvas amazónicas a los Estados nacionales latinoamericanos, siglos XIX-XX, algunas reflexiones sobre el caso peruano. *Boletín Latinoamericanista*, (41), pp. 261-271.
- Gombrich, E. (1987). *La imagen y el ojo. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernández, R. (1993). *Todo Calibán*.
- Recuperado de <file:///home/rayuela/Descargas/caliban-1971-con-postdata-de-1993--0.pdf>
- Fowks, J. (2017). Una muestra reúne 150 años de fotografía en la Amazonía peruana. Recuperado de <http://www.caaap.org.pe/website/2017/04/19/una-muestra-reune-150-anos-de-fotografia-en-la-amazonia-peruana/>
- Kossoy, B. (2001). *Fotografía e historia*. Buenos Aires: La marca.
- La Serna, J. (2013). La domesticación visual de la montaña. Imágenes del territorio y población amazónica proyectadas por el Perú Ilustrado (1887-1892). *Nueva corónica*, 2, pp. 377-394.

- Recuperado de http://ateneo.unmsm.edu.pe/ateneo/bitstream/123456789/2549/1/nueva_coronica10n2_2013.pdf
- La Serna, J. Y Biffi, V. (2016). Otredad y permanencia: Los usos de la fotografía histórica en la exposición contemporánea del indígena y el bosque amazónico. *Revista Chilena de Antropología Visual*, (1), pp. 120-139. Recuperado de http://www.rchav.cl/2016_27_art06_la_serna_&_biffi.html#p1
- La Serna, J. y Chaumeil, J. (2016). *El bosque ilustrado. Diccionario histórico de la fotografía amazónica peruana*. Lima: CAAP-IFEA.
- La Serna, J. y Chaumeil, J. (2017). Imágenes inéditas: el uso de la fotografía en la representación de la Amazonía (XIX-XX). En Bendayán, C. y Cornejo, M. (Ed.), *EL país de las Amazonas: 150 años de fotografía* (pp. 11-13). Lima: Asociación Cultural Peruano Británica.
- Martí, J (1891). Nuestra América.
Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>
- Ordinaire, O. (1988). *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*. Iquitos: Universo.
- Orenga, S. (2015). *¿La Fotografía espejo de la Historia? Análisis comparado de las dictaduras y transiciones en Brasil y España (1939-1985)* (Tesis de Doctor). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Pérez, A. (1995). *En las fronteras de la fe. Dominicos en la Amazonía Peruana*. Salamanca: San Esteban.
- Restrepo, E. (enero-junio, 2011). Modernidad y diferencia. *Tabula Rasa*, (14), 125-154.
- Romero (19 de enero, 2017). Una aproximación al tema de los Indios y la Idea de Nación en el Perú del siglo XIX.
Recuperado de <http://hahr-online.com/una-aproximacion-al-tema-de-los-indios-y-la-idea-de-nacion-en-el-peru-del-siglo-xix/>
- Saavedra, I. (setiembre-diciembre, 2003). La historia de la imagen o una imagen para la historia. *Cuicuilco*, 10(29), 1-9.
- Sontag, S. (2006). *Sobre la fotografía*. México D. F.: Santillana Ediciones Generales.
- Suárez, H. (agosto, 2008). *La fotografía como fuente de sentidos*. San José: FLACSO.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN. Antonio Bueno García (Director) 5

VOL. 1. LITERATURA, MÍSTICA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA. **Rafael Rafael Lozano Miralles (Editor)**

Iván Rodríguez Chávez. LOS SANTOS DOMINICOS COMO PERSONAJES LITERARIOS EN EL PERÚ.	19
Jana Králová. LAS TRADUCCIONES DE LAS OBRAS DE FRAY LUIS DE GRANADA EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DE LA REPÚBLICA CHECA.	43
Cristian Cámara Outes. LA INFLUENCIA DE MATTEO BANDELLO EN LA NARRATIVA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVII.	51
Lieve Behiels. SALVADOR SANDOVAL MARTÍNEZ, TRADUCTOR DE LOS MÍSTICOS RENANOS Y OTROS AUTORES ESPIRITUALES.	73
Pilar Blanco García. DOS FRAILES DOMINICOS DEL SIGLO XVI: FILÓSOFOS, LITERATOS Y TRADUCTORES.	89
Ricardo de Luis Carballada, OP. REVELACIÓN Y PREDICACIÓN.	113
Lázaro Sastre Varas, OP. ENCANTO DE LO TOSCANO. TRADUCCIONES DE DOMINICOS ESPAÑOLES DE LA ESPIRITUALIDAD DE DOMINICOS TOSCANOS.	121
Sixto José Castro Rodríguez, OP. PROBLEMAS DE LA TRADUCCIÓN FILOSÓFICA: MI TRADUCCIÓN DE RICHARD SWINBURNE.	145
Cristina Naupert Naumann. LA PROVINCIA TEUTONIA DE LA ORDEN DE PREDICADORES Y SUS APORTACIONES FILOSÓFICAS, CULTURALES Y TRADUCTOLÓGICAS.	155
Hugo Marquant. SOBRE EL ESTATUTO TRADUCTOLÓGICO DEL <i>TRACTADO DELA VICTORIA DE SI MISMO</i> (1550) DE FRAY MELCHOR CANO, OP, COMO VERSIÓN CASTELLANA DEL <i>TRATTATO VTISSIMO PER LA UITA CHRISTIANA</i> (1538-1540/1548) DE FRAY SERAFINO ACETO DE' PORTI (SERAFINO DA FERMO), CANÓNIGO REGULAR LATERANENSE.	173
Mª Cruz Alonso Sutil. TRADUCTORES DOMINICOS DE LA <i>DE CONSOLATIO PHILOSOPHIAE</i> DE BOECIO DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIV.	203

Carmen Cuéllar Lázaro. LA TRADUCCIÓN DE LOS DOMINICOS COMO FUENTE DE CONOCIMIENTO Y DE DOCTRINA.	217
Miguel Ángel Vega Cernuda. LAS “CALIFORNIAS” EN DOS TRABAJOS MISIONEROS DE LA ILUSTRACIÓN: LAS NOTICIAS DE LA PROVINCIA DE CALIFORNIAS DE LUIS SALES, OP (ANTIGUA CALIFORNIA), Y DIARIO DE VIAJE DE JUNÍPERO SERRA, OFM (NUEVA CALIFORNIA). REIVINDICACIÓN, PRESENTACIÓN Y CONTRASTE.	235
Pilar Martino Alba. LOS DOMINICOS «LENGUAS DE INDIOS»: APORTACIONES A LA HISTORIA DE LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN MISIONERAS.	261
Isabel Serra Pfennig. LA <i>MATSIGENKA</i> Y EL LEGADO PASTORAL, ANTROPOLÓGICO, ETNOLÓGICO Y CULTURAL DE LOS DOMINICOS EN EL SUR- ORIENTE PERUANO.	289
Pino Valero Cuadra. LA <i>REPROBACIÓN DEL ALCORÁN</i> DE RICOLDO DE MONTECROCE: DOMINICOS, TRADUCCIÓN Y EVANGELIZACIÓN EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI.	305
David Pérez Rodríguez. LA LENGUA DEL <i>POPOL VUH</i> Y LA HERMENÉUTICA MAYA DE FRANCISCO XIMÉNEZ.	317
David Pérez Blázquez. LA ACTIVIDAD TRADUCTORA DE LOS MISIONEROS DOMINICOS VALENCIANOS EN LOS TERRITORIOS DE ULTRAMAR.	335
Yan Li. JUAN COBO, EL PIONERO DEL INTERCAMBIO CULTURAL SINO-ESPAÑOL.	359
Nadchaphon Srisongkram. LA TRADUCCIÓN COMO FUENTE HISTÓRICA: EL CASO DE <i>LA BREVE Y VERDADERA RELACIÓN DE LOS SUCESOS DEL REYNO DE CAMBOJA AL REY DON PHILIPPE NUESTRO SEÑOR</i> , DE FRAY GABRIEL DE SAN ANTONIO, OP.	381
Hellen Varela Fernández. CONSIDERACIONES EN LA BÚSQUEDA DE PRUEBAS DOCUMENTALES SOBRE LA LABOR TRADUCTORA DE LOS FRAILES DOMINICOS CENTROAMERICANOS.	397
Oscar Ferreiro Vázquez. LA PRESENCIA DE LA OP Y SUS INTÉRPRETES EN LAS BATALLAS NARRATIVAS SOBRE LA CONQUISTA DEL PERÚ.	411
Lorena Hurtado Malillos. PREDICADORES Y LINGÜISTAS. UN ACERCAMIENTO AL PLURILINGÜISMO DE LOS TRATADOS DE EVANGELIZACIÓN DE LA ORDEN DOMINICA EN MÉXICO.	429
Beatriz Valverde Olmedo. GRAMÁTICA Y <i>ARS BENE DICENDI: ARTE DE CONSTRUCCIÓN</i> DE FRAY PEDRO MASÚSTEGUI.	451
Juan José Ojeda Castillo. POWER AND TRANSLATION IN <i>BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE LAS INDIAS</i> DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS.	459

Clara Revuelta Guerrero. DE LAS TEMÁTICAS PREFERENTES A LAS NO OLVIDADAS EN LOS TEXTOS DOMINICOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII.	485
Elena Jiménez García. APROXIMACIÓN DIDÁCTICA DE LA ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE DE LAS LENGUAS MEDIANTE OBRAS LEXICOGRAFICAS DE LA ORDEN DOMINICA.	511
Juan Antonio Albaladejo Martínez. TRADUCCIÓN Y APRENDIZAJE DE LENGUAS: EL <i>CONFESIONARIO</i> DEL DOMINICO AGUSTÍN DE QUINTANA.	521
Antonio Bueno García. LA PREDICACIÓN POR LA IMAGEN COMO FORMA DE TRADUCCIÓN INTERSEMIÓTICA.	539
Youssou Ndiaye. ESTUDIO DE LAS CANCIONES LITÚRGICAS PARA EL JUBILEO DE LOS 800 AÑOS DE LOS DOMINICOS.	561
Juan Pablo Rojas Bustamante. CONSTRUCCIÓN, RECONSTRUCCIÓN Y TRADUCCIÓN CULTURAL DE CHIAPAS EN EL SIGLO XVI. LENGUAJES VISUALES VINCULADOS AL CONVENTO DE SAN ESTEBAN DE SALAMANCA.	573
Ana María Mallo Lapuerta. LA COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL EN LAS MISIONES DE DOMINICOS.	591
Alejandra Lapuerta Heras Lapuerta. LOS DOCUMENTALES MISIONEROS DOMINICANOS DE <i>SELVAS AMAZÓNICAS</i>	599
Adriano Clayton Da Silva. TRADUCIENDO SÍMBOLOS Y GESTOS RELIGIOSOS: EL CASO DE LA ORDEN DOMINICANA.	617
María del Mar Salvador Ruiz. LA FIGURA DE SANTO DOMINGO DE GUZMÁN EN EL CÓMIC Y SU SIMBOLOGÍA.	631
Katherine de la Cruz Castro. LA FOTOGRAFÍA AMAZÓNICA PERUANA HACIA FINES DEL SIGLO XIX E INICIOS DEL SIGLO XX. LOS DISCURSOS SOBRE LA AMAZONÍA Y SU TRADUCCIÓN EN IMÁGENES.	649