

# LA TRADUCCIÓN DE LOS DOMINICOS COMO FUENTE DE CONOCIMIENTO Y DE DOCTRINA <sup>1</sup>

Carmen Cuéllar Lázaro  
Universidad de Valladolid (España)  
[carmen.cuellar@lesp.uva.es](mailto: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 Dominica, marcan la labor del traductor religioso en esta Orden.

**Palabras clave:** Traductor religioso, Traducción monacal, Traductor dominico, Orden Dominica, 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 traducción<sup>2</sup>. 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 España<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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)<sup>4</sup>. 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*<sup>5</sup>. 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)<sup>6</sup>. Hemos consultado las *Actas* desde 1934 hasta 2016, vaciando los autores de traducciones<sup>7</sup>. 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*.

<sup>4</sup> Cfr. el vídeo del Seminario en <http://traduccion-dominicos.uva.es/pagina/salamanca> (Seminario Dominicos III) [consulta: 16.07.2017]

<sup>5</sup> En este estudio las citamos como *Actas*, seguidas del año y la página.

<sup>6</sup> Disponible en: <https://www.dominicoshispania.org/documento/documentos-oficiales/constituciones-ordenaciones-orden-predicadores/> [consulta: 02.07.2017]

<sup>7</sup> 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 italiano<sup>8</sup>; Fr. José Castaño, en latín<sup>9</sup>; Fr. Juan A. Fernández-Tresguerres Velascos, en francés<sup>10</sup>; Fr. Armando Bandera González, en italiano e inglés<sup>11</sup>; Fr. Benito Gangoiti Elorriaga, en italiano y latín<sup>12</sup> y Fr. Antolín González Fuente, en italiano y francés<sup>13</sup>. 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)<sup>14</sup>. 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*<sup>15</sup>. 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)*<sup>16</sup>.

### **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

---

<sup>8</sup> Cfr. *Actas* 1975: 134 para el inglés y *Actas* 1978: 129 para el italiano.

<sup>9</sup> Cfr. *Actas* 1975: 136.

<sup>10</sup> Cfr. *Actas* 1978: 132.

<sup>11</sup> Cfr. *Actas* 1975: 135, en italiano y *Actas* 1978: 129 en italiano e inglés.

<sup>12</sup> Cfr. *Actas* 1978: 132.

<sup>13</sup> Cfr. *Actas* 1978: 133.

<sup>14</sup> 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](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]

<sup>15</sup> Cfr. Cañizares 2010.

<sup>16</sup> 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 Científicas<sup>17</sup>. 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 destacan<sup>18</sup>:

- *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 época<sup>19</sup>. 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

---

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> Cfr. Salvador y Conde 1989: 141-142 y *Actas* 1986-1987: 143.

<sup>19</sup> 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 Milán<sup>20</sup>.

#### **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 1625<sup>21</sup>. 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*<sup>22</sup>.

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 traductora<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. Pardo Villar 1947: 467-469.

<sup>21</sup> Tal y como se indica en Pardo Villar 1947, no debe confundirse este religioso con su homónimo, también dominico, oriundo de Bayona (p. 471).

<sup>22</sup> Cfr. los datos biográficos en su blog *Bitácora Veritas*: <http://bitacoraveritas.dominicos.org/> [consulta: 12.07.2017]

<sup>23</sup> 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 Generales<sup>24</sup>. En el Coloquio Internacional *Dominicos 800 años. Labor intelectual, lingüística y cultural*, que tuvo lugar en Caleruega en 2016<sup>25</sup>, 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

---

<sup>24</sup> 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]

<sup>25</sup> 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)<sup>26</sup>.

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 2007<sup>27</sup>:

#### 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 Majestad<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. el enlace:

[http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/acts\\_bogota\\_2007\\_es.pdf](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]

<sup>27</sup> 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](http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/acts_bogota_2007_es.pdf) [ 22.07.2017]

<sup>28</sup> 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 1736<sup>29</sup>.

## 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 1962<sup>30</sup>.

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”<sup>31</sup>. 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).

---

<sup>29</sup> Cfr. Pardo Villar 1947: 474.

<sup>30</sup> 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]

<sup>31</sup> 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.norenaentranable.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 autor<sup>32</sup>, 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)<sup>33</sup>.

## **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 Madrid<sup>34</sup>, 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, 1998<sup>35</sup>. 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

---

<sup>32</sup> Es el autor con mayor número de publicaciones, en general, de entre los traductores que se recogen en este estudio.

<sup>33</sup> Cfr. Salvador y Conde 1989: 175-181.

<sup>34</sup> Cfr. Hernández Martín 2004, disponible en el enlace: <http://angarmegia.com/cortabarría.htm> [consulta: 12.06.2017]

<sup>35</sup> 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 Sevilla<sup>36</sup>.

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, 1987<sup>37</sup>.

#### **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 publicaciones<sup>38</sup>, entre ellas, la traducción al español de *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, publicada en Madrid en 1933<sup>39</sup> 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 1916<sup>40</sup>.

#### **2.11. Fr. Ramón Hernández Martín, OP (1932-)**

---

<sup>36</sup> 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]

<sup>37</sup> Cfr. *Actas* 1990: 133.

<sup>38</sup> Cfr. Salvador y Conde 1989: 255-261.

<sup>39</sup> Cfr. *Actas* 1934: 53:

<sup>40</sup> 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 Madrid<sup>41</sup>.

Autor muy prolífico, en su página web se recoge una centena de publicaciones, algunas de ellas traducciones, como<sup>42</sup>:

- 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, 1997<sup>43</sup>. 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 hispano<sup>44</sup>. Tradujo, entre ellas: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía (Estructuras y Procesos. Filosofía)* en 2004.

## **2.13. Fr. Ángel Martínez Casado, OP (1947-)**

---

<sup>41</sup> Cfr. sobre su vida y obra en los enlaces: [http://angarmegia.com/quien\\_ramon.htm](http://angarmegia.com/quien_ramon.htm) y [http://www.filosofia.tk/oprhernandez/pagina\\_nueva\\_4.htm](http://www.filosofia.tk/oprhernandez/pagina_nueva_4.htm) [consulta: 19.05.2017]

<sup>42</sup> Cfr. Salvador y Conde 1989: 141-142 (54 publicaciones hasta ese año) y *Actas 1986-1987*: 143.

<sup>43</sup> Cfr. Catálogo de la Editorial San Esteban 2012. Disponible en el siguiente enlace: [http://www.sanestebaneditorial.com/kit\\_upload/pdf/see/catalogos/catalogo2012.pdf](http://www.sanestebaneditorial.com/kit_upload/pdf/see/catalogos/catalogo2012.pdf) [consulta: 11.05.2017]

<sup>44</sup> Cfr. Graciano González en: “*La lupa de Kierkegaard* de Rafael Larrañeta” en: [http://www.uv.es/capelo/La\\_lupa\\_de\\_Kierkegaard.html](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 Esteban<sup>6</sup>. Forma parte desde 2008 de la Real Academia de Doctores de España<sup>45</sup>.

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)<sup>46</sup>.

#### **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*<sup>47</sup>. 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 internet<sup>48</sup>. 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)**

---

<sup>45</sup> 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]

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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]

<sup>48</sup> 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 1997<sup>49</sup>.

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 intelectual<sup>50</sup>. Autor muy prolífico, encontramos en Salvador y Conde (1989) un total de 67 títulos publicados, de entre ellos las siguientes traducciones<sup>51</sup>:

- “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

---

<sup>49</sup> Cfr. datos sobre su biografía en Ayuso Torres 1997 y Forment Giralt (1997).

<sup>50</sup> 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).

<sup>51</sup> 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 literaria<sup>52</sup> encontramos traducción directa del alemán y el italiano al español, pero también traducción inversa, del español al alemán<sup>53</sup>:

- *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, 1983<sup>54</sup>.
- *Santa Catalina de Siena, Epistolario*. Introducción y traducción, 2 Vols. Editorial San Esteban, Salamanca 1982<sup>55</sup>.

### **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 concluir<sup>56</sup>.

## **3. Conclusiones**

---

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> 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).

<sup>54</sup> Cfr. Salvador y Conde 1989: 367-368.

<sup>55</sup> Cfr. Catálogo de la editorial San Esteban del año 2012: [http://www.sanestebaneditorial.com/kit\\_upload/pdf/see/catalogos/catalogo2012.pdf](http://www.sanestebaneditorial.com/kit_upload/pdf/see/catalogos/catalogo2012.pdf) [consulta: 07.04.2017]

<sup>56</sup> 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 obras<sup>57</sup>. 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]

---

<sup>57</sup> 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.dominicoshispania.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](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<sup>o</sup>7 - 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](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<sup>o</sup> 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](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 SALES<sup>1</sup>, OP,  
(ANTIGUA CALIFORNIA) Y DIARIO DE VIAJE DE JUNÍPERO SERRA, OFM,  
(NUEVA CALIFORNIA). REIVINDICACIÓN, PRESENTACIÓN Y CONTRASTE<sup>2</sup>**

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,

---

<sup>1</sup> En alguna documentación el autor figura como Luis de Sales.

<sup>2</sup> 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 merecimientos<sup>3</sup>. 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-

---

<sup>3</sup> 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 conocimiento<sup>4</sup> 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–<sup>5</sup>. Esta falta de integración étnica y social existía ya en la Colonia<sup>6</sup>, 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.<sup>7</sup>

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 formalismo<sup>8</sup>, y una pretendida antropología/etnografía científica que, negando lo rendido anteriormente en este ámbito, se empeñó en

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> Jimeno Santoyo, <http://www.banrepultural.org/node/32941>.

<sup>8</sup> 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 voluntad<sup>9</sup>. 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 Paraguay<sup>10</sup>, 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 Cuba<sup>11</sup>, 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 Perú<sup>12</sup>– que en ocasiones han hecho

---

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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!

<sup>12</sup> 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 dejadez<sup>13</sup> 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 ejercicio<sup>14</sup>. No en vano se ha hablado de la “quiebra política de la antropología social” (Medina/Mora, 1983). Una antropóloga crítica, Louise Pare<sup>15</sup>, 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.<sup>16</sup>

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.

<sup>13</sup> 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”).

<sup>14</sup> 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 Huarochiri*), que editó y publicó, es indicativo de la eficacia de las fuentes coloniales *in puncto* antropología india.

<sup>15</sup> “Lo que podría ser la antropología”. En: Medina/Mora, 1983: 21.

<sup>16</sup> *Ib.*, pág. 21.

colonizadores y colonizados.<sup>17</sup>

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, deseaban 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.<sup>18</sup>

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 franciscana<sup>19</sup>, 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

---

<sup>17</sup> Ib., pág. 21.

<sup>18</sup> *Libro Tercero de la Geografía de Estrabón*, traducción de Juan López, 1787, Madrid. Págs 3 y ss.

<sup>19</sup> 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 Marzal<sup>20</sup> 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 [...]<sup>21</sup>

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)<sup>22</sup>, 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 Cenitagoya<sup>23</sup>; Pío Aza; Álvarez Lobo; José Álvarez, alias venerable *Apaktone*; los franciscanos<sup>24</sup> 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

---

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> Pág. 15.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Este dominico español fue descubridor de los petroglifos de Pusharo que, con anterioridad a los de Fawcett, daban testimonio de una desarrollada civilización amazónica.

<sup>24</sup> 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 evangelizador<sup>25</sup>. 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.<sup>26</sup>

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

---

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

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 dijo que por allá 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, prontamente se puso a hazer su necesidad conversando con nosotros, y se quedó tan sereno como descargado.<sup>28</sup>

¿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 ejemplar<sup>29</sup>, 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,

---

<sup>27</sup> García-Jordán, 1998: 44.

<sup>28</sup> Serra, 1985, pág. 175.

<sup>29</sup> 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 castellanizados<sup>30</sup>. 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

---

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup>

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 pragmatidad bajo los siguientes parámetros: “[...] constituir un punto de partida y discusión para la realización de proyectos de intervención y de política indigenista”<sup>32</sup>. 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 misioneros<sup>33</sup>. 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.

---

<sup>31</sup> Eugeni Porrás Carrillo, 1999, <http://www.ub.edu/geocrit/sn-45-51.htm>

<sup>32</sup> Ib. <http://www.ub.edu/geocrit/sn-45-51.htm>

<sup>33</sup> 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”<sup>34</sup> y de algún carmelita<sup>35</sup> 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 españoles<sup>36</sup>. 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 Salvatierra<sup>37</sup>. 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”<sup>38</sup>.

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*

---

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Los que acompañaron la expedición de Vizcaíno a principios del XVII.

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> 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 Churruga 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)<sup>39</sup>, pero que no habían subido hacia el Norte del virreinato, ocuparían las misiones de la península de California<sup>40</sup>, mientras los franciscanos, más expertos en la “colonización” y “reducción”, acompañarían a Gaspar de Portolá, Gobernador de California y jefe de la empresa colonizadora<sup>41</sup>, 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,

---

<sup>39</sup>Aunque los dominicos llegaron con tres años de retraso con relación a los franciscanos, la Orden dio el primer obispo novohispano: Julián Garcés.

<sup>40</sup> La presencia de los dominicos en California ha sido estudiada por A. B. Nieser, *Las fundaciones misionales dominicas en la Baja California. 1769-1822*,

<sup>41</sup> Este brillante militar lelidano 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 II<sup>42</sup>. 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 diversidad<sup>43</sup> 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.

---

<sup>42</sup> 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».

<sup>43</sup> 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 Valencia<sup>44</sup>. 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 transcurso 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.<sup>45</sup>

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

---

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> *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...<sup>46</sup>

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”<sup>47</sup>.

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 conocía<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup>Noticias, págs. 2 y s.

<sup>47</sup>Noticias, pág. 7.

<sup>48</sup> De hecho menciona, entre otros a Kino y Cook, cuyo antropónimo resulta difícil de reconocer en la versión castellanizada que da el dominico.

<sup>49</sup> 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”<sup>50</sup>. 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”<sup>51</sup>.

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”<sup>52</sup>. 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”<sup>53</sup>. 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 [...]”<sup>54</sup>

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

---

<sup>50</sup> *Noticias*, pág. 28.

<sup>51</sup> *Ib.*, pág. 43.

<sup>52</sup> *Ib.*, pág. 44.

<sup>53</sup> Citado según Bernabeu, 2012:5.

<sup>54</sup> *Noticias*, pág. 71 y 77.

asquerosos, falsos y dexados”<sup>55</sup>. Más adelante: “Soy de parecer que en el mundo no habrá naciones tan pobres, tan infelices y tan faltas de especies intelectuales como estas”<sup>56</sup>. No es de extrañar que en alguna ocasión<sup>57</sup> 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”<sup>58</sup>.

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!<sup>59</sup>

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

---

<sup>55</sup> Ib. pág. 38.

<sup>56</sup> Ib. pág. 39.

<sup>57</sup> “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.

<sup>58</sup> *Noticias*, pág. 7.

<sup>59</sup> Citado según ed. Deutsche Bibliothek, 1953: 66. <https://archive.org/stream/ideenzurphilosop00herduoft#page/n5/mode/2up>

canibalismo<sup>60</sup>. 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*”<sup>61</sup>.

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 [...]*”<sup>62</sup>.

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

---

<sup>60</sup> 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”.

<sup>61</sup> Pág. 362 de la edición alemana, Fráncfort, 1828.

<sup>62</sup> <https://archive.org/stream/recherchesphilos17701pauw#page/n17/mode/2up>.



sus ancestros o como si los descendientes del dacio Decéballo, los rumanos 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 Nicolás<sup>63</sup>

[...] 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.<sup>64</sup>

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 dixeron 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 [...]<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> *Diario*, pág. 168.

<sup>64</sup> *Diario*, pág. 169.

<sup>65</sup> *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.<sup>66</sup>

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.<sup>67</sup>

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

---

<sup>66</sup> Ib., pág. 75.

<sup>67</sup> *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.<sup>68</sup>

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.<sup>69</sup>

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 [...] <sup>70</sup>

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

---

<sup>68</sup> *Diario*, pág. 171.

<sup>69</sup> *Diario*, pág. 250.

<sup>70</sup> 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”.<sup>71</sup> 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*

---

<sup>71</sup> 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 MISIONERAS<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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 XIX<sup>2</sup>.

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

---

<sup>2</sup> 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 distintas<sup>3</sup>.

## **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*<sup>4</sup>, 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 Guatemala<sup>5</sup>. A pesar de haber obtenido todos los permisos preceptivos para la

---

<sup>3</sup> 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]

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 Remesal<sup>6</sup> (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

---

<sup>6</sup> 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 castellanas<sup>7</sup>.

[...] 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:

---

<sup>7</sup> 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 irrepresible 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 partì 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 Sevilla<sup>8</sup>, 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

---

<sup>8</sup> 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 comunicuè 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 traductográfica<sup>9</sup> o bien interpretativa<sup>10</sup> 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).

	<b>Nombres</b>	<b>Calidad</b>	<b>Edad</b>	<b>Año</b>
	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

<sup>9</sup> Subepígrafe 3.2.

<sup>10</sup> 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 auiendo 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 tenia 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 seruicios 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 Cachiquel**, 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)<sup>11</sup>, 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.

---

<sup>11</sup> 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 misionera<sup>12</sup>, y que mencionamos más

---

<sup>12</sup> 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 vn as cachofas 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 Vico<sup>13</sup>, 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.

<sup>13</sup> 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 sacaua de si. [...] Para aquel día se hizo un solemne cadahalso en la plaza, y en lugar alto se sento 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 dia 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 satisfazer 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 confessores.

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 cortesía. 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 PERUANO<sup>1</sup>

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 Rodríguez<sup>2</sup>

[... ] admirarás en tierras y en hombres, paisajes  
y contrastes insospechados para tí<sup>3</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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)<sup>4</sup>.

Siguiendo las huellas del pasado, la conquista de Pizarro<sup>5</sup> 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)<sup>6</sup>. En esta exhaustiva crónica, de gran interés

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> “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.

<sup>6</sup> [...] “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”<sup>7</sup> (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)<sup>8</sup> 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**

---

<sup>7</sup> Cfr. Medina, Miguel Ángel, *op.cit.*, p. 220.

<sup>8</sup> Dominico 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)<sup>9</sup>, 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 Galápagos<sup>10</sup>.

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

---

<sup>9</sup> Millones, Luis (2004): *Ser indio en el Perú: La fuerza del pasado. Las poblaciones indígenas del Perú (costa y sierra)*.

<sup>10</sup> “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 Rosario<sup>11</sup>.

### 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 territorio<sup>12</sup>, 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

---

<sup>11</sup> Citado en Medina, Miguel Ángel, *ibíd.*, p. 225.

<sup>12</sup> 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 río<sup>13</sup>.

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 Shintuya<sup>14</sup>, 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

---

<sup>13</sup> 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]

<sup>14</sup> “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*<sup>15</sup>. 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.

---

<sup>15</sup> 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 Urubamba<sup>16</sup>.

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

---

<sup>16</sup> 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 Miaría, 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*<sup>17</sup> 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.

---

<sup>17</sup> *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)<sup>18</sup>.

#### 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

---

<sup>18</sup> 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 calamina<sup>19</sup>. 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 maipuran*. 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*<sup>20</sup>. Actualmente los también denominados machiguengas viven en poblados

<sup>19</sup> Cfr. Oyola Prado, Kirla Fara/Mosqueira Mosqueira, Augusto César (2013): *Sistemas mixtos de producción y desarrollo en la comunidad machiguenga de Tivoriari* p. 44.

<sup>20</sup> 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 tiempos<sup>21</sup>.

### 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.

---

<sup>21</sup> <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](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://slideflick.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 XVI<sup>1</sup>

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 cristiana<sup>2</sup>, vamos a analizar la traducción castellana

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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

---

<sup>3</sup> 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](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):

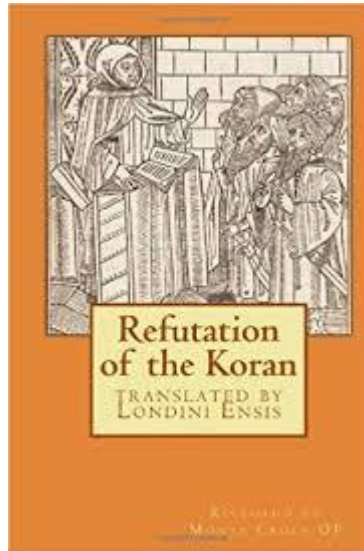
La *Improbatio* (...) clama contra las iniquidades y las falsedades que atenazan a la iglesia militante, a las que sólo la voluntad divina pondrá fin. Riccoldo recuerda la llegada de Constantino que puso fin a la atroz persecución de los paganos, aunque, tras ese tiempo de victoria, llegó un segundo 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)<sup>4</sup> 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

---

<sup>4</sup> 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](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 XIMÉNEZ<sup>1</sup>

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 irremediamente. Por desgracia, muchos de estos documentos

---

<sup>1</sup> 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)<sup>2</sup>, 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

---

<sup>2</sup> 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)<sup>3</sup> 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

---

<sup>3</sup> 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 ocasiones<sup>4</sup>.

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.<sup>5</sup>

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

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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](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.”<sup>6</sup>

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

---

<sup>6</sup> 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](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.<sup>7</sup>

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

---

<sup>7</sup> 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 masivo<sup>1</sup>. 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 trataba<sup>8</sup>. 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 Tepeu<sup>9</sup>, Qucumatz<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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.

---

<sup>8</sup> Esta curiosidad de una mujer que se acerca a un árbol prohibido también la vemos en la historia de Adán y Eva.

<sup>9</sup> Tepeu es el dios del cielo.

<sup>10</sup> Qucumatz es el dios creador de vida y su representación es una serpiente emplumada. También se le llama Kukulcán y se suele asociar con Quetzalcóatl.

<sup>11</sup> Transcripción modernizada del autor a partir de la reproducción fotográfica disponible en [https://library.osu.edu/projects/popolwuj/folio\\_images/150AyerMS1515pvfl\\_1\\_v.jpg](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](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 latina<sup>12</sup>. 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

---

<sup>12</sup> 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*<sup>13</sup>

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 arcaísmo 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).

---

<sup>13</sup> 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 nexa *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 léxico<sup>14</sup>, el texto de Ximénez registra 1399 palabras diferentes, mientras que el fragmento referido de la *Biblia*<sup>15</sup> 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

---

<sup>14</sup> 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].

<sup>15</sup> 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. Tsoukalos<sup>16</sup>, 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 espacial<sup>17</sup> 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.

---

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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 ULTRAMAR<sup>1</sup>

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 valencianos<sup>2</sup> 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,<sup>3</sup> bien por su condición religiosa, que

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Nos referimos a los oriundos de lo que actualmente son las provincias de Alicante, Castellón y Valencia, en España.

<sup>3</sup> 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).<sup>4</sup>

Más allá de su vinculación con los proyectos de colonización hispánica (cf. Sales 2017 y Rafael 1988 para el caso filipino),<sup>5</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 Landa<sup>7</sup> 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

---

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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*.<sup>9</sup> 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

---

<sup>8</sup> En Pérez Blázquez (2016) se aportan algunos datos acerca de la labor traductora de los dominicos en el Reino de Valencia.

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Poco después, en 1593, Antonio de los Reyes<sup>11</sup> 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

---

<sup>10</sup> 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).

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup>

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

---

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Sobre los paralelismos y las diferencias accidentales entre la evangelización americana y la filipina, véase Borges (2005).



cumplir.<sup>14</sup> 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),<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

Entre las aportaciones misioneras a los estudios extremoorientalistas por medio de la traducción cabe recordar algunos hitos de autoría dominica.<sup>17</sup> 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 confucianismo 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.<sup>18</sup> 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*

---

<sup>14</sup> 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.»

<sup>15</sup> 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).

<sup>16</sup> 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).

<sup>17</sup> 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).

<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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

---

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> 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.<sup>a</sup> 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** (Cabanes, 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,<sup>21</sup> 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)<sup>22</sup> 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

<sup>21</sup> Dávila (1596: 357-358) se referirá a ese manuscrito como un «libro con ciertos caracteres y figuras que sólo él entendía».

<sup>22</sup> 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 hermosteó 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).<sup>23</sup>
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

---

<sup>23</sup> 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.<sup>a</sup> mitad s. XVIII). Casi nada hemos podido espigar de este predicador.<sup>24</sup> 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*

---

<sup>24</sup> 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 tratasen 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,<sup>25</sup> 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,

---

<sup>25</sup> 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,<sup>26</sup> uno de los fundadores en 1611 de la universidad más antigua de Asia.<sup>27</sup>

#### 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.

---

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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](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.<sup>a</sup> 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-ESPAÑOL<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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 Yongle (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 Pinyin, 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 Qiangyong<sup>2</sup>(Borao, 2012, p. 26). Aquí pongamos un episodio que había sido citado por José Eugenio Borao. Podríamos ver las palabras compuestas por

---

<sup>2</sup> 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 minnanhua<sup>3</sup>, 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

<sup>3</sup> Mingnanhua es dialecto de Fujian de China, lugar de donde venían la mayoría de los chinos de las Filipinas.

<sup>4</sup> 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 Guangdong<sup>5</sup> 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

---

<sup>5</sup> 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 Villarreal (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”<sup>6</sup> pregunta y un “seng” o “seng shi”<sup>7</sup> 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

---

<sup>6</sup> cuyos caracteres chinos son “学者”, que significa erudito o sabio en español.

<sup>7</sup> 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)<sup>8</sup>

## 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](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](http://www.roc-taiwan.org/usmia_es/post/3893.html)

---

<sup>8</sup> 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](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 yranslated 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 CAMBOJA AL REY  
DON PHILIPPE NUESTRO SEÑOR, DE FRAY GABRIEL QUIROGA DE SAN  
ANTONIO, OP<sup>1</sup>**

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.

---

<sup>1</sup> 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 Jiménez<sup>2</sup>, Diego de Aduarte y Juan Bautista Deza<sup>3</sup> 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 1596<sup>4</sup>, fray Gabriel Quiroga de San Antonio, miembro de la Orden de Frailes Predicadores, llegó acompañado de los exploradores Diego Belloso<sup>5</sup> y Blas Ruiz de Hernán González<sup>6</sup> a Camboya, que en ese momento estaba invadida por los siameses de Ayutthaya<sup>7</sup>, 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)

---

<sup>2</sup> Miembro de la Orden de Frailes Predicadores (De Morga, 2009: 115).

<sup>3</sup> Miembro de la Orden Franciscana (De Morga, 2009:115).

<sup>4</sup> Zugasti, 2015.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> 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 XVI<sup>8</sup> 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 Gallinato<sup>9</sup> 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 Mariñas<sup>10</sup> 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

---

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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).

<sup>10</sup> 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 alumbra 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 lengua<sup>11</sup> 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

---

<sup>11</sup> 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 Dios<sup>12</sup>, 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, comiençan 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 comiençan 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 amenaçan 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 1914<sup>13</sup>, durante la época en que Camboya era un protectorado francés (1867-1953), Antoine Cabaton<sup>14</sup> 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:

---

<sup>12</sup> Se refiere al hinduismo (véase también <https://www.thoughtco.com/top-hindu-deities-1770309>).

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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 Cœdès<sup>15</sup>, 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 XVIe 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 (= Huncar 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>).

<sup>15</sup> 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 Voňsà Sarpěč que se hace especialista de Aň Duoň, 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 Wat<sup>16</sup> 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 Faucheur<sup>17</sup> de 1872 cuyo contenido se dirige a Ángel Vallejo Miranda<sup>18</sup> para informarle sobre Camboya y los camboyanos durante el reinado del rey Narodom I (1860-1904)<sup>19</sup>. Esto es una prueba de que el gobierno español<sup>20</sup> aún tenía interés en conseguir más información

---

<sup>16</sup> 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>).

<sup>17</sup> 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).

<sup>18</sup> 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).

<sup>19</sup> Gin Ooi, 2004: 309.

<sup>20</sup> 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/comentarios<sup>21</sup>.

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.

<sup>21</sup> 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.

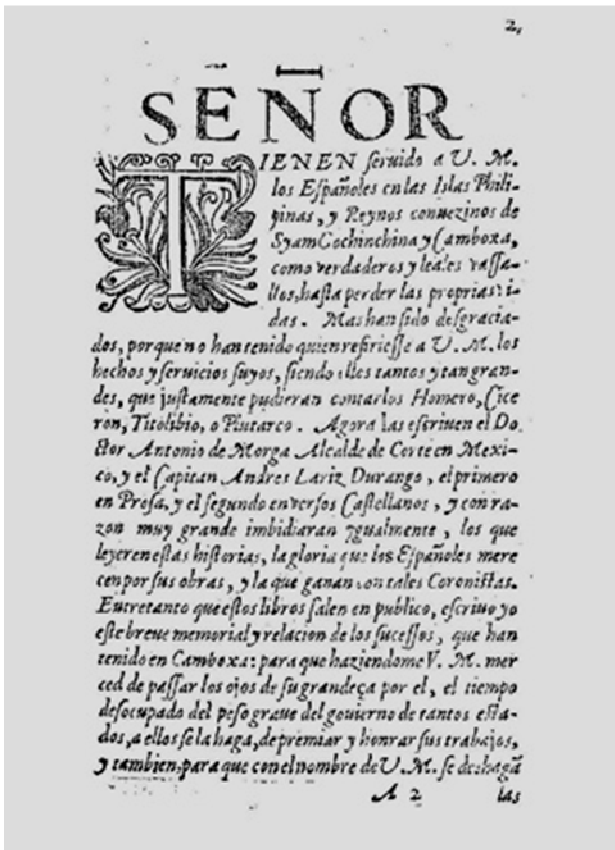


Figura 1: el texto original del libro

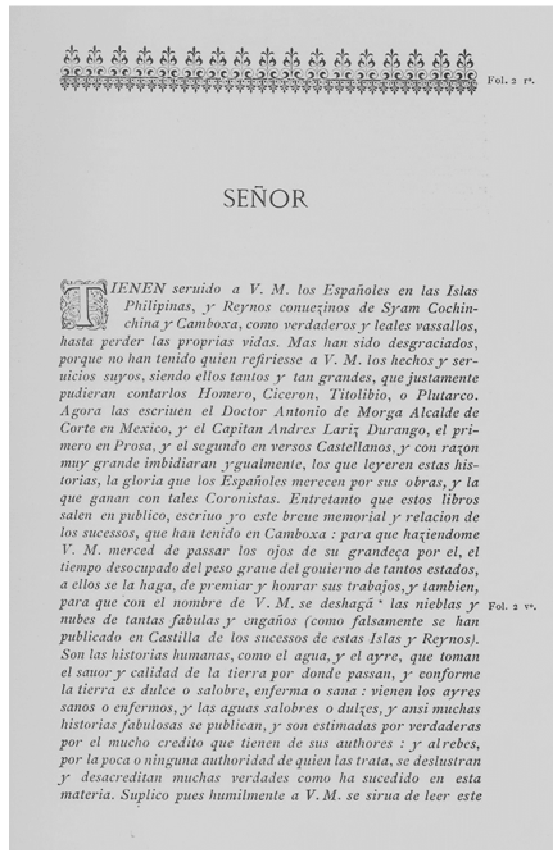


Figura 2: la transcripción del libro

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.

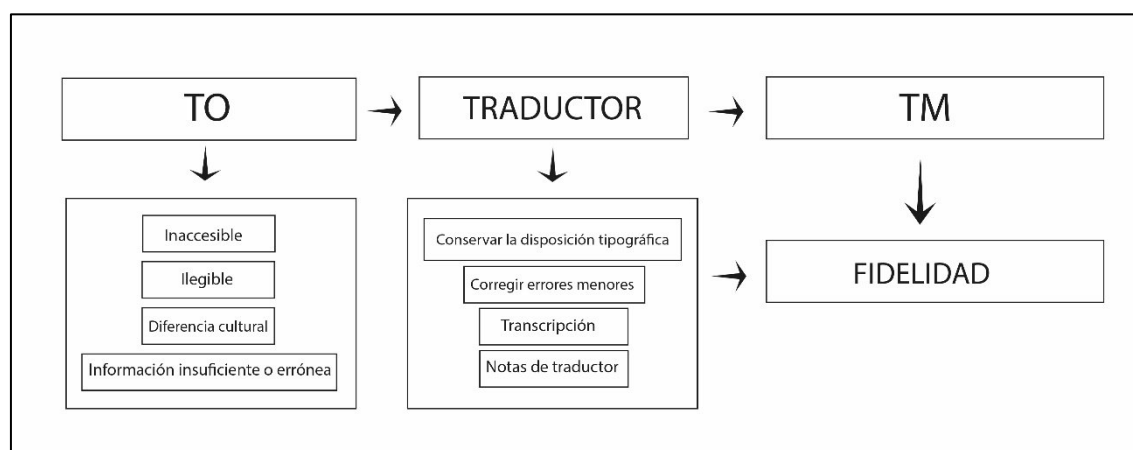


Figura 3: el resumen de las estrategias y procedimientos de la traducción al francés del libro.

## 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.<sup>e</sup> et XVII.<sup>e</sup> 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), *Españoles 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](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](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](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\\_>](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 CENTROAMERICANOS<sup>1</sup>

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».

---

<sup>1</sup> 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 materia<sup>2</sup>. 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

---

<sup>2</sup> 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

**Título:** Actas del Coloquio Internacional La Traducción Monacal. Valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la historia

**Ficha:** Antonio Bueno García y Cristina Adrada Rafael (Eds.), *Actas del Coloquio Internacional La Traducción Monacal. Valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la historia*, Excmo. Diputación Provincial de Sevilla, Biblioteca Electrónica, N.º 1, 2002 [CD-ROM multimedial. Contenido: TEXTOS ESCRITOS (270 págs.), IMAGEN (Catálogo de la Exposición "El saber y la Cruz") y MUSICA (Canto gregoriano: Ars Antiqua)]. ISBN 84-95099-50-0. Distribuidor: Egartorre. egartorre@egartorre.com

**Título:** La traducción en los monasterios

**Ficha:** Antonio Bueno García (Ed.), *La traducción en los monasterios*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2004, 258 págs. ISBN: 84-8448-282-0

**Título:** Vocabulario de la lengua bisaya, hiligayna y haraya de la isla de Panay y Sugbu y para las demás islas

**Ficha:**

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

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).

www.traduccion-monacal.uva.es/\_presentacion\_proyectos.html

www.traduccion-monacal.uva.es/index.asp

PLAN NACIONAL DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA, DESARROLLO E INNOVACIÓN TECNOLÓGICA

Proyecto I+D  
(Referencia BFF2002-01317)

**CATALOGACIÓN Y ESTUDIO DE LAS TRADUCCIONES DE LOS AGUSTINOS ESPAÑOLES**

Entidades financiadoras



- Información general
- Áreas de investigación
- Utilidades
- Eventos científicos
- Enlaces de interés
- Acceso investigadores

títulos es un hipervínculo que conduce a los documentos publicados, los cuales pueden

ES | ENG |

- Inicio
- Organización
- Comité científico
- Áreas temáticas
- Programa
- Estructura del coloquio
- Comunicaciones
- Publicación de los trabajos**
- Normas de estilo
- Inscripción

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
<b>CONFERENCIAS PRECOLOQUIO</b> (Ponencias y comunicaciones)		
<ul style="list-style-type: none"> <li>Christian BALLIU: "Iglesia, traducción y poder en el Renacimiento"</li> <li>Antonio BUENO GARCÍA: "Reflexión sobre la traducción de los PP. Agustinos. Apuntes para una teoría de la traducción monacal"</li> <li>Jesús CANTERA ORTIZ DE URBINA: "Casiodoro de la Reina, traductor de la Biblia al español en el siglo XVI"</li> <li>Carmen CUELLAR LÁZARO: "Agustinos españoles, traductores de la lengua alemana"</li> <li>Rebeca FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: "El interés de los vocabularios hispano-filipinos para la investigación traductológica"</li> <li>Juan María GÓMEZ GÓMEZ: "Defensa del catolicismo en la gramática de español"</li> </ul>		

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](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](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 PERÚ<sup>1</sup>

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).

---

<sup>1</sup> 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"<sup>2</sup> 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

---

<sup>2</sup> 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 decirla a pedazos para que el faraute la entendiera mejor y la 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 Phelipe 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 abriolo, 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)

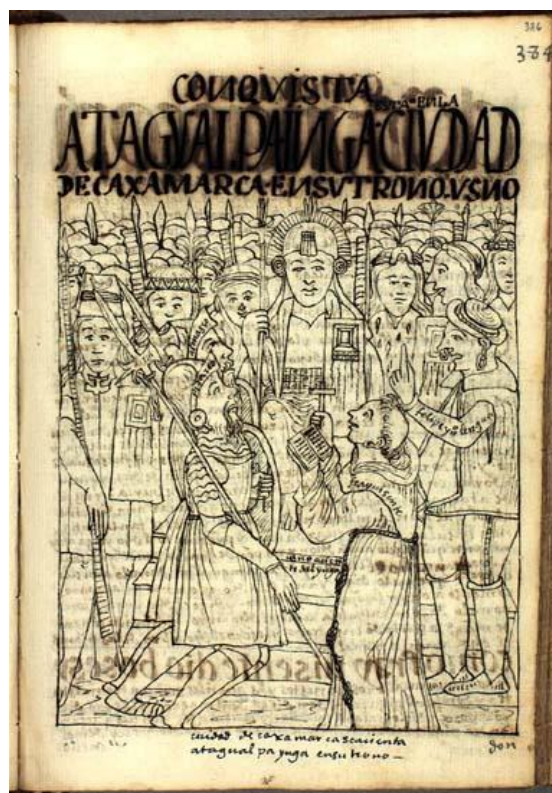
[...] envió al Padre Fray Vicente de Valverde, primero obispo del Cuzco, y a Hernando de Aldana, un buen soldado, y a don Martinillo, lengua, que fuesen a hablar a Atahualpa y a requerirle, de parte de Dios y del Rey, se sujetase a la ley de Nuestro Señor Jesucristo y al servicio de Su Magestad [...]

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*<sup>3</sup> 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.

---

<sup>3</sup> 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<sup>a</sup> 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 MÉXICO<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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”)<sup>2</sup>. 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 lengua<sup>3</sup>.

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

---

<sup>2</sup> 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>

<sup>3</sup> 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 América<sup>4</sup>.

### 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 Sevilla<sup>5</sup>. 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 alternabilidad<sup>6</sup>, 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).

---

<sup>4</sup> Cfr. TINAJERO, Omar: *Los dominicos en Tepetlaoztoc*.

<http://acciontepe.blogspot.com.es/search/label/Dominicos>

<sup>5</sup> 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>

<sup>6</sup> 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. Ingresó 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. Ingresó 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 se 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. Ingresó 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 mixte, 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 obras<sup>7</sup> 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 Dávalos<sup>8</sup> 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

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Las fuentes consultadas no especifican cuando la autora de la impresión es una mujer. Aquí, siendo fieles al texto, decidimos sí hacerlo. Consúltese 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-zapoteca”<sup>9</sup>, 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

---

<sup>9</sup> Cfr. Descripción del “Vocabulario castellano-zapoteca” 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 Orden<sup>10</sup> 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.

---

<sup>10</sup> *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.

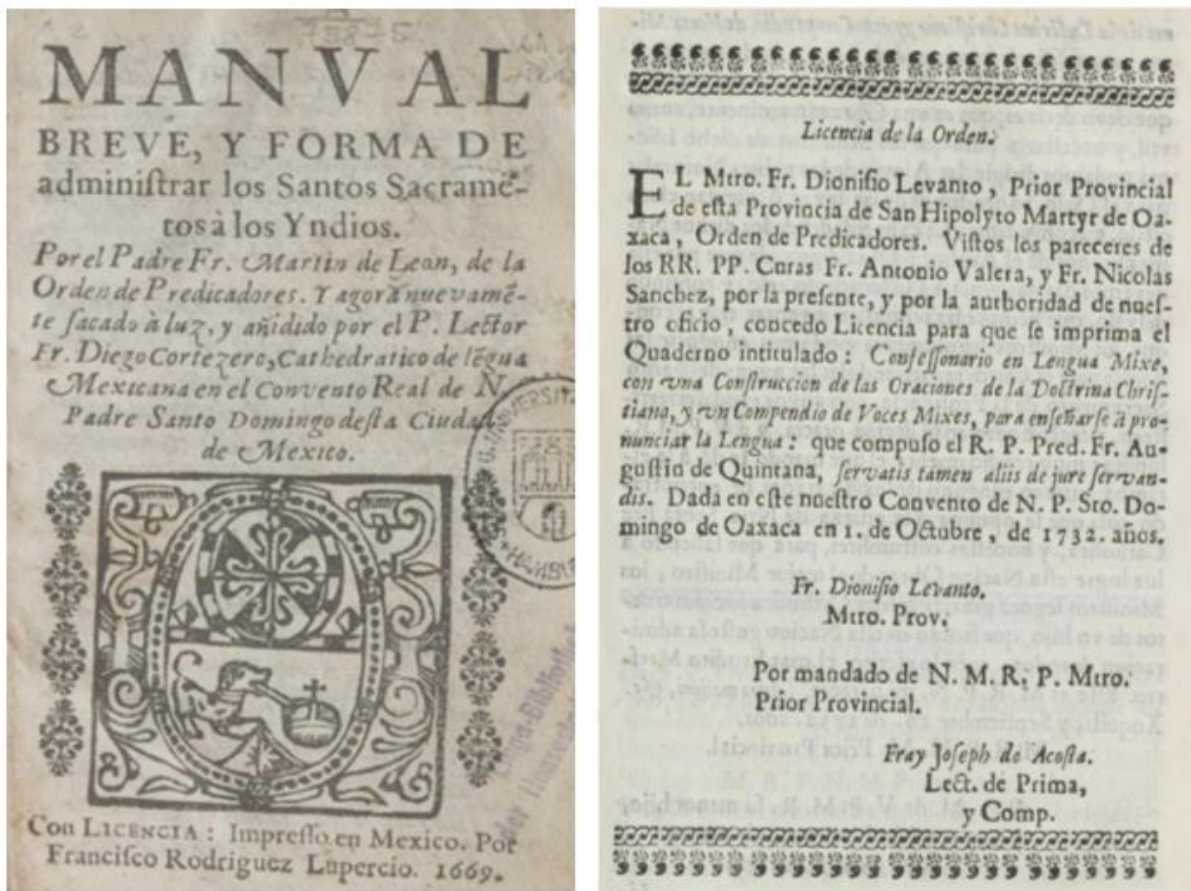


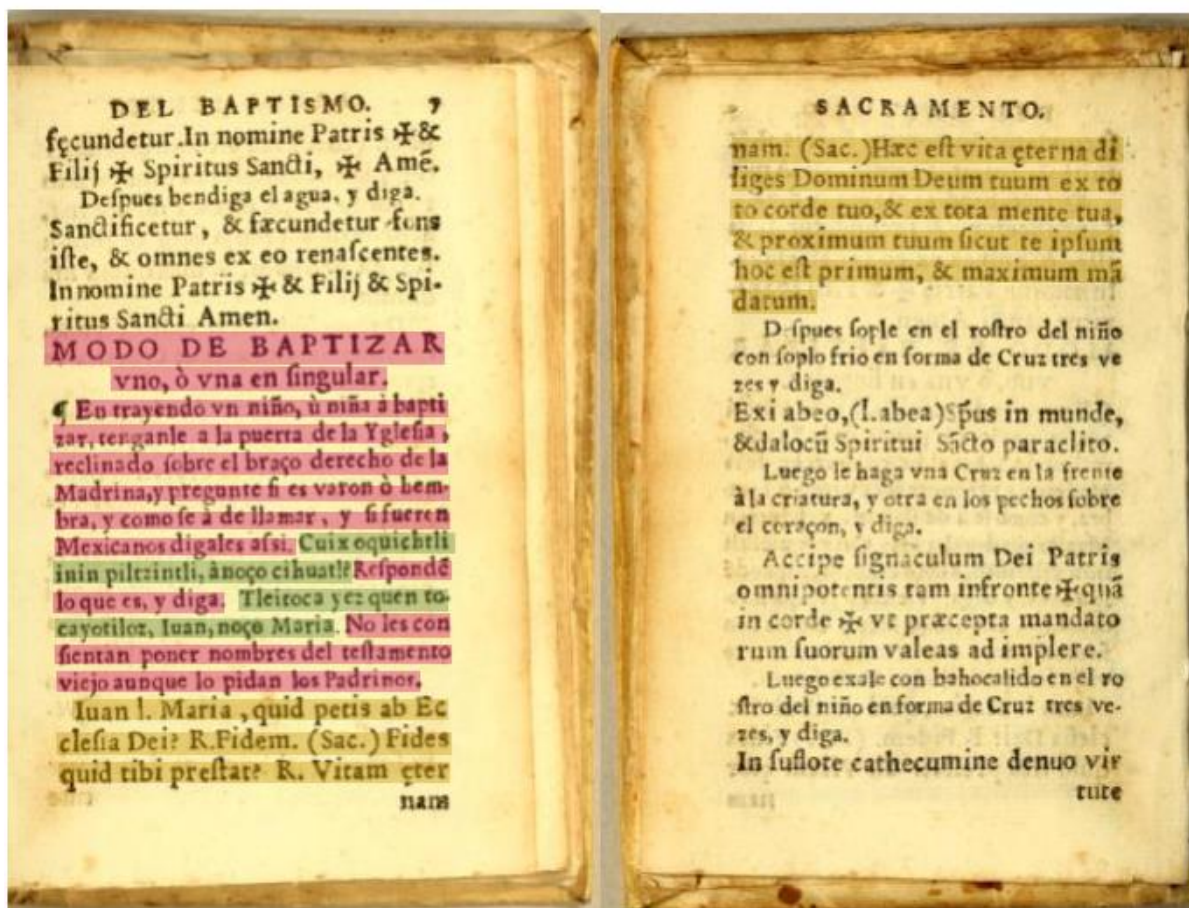
Figura 1. Portada con escudo de la orden (MASS2, 5) y licencia de publicación (CM2, 18).

### 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 l. 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, haciendolo decir a los circunstantes en su lengua [...] y no selo consienta decir en Latin como esta mandado" (MASS,8).



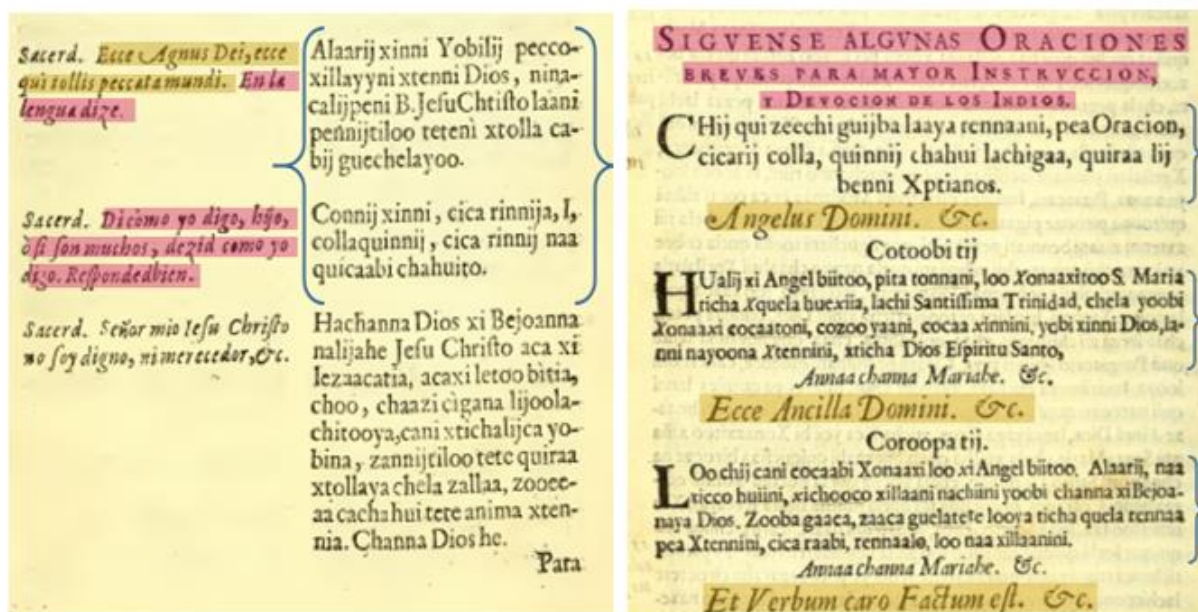


Figura 3. “Confessionario en lengua zapoteca”. Texto a dos columnas (izquierda español/latín, derecha zapoteca) (MEZ, 110). Oraciones cristianas traducidas al zapoteco (MEZ, 170).

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 propio<sup>11</sup>.

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

<sup>11</sup> 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 traductológicas<sup>12</sup> 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”.

---

<sup>12</sup> 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.

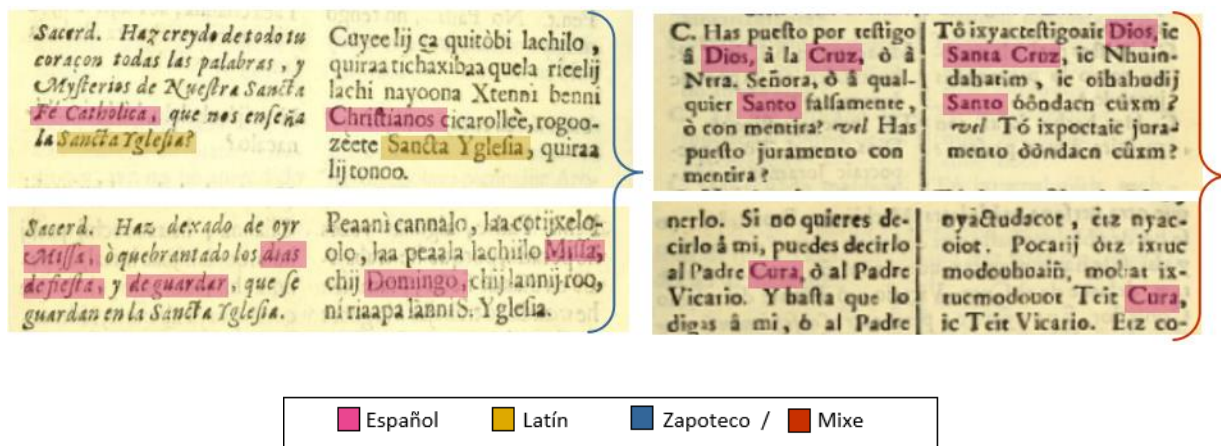


Figura 4. “Confessionario en lenguas zapoteca y mixe”. Texto a dos columnas. Transferencia de términos del español y latín al texto en lengua indígena (MEZ, 7, 15), (CM, 17,13).

- 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 destinos<sup>13</sup> 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,

<sup>13</sup> Según las creencias náhuatl, existían cuatro destinos ultraterrenales: el *Mitclan* (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 <b>Sta. Madre Iglesia?</b> (CM,25)	Tò mca ayuuait co tyaccotuic <b>Santa Iglesia?</b>

- 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 <sup>14</sup>	TM Español
Amodouon. Tij <b>Christiano</b> yhuentihp? Atzouon. Pon to tcopuic Santo Sacramento, Conuicxnoocotemn, etzthanchhahuip amum tuuc hotNhuintzonatim Jesv Crhisto yconuicx tzap caipx. (DC,15)	Pregunta. Que quiere decir <b>Christiano</b> ? 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

<sup>14</sup> 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.

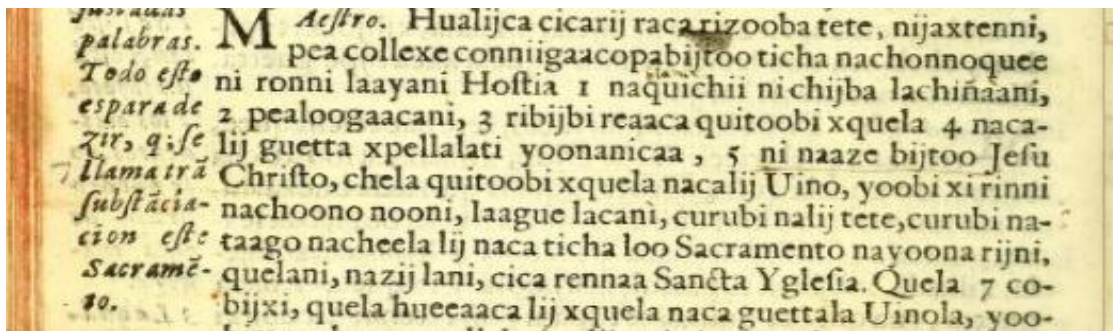


Figura 5. Nota marginal a la explicación en zapoteco de la transustanciación (MEZ, 246).

### 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 días<sup>15</sup>.

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).

---

<sup>15</sup> 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 vegetación<sup>16</sup>.

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 combustión<sup>17</sup>.

Los sacerdotes mayas y aztecas usaban estas resinas como sahumerio en sus ceremonias<sup>18</sup>.

“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:

---

<sup>16</sup> LINARES, Edelmira y BYE, Robert: “El copal en México”, en *Revista Biodiversitas* 78, 2008, p. 8.

<sup>17</sup> “Ocote”. Vida verde. About. <http://index.about.com/index?q=ocote&o=39661&qo=aboutSiteSearch&ad=dirN>

<sup>18</sup> MONTUFAR, Aurora: “Identidad y simbolismo del copal prehispánico y reciente”, en *Arqueología. Segunda época* 33, 2004, pp. 62, 69.

Pulque: (del náhuatl *octli polihqui*<sup>19</sup>) 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 ritual<sup>20</sup>.

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 atestigüadas 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.

---

<sup>19</sup> 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>

<sup>20</sup> 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](http://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](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 impresoras 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 Polihuhqui 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 MASÚSTEGUI<sup>1</sup>**

Beatriz Valverde Olmedo

*Fujen Catholic University, de Taipei County, Taiwán (China)*

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*<sup>2</sup> 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 aquiniano<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> De ahí la abreviatura utilizada por los miembros de esta Orden O.P.

<sup>3</sup> Santo Tomás de Aquino es una de las figuras más emblemáticas de la Orden dominica.

800 años desde la constitución de la Orden<sup>4</sup>, 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)<sup>5</sup>.

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 centroamericano<sup>6</sup>.

El título completo de la obra objeto de nuestro estudio es *Arte de construcción por el M. R. P. M. Fr.<sup>7</sup> PEDRO Masustegui, Difinidor, y Procurador General de la Provincia de Predicadores de S. Antonio del nuevo Reyno de Granada*<sup>8</sup>. 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 *príncipe* 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, 1792<sup>9</sup>; Santa Fe de Bogotá, 1784 y Guatemala, 1786.

---

<sup>4</sup> Concretamente, el 22 de diciembre del presente año se cumplirán 801 años de su confirmación como Orden por el Papa Honorio III.

<sup>5</sup> Página web: <http://www.banrepcultural.org> [consulta: 16 de julio de 2017].

<sup>6</sup> En cualquier caso, cuestiones menores, puesto que lo importante en este trabajo es la obra que nos legó.

<sup>7</sup> Abreviaturas que corresponden al tratamiento protocolar propio de las Órdenes mendicantes: *Muy Reverendo Padre Fray Pedro Masústegui*.

<sup>8</sup> El cual se localizaba en la actual Colombia.

<sup>9</sup> 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 español<sup>10</sup>. 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 lector<sup>11</sup>, 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 estudio<sup>12</sup>, 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)<sup>13</sup>

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.

---

<sup>10</sup> Al que Masústegui denomina *romance*.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>13</sup> 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*<sup>14</sup>. Se exponen veintitrés advertencias de corte lingüístico, como por ejemplo la advertencia ocho “Adv. 8. Tiene gran lugar el Vocativo: y se ha de brujulear, 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

---

<sup>14</sup> 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 Eclógicas<sup>15</sup>, Geórgicas y [Eneida]<sup>16</sup> 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*,

---

<sup>15</sup> Según el DRAE forma desusada, pero admitida, de *Égloga*.

<sup>16</sup> 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 platicas* 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)<sup>17</sup>, 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](http://fba.unlp.edu.ar/lenguajemm/?wpfb_dl=59) [consulta: 17 de julio de 2017].

---

<sup>17</sup> 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](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 CASAS<sup>1</sup>**

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

---

<sup>1</sup> 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 excomunión como arma, restauraban el espíritu y vigor de las leyes nuevas” (José Miguel Martínez Torrejón, 2006: 22). It is within this context that *Brevísima Relación* 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, *Brevísima Relación* cannot be considered as an isolated element, but part of a whole, “pieza no dissociable de un sistema más amplio y más 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 *Brevísima Relación* 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 José Miguel Martínez Torrejón, believe not only that it was intended as a “reproducción policopiada para distribución 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 *Brevísima Relación*, together with the other writings “constituían una parte sustancial de su introducción al mundo indiano y a sus cuestiones palpitantes” (José Miguel Martínez Torrejón, 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 *órdenes 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 órdenes that *Brevísima relación*, 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 Ciceronean 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 21<sup>st</sup> 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'auroye 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 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> 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 16<sup>th</sup> century –with figures like Hieronymus Bosch-- had been gaining strength and was to reach, “in the early 17<sup>th</sup> 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 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> 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.

