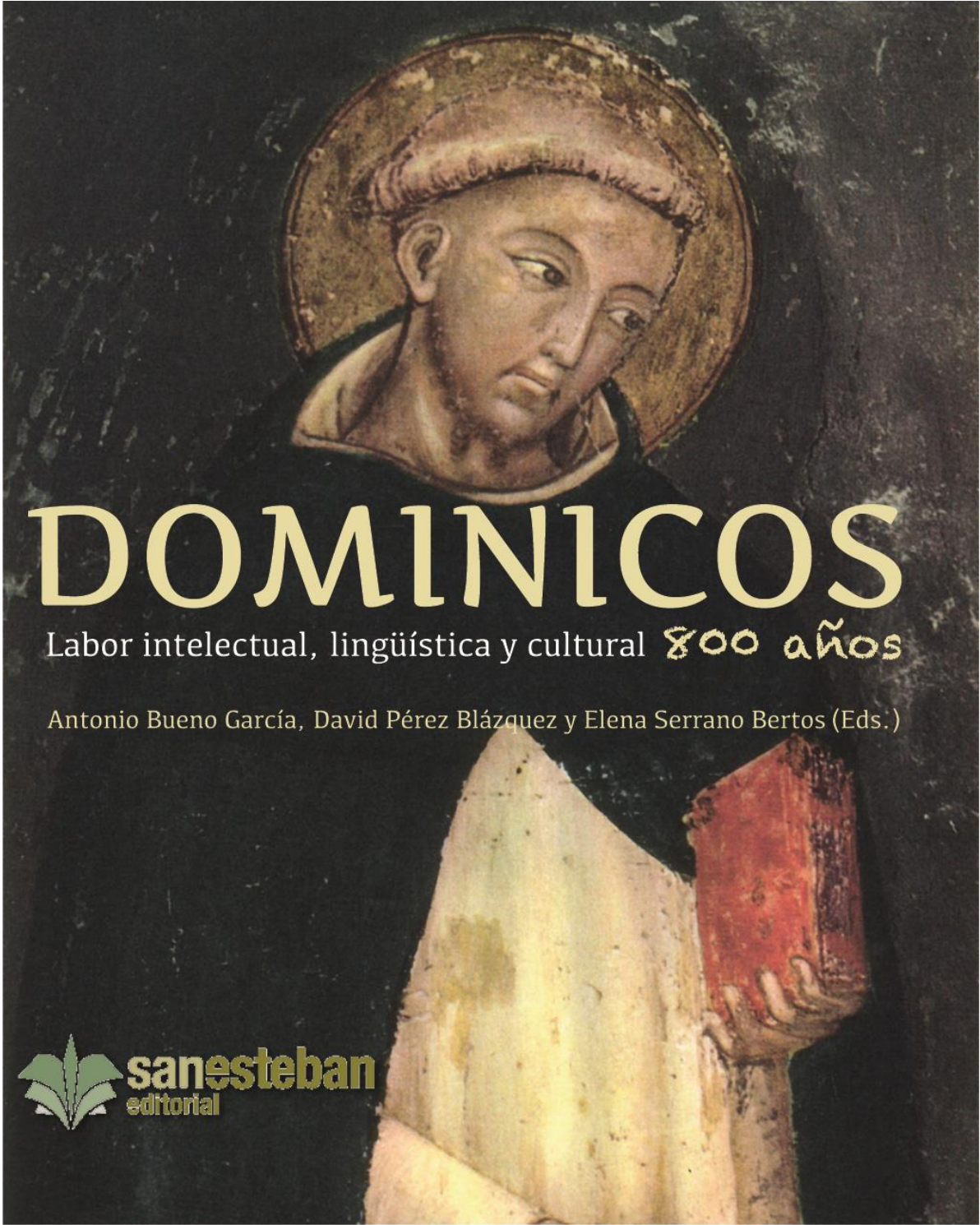




DOMINICOS

Labor intelectual, lingüística y cultural **800 años**

Antonio Bueno García, David Pérez Blázquez y Elena Serrano Bertos (Eds.)



Universidad de Valladolid

← CON LA COLABORACIÓN DE →



Proyecto I+D Ref.: FFI2014-59140-P
Catalogación y estudio de las traducciones de
los dominicos españoles e iberoamericanos

Índice

1	Presentación <i>Antonio BUENO GARCÍA, DAVID PÉREZ BLÁZQUEZ Y ELENA SERRANO BERTOS</i>	3
	MISIÓN DE AMÉRICA	
2	Los dominicos y su misión educativa en las Universidades del Perú <i>Iván RODRÍGUEZ CHÁVEZ (Universidad Ricardo Palma de Lima, Perú)</i>	13
3	Presencia de los dominicos en América: Chile y la Argentina <i>Isabel SERRA PFENNIG (Universidad Autónoma de Madrid)</i>	29
4	Evidencia de la labor traductora de los frailes dominicos en Costa Rica <i>Hellen VARELA FERNÁNDEZ (Universidad Nacional de Costa Rica)</i>	41
5	Hacia una desambiguación del antropónimo Ximénez en la OP <i>Miguel Ángel VEGA CERNUDA (Universidad de Alicante)</i>	59
6	Traducción antropológica dominicana: Pedro de Córdoba <i>Juan Antonio ALBALADEJO MARTÍNEZ (Universidad de Alicante)</i>	73
7	Las ideas sobre la traducción en el Camino del cielo en lengua mexicana (1611), de fray Martín de León <i>Cristian CÁMARA OUTES (Universidad de Valladolid)</i>	93
8	Cartilla y Doctrina Christiana de Bartolomé Roldán en lengua chuchona <i>Luis RESINES LLORENTE (Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid)</i>	115
9	Antonio de los Reyes y su Arte de la lengua mixteca (1593) <i>Pino VALERO CUADRA (Universidad de Alicante)</i>	133
10	Estudio de la obra inédita <i>Gramática elemental de la lengua quiche achi de Rabinal</i> de Gregorio Ramírez Donoso <i>Beatriz VALVERDE OLMEDO (Universidad de Valladolid)</i>	147
11	Las órdenes religiosas en la emergencia del intérprete evangelizador en el territorio de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas (1570-1580) <i>Óscar FERREIRO VÁZQUEZ (Universidad de Vigo)</i>	159
12	Pasado y presente de la Semana Santa en las fundaciones dominicanas de Oaxaca: De los murales de San Juan Teitipac a los ángeles de santo Domingo Yanhuitlán <i>María DIÉGUEZ MELO (Observatorio Iberoamericano de Arquitectura Religiosa Contemporánea A.C.)</i>	179
	MISIÓN DE EXTREMO ORIENTE	
13	Traducción y evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII <i>Antonio BUENO GARCÍA (Universidad de Valladolid)</i>	197
14	Las misiones dominicanas a finales de la dinastía Ming en China <i>Yan Li (Sun Yat-sen University, China)</i>	241
15	Observaciones sobre traductores y traducciones de santo Domingo en el Reino de Tonkin durante el siglo XIX <i>Nadchaphon SRISONGKRAM (Universidad de Valladolid)</i>	259
16	El mundo según fray Manuel Arellano y otras vicisitudes del discurso geográfico <i>Enrique CÁMARA ARENAS (Universidad de Valladolid)</i>	277
	DOMINICOS DE ESPAÑA	
17	Fray Luis de Granada, traductor en la Guía de pecadores <i>Tomás POLVOROSA LÓPEZ OP (Archivo del Real Monasterio de Santo Tomás de Ávila)</i>	289
18	La <i>Causa de los pobres</i> , de Domingo de Soto. Un ejercicio de autotraducción en busca del correcto sentido <i>Lázaro SASTRE VARAS OP (Universidad de Salamanca)</i>	317
19	Juan de Ortega (¿1480-1568?) (OP) y la autotraducción al italiano (1515) de su <i>Arte de la Aritmética y juntamente de Geometría</i> (1512) <i>Hugo MARQUANT (Haute École Léonard de Vinci, Bruselas)</i>	325
20	La doctrina sobre los indios de Francisco de Vitoria en traducción de Ramón Hernández. Estudio lingüístico <i>María DELGADO ALFARO (Universidad Rey Juan Carlos)</i>	343

21	Dominicos en el Reino de Valencia: Una aproximación traductográfica <i>David PÉREZ BLÁZQUEZ (Universidad de Alicante)</i>	355
22	Los PP. Jaume Pontí y Domingo Treserra OP, traductores al catalán y al castellano del Abate Du Voisin: Estudio traductográfico y traductológico <i>Pilar MARTINO ALBA (Universidad Rey Juan Carlos)</i>	369
23	Traducción e identidad en la obra de Fray Antonio Canals <i>M.ª Cruz ALONSO SUTIL (Universidad Rey Juan Carlos)</i>	381
24	Inquisición y traducción: Desde los orígenes del tribunal a Torquemada <i>Pilar BLANCO GARCÍA (Universidad Complutense)</i>	395
25	Nicolau Eimeric, un dominico antilulista <i>Agustí BOADAS LLAVAT OFM (Universidad Ramon Llull)</i>	413
	DOMINICOS EN PAÍSES BAJOS	
26	Los dominicos españoles en los Países Bajos: Intercambios religiosos, culturales y políticos <i>Lieve BEHIELS (Universidad de Lovaina)</i>	429
	DOMINICOS EN CHEQUIA	
27	Fray Bartolomé de las Casas en versión checa: textos y contextos <i>Jana KRÁLOVÁ (Universidad Carolina de Praga)</i>	449
	DOMINICOS EN FRANCIA	
28	Jean-Vincent Scheil ou l'incroyable itinéraire d'un villageois mosellan <i>Françoise WIRTH (Société française des traducteurs - SFT)</i>	465
	DOMINICOS EN SENEGAL	
29	60 años de presencia de los Dominicos en Senegal: Historia e intercambio lingüístico <i>Youssou NDIAYE (Universidad de Valladolid)</i>	485
	LA BIBLIA	
30	Los estudios bíblicos en la Orden de Predicadores. El P. Marie-Joseph Lagrange OP y l'École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén (EBAF) <i>José Rafael REYES GONZÁLEZ OP (Universidad Pontificia de Salamanca)</i>	497
	EDUCACIÓN	
31	Los dominicos y la traducción. Su contribución a la educación durante la baja Edad Media y el Renacimiento <i>Rufina Clara REVUELTA GUERRERO (Universidad de Valladolid)</i>	513
32	La enseñanza de lenguas en las universidades por dominicos españoles <i>Elena JIMÉNEZ GARCÍA (Universidad de Valladolid)</i>	557
	LA PROFESIÓN DEL TRADUCTOR E INTÉRPRETE DOMINICO	
33	La traducción y la interpretación para los Capítulos dentro de la Orden de Predicadores <i>Sixto José CASTRO RODRÍGUEZ OP (Universidad de Valladolid)</i>	569
	ACTIVIDAD ARTÍSTICA DOMINICANA	
34	La comunicación audiovisual de los dominicos como ejercicio de traducción intersemiótica <i>Ana María MALLO LAPUERTA (Universidad de Valladolid)</i>	577
35	Los dominicos y el cine: El subtitulado de películas multilingües <i>Carmen CUÉLLAR LÁZARO (Universidad de Valladolid)</i>	587
36	La Orden de Predicadores y la tradición cultural de las Coplas de los Rosarios de la Aurora durante la modernidad <i>Carlos ROMERO MENSAQUE (UNED)</i>	605
37	La Orden de Santo Domingo como experiencia estética en el arte del siglo XX: Gregorio Prieto <i>Javier GARCÍA-LUENGO MANCHADO (Universidad Isabel I)</i>	623
38	Escultura desde la contemplación dominicana. Comentario de autor <i>Alfonso SALAS GONZÁLEZ (Convento de Santo Domingo, Caleruega)</i>	637

Presentación

El presente volumen reúne una serie de trabajos que pretenden poner de relieve el acervo intelectual, lingüístico y cultural de la Orden de Predicadores, mostrando una especial atención a la labor de traducción e interpretación en las misiones del Nuevo Mundo y de Extremo Oriente; la labor educativa en universidades y de enseñanza de lenguas; la elaboración de gramáticas y vocabularios de lenguas indígenas; el papel de la Inquisición, su presencia en el cine y en las artes en general.

Como si de un prisma se tratara, la traducción se presenta a nuestros ojos desde diferentes caras o tipos textuales, que son formas de predicación ante individuos, pueblos, razas y culturas diferentes, en las que se produce la reflexión de la luz del evangelio.

En los trabajos referidos a la MISIÓN DE AMÉRICA, **Iván Rodríguez Chávez**, de la Universidad Ricardo Palma de Lima (Perú), abre el horizonte con el capítulo “Los dominicos y su misión educativa en las Universidades del Perú” en el terreno de la misión del Nuevo Mundo, y nos muestra cómo un acontecimiento de expedición marítima exploratoria, emprendida sin objetivo cierto, y que logra descubrir para Europa un nuevo continente, impondrá modificaciones en la vida social, económica, política y científica de Occidente. Comienza por promover cambios en la mentalidad y en las concepciones geográficas e ideológicas y, como canta el poeta peruano José Santos Chocano, con el descubrimiento de América se “*completó la Esfera*” (Alma América, 1906). Los viajes de Cristóbal Colón no se quedaron solo para la historia y los mapas. Tras el suceso del 12 de octubre de 1492, las tierras descubiertas pasarán a ser escenario de conquistas y coloniaje en toda su dimensión continental, incorporándose sus poblaciones a la cultura europea occidental. El Perú como parte de este continente, sede de una gran cultura y naturaleza pródiga en flora, fauna y minería, será objeto importante de este proyecto.

La presencia de los dominicos en América: Chile y la Argentina es tema de trabajo de **Isabel Serra Pfennig**, de la Universidad Autónoma de Madrid, que nos muestra una visión general de la presencia de los misioneros de la Orden de Predicadores en América, concretamente en Chile y La Argentina. Los frailes dominicos, junto con su labor evangelizadora y predicadora, se preocuparon además de la conservación de las fuentes documentales y de la traducción en las misiones. Debido a que son muy numerosos los nombres de los dominicos que se asentaron en aquellas regiones de Chile y la Argentina, la autora hace un recorrido de los misioneros que sobresalieron por su labor filológica y traductora en la primera fundación de los dominicos en tierras chilenas, Nuestra Señora del Rosario en Santiago de Chile, y en la Argentina en su primer asentamiento en la ciudad actual de San Miguel de Tucumán. A partir de estos enclaves se da a conocer no solo la labor de los misioneros ejerciendo sus ministerios en la predicación y la enseñanza, sino también en la evangelización de los indígenas y el contacto entre culturas.

Hellen Varela Fernández, de la Universidad Nacional de Costa Rica, nos ofrece en su capítulo “Evidencia de la labor traductora de los frailes dominicos en Costa Rica” un estudio cualitativo de diseño descriptivo mediante documentación obtenida en las bibliotecas nacionales y digitales, además de consultas en el convento de los frailes dominicos en San José, la capital de Costa Rica. Producto de esta exploración, la autora se encuentra con la obra de fray Antonio Figueras, dominico costarricense, traductor de *De Magistro* de Santo Tomás de Aquino, una publicación de la Universidad de Costa Rica. En su contribución se detalla el

aporte intelectual de la Orden de los Predicadores en Costa Rica, poniendo especial énfasis en la exposición de la obra del padre Antonio Figueras, un legado que forma ya parte del patrimonio histórico, cultural e intelectual de Costa Rica y de la humanidad.

Miguel Ángel Vega Cernuda, de la Universidad de Alicante, en su capítulo “Hacia una desambiguación del antropónimo Ximénez en la OP”, desambigua y aclara la doble personalidad dominicana que se oculta bajo un mismo nombre: Francisco Ximénez. La primera corresponde al traductor, establecido en Méjico a finales del XVI, de los *Quatro libros de la Naturaleza y virtudes de las plantas y animales que están recibidas en el uso de la Medicina en la Nueva España*, de los que fue autor el primer director de una expedición botánica, anterior a las más célebre de Mutis o Humboldt, Francisco Hernández. La segunda se refiere a la del más celebrado y polifacético traductor del *Popol Vuh* maya, que además ejerció de historiador y naturalista. Ambos coinciden en varios rasgos de su perfil biográfico: ambos fueron frailes predicadores, ambos ejercieron en el territorio de la Nueva España y ambos coinciden en su perfil de traductor y de defensores y promotores *sui generis* de los derechos humanos.

Juan Antonio Albaladejo Martínez, de la Universidad de Alicante, con su trabajo “Traducción antropológica dominicana: Pedro de Córdoba”, señala los dos aspectos que centran la atención de la primera comunidad de los dominicos en tierras americanas: la evangelización de los indígenas y su defensa contra los abusos de los conquistadores y colonizadores españoles. Para lograr el fin último, la conversión al cristianismo, indica que había que emplear la razón del amor y no la fuerza. A partir de ese convencimiento, resulta lógico que los dominicos trataran a los indios como iguales, como hermanos, y lucharan contra la cuasi esclavitud de las encomiendas. En ese contexto histórico es en el que se sitúa la obra que aquí se analiza: *Doctrina cristiana para instrucción de los indios* de Fray Pedro de Córdoba. Se trata de un texto representativo de la literatura misionera hispanoamericana, que, de acuerdo con su adscripción genérica textual, refleja, principalmente, una de las dos direcciones posibles de traducción antropológica: “endógeno⇒exógeno”. El estudio explora la labor traductora en términos antropológicos llevada a cabo por el fraile dominico, plasmada en el referido texto.

En el capítulo siguiente, “Las ideas sobre la traducción en el *Camino del cielo en lengua mexicana* (1611), de fray Martín de León”, **Cristian Cámara Outes**, de la Universidad de Valladolid, señala que la época del Humanismo y el Renacimiento significó una tentativa de renovación de las ideas que habían regulado la actividad traductológica durante un vasto periodo de la historia cultural europea. Este intento coincidió cronológicamente con los fenómenos históricos de la conquista y colonización de América, que desde un primer momento estuvieron estrechamente vinculados a una frenética actividad de traducción. Con estas premisas, el autor se propone examinar hasta qué punto las nuevas concepciones traductológicas, emanadas del Humanismo, influyeron en la traducción de América, tomando como caso particular de estudio de esta obra del dominico fray Martín de León.

Luis Resines Llorente, del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, en su capítulo “*Cartilla y Doctrina Christiana* de Bartolomé Roldán en lengua chuchona” pone de relieve la importancia de dicha obra en el proyecto de evangelización dominicana, y su carácter excepcional por estar escrita en una lengua muerta y por conservarse de ella únicamente dos ejemplares.

Pino Valero Cuadra, de la Universidad de Alicante, es autora del trabajo “Terminología cristiana en el *Arte de la lengua mixteca* de Antonio de los Reyes (1593) y el

Vocabulario en lengua mixteca de Francisco Alvarado”, en el que da a conocer dos de las obras más interesantes de entre las publicadas por misioneros españoles en Indias, del dominico Antonio de los Reyes, y del también dominico Francisco de Alvarado. La autora analiza ambas obras desde el punto de vista de su contenido doctrinal, es decir, estudiando cómo se trasvasan los conceptos cristianos a las lenguas indígenas, así como en qué medida estos tienen su reflejo en las gramáticas sobre las mismas elaboradas por los misioneros dominicos.

El siguiente capítulo, “Estudio de la obra inédita *Gramática elemental de la lengua quiche achi de Rabinal* de Gregorio Ramírez Donoso”, de **Beatriz Valverde Olmedo**, de la Universidad de Valladolid, tiene como objetivo analizar esta obra descubierta en el convento de Santo Domingo de Caleruega, cuyo autor es Gregorio Ramírez Donoso, y que supone un testimonio lingüístico enormemente valioso para ampliar y mejorar el conocimiento actual de las lenguas mayas, concretamente del achí rabinal. Esta lengua, hablada en la comunidad de Rabinal (Guatemala), es un dialecto del achí, lengua que, a su vez, deriva del quiché central. De ahí el nombre que el autor, con gran acierto, ha dado a su obra.

Con la contribución “Las órdenes religiosas en la emergencia del intérprete evangelizador en el territorio de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas (1570-1580)”, **Óscar Ferreiro Vázquez**, de la Universidad de Vigo, pone el foco en una figura que pasó desapercibida para las personas que investigan en la historia de la Traducción e Interpretación en la América colonial, el *yanacóna*. Tanto los agentes económicos como religiosos que actuaron en el Virreinato del Perú durante la colonia, se vieron directamente implicados en la constitución del intérprete evangelizador. Para retratarlo, el autor realiza una descripción de su función dentro del entramado político, económico y religioso, apoyándose en las líneas de investigación Memoria, Mestizaje y Migración (MMM) del grupo TI4 Traducción & Paratraducción de la Universidad de Vigo, que sitúa al sujeto mediador en el centro de su fundamentación epistemológica.

María Diéguez Melo, del Observatorio Iberoamericano de Arquitectura Religiosa Contemporánea (A.C.), presenta en su obra “Pasado y presente de la Semana Santa en las fundaciones dominicanas de Oaxaca: De los murales de San Juan Teitipac a los ángeles de Santo Domingo Yanhuatlán” este caso particular de la región oaxaqueña, una de las encargadas a los frailes dominicos tras el reparto del territorio mexicano que las tres primeras órdenes en llegar a la Nueva España, franciscanos, dominicos y agustinos, hacen del país. En este territorio el mestizaje con las tradiciones mixtecas y zapotecas a través del cacicazgo y las encomiendas supone la inculturación de las prácticas religiosas vinculadas a la Semana Santa, hecho que nos ha dejado ejemplos tan relevantes como los murales de San Juan Teitipac o los ángeles pasionarios de Santo Domingo Yanhuatlán, a través de los cuales nos acercamos al arte, la ritualidad y el sistema de mayordomías de la época novohispana y su pervivencia en la actualidad.

La MISIÓN DE EXTREMO ORIENTE es el tema de los siguientes trabajos. **Antonio Bueno García**, de la Universidad de Valladolid, abre con su capítulo titulado “Traducción y evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII”, la historia y desarrollo de estas expediciones que tras la experiencia americana y varios intentos fallidos por lograr un asentamiento permanente en Asia Oriental, emprendieron los dominicos españoles. Tras lograr entrar desde Filipinas (1565) en Asia oriental: China, Japón, Vietnam, Taiwán y Corea, los dominicos emprendieron la tarea harto difícil de evangelizar estos territorios, con riesgo muchas veces de su vida, con la ayuda inestimable del aprendizaje de lenguas y el uso de la traducción. El autor hace un repaso de los hitos más destacados desde el punto de vista de los textos que vieron la luz y de otros que permanecen inéditos.

Yan Li, de la Universidad de Sun Yat-sen (China), analiza en su capítulo “Las misiones dominicanas a finales de la dinastía Ming en China” el comportamiento de las órdenes dominicana, franciscana y jesuita, que fueron las principales órdenes católicas que entraron en China a partir del siglo XVI, periodo en que, asimismo, España y Portugal fueron expandiendo su influencia por el continente asiático. Desde el punto de vista histórico, dichas misiones no solo repercutieron en las creencias del país, sino que también afectaron en gran medida en el proceso de incorporación de China a la globalización. Asimismo se analiza el papel que los misioneros dominicos tuvieron en la *Disputa de los Ritos*, cuya repercusión en Asia alcanzaría el siglo XX.

En el capítulo “Observaciones sobre traductores y traducciones de santo Domingo en el Reino de Tonkin durante el siglo XIX”, **Nadchaphon Srisongkram**, de la Universidad de Valladolid, nos ilustra sobre este territorio destacado de la evangelización de Asia Sudoriental (actual Vietnam del Norte) en el que los frailes dominicos españoles estuvieron presentes desde el año 1676. El autor realiza un análisis de las estrategias y los procedimientos de traducción utilizados en la versión española de textos traducidos por los frailes dominicos españoles sobre su misión en este territorio durante el siglo XIX a través de herramientas como Lexicool y WordSmith Tools.

Dentro de la misión de Asia se llevó también a cabo una interesante obra científica, como la que se nos muestra en “El mundo según fray Manuel Arellano y otras vicisitudes del discurso geográfico”, por parte de **Enrique Cámara Arenas**, de la Universidad de Valladolid. La geografía, como disciplina, ha sido definida en ocasiones como ‘la ciencia del mundo’, pues no solo se encarga de la descripción de los espacios terrestres, sino que, a medio camino entre las ciencias duras y las ciencias sociales, también se preocupa por las gentes que se reparten y explotan estos espacios. La de esta disciplina es una historia de presiones ideológicas y políticas, en la que la hemos visto autolegitimarse en convenientes corrientes de pensamiento, y puede constituirse incluso en instrumento de expansión colonial. Las *Nociones de Geografía General* del dominico Fr. Manuel Arellano Remondo, constituyen una valiosa vía de acceso al modo de pensar y la complejidad ideológica con los que España se internaba en siglo XX, escenario de importantes reestructuraciones políticas, y que sería testigo a un tiempo del vertiginoso ascenso de Estados Unidos, y la confirmación definitiva de la decadencia española.

En el Viejo Continente, la labor de los DOMINICOS DE ESPAÑA en sus diferentes reinos ha sido referencia obligada para los estudiosos de la Orden. En el capítulo “Fray Luis de Granada, traductor en la *Guía de pecadores*”, **Tomás Polvorosa López OP**, archivero del Real Monasterio de Santo Tomás de Ávila, traza una línea biográfica del Venerable Fr. Luis de Granada, recogiendo algunos documentos de su copiosa labor literaria y de su espiritualidad curtida en la oración, que demuestran su interés para traducir para el “cristiano lector”, lo que lleva a cabo con un acopio de citas bíblicas. El autor analiza la finalidad, parénética de la *Guía*, y las pautas de traducción del P. Granada, descubriendo la dignidad y nobleza de una experiencia literaria desconocida en Fr. Luis.

Lázaro Sastre Varas OP, de la Facultad de Teología “San Esteban” de Salamanca, en “La *Causa de los pobres*, de Domingo de Soto. Un ejercicio de autotraducción en busca del correcto sentido”, esclarece un hecho de gran interés en la historia y teoría de la traducción, como es el de la autotraducción. Tras la comisión presidida por el Cardenal Tavera en 1540 para establecer una serie de medidas destinadas a la atención de los mendicantes, Domingo de Soto, que había dado su conformidad a esas disposiciones, escribió este breve tratado ya que, a su modo de ver, no se había reflejado bien lo acordado. La ponencia indaga en el sentido del texto y en el ejercicio de autotraducción (latín-castellano) del teólogo dominico.

En el capítulo “Juan de Ortega (¿1480-1568?) (OP) y la autotraducción al italiano (1515) de su *Arte de la Aritmética y juntamente de Geometría* (1512)”, **Hugo Marquant**, de la Haute École Léonard de Vinci de Bruselas, hace una incursión de nuevo en el asunto de la autotraducción, pero desde una perspectiva diferente, la del traductor científico. Después de situar a Fray Juan de Ortega (OP) (¿1480-1568?) desde el punto de vista biobibliográfico, religioso y profesional, y de su aportación a las matemáticas generales y españolas, estudia más concretamente (*ad intra* y *ad extra*) la cuestión de saber si la versión italiana (1515) de su famoso manual de aritmética mercantil de 1512 podría calificarse de autotraducción.

En el capítulo titulado “*La doctrina sobre los indios* de Francisco de Vitoria en traducción de Ramón Hernández. Estudio lingüístico”, **María Delgado Alfaro** de la Universidad Rey Juan Carlos, analiza el comportamiento de la coherencia, la cohesión léxica y el vocabulario organizador del discurso en la traducción de la obra *Doctrina sobre los Indios* de Ramón Hernández, comparándolos con algunas muestras de la *Doctrina sobre los Indios* de su autor original, Francisco de Vitoria.

David Pérez Blázquez, de la Universidad de Alicante, con su trabajo “Dominicos en el Reino de Valencia: Una aproximación traductográfica”, documenta la labor lingüística y traductora de los dominicos en el reino de Valencia, desde su creación en 1238 por Jaime I hasta la abolición de sus fueros por Felipe V en 1707. La aproximación al objeto de su estudio se realiza desde un enfoque eminentemente descriptivista y traductográfico por medio de tres fases: 1) extracción y registro de datos y materiales, 2) análisis de biografías y traducciones, y 3) interpretación de los resultados. De este modo pretende dar respuesta a cuestiones como el tipo de traducción practicada por los frailes predicadores, la forma en que llevaron a cabo esa labor, factores contextuales y posibles paradigmas traductológicos. La suma y síntesis de estas consideraciones permite, por un lado, ponderar la importancia de la traducción dominica en la construcción de la cultura y del conocimiento allende estas coordenadas espacio-temporales, y por el otro, asignar a aquellos frailes lingüistas y traductores su merecido lugar en la Historia de la Traducción española.

En el capítulo “Los PP. Jaume Pontí y Domingo Treserra OP, traductores al catalán y al castellano del abate Du Voisin: Estudio traductográfico y traductológico”, **Pilar Martino Alba**, de la Universidad Rey Juan Carlos, parte de dos de los textos en francés que escribiera el abate Duvoisin, concretamente *Démonstration évangélique* (1775) y *L’Autorité des livres de Moyse, établie et défendue contre les incrédules* (1778), y analiza su contenido para comprobar si la obra escrita en catalán por el P. Jaume Pontí OP, *La Iglesia de Christo desde Adam fins a nosaltres* (1832), que tradujera al castellano el P. Domingo Treserra OP, con el título *La Iglesia de Cristo desde Adán hasta el presente* (1870), es un texto original, un texto inspirado en el del abate Duvoisin o una traducción compilada.

M.ª Cruz Alonso Sutil, de la Universidad Rey Juan Carlos, autora del trabajo “Traducción e identidad en la obra de Fray Antonio Canals”, traza un perfil biobibliográfico de fray Antonio Canals (1352-1415/19), escritor dominico y traductor, discípulo de San Vicente Ferrer, y uno de los primeros escritores renacentistas de la literatura catalana. Canals fue el primero en distinguir entre lengua catalana y lengua valenciana, su carácter humanista le hizo buscar “razones naturales” en sintonía con la doctrina cristiana. La mayor parte de su actividad literaria se centró en las traducciones tales como la del *Libro llamado de Valerio Máximo*, con la que pretendió remover la conciencia de sus contemporáneos respecto a virtudes que él creía desaparecidas. La autora bucea en la personalidad científica y literaria del traductor, así como en su contribución traductológica y en su aportación a la lengua y literatura catalanas.

Dentro de la labor llevada a cabo por los dominicos españoles cabe destacar el papel jugado en el tribunal de la INQUISICIÓN, lo que constituye la siguiente parte del libro. **Pilar Blanco García**, de la Universidad Complutense de Madrid, en su trabajo titulado “Inquisición y traducción: Desde los orígenes del tribunal a Torquemada”, intenta poner de relieve, a partir de la historia, el nacimiento de la inquisición para luchar contra la herejía cátara o albigense y las acusaciones que se hicieron, no sólo a los dominicos en general, sino de manera especial a Domingo de Guzmán fundador de la orden de los Dominicos inquisidores, cuando aún no existía dicha institución. Sin conocer cuál fue su intervención en la lucha contra esta herejía, posteriormente tan cruel y deshumanizada, la autora demuestra que se han dicho muchas inexactitudes. El papa Gregorio IX creó en 1231 mediante la bula *Excommunicamus* la Inquisición pontificia o Inquisición papal. Siguiendo la evolución y la repercusión que ha tenido, pone de manifiesto: el papel de la traducción en la difusión de algunos documentos, las consecuencias que tuvo para España la “creación” de la inquisición en la época de los Reyes Católicos y en los siglos posteriores, y la actuación de Fr. Tomás de Torquemada.

Por su parte, **Agustí Boadas Llavat OFM**, de la Universidad Ramon Llull, con su trabajo “Nicolau Eimeric, un dominico antilulista”, incide en el caso de fray Nicolau Eimeric (1320-1399), dominico e inquisidor general de la Corona de Aragón, que dejó escritos apologéticos, exegéticos y polémicos, como el *Directorio de los inquisidores*, en cuyas páginas centra su acción contra el beato Ramon Llull y sus seguidores, los lulistas. Boadas intenta comprender su punto de vista a través de la historia, su vida y sus obras más importantes.

El impacto de la obra dominicana en otros países europeos y en África es también motivo de reflexión dentro del libro.

La presencia de los DOMINICOS EN PAÍSES BAJOS es tema de gran interés. **Lieve Behiels**, de la Universidad Católica de Lovaina, hace un análisis de esta realidad en su capítulo “Los dominicos españoles en los Países Bajos: Intercambios religiosos, culturales y políticos”. Destacando la presencia de algunos dominicos españoles en Flandes en el marco sobre todo de importantes funciones político-religiosas, y de diversos autores dominicos, originarios de los Países Bajos, que viajaron a España para formarse se concreta una realidad intercultural de gran intercambio cultural y espiritual. Siendo además Amberes un centro de imprenta de primer orden, sus prensas asistían al alumbramiento de diferentes obras de autores dominicos de talla intelectual, así como de sus traducciones.

La recepción de los DOMINICOS EN CHEQUIA es el asunto sobre el que versa el trabajo de **Jana Králová**, de la Universidad Carolina de Praga. En su capítulo “Fray Bartolomé de las Casas en versión checa: textos y contextos”, la autora comenta el grado de conocimiento de la obra de fray Bartolomé de las Casas en este país y en la historia de la traducción checa de su obra, realizada a partir de la versión latina en 1954. Králová realiza un análisis del texto, así como de los contextos históricos y sociales en la época de la publicación de la traducción y esboza su incidencia en los trabajos posteriores.

Sobre los DOMINICOS EN FRANCIA trata el siguiente capítulo de **Françoise Wirth**, miembro de la Sociedad Francesa de Traductores (SFT). En “Jean-Vincent Scheil ou l'incroyable itinéraire d'un villageois mosellan”, la autora traza la vida de este fraile que nació en 1858 en Koenigsmacker, un pequeño pueblo del departamento francés de Moselle, que cuando Jean Scheil tiene 12 años y a raíz de la guerra franco-prusiana se transfiere de Francia a Alemania. En el transcurso de ese periodo, Scheil realizó numerosos viajes y se convirtió en un orientalista renombrado, famoso por su notable conocimiento de la escritura cuneiforme,

su traducción del Código de Hammurabi y otras numerosas inscripciones. Probablemente, su pertenencia a la Orden de los Predicadores hizo posible que se convirtiera en un asiriólogo altamente cualificado y un experto en lenguas antiguas tales como sumerio, acadio y elamita. Esa es también la razón por la que no fue nombrado profesor en el prestigioso Collège de France en 1905.

Sobre la labor de los DOMINICOS EN SENEGAL versa el siguiente capítulo, “Sesenta años de presencia de los Dominicos en Senegal: Historia e intercambio lingüístico”, de **Youssou Ndiaye**, de la Universidad de Valladolid. El objetivo de su trabajo es estudiar la presencia de los dominicos en este país de la costa oeste africana; su labor lingüística, fruto del contacto cultural y del intercambio con las poblaciones autóctonas; y ello a la luz de la documentación aportada por la biblioteca de la Iglesia Saint Dominique de Dakar consagrada a esta orden.

Cambiando de tema, e introduciéndonos ahora en el papel de la BIBLIA, **José Rafael Reyes González OP**, de la Universidad Pontificia de Salamanca, en su capítulo “Los estudios bíblicos en la Orden de Predicadores. El P. Marie-Joseph Lagrange OP y l’École biblique et archéologique française de Jerusalén (EBAF)”, aborda los orígenes, historia y actualidad de la escuela que brilla con luz propia, la EBAF. La Biblia, en cuanto Palabra de Dios, es pilar constitutivo del carisma de la predicación. Por ello, sin Palabra no hay Orden de Predicadores. Los 800 años de vida de esta orden están jalonados por personas e instituciones que giran alrededor de la Palabra de Dios. Entre estas instituciones merece ser destacada la que fundó el P. Lagrange en 1890 en el lugar donde la tradición cristiana coloca el martirio de San Esteban, que ha sido y es punto de referencia obligado en el estudio de la Palabra de Dios.

En el ámbito de la EDUCACIÓN, **Rufina Clara Revuelta Guerrero**, de la Universidad de Valladolid, con su capítulo “Los dominicos y la traducción. Su contribución a la educación durante la baja Edad Media y el Renacimiento”, destaca la importancia que tuvo el *estudio* en la Orden dominicana desde los primeros tiempos de su historia, como base de su incidencia en la fundación de escuelas y universidades. Desde el conocimiento que aporta la Historia de la Educación se facilita la comprensión del papel que jugaron las circunstancias socio-históricas que enmarcaron el tiempo de fundación de la Orden y sus dos primeros siglos de existencia. La autora resalta el valor que en dicho *estudio* tuvieron las obras traducidas, justificando el aprendizaje de lenguas (hebreo, latín, griego, árabe), como base de su vocación misionera.

Elena Jiménez García, de la Universidad de Valladolid, en “La enseñanza de lenguas en las universidades por dominicos españoles”, destaca el papel fundamental que la Orden dominica ha desempeñado en la historia de la educación española y en todos los niveles educativos. La autora realiza un breve recorrido por la historia, atendiendo concretamente a la enseñanza de las lenguas, como instrumento de comunicación y de formación, así como a las diferentes metodologías de enseñanza-aprendizaje.

Si la labor de traducción ha tenido gran importancia entre los predicadores a lo largo de los siglos, la llevada a cabo en nuestros días no es menos intensa y meritoria. Desde el punto de vista de LA PROFESIÓN DEL TRADUCTOR E INTÉRPRETE DOMINICO, **Sixto José Castro Rodríguez OP**, de la Universidad de Valladolid, autor de la contribución “La traducción y la interpretación para los Capítulos dentro de la Orden de Predicadores” disecciona las claves de este oficio desde la perspectiva de una orden religiosa y ofrece una visión real de la traducción y de la interpretación en el contexto de los capítulos generales de la Orden de Predicadores. En su trabajo el autor presta especial atención tanto a las normas existentes como a las situaciones cotidianas que se dan en el contexto de un Capítulo General.

Por lo que respecta a la ACTIVIDAD ARTÍSTICA DOMINICANA, entendida como forma también de traducción, siguiendo la clasificación de Roman Jakobson (1959) que estipulaba la labor intersemiótica como forma de mediación entre códigos de comunicación diferentes, se aborda en los siguientes capítulos el mensaje y aportación de técnicas como el cine, las coplas, el dibujo o la escultura.

Ana María Mallo Lapuerta, de la Universidad de Valladolid, nos muestra en “La comunicación audiovisual de los dominicos como ejercicio de traducción intersemiótica” el impacto que el séptimo arte tiene para el desarrollo de las labores de evangelización y didáctica dentro de la propia Orden. Sirviéndose de los materiales atesorados en la biblioteca dominicana de Caleruega (Burgos), la autora nos guía por las más importantes colecciones de documentales y obras de ficción audiovisual.

Carmen Cuéllar Lázaro, de la Universidad de Valladolid, nos muestra en “Los dominicos y el cine: El subtítulo de películas multilingües” la implicación de la traducción en mundos creativos como el del cine, etc. Su investigación se enmarca dentro de la traducción audiovisual, y acercándose a la Orden Dominica realiza un estudio teórico-práctico de las principales características que definen el subtítulo de una película multilingüe. El análisis de las soluciones adoptadas por los traductores en el proceso de traducción pone en evidencia las dificultades que conlleva el trasvase de este tipo de textos audiovisuales para el traductor y el papel representado por la Orden en el séptimo arte.

A caballo entre la tradición literaria y la traducción musical, las Coplas de los Rosarios de la Aurora han merecido también el interés de la traducción intersemiótica. En el capítulo “La Orden de Predicadores y la tradición cultural de las Coplas de los Rosarios de la Aurora durante la modernidad”, su autor **Carlos Romero Mensaque**, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), presenta esta rica y numerosa literatura popular derivada del fenómeno de los rosarios públicos o de la aurora, que desde finales del siglo XVII viene siendo auspiciada por misioneros de la Orden de Predicadores y otras congregaciones, y supone una extraordinaria manifestación de la religiosidad popular dominicana. Las coplas de la aurora constituyen un patrimonio cultural donde se mezcla la teología culta con la popular, la catequesis misional y la devoción ingenua de los fieles. El autor establece una clasificación de estas coplas y un análisis histórico-literario-teológico de las más representativas de toda la geografía nacional española.

En el mundo de las artes los dominicos han sido grandes inspiradores de artistas y también grandes maestros que han utilizado esta vía como forma también de predicación. **Javier García-Luengo Manchado**, de la Universidad Isabel I, en su capítulo “La Orden de Santo Domingo como experiencia estética en el arte del siglo XX: Gregorio Prieto” nos presenta la obra de este pintor manchego de la Generación del 27 (Valdepeñas, Ciudad Real, 1897-1992), que tras contactar con los Dominicos de Oxford a principio de los años cuarenta del siglo XX, vivirá una importante experiencia estética y personal. Fruto de esa relación, surgirá una importante serie dibujística dedicada a aquellos frailes, así como una singular vinculación espiritual que Gregorio Prieto mantendría desde entonces con la Orden de Santo Domingo.

Los trabajos escritos concluyen con la experiencia de un artista dominico que desde el arte escultórico narra su vivencia espiritual, **Alfonso Salas González OP**, fraile escultor del Convento de Santo Domingo de Caleruega. En su contribución “Escultura desde la contemplación dominicana. Comentario de autor”, nos descubre la génesis de su obra y nos confiesa sus secretos de autor. Como ocurre en toda manifestación artística, la traducción se presenta con una cara muy distinta, y también algo más segura frente al otro, basando su

mensaje en la impresión que dejan formas y texturas a través de un lenguaje sin palabras, que atiende más a las emociones y al corazón.

Además de los referidos textos escritos, este libro se acompaña también de otros contenidos visuales y artísticos que, extraídos de los actos del Coloquio Internacional Dominicos 800 años. Labor intelectual, lingüística y cultural, celebrado en Caleruega, pretenden vencer las barreras de la discapacidad visual o auditiva y permitir así la accesibilidad del conocimiento. Nos referimos a la filmación de la gran mayoría de las ponencias presentadas en dicho coloquio; el video *Grande ante Dios y ante los hombres*, realizado por Visor Audiovisual; el audiovisual *Esculturas para tocar*, de fray Alfonso Salas, realizado por el Campus Universitario de Soria de la Universidad de Valladolid; y la reproducción íntegra del Libro de la exposición escultórica: *Salas*, editado por Martín de Retana. Obras todas que constituyen el homenaje a la labor de los Predicadores en la efeméride de su Octavo Centenario.

Los editores:

Antonio Bueno García, David Pérez Blázquez y Elena Serrano Bertos

LOS DOMINICOS Y SU MISIÓN EDUCATIVA EN LAS UNIVERSIDADES DEL PERÚ¹

Iván Rodríguez Chávez

Universidad Ricardo Palma (Perú)

rector@urp.pe

RESUMEN

Este artículo presenta la obra en el nivel de educación superior fundando la primera universidad del Perú en el siglo XVI, con sede en el Convento de Nuestra Señora del Rosario en Lima y otra: la Universidad San Antonio Abad, en el siglo XVII, en el Cusco, a la par de su actividad misionera que la llevarán a cabo en lengua nativa y defendiendo al “indio” de los abusos de encomenderos y conquistadores. En el siglo XX fundaron una universidad privada, en Lima: San Martín de Porres en homenaje al santo en el año de su canonización.

PALABRAS CLAVE: Conquista. Virreinato. Orden de Santo Domingo. Obispo. Cédula real.

ABSTRACT

This article presents the work of the Dominican order in terms of college education. They contributed to it with the foundation of the first peruvian university in the sixteenth century located in the Convent of Nuestra Señora del Rosario in Lima, and the foundation of the University San Antonio Abad in the seventeenth century in Cusco. Furthermore, they collaborated with their missionary activity in the native language and their defense of the “indio” against the abuse by encomenderos and conquerors. In the twentieth century, they founded a private university and named it after the saint “San Martín de Porres” to tribute him on the year of his canonization.

KEYWORDS: Conquest. Viceroyalty. Order of Saint Dominic. Bishop. Royal decree.

1. Reflexiones introductorias

Un acontecimiento de expedición marítima exploratoria, emprendida sin objetivo cierto, que logra descubrir para Europa un nuevo continente, impondrá modificaciones en la vida social, económica, política, científica de occidente. Comienza por promover cambios en la mentalidad y en las concepciones geográficas e ideológicas y, como canta el poeta peruano

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

José Santos Chocano, con el descubrimiento de América se “*completó la Esfera*” (Alma América, 1906). Los viajes de Cristóbal Colón no se quedaron solo para la historia y los mapas. Luego del suceso del 12 de octubre de 1492, las tierras descubiertas pasarán a ser escenario de conquistas y colonización en toda su dimensión continental, incorporándose sus poblaciones a la cultura europea occidental.

El Perú como parte de este continente, sede de una gran cultura y naturaleza pródiga en flora, fauna y minería, será objeto importante de este proyecto.

2. El Perú prehispánico

Existía en Sudamérica el Tawantinsuyo en su última fase de desarrollo como proyecto panandino. Era un estado de corte imperial que estaba implantando la unidad política y cultural, reuniendo señoríos regionales y locales, bajo el gobierno de los incas. Habría alcanzado una “*extensión en aproximadamente 3’000,000 de Km2 de ocupación relativa por los soberanos del Cuzco*” (Tamayo Herrera, José, 2010:56) y una población estimada por el mismo historiador fluctuante “*entre siete a ocho millones para todo el Tawantinsuyo*” (ob.cit.:59). Tamayo Herrera, puntualiza que “*el Imperio propiamente dicho solamente existe entre 1438, después de la derrota de los Chancas hasta 1532 en que los españoles capturan a Atahualpa, es decir 94 años*” (ob.cit.:56).

El inca era hijo del Sol y en nombre de él gobernaba impulsando el desarrollo de sus pueblos sobre la base del bien y del trabajo. Su economía era fundamentalmente agraria dando al mundo la papa; de propiedad colectiva; religión politeísta y multilingüe con una lengua común, denominada quechua. Junto a ella, había otra lengua andina hablada en el sur, el aymara; que hasta ahora subsisten vivas.

2.1. La conquista

Se desarrolla en el tiempo. Tuvo diversos actores. Cabe percibirlo como un proceso que se va realizando por etapas. El acto más cercano puede ser el acuerdo en el que “*ambos jefes, (Pizarro y Almagro) juntamente con el maestrescuela Hernando de Luque, firmaron en Panamá un contrato para desarrollar la ansiada conquista del “reyno del Perú”,*

obligándose a efectuar una distribución tripartita de las ganancias...” (Hampe Martínez, 1993:43, t2).

Antes, Francisco Pizarro consiguió la **Capitulación de Toledo** en la que el rey de España autorizó la conquista del Perú, otorgándole a Pizarro las dignidades de Adelantado, Gobernador, Capitán general y Alguacil mayor que le llenó de poder y le puso en ventaja frente a sus socios.

Al tercer viaje, Francisco Pizarro llegó a Tumbes y de allí marchó a Cajamarca donde se encontraba Atahualpa. A través de Hernando de Soto, que envió como emisario, concertó que el Inca se presentara en la plaza de Cajamarca el 16 de noviembre de 1532; fecha en la cual fue hecho prisionero, luego de que fray Vicente Valverde leyera el **requerimiento** dispuesto por el rey.

Valverde es el único sacerdote que acompañaba a Pizarro. Lo hizo hasta Cusco. Pertenecía a la Orden de Santo Domingo. Por sus actuaciones junto al conquistador mereció ser nombrado primer Obispo del Cusco; cargo que ejerció por muy corto tiempo. Murió en 1541 intentando volver a España en la isla de Puná en un ataque de los naturales.

Las acciones de armas de la conquista comprende también la guerra civil entre los conquistadores que implica la muerte primero de Diego de Almagro en 1538 y la de Pizarro en 1541. Hernando de Luque no salió de Panamá.

Ya en el territorio del Tawantinsuyo, fundadas las ciudades, pacificadas las luchas entre los conquistadores, se inicia la etapa de la organización política y la Corona dará los pasos para establecer el Virreynato.

2.2. La creación del Virreynato

Se inicia con **Las Leyes Nuevas** dictadas por Carlos V con fecha 20 de noviembre de 1542 en Barcelona, que servirán de base a la **Recopilación de leyes de Indias**. En opinión de José M. Valega, las Leyes Nuevas

...fueron el producto de un amplio análisis de las conveniencias políticas y económicas de España. En número de 40... contemplaban problemas de orden social, administrativo, jurídico, político, etc. en relación con las posesiones de América en general. Fueron inspiradas por la alta sabiduría y la gran piedad del más noble defensor del indio: Las Casas (El virreinato del Perú, 1939:7).

A diez años de la entrada de Pizarro y sus huestes al Perú, con las consecuentes batallas de conquista y las guerras entre los gobernadores que acarrearón la muerte de Almagro primero (1538) y Pizarro después (1541), correspondía implantar las medidas organizacionales que crearan las condiciones para alcanzar los objetivos económicos y religiosos que se perseguían. Por tal razón, en ese conjunto de ordenanzas que constituyen las **Leyes Nuevas** se estableció la Real Audiencia de Lima y se instituyó el régimen virreinal para el gobierno y la administración de las poblaciones y territorios coloniales. El virrey, entonces, encarna la representación personal y directa del rey. Por su nombramiento quedaba investido de atribuciones políticas, eclesiásticas, económicas, normativas, militares, correspondiéndole presidir la Real Audiencia. Ejercía su mandato temporalmente, sujeto al Consejo de Indias y a la voluntad de rey. Al finalizar su gobierno era sometido a juicio de residencia. Si bien su poder era amplio no llegaba a ser absoluto por depender directamente del monarca, quien se reservaba las últimas decisiones.

Blasco Núñez Vela fue el primer virrey del Perú. Hizo su ingreso a Lima, capital del virreinato el 15 de mayo de 1544 y José de la Serna e Hinojosa, el último que abandonó el territorio después de la suscripción de la Capitulación de Ayacucho, el 9 de diciembre de 1824.

2.3. La educación superior

A 1544 ya el virreinato del Perú tenía su capital fundada en 1535 como Ciudad de los Reyes; ya se había instalado la Real Audiencia y contaba con el Arzobispado de Lima y su virrey. Si bien la agitación social continuaba y el descontento de los sometidos era un fuego que no se apagaba; por otro lado, era tiempo de apreciar la necesidad de formar en el Perú los teólogos y los abogados como profesionales llamados a servir a la cristianización y a la administración virreinal.

Para ello se contaba con un clero con gente capaz y hasta con experiencia magisterial adquirida en España.

La Orden dominica será la gran promotora de la creación en el Perú del Estudio General; compromiso que asume en dos momentos, como se explicará después.

Antes, debe decirse que los primeros sacerdotes en venir al Perú fueron los misioneros dominicos. Francisco Pizarro contó desde sus primeras exploraciones por las costas del mar del sur con el acompañamiento de fray Reginaldo de Pedraza, con quien viajó a España para recabar del rey la autorización para la conquista; permiso que obtiene en las **Capitulaciones de Toledo**, con la condición de la cristianización de los naturales.

Merced a las gestiones del padre Pedraza, al Perú arribó un primer grupo de seis dominicos que llegaron en diferentes fechas:

Reginaldo de Pedraza y Vicente de Valverde, en 1530, de los cuales fray Vicente de Valverde acompañó a Francisco Pizarro en su tercer viaje desde Panamá hasta el Cusco, pasando con él por Cajamarca donde participó en la captura de Atahualpa, dando lectura al **requerimiento**.

En 1537 llegará fray Tomás de San Martín y en 1540 fray Domingo de Santo Tomás. Los otros dos: fray Pedro de Ulloa en 1536 y Alonso de Montenegro, posteriormente, en razón que pasó antes por Nicaragua y el Ecuador (Alvarez Perca, 1997:29).

Por 1536 a instancia del ya obispo Vicente de Valverde, se embarcarán en España hacia el Perú un grupo de ocho misioneros dominicos; y, por gestiones de fray Francisco Martínez Toscano, por ese entonces en España, organiza otro contingente de siete frailes con destino a la isla Española; que, por “*disposición superior, los siete frailes pasaron al Perú*”. (Alvarez Perea, 1997:44).

Los frailes del Perú tenían dificultades para el desempeño de sus labores misionales. Remediarlas requería de la creación de una provincia. Con este propósito enviaron a Roma dos procuradores. Fruto de esta gestión será el establecimiento de la Provincia de San Juan Bautista con jurisdicción desde Panamá, comprendiendo Guatemala y Nicaragua extendiéndose hasta el río de La Plata. Se debe a Breve del Papa Paulo III de 23 de diciembre de 1539 y la Patente del Maestro General de la Orden de 4 de enero de 1540. En este mismo documento se acredita al “*reverendo Padre Maestro fray Tomás de San Martín, por Prior Provincial...*” con todos los poderes inherentes a su cargo, reconociéndole un mandato especial de ocho años. (ob.cit.:48-60). Parte de este extenso documento consigna la directiva para que los padres de esta nueva Provincia se sientan “*obligados a poner Estudio, a donde se instituyan lectores de Artes y de Teología...*” (ob.cit:57).

Del trabajo misional de los dominicos del Perú, encabezados por fray Tomás de San Martín, cabe destacar dos componentes doctrinarios y programáticos: a) la evangelización en lengua nativa y b) la protección y el buen trato a los naturales.

2.3.1. El primer Estudio General Dominicano

Los frailes de la Provincia de San Juan Bautista del Perú, en 1548, en el Cusco, dirigidos por su Provincial fray Tomás de San Martín, celebraron su Capítulo Provincial Intermedio. En su reunión del 6 de mayo, los capitulares acordaron “*crear en Lima un Estudio General, con las disciplinas de Teología, Escritura, Gramática y Lengua Quechua*”. (Alvarez Perca 1997:131).

Tenía como fin formar adecuadamente a sus predicadores así como a las personas que quisieran cursar estudios superiores.

Funcionó en el convento de Nuestra Señora del Rosario, desde ese año, contando con una dotación “*de 300 pesos ensayados de oro*” solventados por la propia Orden, tal como consigna fray Guillermo Alvarez Perca citando la carta al rey Felipe II dirigida por fray domingo de Santo Tomás (1997:131).

A decir de Luis Antonio Eguiguren, el Estudio General, en su etapa dominicana, “*Los estudiantes se aprestan a concurrir... atraídos, sobre todo, por la palabra llena de seriedad y prestigio de Fray Tomás de San Martín, que enseña Teología*” (1951:35).

Remitiéndonos a la misma fuente, Eguiguren, el historiador de San Marcos, puntualiza que los frailes del Estudio General dictaban sus cátedras, sin cobrar remuneraciones. “*En esa situación - escribe- se encuentran Fray Domingo de Santo Tomás, Fray Rafael Segura, Fray Tomás de Argumedo, Fray Miguel de Montalvo*” (ob.cit.: 34).

2.3.2. El Estudio General de la Ciudad de los Reyes

A la experiencia adquirida en el **Estudio General Dominicano** creado en Cusco en 1548 y que fray Tomás de San Martín hizo funcionar en el Convento de Nuestra Señora del Rosario en Lima, en calidad de Provincial y catedrático de Teología, traía de España el haber

sido “*lector de Artes y Regente en los Colegios de San Pablo y de Santo Tomás en España*” (Rodríguez Chávez, Iván, 2009:26).

Aparte de su diligencia y espíritu promotor de la educación, también la Orden Dominicana tenía como propósito institucional crear un **Estudio** tal como aparece en el texto de la Patente de fundación de la Provincia de San Juan Bautista y que transcribe fray Guillermo Alvarez Perca en su ya citada obra. Dice:

Queremos y ordenamos que en la Ciudad que se dice de los Reyes, la casa se erija en convento debajo del título de Santa María del Rosario. Amonestamos, y, queremos que el sobredicho Provincial o Provinciales futuros, lo más pronto que pudieren, en la dicha ciudad y convento, o en aquel donde el consejo de los Padres les pareciere conveniente, estén obligados a poner Estudio, a donde se instituyan lectores de Artes y de Teología, con toda diligencia, los cuales gozarán inmunidades y dispensaciones, según que juzgare conveniente el Provincial o el Capítulo Provincial. Empero, no queremos que por ahora se gradúen allí los religiosos, ni sean creados maestros, hasta que llegue la Providencia al número de conventos y frailes, que sean más conveniente a estas promociones de grados y así fuere ordenado por el Capítulo General. (ob.cit.:57).

Este documento fundacional expedido por el Maestro General de la Orden de Predicadores pone en evidencia que la creación del Estudio General no solo es una aspiración personal de fray Tomás de San Martín, sino, también, un objetivo institucional de los dominicos que, en su doble dimensión, expresan su concepción sobre la educación en la empresa de la evangelización en el Perú.

Fray Tomás de San Martín asume esta tarea como prioritaria, con tenacidad y dinamismo. Extiende su compromiso a las autoridades civiles y como respuesta a sus afanes, el Cabildo de Lima acordó enviar “*Procuradores ante la Corte española con el fin de solucionar urgentes problemas de índole varia, parecer que comunicó a la Real Audiencia*” (Valcarcel, Daniel, 1968:102). Daniel Valcárcel continúa y en la misma página agrega que: “*En memorable sesión (10-XII-1549) fueron elegidos un eclesiástico y un civil: el provincial dominico fray Tomás de San Martín y el capitán Jerónimo de Aliaga*” (Idem).

Como resultado de esta gestión, Tomás de San Martín consigue en Valladolid la firma por la reyna madre, doña Juana, de la Cédula real, fechada en 12 de mayo de 1551², que autoriza que: “*pueda haber y haya el dicho Estudio General el cual tenga y goce de todos los*

² Texto de cédula real tomado de: **IV Centenario de la fundación de la Universidad Real y Pontificia y de su vigorosa continuidad histórica**, publicación oficial a cargo de Luis Antonio Eguiguren, Lima, 1951, pág. 263. Se ha optado por escribir las palabras antiguas con las formas actuales.

privilegios, franquezas y exenciones que tiene y goza el Estudio de la dicha ciudad de Salamanca...”

Aplicando un breve análisis formal de la norma, se puede señalar que todo su texto consta de cuatro partes:

La primera, que se refiere al rey y sus títulos, cuya mención le confieren la autoridad y legitimidad de la disposición;

La segunda, comprende una especie de considerandos, todos ellos desprendidos de la **“relación”** efectuada por *“Fray Tomás de San Martín de la Orden de Santo Domingo provincial de la dicha Orden en las Provincias del Perú...”*. Tales considerandos constituyen los fundamentos de hecho y que se contraen a la información que le proporciona al rey sobre la existencia en el convento de Santo Domingo de Lima de la infraestructura escolar como las aulas y demás instalaciones para la universidad que en la cédula real aparece con la expresión *“en el que hay buen aparejo para se hacer Estudio general...”*. También está consignado entre los fundamentos la finalidad de la creación del centro de estudios que está dirigido a atender la formación profesional de las personas de la población constituida por *“los hijos de los vecinos de ella (que) serían doctrinados y enseñados y cobrarían habilidad...”*.

Forma parte de los considerandos la petición de fray Tomás de San Martín que le formula al rey y motiva la disposición. La cédula real recoge la petición con estas palabras:

Nos suplicó fuésemos servidos de tener por bien que en el dicho Monasterio hubiese el dicho Estudio General con los privilegios, franquezas y libertades que ha y tiene el estudio y universidad de la ciudad de Salamanca o como la nuestra merced fuese...

Termina la parte de los considerandos, accediendo a la petición, sustentándola en la nobleza y trascendencia del pedido, plasmándola en los siguientes términos: *“y Nos por el bien y ennoblecimiento de aquella tierra, hemóslo habido por bien”*.

Después de la enumeración de los considerandos la norma ingresa a la tercera parte, que es la resolutiva. Comienza con la expresión *“por ende”* y sustentativamente manda que

es nuestra merced y voluntad que en el dicho Monasterio de santo Domingo de la dicha ciudad de los Reyes por el tiempo que nuestra voluntad fuere en el entretanto que se da orden como esté en otra parte donde más convenga en la dicha ciudad pueda haber y haya el dicho Estudio General el cual tenga y goce de todos los privilegios franquezas y excenciones que tiene y goza el Estudio de la dicha ciudad de Salamanca.

Es del caso advertir la condicionalidad y provisionalidad de la autorización de funcionamiento respecto al local. En otras palabras, el rey dispone que “*por ahora*” y en tanto no disponga de otra manera, el Estudio General funcionará en el local del monasterio.

Continúa la parte resolutive disponiendo que el Presidente y Oidores de la Real Audiencia de Lima y todas las autoridades de las Indias cumplan con lo ordenado y que no permitan ni den pase a nada en contrario.

La cuarta parte está conformada por el lugar y la fecha de su emisión, la firma de la reina y los demás datos y firmas, establecidos para la formalidad y validez del documento.

Esta cédula real llegará a Lima a finales de 1552 y el nuevo Estudio General iniciará sus actividades como Universidad Real el 2 de enero de 1553, en el local del Convento de Santo Domingo, con la asistencia del presidente de la Real Audiencia, encargado del gobierno virreinal, Oidores y toda clase de autoridades oficiales.

Recibió el cargo de primer rector el prior fray Juan Bautista de la Roca y se desempeñaba como Provincial de la Orden dominicana fray Domingo de Santo Tomás.

Estuvo la Universidad de Lima funcionando en los claustros conventuales bajo la dirección y administración de los dominicos hasta 1571 en que se inició la etapa de secularización de la universidad. La gobernaron nueve rectores-priores. Fue el último fray Antonio de Hervias, en cuyo ejercicio, el primer rector laico doctor Pedro Fernández de Valenzuela abandonó el local que la cobijó sus primeros veinte años de vida.

Destacaron en la gesta de dotar al Perú de su primera universidad fray Tomás de San Martín y fray Domingo de Santo Tomás.

Respecto a fray Tomás de San Martín desvió su promisorio carrera sacerdotal en España. Y, como precisa Daniel Valcárcel,

Al saber la escasez de sacerdotes en las Indias Occidentales, decidió pasar a “tierras de ultramar, pisando suelo americano en la Española... Gran amigo y colaborador del benemérito fray Bartolomé de las Casas y particularmente afecto a sus ideas, inició de inmediato una intensa labor a favor de la conversión de los indios, defendiéndolos con energía en las extralimitaciones de los conquistadores, por cuyo motivo tuvo que hacer algunos viajes a la Corte (1968:104).

Perfil humano y eclesial que no perdió cuando se empeñó en la fundación de la universidad, pues sus convicciones educacionales también lo hicieron mirar la educación elemental, para cuyo fin gestionó ante el rey la “*ayuda de personal y dinero. Vuelve con*

subsídios para sesenta escuelas y, sobre todo con la licencia para la fundación de la Real Universidad de Lima...” como elogiosamente escribe Armando Nieto Vélez en su historia de la **Iglesia Católica en el Perú** (1981:435). Desde 1548 ejerció la cátedra de Artes y Teología, con brillantez y prestigio. En su haber personal acumularía los méritos de ser el promotor de tres universidades: el primer Estudio general creado en 1548 en el Capítulo del Cusco y que él instaló en Lima y en el que dictó la cátedra de Teología. También fue el más activo e indesmayable promotor del Estudio General de la ciudad de los Reyes creado en 1551, en el que no ejerció dirección ni docencia por haberse quedado en España en donde fue nombrado Obispo de Charcas, y, como tal obtuvo la creación de la Universidad de Chuquisaca. Su muerte acaecida en Lima en 1555 impidió ejercer su función pastoral y ver cristalizado el funcionamiento de tal universidad.

Para los claustros universitarios alcanza relevancia histórica muy especial fray Domingo de Santo Tomás, Provincial de la Orden Dominicana desde 1553, quien dispuso el estudio, conocimiento y uso de la lengua quechua por todos los misioneros y doctrinantes. En la apreciación de Armando Nieto Vélez:

La gran obra de fray Domingo de Santo Tomás es sin duda su gramática quechua. Es la primera de todas las de su tipo. El dominico, según Porras, es el fundador de los estudios de lingüística en el Perú. Publicó también en el mismo año de 1560, el **Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú llamada quichua**. Son los primeros documentos escritos sobre la lengua de los incas. En 1951 tanto la gramática como el léxico fueron reeditados por la Universidad de San Marcos (1981:436)

Fray Guillermo Álvarez Perca incluye el primer **Catecismo** quechua como el aporte de Fray Domingo de Santo Tomás (1997:70).

Destaca igualmente Juan de Balboa... *“el primero nacido en el Perú que se graduó de Doctor en esta Universidad”* (Eguiguren 1951:35) y el que por Provisión del 7 de julio de 1579, Toledo disponía la creación de la *“Cátedra de Lengua de los Indios”* nombrando como catedrático al Maestro Juan de Balboa, también primer criollo recibido en la Universidad y canónigo de la Catedral de Lima *“por la saber muy bien, y ser theólogo muy docto”* (Valcárcel 1968:137).

Ya fuera del monasterio y en gestiones para conseguir un local adecuado, el rector laico en ejercicio licenciado Juan de Herrera y de la Cruz consiguió el uso de la Capilla de Nuestra Señora de la Antigua de la Catedral para la colación de grados, a fines de 1574, como informa Valcárcel (1968:31).

En 1574, también adquirirá por sorteo su nombre institucional. Será el del evangelista San Marcos y como ya había recibido en Lima la Bula, gestionada por los dominicos, expedida por el Papa Pío V, con fecha 25 de julio de 1571, a partir de 1574 comenzó a llamarse Universidad Real y Pontificia de San Marcos (Valcárcel 1968:133).

Inauguró sus actividades en su nuevo local en la plaza de la Inquisición, con todas sus cátedras, profesores nombrados y rentas el 25 de abril de 1577 con asistencia del virrey Francisco de Toledo. (Valcárcel ob.cit 1968:137). Con estas referencias, los dominicos destacan como los predicadores y educadores que valoran e incorporan la traducción y la interpretación al emplear la lengua vernácula como medio de enseñanza en la formación del eclesiástico y en la prédica de la evangelización y cristianización.

A partir de esta fecha, San Marcos inicia su nueva etapa de vida institucional desligada de la Orden de Santo Domingo, pero subsistirá como sede doctrinal del pensamiento y las ideas teológicas y filosóficas de Santo Tomás de Aquino.

3. La segunda Universidad promovida por los dominicos

Se trata de la Universidad San Antonio Abad del Cusco creada por Bula expedida por el Papa Inocencio XII en Roma y con fecha 1º de marzo de 1692, por la cual autorizaba al obispado del Cusco conferir grados de bachiller, licenciatura, maestro y doctor “*en Filosofía y Sagrada Teología a aquellos colegiales, o a otros alumnos del Colegio de San Antonio de Abad...*” (Villanueva Urteaga, 1987:XXIII). A los pocos meses el rey Carlos II dictó en Madrid la Real Cédula de 1º de junio de 1692, por la cual da el pase y aprobación real a la disposición papal.

Fue el resultado de prolongadas gestiones que sostiene

fray Leonardo López Dávalos, procurador general de las Provincias del Perú de la Orden de Santo Domingo en la Corte de Madrid, cuya gestión personal en Roma y, después, en la capital española, fue tan decisiva que suponemos justo otorgarle el título de gestor del instituto antoniano (ob. cit.: XVIII).

Surge por la pugna con los jesuitas que desde 1622 habían logrado establecer en el Cusco la Universidad San Ignacio de Loyola, sobre la base del Colegio de la Transfiguración, merced a la Bula de 9 de julio de 1621 dada por el Papa Gregorio XV y la confirmación real mediante Cédula expedida por Felipe IV con fecha 26 de mayo de 1622, que ordenó el cumplimiento de lo dispuesto por la Bula de Gregorio XV.

La erección jesuítica de esta universidad suscitó la oposición de las otras órdenes religiosas dentro de las que estaba la de Santo Domingo; del cabildo eclesiástico del Cusco, de la Universidad de San Marcos y sectores de la población. Tal situación determinó un funcionamiento inestable y litigioso que concluyó con la expulsión de los jesuitas en 1767.

Inicia sus actividades en Artes y Teología, en cuyas especialidades otorgarán los grados de bachiller, licenciatura, grados de maestros y de doctores en Filosofía y Teología.

En sus constituciones ungen patronos a la Virgen María, a San Antonio de Abad el grande y al Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino, cuyo estandarte será exhibido en los paseos de grado. A la vez se señala expresamente que sus estudiantes y colegiales “*cursan en él la Doctrina del Doctor Angélico Santo Tomás de Aquino...*”, quienes ahora, podrán “*recibir los grados menores y mayores, que en Arte y Teología se confieren en todas las Universidades...*” (ob.cit. 1987:183).

Si bien fue bien recibido por la población, el establecimiento de este nuevo Estudio, la Universidad San Antonio Abad tuvo dificultades para la iniciación de sus actividades en virtud de un litigio promovido por los jesuitas y ventilado ante la Audiencia y hasta el Consejo de Indias, instancia a la que llegó para revisión de la sentencia virreynal que disponía el cumplimiento por el Obispado del Cusco tanto de la Bula como de la Cédula Real.

A la fecha es la segunda universidad más antigua del Perú, habiendo cumplido 324 años de vida institucional, como Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.

4. La Universidad San Martín de Porres de Lima como tercera universidad dominica

Es una institución privada con sede en Lima. Fue promovida por la Orden de Santo Domingo reconociendo como su principal gestor a Fray Vicente Sánchez Valer.

Regía la Ley Universitaria N°13417 y al amparo de ella, el Presidente de la República, doctor Manuel Prado Ugarteche, en su segundo gobierno, expidió el Decreto Supremo N°26 de 17 de mayo de 1962 autorizando el funcionamiento de la universidad. Refrenda este decreto el Ministro de Educación Pública don Darío Acevedo Criado.

Con esta norma aprueba sus bases estatutarias, su plan de estudios y organización. Asimismo autoriza las Facultades de Educación y Letras y los Institutos de Filosofía y Periodismo. Simultáneamente concede el valor oficial de los certificados, grados académicos y títulos profesionales que otorgue.

Procede de la conversión del Instituto Peruano de Estudios Filosóficos Sociales regentado por la Orden Dominicana, a cuya iniciativa se formulaba la solicitud.

Por varios años se dictaban las clases en las instalaciones del Convento de Nuestra Señora del Rosario, volviéndose a usar sus claustros y Sala Capitular, cuatro siglos después de la fundación del Estudio General, en el XVI.

Trabajaban junto al rector y fundador Fray Vicente Sánchez Valer un grupo de dominicos que asumen el dictado de varias asignaturas. Fray Vicente Sánchez Valer nació en el Cusco y en dicha ciudad ejerció su ministerio sacerdotal desempeñándose como profesor. Alcanzó el rectorado del Centro Pro Deo instalado en Lima, en el local del Convento, en mayo de 1954, como filial de la Universidad Pro Deo de Roma; permaneciendo en el cargo hasta 1958. Este Centro, en 1958 se transformará en el Instituto Peruano de Estudios Filosóficos Sociales, reconocido por el Ministerio de Educación como centro de estudios oficiales. En el Cusco fray Vicente Sánchez Valer fundó con otro eclesiástico de su Orden la Academia Filosófico-Social Aquinense. También creó la *“Academia de Oratoria Lunarejo”*. Desde esta institución *“transmitieron el programa radial: “Cátedra de la Verdad” por la frecuencia de Radio Cusco”* (Alvarez Perca: 159-160).

En el Perú, la Orden Dominica tiene el pergamino de haberle entregado tres universidades, tres santos: Santa Rosa de Lima, (1586-1617) Terciaria dominica; San Martín de Porres (1579-1639), donado dominico, ambos peruanos; y San Juan Macías, español, (1585-1645). También un poema épico religioso **La Cristiada** de otro dominico, fray Diego de Hojeda, escrito en el Perú y publicado como libro en Sevilla, en 1611. El Estudio General de la ciudad de los Reyes, en sus primeros tiempos, tuvo el apoyo de otro dominico, célebre Fray Jerónimo Loayza, primer arzobispo de Lima.

Motivó la creación de esta universidad el homenaje a San Martín de Porres, cuya canonización se llevó a cabo por su Santidad Juan XXIII, quien el 6 de mayo de 1962, en ceremonia multitudinaria, proclamó Santo al Beato San Martín de Porres.

A la fecha, ha cumplido 54 años de vida institucional, fuera del claustro monacal, manteniendo solamente un vínculo legal en su condición de promotora, que participa a través de una representación en la asamblea.

5. Conclusiones

5.1. La labor de los dominicos no solo se restringió a labores misionales, sino que promovieron la creación de tres universidades en el Perú que funcionan hasta hoy:

- a) La Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, establecida como Estudio General de la ciudad de los Reyes en 1551 y que a la fecha celebra 465 años de existencia institucional al servicio de la sociedad peruana.
- b) La Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, (1692) que al presente ha cumplido 324 años atendiendo la educación superior universitaria.
- c) La Universidad de San Martín de Porres, de Lima; institución privada con 54 años de actividad.

Estas estuvieron precedidas por el Estudio General de 1548, acordada por el capítulo del Cusco y que funcionó en el Convento de Nuestra Señora del Rosario de Lima, como centro confesional privado.

5.2. Los dominicos valoraron e incorporaron en la formación clerical y en la prédica cristianizadora la lengua nativa, a la que estudian y establecieron como cátedra en la universidad.

Bibliografía consultada

Alvarez Perca, G.(1997) OP, *Historia de la Orden Dominicana en el Perú, siglos XVI- XVII – XVIII, XIX y XX*, Lima, 3t.

Asamblea Nacional de Rectores (1997), *Legislación sobre creación de las Universidades del Perú*, Lima.

- Barreda Laos, F. (1964), *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 3era.edicion.
- Hampe Martinez, T. (1998), *Descubrimiento, conquista y virreinato, siglo XVI*, Compendio Histórico del Perú, Editorial Milla Batres, tomo II, pags 9-382, España.
- Nieto Vélez, A. (1981), S.J. *La Iglesia Católica en el Perú*, en Historia del Perú, Procesos e Instituciones, Editorial Juan Mejía Baca Tomo XI, págs. 419 - 460.
- Rodríguez Chávez, I. (2009), *Pensadores y Forjadores de la Universidad en el Perú*, Asamblea Nacional de Rectores, Lima.
- Tamayo Herrera, J. (2010), *Nuevo Compendio de Historia del Perú*, Universidad Ricardo Palma, Lima
- Tauro Del Pino, A. (2001), *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Editorial PEISA, impreso en Empresa Editora El Comercio, Lima, 17 t.
- Valega, J. M. (1939), *El virreinato del Perú*, Editorial Cultura Ecléctica, Lima.
- Vargas Ugarte, R. SJ (1956), *Historia del Perú – Virreinato – Siglo XVIII*, Librería Imprenta Gil, Lima.
- Villanueva Urteaga, H. (1987), *Fundación de la Universidad Nacional de San Antonio Abad*, Editorial Universitaria UNSAAC, Cusco.
- Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1950), *IV Centenario de la Fundación de la Universidad Real y Pontificia y de su vigorosa continuidad histórica*, a cargo de Luis Antonio Eguiguren, Imprenta Santa María, Lima.

PRESENCIA DE LOS DOMINICOS EN AMÉRICA: CHILE Y LA ARGENTINA¹

Isabel Serra Pfennig

Universidad Autónoma de Madrid (España)

isabel.serra@uam.es

RESUMEN

En este artículo, proponemos presentar una visión general de la presencia de los misioneros de la Orden de Predicadores en América, concretamente en Chile y La Argentina. Los frailes dominicos que junto con su labor evangelizadora y predicadora, se preocuparon además de la conservación de las fuentes documentales y de la traducción en las misiones. Debido a que son muy numerosos los nombres de los dominicos que se asentaron en aquellas regiones de Chile y La Argentina, haremos un recorrido de los misioneros que sobresalieron por su labor filológica y traductora. La primera fundación de los dominicos en tierras chilenas fue nuestra Señora del Rosario en Santiago de Chile, mientras que en La Argentina el primer asentamiento de los dominicos fue en la ciudad actual de San Miguel de Tucumán. A partir de estos enclaves conoceremos no sólo la labor de los misioneros ejerciendo sus ministerios en la predicación y la enseñanza sino también en la evangelización de los indígenas y el contacto entre culturas.

PALABRAS CLAVE: Los misioneros dominicos en América. Labor filológica y traductora. Contacto entre culturas.

ABSTRACT

In this paper, we intend to show an overview of the presence of the missionaries of the Order of the Preachers in South America, specifically in Chile and Argentina. The Dominican friars, along with their evangelising and preaching work were in addition concerned with the conservation of documentary sources and with translation work in the missions. As the Dominicans who settled in those regions of Chile and Argentina were so numerous, we will only mention those who stood out for their philological and translator work. The site of the first Dominican foundation in Chilean lands was Our Lady of the Rosary, in Santiago de Chile, while in Argentina the first settlement was built in the present city of San Miguel de Tucumán. From these locations we will learn not only about the work of the missionaries at the time of exercising their ministries of preaching and teaching but also about the evangelisation of indigenous peoples and the contact among cultures.

KEYWORDS: Dominican missionaries in South America. Philological and translator work. Intercultural contact.

1. Comienzos de la Orden de Santo Domingo en Chile y La Argentina

En cuanto a los dominicos españoles y su labor que desarrollaron en Hispanoamérica, concretamente en Chile y La Argentina ha sido muy importante a lo largo de la historia y no solamente desde el punto de vista jurídico, teológico y religioso sino también desde el punto de vista antropológico, geográfico y artístico. Además de toda su herencia cultural, sus

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

crónicas merecen una especial atención dentro del género histórico – literario, dando fe a un abanico de culturas dispares y extraordinarias y de una fascinante civilización, tal y como ha señalado Bravo-Villasante (1985):

Unos hombres diferentes, de razas nuevas, una fauna y una flora distinta, una Naturaleza impresionante con ríos que parecen mares inmensos, unas culturas distintas y extrañas, unas riquezas enormes, un espacio que parece infinito, da una dimensión también nueva al cosmos, que parecía anteriormente limitado. Ya los hombres no se caen al abismo como se pensaba en la Edad Media, al traspasar la línea del horizonte marítimo (Bravo-Villasante 1985: 9).

El interés que hoy despierta la investigación en torno a esta orden religiosa que vamos a tratar en este trabajo y sus asentamientos en Chile y en La Argentina viene desde el siglo XVI, cuando fray Gaspar de Carvajal y fray Alonso Trueno fueron los primeros dominicos que formaron parte de la expedición hacia tierras hispanoamericanas, bajo el mando del capitán Juan Núñez de Prado (1515-1557), quien éste a su vez había sido enviado en 1550 por el Gobernador de Perú, don Pedro de La Gasca (1493-1567). En honor a éste, la expedición partió de Charcas hasta Tucumán, allí fundaron Barco de la Sierra en la ciudad actual de San Miguel de Tucumán. Gaspar de Carvajal era portador de los títulos de Protector de los Indios y Vicario de la Orden Dominicana en Tucumán mientras que Alonso Trueno había llegado a las misiones con fray Bartolomé de Las Casas.

Por otra parte, en cuanto a Chile y desobedeciendo a las Ordenanzas Reales, Pedro de Valdivia (1497- 1553) quien había comenzado su andadura conquistadora en Chile sin llevar religiosos que protegieran a los naturales, este hecho ocasionó muchas controversias religiosas y políticas que se pueden confirmar según diversas fuentes históricas. A consecuencia de ello, hay que señalar que los primeros asentamientos de los dominicos en Chile fueron llevados a cabo por fray Gil González de San Nicolás en 1557 quien junto con otros dominicos, tales como los frailes Luís de Chaves, Marcos Rengifo, Antonio Pérez y Tomé Bernal siguiendo las fuentes documentales fueron los primeros dominicos que se asentaron en tierras chilenas².

² “Los conventos existentes en las diócesis de Santiago de Chile, de la Concepción de la bienaventurada Virgen, de Tucumán y la del Río de la Plata, constituyen otra provincia que se llame la de San Lorenzo Mártir”, véase al respecto *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, de Miguel Ángel Medina (1992), Madrid, Mapfre.

Después de los primeros asentamientos de los frailes dominicos en Chile, aquí es necesario mencionar que Mendoza, formaba parte de la región de Cuyo y se hallaba bajo la jurisdicción administrativa de la Gobernación de Chile. Su primera fundación fue Nuestra Señora del Rosario en Santiago de Chile, corría el año 1557, ésta fue una época de grandes luchas contra los gobernadores por parte de los frailes que se negaban a participar en la guerra contra los araucanos, defendiendo los derechos de los indios y criticando duramente las injusticias y las crueldades cometidas a los indios por parte del Gobernador y su afán de conquista.

Después de muchos litigios, discordias y enfrentamientos con el virrey del Perú, fray Gil González de San Nicolás fue nombrado Vicario de la orden religiosa y partió desde el puerto de El Callao hacia Chile y Tucumán, fundando conventos y dedicándose a la evangelización, defendiendo los derechos de los indios. Así es como se resume su labor cristiana: “Representaba el espíritu renovado de la fe [...] Defendía la idea de no penetrar “a fuego y a sangre” en tierra indígena sin brindar previamente la paz. El mismo se ofrecía como mensajero para concertar un acuerdo entre españoles e indígenas que pusiese fin al alzamiento” (Caillet-Bois 1953:49).

Sucesivamente y debido a la gran extensión de la Provincia de San Juan Bautista del Perú, se expandieron los territorios que correspondían a la gobernación de Chile, extendiéndose así hacia otros territorios de América del Sur tales como Tucumán, Paraguay y Buenos Aires.

Después de muchas controversias religiosas y políticas se puede constatar por diversos documentos como son las fuentes de la Historia de la Iglesia que a partir de 1574 se consolidó la casa de Santiago de Chile como convento, sin embargo ya existían fundaciones como las de Santiago (1557), Concepción (1566) Valdivia y Osorno (1567-1568). Además, los siguientes años son difíciles de precisar debido a la considerable distancia que existía entre los diversos conventos, lo que resulta difícil relacionarlos entre sí, en consecuencia llegó a producirse la separación de la Provincia del Perú. Algunos años más tarde en 1585 tuvo lugar una petición llevada a cabo por el Maestro General de la Orden en la que se propuso la partición de los territorios y el nombramientos de nuevas provincias. Reginaldo de Lizárraga (1545-1615), quien no solo destacó por su religiosidad, sino también, como viajero, cronista e historiador. Prior del convento mayor de Lima, fue nombrado para ocupar el cargo en Chile. Comenzó su andadura por la región de Tucumán y fue propuesto por García Hurtado de Mendoza (1535-

1609) virrey del Perú y Gobernador de Chile para ocupar la vacante en el obispado *La Imperial* en Chile. Años más tarde se trasladó a Concepción, renunciando su cargo de obispo en 1605, trasladándose a Asunción en Paraguay en 1607 donde ejerció desde la sede episcopal su labor misionera hasta su muerte.

Entre sus obras de carácter religioso, citaremos las aportadas por su biógrafo y también cronista de la orden dominicana del Perú fray Juan Meléndez, en las que caben destacar los *Cinco libros del Pentateuco* en tres volúmenes, *Lugares comunes de la Sagrada Escritura* en formato de colección, *Sermones de tiempo y santos* y por último un *Comento de los emblemas de Alciato*. Su incesante vida de viajero itinerante le llevó a escribir una reflexión de todos sus viajes, es sin duda, un testimonio esencial de su época. El compendio *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, obra conocida también como *Descripción y población de las Indias* dedicada al Conde de Lemos quien era en aquel entonces el presidente del Consejo de Indias. Esta obra se perdió cuando se envió a España para su publicación y fue hallada por su biógrafo en Madrid en poder de un obispo. Siglos más tarde, se publicó en la revista del Instituto Histórico en Lima en 1908, reeditándose un año más tarde en Madrid y se publicó nuevamente en Buenos Aires en 1916.

Se relata en esta obra varios aspectos a tener en cuenta tanto para la investigación historiográfica, antropológica, etnohistórica así como lingüística. El ámbito natural fue muy duro para los religiosos, el clima inhóspito que provocaba muchas enfermedades. No sólo describe encantos naturales sino también su rudeza: “muchas sabandijas, cuales son culebras, y algunas víboras, sapos muy grandes, ratones en cantidad; están cenando, ó en la cama, y vense las culebras correr por el techo tras el raton, que son como las ratas en España”³.

En cuanto al mundo indígena, Lizárraga gran conocedor de los comportamientos y costumbres de los *chiriguano*s escribe con gran valor documental lo siguiente:

En unas montañas calurosas y ásperas por donde apenas pueden andar caballos. No son naturales, sino advenedizos; vinieron allí del río de la Plata, la lengua es la misma [...] son bien dispuestos, fornidos, los pechos levantados, espaldudos y bien hechos, morenazos; pélanse las cejas y pestañas; los ojos tienen pequeños y vivos. No guardan un punto de ley natural; son viciosos, tocados del vicio nefando, y no perdonan a sus hermanas; es gente superbísima; todas las naciones dicen ser sus esclavos: Comen carne humana sin ningún asco; andan desnudos [...]; son grandes flecheros; sus armas son arco y flecha; el arco tan grande como el mismo que lo tira [...] (Mesquita Errea 2004: 124).

³ Lizárraga citado por Mesquita Errea, L.M. (2004), “Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile”. *La Sociedad peruano-tucumanense del siglo XVI en la mirada de fray Reginaldo de Lizárraga, OP.* p. 122. (En todas las citas se ha respetado la ortografía original del texto). Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

En cuanto a la vida en las ciudades y en la naturaleza, Lizárraga describe un pasaje de la historiografía, sobre Santiago del Estero, capital de la Gobernación del Tucumán:

[...] Esta cibdad es la cabeza de la gobernación y del obispado; es pueblo grande y de muchos indios; al tiempo de su conquista poblados á la ribera del rio, como los demás de la cibdad del Estero; ya se van consumiendo por sus borracheras. Son los indios desta provincia muy holgazanes de su natural; en los rios hallan mucho pescado, de que se sustentan: sábalos, armados y otros; saben muy bien nadar, y péscanlos desta manera, como lo he visto: échanse al agua (los rios, como no tienen ni una piedra, corren llanísimos) ceñidos una sogá á la cintura; están gran rato debajo del agua y salen arriba con seis, ocho y más pescados colgando de la cintura; débenles tomar en algunas cuevas, y teniendo tanto pescado, no se les da mucho por otros mantenimientos; [...] Críase en esta provincia la grana de cochinilla muy fina, con que tiñen el hilo para labrar el algodón. Es abundante de todo género de ganado de lo nuestro, en particular vacuno, de donde los años pasados, porque en Potosí é provincia de los Charcas iba faltando, lo vi sacar, y se vendia muy bien, y bueyes de arada, y se vendia la yunta á sesenta pesos. Caballos solíanse sacar muy buenos; ya se ha perdido la casta y cria, por descuido de los dueños, de tal manera que es refran recibido en toda la provincia de Los Charcas: de hombres y caballos de Tucumán, no hay que fiar; tanto puede la mala fama. (Mesquita Errea 2004: 131).

El obispo Lizárraga fue una pieza fundamental del engranaje para la instauración de los estudios en Santiago, por medio de su mediación llegaron a Chile fray Juan Romero acompañado de veinticinco religiosos, quienes no sólo cultivaron con esmero la escuela de las primeras letras sino que también aportaron con su saber grandes avances en la educación y en la cultura.

La presencia de los dominicos en Hispanoamérica supuso una mediación para que hubiese un equilibrio entre sus labores de evangelización y de educación. El estudio, la enseñanza y la predicación del evangelio fueron los pilares fundamentales entre los dominicos. Además, la enseñanza conventual en Hispanoamérica era parecida al movimiento intelectual de España. Dentro de sus conventos organizaron las escuelas que iban desde la educación elemental a los cursos superiores para así poder completar la educación. Por otra parte, gracias a religiosos como Fray Gil González de San Nicolás no solo consiguieron evangelizar y educar vastos espacios sino que también consolidaron los derechos de los pueblos indígenas. Aun así, todavía en la más reciente actualidad persisten los conflictos de pueblos indígenas en relación a sus derechos y al respeto de sus culturas.

Una breve descripción del enclave geográfico de la época y de los distintos enclaves conventuales, tal y como lo describe Diego de Ocaña (Ocaña c. 1565-1608):

Subiendo desde Lima por la mar, con el punto que se topa es el valle de Copiapó, el cual está poblado de indios y de aquí comienza la gobernación. Está este valle en 27 grados. De aquí se va a la ciudad de Coquimbo, que es el primer pueblo de españoles. [...] Hay en él frailes de san Francisco, y de la Merced y san Agustín. [...] Desde aquí se va por tierra, por la costa arriba, a la ciudad de Santiago, que está setenta leguas; tierra llana y escombrada de árboles, si no es en los valles por donde pasan ríos. Esta ciudad es cabeza de la gobernación. En estos valles que hay en este camino están los indios poblados, que son el valle de Limarí, el valle de Choapa, el valle de Longotoma, el valle de La Ligua, el valle de Quillota y luego, a diez leguas está la ciudad. Todos estos valles son

fértiles de todos géneros de mantenimientos y un paraíso de frescura. Esta ciudad está situada al pie de la cordillera general. Está diez leguas de la mar y del puerto dieciocho leguas. Está la ciudad 32 grados. Hay en esta ciudad la catedral, que es el obispo de Santiago, que es fraile de san Francisco. Hay cinco conventos de frailes: franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y padres de la Compañía (Álvarez 1987: 102-103).

Si bien los frailes consiguieron con la evangelización y su labor misionera grandes retos en la historia de la humanidad, siendo además testigos de una fuente inagotable de investigación que va desde temas tan diversos como la Historia de la Iglesia, la Etnohistoria, la Historiografía, la Antropología, la Historia del Arte y otros campos del saber. Sin embargo tuvieron que sufrir además muchas penurias y desgracias como lo fue el terremoto que destruyó el convento de Santiago de Chile en 1595. Una multitud de religiosos fallecieron también a consecuencia de enfrentamientos con los araucanos en Valdivia, Villarica y Chillán. Otra de las muchas dificultades que tuvieron que soportar los frailes eran las grandes distancias que había entre los conventos y las dificultades geográficas, provocando un total aislamiento entre ellos.

2. Enclave de los dominicos en La Argentina

A partir de 1595 los dominicos se establecieron en Córdoba, a pesar de haberse originado varias disputas con la diócesis por haber abandonado éstos el enclave de Santiago del Estero. Una vez resueltos los litigios entre la diócesis y los frailes, el obispo de Tucumán les concedía en 1604 la licencia para la fundación de un convento en Córdoba. Los dominicos se establecieron en el convento de Nuestra Señora del Rosario y éste fue a su vez a pesar de las dificultades económicas, el convento más importante de la provincia.

Se fueron estableciendo sucesivamente nuevos conventos y en los que lamentablemente no se han conservado fuentes documentales como los de la ciudad de Todos los Santos de la Nueva Rioja. De esta época sí están documentados los frailes Gabriel Hernández y Alfonso de Úbeda que gracias a sus grandes esfuerzos pudieron reestructurar su “casa-residencia” y convertirla en convento.

Le siguieron los conventos de Santo Domingo de San Juan de la Frontera, debido a la desaparición del archivo tampoco se conservan fuentes documentales de este lugar, si bien existen testimonios que fue fundado por fray Antonio Garcés. Parece ser que fue de la misma época que el de Mendoza y el de Córdoba.

La ciudad de Mendoza se fundó en 1561 habitada por muy pocos vecinos, entre ellos se encontraban los *huarpes* que eran los nativos. Los primeros años de la fundación de la ciudad las dificultades atmosféricas, a saber, la sequía, la aridez del suelo y el calor hacían difícil la aclimatación por lo que en pocos años una parte de españoles habían regresado a Chile.

Años más tarde de la conquista de Cuyo, en 1610 se hace ya referencia al convento de Santo Domingo:

La ciudad de Mendoza, provincia de Cuyo, de la otra parte de la cordillera nevada tiene 32 casas que solo una o dos están cubiertas de tejas y las demás de paja; una iglesia parroquial, un convento de Santo Domingo con dos religiosos; otro de la Compañía de Jesús con dos religiosos y otro de la Merced con dos religiosos. La ciudad de San Juan, 23 casas cubiertas de paja, la iglesia parroquial, la ciudad de San Luis de la Punta, 10 casas cubiertas de paja y una iglesia parroquial (Verdaguer 1931: 238).

Aun así, a partir del siglo XVII la población española iba aumentando de forma considerable en Mendoza llegando a ser a finales del siglo XVIII una colonia de más de ocho mil habitantes.

Por otra parte, la presencia de frailes dominicos en Buenos Aires data de 1602 cuando los frailes Francisco de Riveros y Bernardino de Lárraga empezaron con la construcción de la iglesia y del convento de nuestra Señora de Rosario. Con el paso del tiempo la actividad evangelizadora tuvo un considerable retroceso debido a varios factores, entre ellos, cabe destacar que no todos los misioneros eran partidarios de la separación de las provincias como ocurrió casi un siglo más tarde, en 1724 cuando se estableció la provincia de San Agustín de Buenos Aires que comprendía los conventos de Tucumán, Buenos Aires y Paraguay.

3. Las misiones de los dominicos en Córdoba

Gracias a la inquietud y a las recientes investigaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba sede donde tuvo lugar en 2004 el *Congreso Internacional. Historia de la orden dominicana en América. Los cuatrocientos años de la Orden de Santo Domingo en Córdoba* en el que se planteó la necesidad de aunar en un congreso la presencia de los cuatro siglos de la Orden de Predicadores en Argentina donde podemos comprobar el interés de los investigadores y distinguidos especialistas en torno a la orden dominicana. Si bien existía un Archivo Histórico que aglutinaba todos los

documentos pertenecientes a la historia de Córdoba, sin embargo este archivo desapareció de 1945. Años más tarde en 1957, se volvió a constituir la Junta de Historia, que depende directamente del gobierno de la Provincia, con ello se ha velado por la conservación de manuscritos, documentos y monumentos históricos, entre los que se encuentran, nuestro objeto de estudio.

4. Siglos XVIII y XIX

Desde las primeras andaduras de los dominicos por tierras de América del Sur tuvieron lugar numerosos acontecimientos históricos que cambiaron el rumbo de los frailes de forma considerable. Por una parte, en el siglo XVIII las órdenes religiosas habían conseguido su máxima expansión por tierras iberoamericanas, pero por otra, también hubo muchas polémicas teológicas que dieron lugar a cambios fundamentales en las órdenes religiosas y que éstas llegarían hasta nuestros días.

Todas las órdenes religiosas sufrieron persecuciones y hostilidades de diversa índole desde “el regalismo, el filosofismo, el jansenismo, el febronianismo, la masonería”⁴ que combatían sus ideales en contra la doctrina cristiana o la Iglesia.

Si bien la situación era más crítica en Europa que en el Nuevo Mundo, sin embargo empezó a sentirse el malestar de Europa hacia los centros conventuales de Hispanoamérica, aun así ellos seguían siendo fieles a su legado, educando, estaban en contacto con los nativos y siguieron construyendo casas, conventos y escuelas.

En otro orden de cosas, es destacable señalar que en el siglo XIX, la provincia dominicana de San Agustín de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay, actualmente provincia de Argentina eran considerados los principales conventos. A finales del siglo XVIII “contaban con siete conventos (Buenos Aires, Córdoba, Asunción, Santa Fe, Santiago del Estero, la Rioja y Tucumán) y dos casas menores (Corrientes y Lules)”⁵.

Seguiremos nombrando en nuestra exposición algunos de los enclaves en los que se encontraban los dominicos en el siglo XVIII . Carlos III firmó en San Ildefonso la Real

⁴ González, R. (1997): “La Orden Dominicana en Argentina en el Siglo XIX” en *Los dominicos y el Nuevo Mundo Siglo XIX – XX*. Actas del Vº Congreso Internacional Querétaro, Qro. (México) 4-8 Septiembre 1995, p. 501. Salamanca, San Esteban.

⁵ Ibid., p. 501.

Cédula en 1780 en la cual se autoriza a los dominicos a ejercer su labor en tierras misioneras. En un primer momento su centro misionero estaba en San José de Lules, ocupando un antiguo convento franciscano pero realmente su residencia fue en Tucumán.

Desde muchos puntos de vista se puede considerar el hecho histórico de que Lules y el Potrero de las Tablas, propiedades de los padres dominicos, tal como consta en el acta del consejo conventual del 1 de enero de 1814, se puso a disposición del ejército patriota:

El 2 de julio de 1865 el coronel Lorenzo Lugones y cinco testigos más, que pertenecieron al Ejército del Norte declararon que, en varias oportunidades en que éste se detuvo en Tucumán sirvieron de cuartel ambos conventos: el de la ciudad para la infantería y el de Lules para la caballería y que el ganado de Lules y de las Tablas, «que calculaban en tres mil cabezas entre vacuno y caballar, hasta el año veinte [1820] sirvieron para las tropas, quedando por esta causa casi concluidas» (González, O.P. 1997: 510).

Como testigo de aquella época enfatizamos la reflexión de Germán Burmeister quien en 1857 en su visita a Tucumán y pasando por Lules hizo la siguiente reflexión:

El gran cuidado con que se mantenían en tiempo de los españoles las iglesias y los conventos, son cosas con las cuales los habitantes actuales no están ya de acuerdo, dejan que los edificios se deterioren, o se hace una lujosa catedral nueva con un estilo teatral como la que se ha hecho en Tucumán hace pocos años, pero no piensan en mantener la vieja y digna característica del tiempo de los españoles; lo antiguo no se aprecia en este país y dejan que se destruya, cuanto antes mejor.... (Amenta 2004: 21).

A lo largo de aquellos años el convento de Lules sufrió muchos cambios y modificaciones y se fue despoblando fundamentalmente con el nuevo convento en la ciudad (1785), aún así estuvieron allí algunos sacerdotes para cumplir con sus menesteres, la predicación litúrgica y las misiones. Tenemos constancia documental de la obra misional, de las tierras del convento, de la escuela, de las construcciones y reformas realizadas y de la importancia del solar y su declaración como monumento histórico. La Iglesia de San José de Lules fue declarada en 1936 como Monumento Histórico de la provincia de Tucumán⁶:

Así ha sido el devenir del convento como ha señalado Amenta (2004):

En 1942 comienzan las gestiones para declarar a las ruinas Monumento Histórico Nacional, estas fueron iniciadas por el Centro Azucarero Regional, por considerar al convento como la cuna de la industria azucarera [...] En 1956 queda constituida la comisión de Amigos de las Ruinas de San José de Lules, apoyó la iniciativa, el entonces prior fray Mario Petit de Murat. [...] Siendo ya Monumento Histórico, San José de Lules, sufrió constantemente la falta de presupuesto de la Nación [...] se comienza a restaurar las ruinas recién en mayo de 1972. [...] En 1983, el campanario de las antiguas ruinas de Lules, que había sido trasladado a la provincia de La Rioja, fue recuperado

⁶ Cfr. Saguier Fonrouge, A. O.P., Lucarelli, Hna. S., O.P., Vera de Flacs, M.C., Aspell, M., Calvimonte, L.Q. (Coord.) (2004). Sara Graciela Amenta: "La Orden Dominicana de San José de Lules (Tucumán – Argentina)" pp. 11- 21. *Congreso Internacional. Historia de la Orden Dominicana en América. Los cuatrocientos años de la Orden de Santo Domingo en Córdoba. 5-7 de agosto de 2004*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

[...] Este mismo año el altar de la iglesia, que había sido trasladado a Santiago del Estero, también fue devuelto ya a su lugar original. En 1999, debido al deterioro que se encontraba el solar, [...] se pidió a la Defensoría del Pueblo de la Nación que interceda para que se tomen medidas. Luego de muchos trámites se comenzó la última restauración (Amenta 2004: 20-21).

Hasta aquí nos hemos ocupado de sintetizar de forma cronológico los acontecimientos más relevantes de los primeros asentamientos de la Orden de Predicadores en Chile y en La Argentina.

El requisito fundamental para poder formar a los futuros estudiantes que tenían intención de ingresar en la Orden era indispensable que se impartiera las disciplinas de Teología y de Arte. Por una parte, y debido a las grandes distancias geográficas existentes y, por otra, las condiciones humanas y económicas de cada uno, ya a finales del siglo XVIII los preceptores de cada convento comenzaron su andadura en la instrucción de lo imprescindible, en los conventos de Santiago, San Juan de la Frontera, Santa Rosa de Aconcagua, Mendoza, Concepción, Chillán, Coquimbo, San Luís de la Punta, Valparaíso, Talca y hospedería de Quillota. Mientras que en la provincia de San Agustín también se encontraban escuelas en los ya citados conventos de Buenos Aires, Paraguay, Córdoba, Santafé, Santiago del Estero y La Rioja⁷, conventos que un tiempo más tarde se instauró también la cátedra de Gramática.

A partir de 1810 los dominicos tenían ya sus centros misioneros en Chile, en Tucumán y Paraguay, entre otros. Atienden su predicación litúrgica, sus misiones parroquiales y su tarea evangelizadora, siempre apartada de los conventos y desde donde envían expediciones de misioneros para confraternizar con los indígenas.

Como hemos mencionado, la actividad educadora fue el gran reto de los dominicos en tierras de Hispanoamérica desde la época de las colonias hasta después de la Independencia⁸ donde se ocuparon por medio de la enseñanza conventual que iba desde las primeras nociones de gramática hasta las cátedras de la universidad. Su obra misional fue muy diversa y su apoyo espiritual siempre generoso y gracias a fuentes documentales nos permite rastrear su esencia en América del Sur.

⁷ Cfr. González, R. (1997). Cap. VI. “Los dominicos en Chile, Tucumán y Río de La Plata. (Provincias de San Lorenzo y San Agustín)”, *op. cit.*, p. 316.

⁸ El 9 de julio de 1816 se proclamó la independencia argentina.

5. Conclusiones

La colonización hispana tuvo aspectos positivos y otros negativos como pasa con todos los pueblos conquistados. La Orden Dominicana, junto con otras órdenes religiosas ocupó un papel primordial en los años de las fundaciones de los conventos y también en los años sucesivos hasta llegar a nuestros días. La labor de los Dominicos fue evangelizar y predicar y supieron encontrar un equilibrio con los nativos que además de evangelizar también aprendieron su lengua, construyeron casas, escuelas e iglesias, difundieron su cultura y contribuyeron decisivamente a la civilización de Hispanoamérica.

Después de este estudio sobre los primeros asentamientos de los padres dominicos en Chile y en La Argentina cuya labor fue fundamental para tender un puente entre culturas. Los padres dominicos fueron y siguen siendo indispensables para el conocimiento de la cultura de las misiones. Además de su legado, sería interesante en un futuro estudio profundizar en otros aspectos tanto lingüísticos como antropológicos para conocer la verdadera esencia de la naturaleza humana. Llegados a este punto y después de haber sintetizado algunos aspectos de la Orden Dominicana y a manera de conclusión, nos gustaría parafrasear las palabras de Juan Ladrillero (1504 – c. 1574):

Este estrecho son playas de arena, y es fondo limpio la acanal, y en algunas partes hacia la boca del mar, callao movedizo en el areba, grandes y pequeños: a la costa hay pocos puertos hasta llegar a la cordillera y tenerse ha aviso que lleguen a la parte del norte que es hacia Tierra firme, porque irán separados de los vientos que son forzosos así como noruestes y uestes y suduestes, que son los más naturales de aquella tierra y los que más reinan (Bravo-Villasante 1985: 139).

Bibliografía

- Álvarez, A. (1987). *Diego de Ocaña. A través de la América del Sur*. Madrid, *Historia* 16.
- Barrado Barquilla, J. OP., Rodríguez, S. OP (1997). *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XIX – XX. Actas del Vº Congreso Internacional Querétaro, Qro. (México) 4-8 septiembre 1995* Salamanca, San Esteban.
- Bravo-Villasante, C. (1985). *La maravilla de América. Los cronistas de Indias*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Caillet-Bois, J. (1953). “Un olvidado cronista: fray Reginaldo Lizárraga (ca. 1539-1609), *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Año 7, N° 3/4. Tomo Segundo. Jul. Dic 600-607.

Descripción Colonial (libro primero) / por Fr. Reginaldo de Lizárraga [en línea]: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/descripcion-colonial-libro-primero--0/html/ff687904-82b1-11df-acc7-002185ce6064_7.html [consulta: 22 de julio de 2016].

González, R. (2003). *Historia de la Provincia Dominica Argentina. Antecedentes, siglos XVI – XVII*. San Miguel de Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia de Horacio Zapater [en línea]: <https://books.google.es/books?id=5Eya2IAdkwUC&pg=PA49&lpg=PA49&dq=Fray+Gil+Gonz%C3%A1lez&source=bl&ots=v0A95gQZlm&sig=GscGBqXxtZfVzRr4n7L3iPI05Zc&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwitg6GxyZXOAhWDyRQKHdFHDA8Q6AEIUTAN#v=onepage&q=Fray%20Gil%20Gonz%C3%A1lez&f=false> [consulta: 22 de julio de 2016]

Medina, M.A. O.P. (1992). *Los dominicos en América*. Madrid, Mapfre

Nueva Revista de Filología Hispánica por Julio Caillet-Bois [en línea]: https://www.jstor.org/stable/40297010?seq=1#page_scan_tab_contents [consulta: 22 de julio de 2016]

Saguier Fonrouge, A. O.P., Lucarelli, Hna. S., O.P., Vera de Flacs, M.C., Aspell, M., Calvimonte, L.Q. (Coord.) (2004). *Congreso Internacional. Historia de la Orden Dominicana en América. Los cuatrocientos años de la Orden de Santo Domingo en Córdoba. 5-7 de agosto de 2004*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Verdaguer, J.A., (1931). *Historia Eclesiástica de Cuyo*. Tomo I. Milán, Scuola Tipográfica Salesiana.

Zapater, H. “La Araucanización de la Pampa” [en línea]: https://books.google.es/books?id=k_E3aAiunm8C&pg=PA55&lpg=PA55&dq=Horacio+Zapater+Equioiz&source=bl&ots=t2No9iIDbz&sig=wT3xgs_dUFXlME10iTH0QHYdW4I&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjvpub-JfOAhWEbRQKH4hAaUQ6AEIITAB#v=onepage&q=Horacio%20Zapater%20Equioiz&f=false [consulta: 21 de julio de 2016].

EVIDENCIA DE LA LABOR TRADUCTORA DE LOS FRAILES DOMINICOS EN COSTA RICA¹

Hellen Varela Fernández

Universidad Nacional (Costa Rica)

hellenvf@gmail.com

RESUMEN

Se presenta un estudio cualitativo de diseño descriptivo mediante documentación obtenida en las bibliotecas nacionales y digitales, además de consultas en el convento de los frailes dominicos en San José, la capital de Costa Rica. Producto de esta exploración, topamos con la obra de fray Antonio Figueras, dominico costarricense, traductor de *De Magistro* de Santo Tomás de Aquino, una publicación de la Universidad de Costa Rica. En el presente documento se comprueba el aporte intelectual de la Orden de los Predicadores en Costa Rica, poniendo especial énfasis en la exposición de la obra del padre Antonio Figueras, un legado que forma parte del patrimonio histórico, cultural e intelectual de Costa Rica y de la humanidad.

PALABRAS CLAVE: Traducción. Dominicos. Orden de los Predicadores. Costa Rica. Antonio Figueras.

ABSTRACT

A qualitative descriptive study design was performed using documentation obtained in national and digital libraries, as well as information from conversations held at the convent of the Dominican friars in San Jose, capital of Costa Rica. As a result of this exploration we discovered the work of Fr. Antonio Figueras, a Dominican friar born in Costa Rica, translator of *De Magistro* of Saint Thomas Aquinas, a publication of the University of Costa Rica. This paper provides proof of the intellectual contribution of the Order of Preachers in this country, highlighting the presentation of the work of Fr. Antonio Figueras, a legacy that is part of the historical, cultural, and intellectual heritage of Costa Rica and humanity

KEYWORDS: Translation. Dominican. Order of Preaches. Costa Rica. Antonio Figueras.

1. Introducción

Como señalan Francisco Lafarga y Luis Pegenaute (2013: 152):

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

Visto en su conjunto, el desarrollo de la traducción en Costa Rica no corresponde ni a una tradición consolidada ni a una disposición constante y programada; más bien ha obedecido a voluntades o intereses particulares, a algunas oportunidades editoriales, al indudable talento o conocimiento de quienes la han ejercido (casi siempre escritores de creación) o a necesidades coyunturales, políticas, pedagógicas o sociales.

En ese contexto, a la fecha, la historia de la traducción en Costa Rica sigue siendo un ámbito poco explorado, en el que los estudios se han centrado en la producción literaria, como puede observarse, por ejemplo, al hacer una búsqueda rápida en los repositorios de revistas académicas de la Universidad Nacional (<http://www.revistas.una.ac.cr>) y de la Universidad de Costa Rica (<http://revistas.ucr.ac.cr>).

En cuanto a la historia eclesiástica nacional, hay muchas publicaciones interesantes que abordan, principalmente, los orígenes de la iglesia católica en Costa Rica. No podríamos omitir, por ejemplo, los *Estudios historiográficos de monseñor Víctor Manuel Sanabria Martínez* (Picado y Quirós, 2006) o la *Reseña histórica de la iglesia en Costa Rica* (Sanabria, 2014), entre otras obras de interés. Sobre este tema y para lo que corresponde al presente trabajo, el único dato que vamos a tener presente es que la Diócesis de San José fue creada en 1850 —abarcaba todo el país— y en 1921 se erige la Provincia Eclesiástica de Costa Rica con lo que la Diócesis de San José se eleva al rango de Arquidiócesis (Durand, 2015).

Ahora bien, hay espacios en los que la historia de la traducción y la historia eclesiástica se entrecruzan revelando puntos de interés común verdaderamente significativos. Esto es lo que ha sucedido con el Grupo de Investigación Monacal de la Universidad de Valladolid, cuyos miembros han divulgado resultados muy interesantes, obtenidos en sus proyectos, a través de publicaciones como *La labor de traducción de los agustinos españoles* (Bueno: 2007) y *La traducción en los monasterios* (Bueno: 2004), por mencionar algunas. En Costa Rica, sin embargo, no se han realizado proyectos de ese tipo.

Por eso, en el marco del proyecto de «Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos» y, en particular, de la celebración de los 800 años de la fundación de la Orden de los Predicadores, surge la inquietud de indagar si existe constancia escrita de la labor intelectual, lingüística, cultural y traductológica de la Orden en Costa Rica.

Sabiendo que el estudio es uno de los pilares de la Orden era imposible pensar que no hubiera prueba documental del aporte de los dominicos costarricenses en las áreas mencionadas,

y se tenía la hipótesis de que, en efecto, alguna actividad traductológica debería haberse realizado a lo largo de los más de 120 años que han transcurrido desde la llegada del primer fraile dominico a Costa Rica (Rojas, 2001: 93).

Consideramos que los resultados de esta investigación nos permitirán exponer una faceta de los religiosos que ha pasado inadvertida en nuestra sociedad costarricense y que merece no solo ser conocida, sino ocupar el lugar especial que le corresponde dentro de nuestro patrimonio cultural e intelectual y, por supuesto, dentro de la historia de la traducción en Costa Rica.

2. ¿Existe constancia escrita de la labor intelectual y traductora de los dominicos costarricenses?

Con el propósito de dar respuesta a la pregunta anterior, se inició un estudio cualitativo de diseño descriptivo mediante documentación obtenida en las bibliotecas nacionales y digitales, además de consultas en el convento de los frailes dominicos en San José, la capital de Costa Rica.

Aunque podría aducir largas horas de búsqueda entre documentos antiguos hasta encontrar una pista interesante para esta investigación, la realidad es que esa pista llegó casi por casualidad. Revisando un listado de traducciones publicadas en Costa Rica entre 1980-2015, en el género de ensayo, producto —aún sin publicar— del proyecto de investigación «Bases para el desarrollo de una historia de la traducción literaria en Costa Rica» desarrollado por la profesora Meritxell Serrano, de la Universidad Nacional (Costa Rica), probamos suerte haciendo una búsqueda del título de las traducciones y el nombre de sus traductores en Internet. Para nuestra sorpresa, el segundo dato de la lista «Aquino, T. de. (1987). *De magistro*. (A. Figueras, Trad.). San José: EUCR» daba respuesta a nuestra inquietud. Se investigó el resto de títulos en la lista, pero no hubo más golpes de suerte.

En la recopilación documental sobre la historia de la iglesia en Costa Rica, se había observado que en repetidas ocasiones constaba el nombre de Fr. Vénor Rojas, O. P.², como autor

² Fr. Vénor Manuel Rojas Contreras es sacerdote dominico e historiador. Nació en San José, Costa Rica, el 20 de febrero de 1938. Cursó sus estudios primarios en la escuela Porfidio Brenes y la secundaria en el Liceo de Costa Rica. Estudió Filosofía en el Estudio General de Filosofía de Las Caldas de Besaya, en Santander, España, y Teología en la Facultad de Teología de San

o editor de diferentes publicaciones. De una de esas publicaciones se obtuvo su dirección de correo electrónico y de inmediato se estableció comunicación con él para saber si estaba en Costa Rica y si podría atendernos. Su respuesta no tardó en llegar: sumamente amable y con la mejor voluntad se puso a disposición de esta investigación para ayudar a esclarecer dudas vía telefónica o, personalmente, en la casa de los frailes dominicos, en el barrio La Dolorosa, en San José. En reunión con el padre Vénor se confirmó que Fr. Antonio Figueras fue un dominico costarricense y el único del que se conoce alguna actividad traductora.

Para acercarnos al trabajo intelectual del padre Figueras era fundamental acercarnos en primer lugar a la persona y para esto es preciso considerar que «un estudio histórico vertebrado sobre un personaje no puede limitarse a la simple transcripción de documentos de archivo relativos al personaje», sino que hace falta «articular la trayectoria vital del personaje con el contexto social [o socio-histórico y cultural] en que lleva a cabo su actividad», sin que, en este caso, se convirtiera simplemente en un conjunto de anécdotas o en un análisis exclusivo de su entorno religioso (Carreras, 2005: 132). Continúa Carreras, en el tratamiento de ese mismo tema, explicando que «una biografía ambiciosa supera y desborda la mera significación del personaje, para convertirse en realidad en el retrato de toda una generación, de todo un grupo social, de toda una época» y uno de los retos al transitar por ese camino es precisamente mantener el equilibrio entre los aspectos individuales y los del entorno. Por lo tanto, nuestra búsqueda debía integrar dos vertientes: datos personales y obra intelectual.

Se exploraron los sitios web del Sistema Nacional de Bibliotecas de Costa Rica, los sistemas de información documental de la Universidad Nacional y de la Universidad de Costa Rica y otras fuentes digitales. Además, se examinó con atención el material suministrado por el padre Vénor. En estas búsquedas se observó que la información sobre el padre Antonio Figueras está sumamente fragmentada. Se le menciona en algunos documentos del Departamento de Filosofía de la Universidad de Costa Rica como uno de los graduados de licenciatura. Se presentan algunos datos en *Apostolado de la provincia de España en América* (Salvador y Conde,

Esteban, en Salamanca. Se ordenó el 21 de diciembre de 1963. Cuenta con varias publicaciones sobre la historia de la iglesia en Costa Rica y sobre la Orden de los Predicadores en América Central. Ha sido miembro del Consejo de Historiadores Dominicos de América Latina y el Caribe, además de cronista de la Provincia de San Vicente Ferrer en Centroamérica. Es colaborador del Archivo Histórico Arquidiocesano Monseñor Bernardo Augusto Thiel, de San José. Fue cura párroco de la iglesia La Dolorosa, en San José, del 25 de abril de 1994 a septiembre de 2000. Actualmente reside en la casa cural, contigua a la iglesia La Dolorosa.

2004: 320-321); sin embargo, el libro no se pudo localizar en las bibliotecas costarricenses, ni está disponible para compra en formato de libro electrónico, por lo que solo se tuvo acceso parcial a través de *Google Books*. Tal vez el texto que más información proporciona sobre su vida es la biografía elaborada por Fr. Marciano Diez Tascón, O. P., como parte de la *Necrología de los religiosos fallecidos en la Vicaría de América Central* que se encontró después de su muerte en 1993 y que publicó el padre Vénor en 1997 con el título *Dominicos en Centroamérica, siglo XX* (1997).

En ese momento el esfuerzo se concentró en rastrear la versión al español de *De Magistro* realizada por Fr. Antonio Figueras. Uno de los principales obstáculos en esta búsqueda tan específica (y en otras menos restringidas) es que, en algunos casos, por desatención, confusión o error, el apellido «Figueras» ha sido intercambiado por apellidos de grafía similar «Figueroa», «Figuera», «Figueiras» y otros. Por ejemplo, en *Index Translationum* aparece *De Magistro* como una traducción de «Antonio Figueroa». En otras búsquedas más generales, para obtener datos sobre su vida o su actividad intelectual, topamos también con el problema de que hay otros autores, de prolífica producción, con el mismo nombre, como es el caso del biólogo español del Instituto de Investigaciones Marinas, Antonio Figueras Huerta, por lo que, se obtenía una gran cantidad de resultados y nos veíamos obligados a hacer ajustes en los parámetros de búsqueda.

2.1 Traducciones de Fray Antonio Figueras, O. P.

En la biblioteca Joaquín García Monge de la Universidad Nacional se halló un ejemplar de *De Magistro*, bastante deteriorado, con subrayados y anotaciones en sus páginas que dejan entrever que tuvo un uso frecuente. Impreso por el Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, en mayo de 1961, es el N° 22 de la serie Filosofía, con el título que consta en la portada «Santo Tomás de Aquino. De Magistro» (no se aclara en ninguna parte que es una traducción). Cuenta con una introducción del Dr. Constantino Láscaris³ en la que aborda el contenido de la obra de Santo Tomás, pero no hace mención alguna ni al traductor ni a la traducción en sí; se incluyen notas al final de la introducción que indican las fuentes consultadas.

³ Reconocido profesor y filósofo español que radicó en Costa Rica desde 1956, falleció en 1979 y fue declarado Benemérito de la Patria en 1998 (Murillo, 2009).

Además de la introducción, el folleto de 73 de páginas comprende un índice, la traducción, el texto original (latín) y una bibliografía. El texto original no indica ningún dato que nos ayude a identificar su procedencia. Llama especialmente la atención la dedicatoria que hace el padre Figueras: «A mis compañeros en la Cátedra de Historia de la Cultura».

Sobre la obra original conviene tener en cuenta que se trata de la onceava cuestión, de las veintinueve que integran la colección *De Veritate*, en la que Santo Tomás de Aquino se refiere a las ideas filosóficas expuestas por San Agustín en su tratado *De Magistro*. Al parecer, durante muchos años no se valoró lo suficiente esta cuestión, porque se pensaba que era solamente una apostilla del tratado de San Agustín, pero en la actualidad se ha observado con detenimiento la originalidad del escrito y se ha puesto al alcance del lector, mediante su traducción y las explicaciones correspondientes (Osuna, 2013).

Encontramos la edición de 1987 en la biblioteca Carlos Monge Alfaro, en la Universidad de Costa Rica. La portada, mucho más completa que la anterior, presenta la siguiente información: «Tomas de Aquino. DE MAGISTRO. Traducción de Fr. Antonio Figueras, O. P. (revisada). Texto latino de Raimundo Spiazzi, O. P. Introducción por Óscar Mas Herrera. Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica, 1987». Internamente también se indican los datos de los encargados de levantado de texto, corrección de pruebas, diseño de portada, edición gráfica, dirección editorial, además del ISBN. Esta edición contiene índice, prólogo, la traducción, el texto original (latín), una bibliografía más amplia que la anterior y la misma dedicatoria que observamos en la versión de 1961.

En el prólogo, Óscar Mass Herrera⁴ hace la siguiente observación (1987: 14):

No vamos a traducir el *De Magistro* palabra por palabra, sino a resumir su doctrina, dando el texto latino de los párrafos de traducción problemática. Sólo los párrafos entrecomillados serán traducciones literales. Se utilizará el texto latino de la edición Marietti (IX ed., Turín, 1953, revisada e introducida por Raimundo Spiazzi, O. P.), teniendo también a la vista la traducción española del P. Antonio Figueras, O. P., *De Magistro* (bilingüe), Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Serie de Filosofía, No. 22, 1961 y la traducción italiana de Giuseppe Muzio, *Tommaso d'Aquino, Il Maestro*, Societa Editrice Internazionale, Torino, 1954.

Se refiere a que no hará una nueva versión en el prólogo —tampoco incluye cambios en la traducción—; su prólogo es una revisión detallada de la doctrina expuesta por Santo Tomás que

⁴ Profesor de Filosofía de la Universidad de Costa Rica y del Instituto de Teología de América Central, fallecido en 2011.

complementa con sus propias reflexiones. Más adelante también indica —sin hacer ningún cambio en la traducción—:

Seguimos la traducción del P. Antonio Figueras O. P. ya citada, introduciéndole, no obstante, una pequeña pero significativa variante; Figueras traduce un *quem* como relativo a la razón mientras que nosotros lo referimos al discípulo: *quem in se facit ratione naturali*: “el cual (el discípulo) lo realiza en sí mediante la razón natural”.

En la biblioteca Carlos Monge Alfaro también se halló *El problema de las relaciones entre religión y moral*, la tesis de licenciatura que presentó Fr. Figueras en 1959. Por tratarse de una tesis, especialmente por ser un documento tan antiguo, la biblioteca solo permite el préstamo a sala; se pueden hacer fotocopias pero de un número limitado de páginas, por lo que, no fue posible fotocopiar todo el material.

Sin embargo, podemos decir que se trata de una obra de 208 páginas mecanografiadas por un solo lado, en cuya portada se lee: «Universidad de Costa Rica. Facultad de Ciencias y Letras. Fr. Antonio Figueras F., O. P. El problema de las relaciones entre religión y moral (tesis de grado). MCMLIX». Uno de los aspectos más notables es que, aunque el autor no haya dejado constancia explícita en ninguna parte, es claro que tuvo que traducir al español varias de las citas textuales con las que sustenta su trabajo. Por ejemplo, en la sección «Notas» del capítulo I, indica (Figueras, 1959: 46):

EDWARD WESTERMARCK, *The origine and development of the moral ideas*, I (Londres 1906); II (Londres 1908). Westermarck publicó también *The history of the human marriage*, Londres 1891. Ambas obras fueron traducidas a varios idiomas y se han hecho famosas. Nosotros no hemos podido utilizar el original inglés sino la traducción francesa de la primera de estas obras [...]. Las ideas que recogemos aquí se encuentran en el segundo volumen.

Pudimos observar que la cita textual —página 24 de la tesis— se encuentra en español, mientras que la fuente referida en la bibliografía, tal y como lo explica el padre Figueras, es una obra en francés.

Otro ejemplo similar se puede apreciar en la página 28, donde aparece una cita textual en español. La referencia 25 nos lleva a la sección «Notas» del capítulo I (página 46) donde el padre Figueras nos ofrece la cita textual en francés, con la fuente correspondiente «LECLERQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, I (Louvain 1947), 19».

Según Fr. Marciano Diez, durante sus años de estudiante en Salamanca, el padre Figueras también realizó una «traducción de la obra de Juan de Santo Tomás, O. P., *Sobre los dones del Espíritu Santo*, con notas explicativas y comentarios del padre Ignacio Menéndez Reigada» (1997: 66). Sin embargo, en lo poco que se pudo hallar sobre los textos del padre Menéndez-Reigada no había ninguna pista sobre este trabajo.

Fr. Marciano Diez menciona también que «por encargo de la misma Universidad [de Costa Rica] dejó traducidos dos opúsculos latinos: uno sobre la vida de Carlomagno, por Eguinaldo, y otro sobre la vida de Luis el Piadoso, por Nithard» (1997: 66). Comunicaciones electrónicas con profesores de Historia de la Cultura y de Filosofía, de esa Universidad, nos pusieron en contacto con don Guillermo Malavassi, exministro de Educación Pública, quién ocupó diversos cargos en la Facultad de Ciencias y Letras. Don Guillermo Malavassi respondió con toda presteza y amabilidad confirmando que el padre Figueras fue parte de la Cátedra de Historia de la Cultura alrededor de 1960 y que *De Magistro* se utilizó como libro de estudio en una cátedra común, al parecer en Fundamentos de la Filosofía. «De las otras traducciones nunca tuve noticia», agregó (2016: 1).

Fr. Vénor Rojas, que conoció al padre Figueras, que ya había hecho búsquedas sobre esta información anteriormente y que ha pasado largas horas en la biblioteca de la casa cural, en La Dolorosa, sitio en el que se conservan las bibliotecas personales de los frailes que han fallecido y la antigua biblioteca del Colegio Los Ángeles, tampoco ha tenido la suerte de hallar algún indicio sobre estas traducciones.

No obstante, como hemos podido ver, con lo recopilado comprobamos que existe prueba documental de la labor traductora de los frailes dominicos en Costa Rica.

2.2. Artículos publicados por Fray Antonio Figueras, O. P.

Año	Título del artículo	Revista	Volumen	Páginas
1935	Mateo Talbot	Vida Sobrenatural	29	56-65
1941	Primera semana española de teología	Ciencia Tomista	61	197-201
1943	La escuela dominicana en la legislación de Indias	Ciencia Tomista	65	144-170, 278-304
1943	Tercera semana teológica	Ciencia Tomista	65	184-190
1943	Asamblea de americanistas en Sevilla	Ciencia Tomista	65	323-328
1944	La escuela dominicana en la legislación de Indias	Ciencia Tomista	66	25-44

1944	Principios de la expansión dominicana en Indias	Missionalia Hispánica	1	303-340
[sd]	[sd]	Santísimo Rosario	[sd]	2 páginas
[sd]	Actualidad española	Ciencia Tomista	64 y 66	[sd]

[sd] = sin datos

Pudimos corroborar casi todas las publicaciones, pero solo a través de Internet. Por ejemplo, la página web <http://cienciatomista.dominicos.org> permite realizar búsquedas por autor, título, materia y volumen, aunque no da acceso en línea a los textos. Los títulos de los artículos publicados en *Ciencia Tomista* que se mencionan aquí se obtuvieron de dicha base de datos. Sin embargo, no se encontró el artículo «Actualidad española» atribuido al padre Figueras por José Salvador y Conde (1989: 223); de todos modos, decidimos incluirlo haciendo esta aclaración. Los frailes dominicos costarricenses cuentan con algunos números de *Ciencia Tomista* pero no han podido localizar los aquí indicados. *La escuela dominicana en la legislación de Indias* que aparece en los volúmenes 65 y 66 de *Ciencia Tomista* fue publicada en Guatemala por Fr. Vénor Rojas, O. P., en 1988, con el título *Los dominicos en las luchas de América* en un solo tomo de 285 páginas (1988: 1-285).

Sobre el aporte de dos páginas en *Santísimo Rosario*, no tuvimos forma de confirmarlo. El artículo «Mateo Talbot» solo se menciona en la compilación de los índices de 1921 a 1975 de la revista *Vida Sobrenatural* (Fernández Rodríguez, O. P., 1996: 105).

2.3. Reseña biográfica

Como se indicó antes, para adentrarnos en la actividad intelectual era fundamental conocer también al autor —y traductor— que estábamos estudiando. Para esto, recogimos y comparamos los datos que proporcionaban las diferentes fuentes, procuramos verificar la exactitud de los datos siempre que fuera posible o cuando surgieran dudas, y los organizamos en una breve reseña biográfica integradora y actualizada que nos permitiera acercarnos de forma más «familiar» a la obra intelectual y a la labor traductora del padre Figueras. A continuación presentamos el resultado de ese trabajo.

Juan Antonio del Carmen Figueras Figueras nació el 12 de marzo de 1915. Sus padres, Juan Figueras y Carmen Figueras, oriundos de Vendrell, Cataluña, se habían establecido en el barrio Los Ángeles, en San José, Costa Rica. Juan Antonio fue bautizado el 01 de abril de 1915 en la parroquia de La Merced, en San José, por el cura y vicario Alejandro Porras.

Según registros históricos, el hijo mayor del matrimonio Figueras Figueras fue Juan Magín Deodato Figueras (nacido en 1914 y adoptado por la familia Figueras), le siguió Juan Antonio del Carmen nacido en 1915, después llegó Jaime Claudio de Jesús en 1916, Bernarda nacida en España en 1924 (costarricense por naturalización) y, el menor, Francisco Encarnación de la Trinidad nacido en 1927. Bernarda se convirtió en religiosa de la congregación de María Auxiliadora; se graduó de la Licenciatura en Filosofía y Letras de la Universidad de Costa Rica en 1956 con su tesis *Don Bosco y sus obras sociales*; falleció el 26 de mayo de 2008. De los demás hermanos no se tiene noticia.

Juan Antonio realizó sus estudios primarios (1922) y sus estudios secundarios (1928) en el Colegio Seminario, institución fundada en 1893 por los padres paulinos, en San José. Sin embargo, no pudo obtener su título de bachillerato en segunda enseñanza porque en aquella época el gobierno de Costa Rica solo le permitía la emisión de títulos al Liceo de Costa Rica.

Decidido a convertirse en sacerdote, ingresó en 1933 al Seminario Mayor de Costa Rica, institución regentada en aquel momento por los padres paulinos alemanes. Entre sus compañeros de Seminario se encontraba el padre Benjamín Núñez, fundador y primer rector de la Universidad Nacional, sacerdote destacado en el ámbito social particularmente durante y después de los conflictos de 1948.

En 1934, Juan Antonio deja el Seminario Mayor y viaja a España con el afán de ingresar a la Orden de los Predicadores. El 4 de agosto de ese año comienza su noviciado en San Esteban, en Salamanca, con el padre Sabino Lozano. Un año después, el 5 de agosto de 1935, hace sus votos temporales, toma el hábito de Santo Domingo y comienza sus estudios filosóficos y teológicos. «Durante sus años de carrera mostró gran afición al estudio, dando muestras inequívocas de su preclara inteligencia» (Diez, 1997: 63).

Recibió el subdiaconado el 20 de noviembre de 1938 y se ordenó como sacerdote en Salamanca⁵ el 3 de junio de 1939, optando al grado académico de «lector» que es equivalente, en la Orden Dominicana, a una licenciatura en Filosofía y Teología.

De 1941 a 1944 fue miembro del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas donde se especializó en Historia Misional de América.

En 1943 termina su carrera teológica en la que desarrolló la tesis *La escuela dominicana en las leyes de Indias* y obtiene el grado de Lector en Teología en San Esteban. En ese año se traslada al convento dominico de Atocha, en Madrid, donde continúa sus estudios históricos bajo la dirección del historiador e incansable impulsor de las obras de construcción del convento de Caleruega, Venancio Carro, O. P.

Es colaborador de la sección «Misiones» del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo y forma parte del consejo de redacción de la revista *Missionalia Hispánica*, publicación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, al menos durante sus primeros dos números en los que publica *Principios de la expansión dominicana en Indias*, un documento «elaborado con meticulosidad y amplia documentación» sobre la expansión dominicana en las Antillas y México (Sierra, 1944: 223-224) .

Salvador y Conde indica: «en 1944, al llegar yo destinado a Madrid-Atocha, le sustituí en los estudios misioneros en el Consejo de Investigaciones, marchando él a San José de Costa Rica en 1945», por lo tanto, Fr. Antonio Figueras regresó a Costa Rica entre 1944 y 1945 (2004: 338).

En 1945 fue nombrado profesor del Colegio Los Ángeles, donde logra ganarse rápidamente el cariño y la admiración de alumnos y docentes por su característica alegría y vocación para la enseñanza.

Sobre el Colegio Los Ángeles conviene mencionar que los frailes dominicos habían iniciado una escuela parroquial en 1932, pero gracias a la magnífica preparación de los alumnos pronto tuvieron que ofrecer también estudios secundarios. En 1935 la institución se reconoció

⁵ Es importante mencionar que aunque en algunos escritos se le ha considerado como el primer fraile dominico costarricense, nuestra investigación reveló que hubo otros frailes anteriores; probablemente los autores se refieran con esto al primero ordenado desde la creación de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica.

oficialmente como Colegio Los Ángeles y se conformó una comunidad de dominicos, independiente de La Dolorosa, que vivirían en el Colegio bajo un reglamento especial y más conveniente para la atención del alumnado. En 1936 iniciaron las primeras lecciones de segunda enseñanza que más tarde tuvieron que suspenderse por falta de profesores (frailes que no pudieron viajar a causa de la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial), pero que se reanudaron en 1941.

En 1945, el Colegio Los Ángeles es reconocido como colegio particular por el Despacho de Educación Pública de Costa Rica y se le autoriza para expedir los títulos de bachillerato (es decir, los títulos de conclusión de segunda enseñanza). Como el padre Antonio no había podido recibir su título al finalizar sus estudios secundarios, por las disposiciones del gobierno de aquel entonces, lo obtiene en el Colegio Los Ángeles, en 1946, siendo director el padre Nazario Rejero.

Como el número de estudiantes del Colegio aumentaba cada vez más, en noviembre de 1946 se tomó la decisión de emprender la búsqueda de terrenos para la construcción de un nuevo edificio. Precisamente, doña Carmen Figueras, madre del padre Antonio, tenía una propiedad al norte de La Sabana que reunía las características deseadas por la congregación. Se hizo la compra, pero las obras no iniciaron sino hasta diez años después: el 15 de noviembre de 1956 se colocó la primera piedra en medio de un ambiente festivo.

Fr. Figueras entregó casi los últimos veinte años a sus estudiantes del Colegio Los Ángeles. Se desempeñó como profesor en los cursos de Lengua y Literatura Española, Estudios Sociales, Geografía e Historia Patria, e Historia Moderna y Contemporánea. Fue director de Acción Católica y del grupo de Boy Scouts. También fungió como archivero y bibliotecario. Fue el Secretario General de la institución desde 1946.

Durante 1947 estuvo en León, Nicaragua (ese año, después de varios conflictos, la Universidad de León, ubicada en el antiguo convento de La Merced, se eleva al rango de Universidad Nacional de Nicaragua). Regresa al Colegio Los Ángeles en 1948, año marcado en la historia costarricense por la Guerra Civil⁶.

⁶ Esta guerra se extendió del 2 de marzo al 24 de abril de 1948.

En 1956 agrega a sus actividades la de director de *La Voz del Estudiante*, periódico estudiantil del Colegio Los Ángeles fundado por Fr. Alfredo Pío Álvarez, O. P. En setiembre de ese mismo año acompaña a varios jóvenes costarricenses que van a empezar su noviciado en la Orden Dominicana, en Palencia, España, e impone el hábito a algunos de ellos.

Al mismo tiempo, tal y como lo define Fr. Marciano Diez, «incansable en el trabajo y en la dedicación al estudio aprovechó el tiempo que sus obligaciones en el Colegio le dejaban libre» (1997: 63) y, con el deseo de obtener una licenciatura en Filosofía y Letras, se matriculó en la Universidad de Costa Rica⁷, al parecer a inicios de 1957, momento que coincide con la creación del Departamento de Filosofía (2016: 1).

Para enero de 1959 era miembro de la incipiente Asociación Costarricense de Filosofía, fundada a mediados de 1958. Entre sus compañeros se encontraban Juan José Trejos Fernández (quién sería presidente de Costa Rica de 1966 a 1970), Guillermo Malavassi Vargas (Ministro de Educación en la administración de Juan José Trejos), Daniel Oduber Quirós (otro futuro presidente del país de 1974 a 1978), Oscar Enrique Mas Herrera y Constantino Láscaris (Revista de Filosofía, 1959: 73-77).

El 9 de octubre de 1959 realizó la defensa oral de su tesis *El problema de las relaciones entre religión y moral* y se graduó como Licenciado en Filosofía y Letras. Era admirado por su disciplina, su constancia y su ejemplar interés en la adquisición de nuevos conocimientos.

Al poco tiempo, la Universidad de Costa Rica lo contrató como profesor para impartir lecciones en la Cátedra de Historia de la Cultura, en el Departamento de Estudios Generales. Para el curso lectivo de 1960, el Consejo Universitario le encargó la Cátedra de Geografía de América ante la solicitud del Consejo Directivo de la Facultad de Ciencias y Letras, a la que estaba adscrito el Departamento de Geografía e Historia. Según se explicó en aquel momento, así lo había solicitado Rafael Obregón Loría, director del Departamento de Geografía e Historia «en comunicación según la cual recomienda el nombramiento del Lic. Figueras, alumno de la Escuela de Letras y Filosofía de la Universidad, egresado de los más brillantes que ésta haya tenido» (Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica, 1960: 20).

⁷ La Universidad de Costa Rica fue la primera universidad del país: se creó en agosto de 1940 y abrió sus puertas en 1941.

En 1961 también se desempeñó como encargado de la Cátedra de Historia de la Cultura, del Departamento de Estudios Generales (Universidad de Costa Rica, 1962: 286).

El 19 de marzo de 1962 se inaugura el Colegio El Rosario de las Hermanas Dominicas de la Anunciata en barrio Luján, San José, y Fr. Antonio Figueras funge como profesor durante ese año.

Fiel a su pasión por el aprendizaje, en 1963 se traslada a los Estados Unidos para iniciar sus estudios de doctorado en Historia. Se inscribe en la Universidad de Berkeley, California, toma un curso intensivo de idioma inglés, se matricula en la Facultad de Estudios Históricos, empieza sus estudios de doctorado y va elaborando su tesis hasta que se le manifestaron los dolorosos síntomas de su enfermedad.

A inicios de 1964 regresó a Costa Rica y se sometió a una cirugía importante. Con la esperanza de una pronta recuperación, la Universidad de Costa Rica lo asigna nuevamente a la Cátedra de Historia de la Cultura. A su vez, los superiores de la Orden lo nombran director del Colegio Los Ángeles, por lo que suspendió sus compromisos en la Universidad y «sin cuidarse mucho de su enfermedad comenzó a trabajar disponiéndolo todo para el curso que había de comenzar bajo su dirección» (Diez, 1997: 65).

Sin embargo, los resultados de la cirugía no fueron los esperados. Su salud siguió deteriorándose y tuvo que someterse a una segunda intervención en la que los médicos comprobaron, con pesar, que no era posible detener la enfermedad.

Muere el 19 de marzo de 1964, día de San José, a las nueve y cuarenta minutos de la noche, todavía adormecido por la anestesia de la segunda operación. Fue sepultado en el mausoleo de los dominicos en el Cementerio General de San José. Las fotografías de su funeral dan testimonio de la admiración, cariño y agradecimiento de sus compañeros, amigos y de generaciones de estudiantes que pasaron por sus clases.

3. Conclusiones

Como se dijo en la introducción de este documento, era imposible pensar que no hubiera prueba escrita del aporte intelectual pero, particularmente, de la labor traductora, de los frailes dominicos en Costa Rica y tuvimos la suerte de comprobar muy pronto la hipótesis. Sin embargo, el entusiasmo del hallazgo también se vio mermado al darnos cuenta de que ese aporte tan significativo no solo para la Orden, sino para nuestra sociedad costarricense y para la historia de la traducción en Costa Rica es prácticamente desconocido por diferentes razones, entre ellas, las limitaciones bibliotecarias que se mencionaron antes, o porque parte del material solo existe en formato impreso fuera de Costa Rica. En ese sentido, después de compartir inquietudes en una de las reuniones con el padre Vénor, se pensó en la posibilidad de abrir un tipo de «Biblioteca digital de Fr. Antonio Figueras» para poner sus escritos a disposición del público, sin embargo, se están haciendo consultas al Registro Nacional de Derecho de Autor y Derechos Conexos de Costa Rica para ver si eso es factible. También queda pendiente indagar un poco más sobre las traducciones del padre Figueras que menciona Fr. Marciano Diez y que no se han podido encontrar.

Aunque este estudio no pretendía alcanzar un nivel tan ambicioso como el que señalaba Carreras (citado en el apartado 2 de este documento), nos permitió entender que, en efecto, no podemos investigar al traductor como un sujeto aislado, sin contexto. Notamos, por ejemplo, que el padre Antonio formaba parte de la Asociación Costarricense de Filosofía desde 1959, al mismo tiempo que Constantino Láscaris (quien realizó la introducción en la versión *De Magistro* en 1961) y Oscar Mass Herrera (quien realizó el prólogo en la versión de *De Magistro* en 1987) por lo que no sería difícil pensar que este haya sido un tema tratado en el seno de la misma Asociación (integrada en gran parte por profesores de la Universidad de Costa Rica). Por supuesto, quedan asuntos que resolver antes de poder contar con una biografía más completa y precisa del padre Figueras: detalles por afinar, consultas por hacer, datos que someter a un proceso de triangulación para garantizar su validez, entre otros. Además, sabemos que, conforme el investigador vaya acomodando piezas, irán surgiendo nuevas pistas cuya importancia también deberá valorar.

Es importante decir que nos hemos topado con un tema sumamente rico. Si bien pareciera que el padre Figueras ha sido el único traductor dominico de Costa Rica, sería recomendable continuar con las pesquisas. Aunque no se encontrara otro traductor, convendría investigar la obra intelectual de los frailes dominicos costarricenses y construir o actualizar sus biografías. En realidad, varios subtemas interesantes han surgido de las conversaciones con el padre Vénor.

Fr. Marciano Diez mencionaba conversaciones que había tenido con el padre Antonio en las que comentaban sobre la necesidad de escribir una historia completa de las acciones de la Orden en América, porque hacía falta una obra que diera una visión más amplia y acorde con las exigencias de la concepción moderna de la historia. Enfatizaba en que el padre Antonio percibía esa necesidad y «mantenía vivo el entusiasmo para colaborar en esta gigantesca empresa. Con tesón incansable se había dedicado a reunir datos para diversas monografías sobre la actuación evangelizadora de España en América...» (Diez, 1997: 64). Pues bien, valga el entusiasmo y el tesón del padre Figueras de inspiración para avanzar hacia una historia más completa que, precisamente, integre el legado intelectual y lingüístico de los frailes que han servido hasta en los países más pequeños de América, como es el caso de Costa Rica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, S. T. de. (1987). *De Magistro*. (A. Figueras Figueras, O. P., Trad.). San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Bueno García, A. (Ed.). (2004). *La traducción en los monasterios*. Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- Bueno García, A. (Ed.). (2007). *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Ediciones Estudio Agustiniano.
- Carreras Panchón, A. (2005). «La biografía como objeto de investigación en el ámbito universitario. Reflexiones sobre un retorno», *Asclepio*, 57(1), 125-134.
- Diez Tascón, O. P., M. (1997). *Dominicos en Centroamérica-siglo XX*. (Rojas Contreras, O. P., V. Ed.). San José, Costa Rica.

- Durand Baquerizo, P. (2015). *Reseña Histórica*. <http://www.arquisan jose.org/2011b/?i=28b> [Consulta: 19 julio 2016]
- Fernández Rodríguez, O. P., P. (1996). *Revista Vida Sobrenatural, Índices 1921-1975*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Figueras Figueras, O. P., A. (1959). *El problema de las relaciones entre religión y moral* (Tesis de licenciatura). Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Figueras Figueras, O. P., A. (1988). *Los dominicos en las luchas de América*. (Rojas Contreras, O. P., V. (Ed.) (1.^a ed.). Guatemala: Convento de Santo Domingo.
- Iglesia La Dolorosa. (1959). «Editorial: Nuevo licenciado costarricense en Ciencias y Letras. Fray Antonio Figueras, O. P.», *Voz de Fátima, Revista del Santísimo Rosario*, 99, 3.
- Lafarga, F. (2013). *Diccionario histórico de la traducción en Hispanoamérica*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana /Vervuert.
- Malavassi Vargas, G. (2016, 14 de junio). RE: Consulta sobre fray Antonio Figueras [email].
- Masís, J. (2016). *Historia*. <http://filosofia.ucr.ac.cr/escuela/historia/> [Consulta: 29 julio 2016]
- Murillo Zamora, R. (2009, 8 de marzo). Constantino Láscaris. *La Nación*. San José, Costa Rica. <http://www.nacion.com/ancora/2009/marzo/08/ancora1894936.html> [Consulta: 29 julio 2016]
- Osuna Fernández-Largo, A. (2013). Introducción a «El maestro». <http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/introduccion-el-maestro/> [Consulta: 29 julio 2016]
- Picado, M., y Quirós Castro, J. A. (2006). *Estudios historiográficos*. EUNED.
- Pita Moreda, M. T. (1990). «El nacimiento de la provincia dominicana de San Hipólito de Oaxaca», en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo, Salamanca, 28 de marzo-1 de abril de 1989* (Vol. 2). Editorial San Esteban.
- Revista de Filosofía. (1959). «Asociación Costarricense de Filosofía». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2 (5), 96.
- Rojas Contreras, O. P., V. (2001). «Reseña de los dominicos exclaustros de la Provincia de San Vicente de Guatemala» en Barrado Barquilla, O. P., J (Ed.). *Los dominicos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la Guerra de 1898. Actas del VI Congreso Internacional*. (pp. 83-94). Salamanca: San Esteban.
- Salvador y Conde, J. (1989). *Historia de la provincia dominicana de España* (Vol. 1). Salamanca: Editorial San Esteban.

- Salvador y Conde, J. (2004). *Apostolado de la provincia de España en América 1860-2003*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Sanabria, V. M. (2014). *Reseña histórica de la iglesia en Costa Rica desde 1502 hasta 1850 (Apuntamientos históricos)*. (Vílchez Campos, F. A., Ed.). San José, Costa Rica: EUNED.
- Sierra, V. D. (1944). «Reseñas bibliográficas: Missionalia Hispánica», *Archivum: Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, 2, 223-224.
- Universidad de Costa Rica. (1960). *Acta de sesión del Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica 1054-26 del 15 de febrero de 1960*. [pdf]
<http://www.cu.ucr.ac.cr/actas/1956/792.pdf> [Consulta: 29 julio 2016]
- Universidad de Costa Rica. (1962). *Anales de la Universidad de Costa Rica, 1961*. [pdf]
<http://www.rectoria.ucr.ac.cr/site/wp-content/uploads/2014/09/1961.pdf> [Consulta: 29 julio 2016]

A PROPÓSITO DE LA DESAMBIGUACIÓN DEL ANTROPÓNIMO

FRANCISCO XIMÉNEZ OP¹

Miguel Ángel Vega Cernuda

Catedrático Jubilado, Universidad de Alicante (España)

carsacer@gmail.com

RESUMEN

En nuestra investigación desambiguamos la doble personalidad dominicana que se oculta bajo un mismo nombre: Francisco Ximénez. La primera corresponde al traductor, establecido en Méjico a finales del XVI, de los *Quatro libros de la Naturaleza y virtudes de las plantas y animales que están recibidas en el uso de la Medicina en la Nueva España* de los que fue autor el primer director de una expedición botánica, anterior a las más célebre de Mutis o Humboldt, Francisco Hernández. La segunda se refiere a la del más celebrado y polifacético traductor del *Popol Vuh* maya, que además ejerció de historiador y naturalista. Ambos coinciden en varios rasgos de su perfil biográfico: ambos fueron frailes predicadores, ambos ejercieron en el territorio de la Nueva España y ambos coinciden en su perfil de traductor y de defensores y promotores sui generis de los derechos humanos.

PALABRAS CLAVE: Historia de la OP. Francisco Jiménez. *Popol Vuh*. Francisco Hernández.

ABSTRACT

In this paper we try to disambiguate the anthroponym Francisco Ximenez referred to the history of the order of Preachers. Two personalities of great interest for the cultural criticism hide under this homonym: the translator and naturalist Francisco Ximenez de Luna, and the translator, naturalist and historian Francisco Ximenez de Ecija. Both lived and missioned in the territories of Guatemala and Nueva España during the seventeenth century. Both were defenders and promoters sui generis of the human rights.

KEYWORDS: History of the Order of Preachers. *Popol Vuh*. Francisco Hernández.

1. Propuesta: Los dominicos Francisco Ximénez, paradigma de actuación humanista en la historia de América

En el presente trabajo pretendemos desambiguar el antropónimo Francisco Ximénez que, en el interior o contexto de la historia de la orden dominicana en América, cubre dos personalidades distintas pero en parte paralelas, una de las cuales, la cronológicamente

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

primera, Francisco Ximénez de Luna, padece un déficit de imagen a todas luces injusta. En efecto, tratamos de dar mayor visibilidad a la personalidad que este antropónimo oculta o cubre, a saber, la del aragonés Francisco Jiménez de Luna (siglos XVI-XVII), quien, en esos registros de la memoria universal que son los diccionarios o enciclopedias universales y, sobre todo en la crítica histórica queda en la zona de sombra o, al menos, de penumbra que proyecta su homónimo: el sevillano Francisco Jiménez de Écija, conocido por haber realizado la primera versión de la llamada Biblia de los mayas (más bien debería llamarse Génesis), el *Popol Vuh*, que ha oscurecido la labor más humilde, pero en todo caso reseñable, del aragonés. Reseñable no en último lugar porque hace especial referencia a la actividad traductora, rubro que aquí nos congrega y une. Y justo es decir que el segundo, Francisco Ximénez de Écija, aventaja al primero por su multiforme actividad. Por otra parte, la notable labor de este sufre los embates de una crítica que ve con animosidad, cuando no con abierta hostilidad, la labor pionera, inculturación mediante, de un religioso que atendió las culturas aborígenes americanas con la actitud del humanista cristiano.²

Y dado que el déficit de imagen de estos dos Ximénez se extiende en general a los rendimientos de las órdenes religiosas en América, la temática de nuestra aportación nos brinda la ocasión para resaltar la actuación filantrópico-filológica (el compuesto los escogemos intencionadamente) de la Orden de santo Domingo en el ámbito americano, actuación que queda en la sombra, en el lado oculto de la “imagen histórica” de la misma, lo que como consecuencia comporta que no reciba la atención que le correspondería por parte de los historiadores de la cultura o de los etnógrafos.

2. Base conceptual: La imagen histórica de los dominicos y la orden dominicana en la historia de América: más allá de la defensa de los indios. O mejor: otra defensa de los indios

Si se me permite utilizar un término característico de nuestra cultura teatral, el de “apariencia”, entendida como la aparición escénica de un numen, de un *deus ex machina* que

² Y oportuno resulta advertir de entrada que, amén de estas dos personalidades dominicanas, existen otros dos ulteriores homónimos que orbitan en la constelación americana de las órdenes religiosas: un fraile franciscano que también ejerció su actividad doctrinera en Nueva España (activo en Cuernavaca y muerto en Méjico en 1537, preconizado obispo de Oaxaca) y, el más importante de ellos, al menos desde la perspectiva nacional, Francisco Ximénez de Cisneros, personalidad que no necesita glosa alguna. Por razones obvias, en el presente trabajo no nos corresponde tratar a estos dos últimos, pues *hic et nunc*, nuestra investigación se refiere al ámbito de la orden dominicana.

interviene, desde instancias superiores, en la acción dramática, tres son las grandes apariencias o intervenciones que, desde los muros conventuales de la Orden, han hecho sus miembros en el pequeño teatro del mundo de la historia humana:

1) la de inquisidor (y en ello somos conscientes de la injusticia que esa imagen conlleva), encarnada en las figuras de Tomás de Torquemada, del alemán Heinrich Kramer, autor del *Malleus malleficarum* y, más injustamente, en la del fundador de la orden;

2) la del espíritu libre fustigador de una sociedad que se manifiesta como aquella *massa damnata* con la que, con finalidad descriptiva, denominaban a la humanidad heredera del pecado original Agustín de Hipona o Tomás de Aquino: Savonarola o Giordano Bruno son ejemplos máximos de esta “apariencia” iracunda que, en hábito dominico, ha intervenido en la historia, al menos, europea, si bien a ellos podríamos añadir otros dioses menores de ese “enojo a lo divino”, tales como los valencianos Vicente Ferrer o Luis Beltrán, este último primer patrón de Colombia³;

3) la del defensor del indio. Si bien en esta “apariencia”, la orden rivaliza con otras órdenes, la de los franciscanos y jesuitas sobre todo, los dominicos, que, atareados como estaban en la reforma de la propia orden, emprendida *motu proprio*, se decidieron por la actuación en América con un cierto retraso, desde el primer momento destacaron por hacer propia, no solo la evangelización, sino sobre todo la defensa y pacificación de los indígenas, sublevados contra la actuación arbitraria y despiadada de los encomenderos. Los episodios de Verapaz, con protagonistas tan destacados como Luis de Cáncer, Domingo de Vico y Las Casas, es ejemplo de esa actuación filantrópica que respondía al principio evangelizador de “primero hombres y después cristianos” que tuvo en la orden dominicana eficaz formulación y consecuente cumplimiento. El sermón de Montesinos de 1511 o los escritos de Las Casas, la *Brevísima relación*⁴ entre ellos, a pesar de sus exageraciones⁵ y lagunas (la propuesta de la

³ En el repertorio hagiográfico de “vida y milagros” del dominico valenciano Luis Beltrán se atribuye a este una serie de “enajos” que se adaptan a los dos medios en los que este desarrolló su biografía, el americano y el valenciano. El ciclo de episodios de la biografía del santo que el pintor albaidés José Segrelles representó en la iglesia parroquial de La Albaida recoge leyendas que tienen su réplica en la biografía americana de Beltrán: así, por ejemplo, lo que en el entorno valenciano es la reprimenda pública al marqués de La Albaida por vivir en concubinato, tiene su réplica en la biografía americana del Santo, convirtiendo al aristócrata español en un curaca indígena en idéntica situación.

⁴ En un entorno de historiadores de la traducción como el que congrega el proyecto, importa resaltar la urgencia de realizar un estudio comparado de las traducciones, numerosas ya en el siglo XVII, que la *Relación* tuvo como medio de lucha política contra la preponderancia española en América, más que como producto de una *acendrada conciencia* moral.

⁵ El martirio, en el supuesto paraíso indígena de la Verapaz, de Domingo de Vico, primer lingüista de las lenguas mayas, autor de la célebre *Theologia indorum*, y de varios poemas religiosos en lenguas mayas (ver García Ahumada, Enrique, 1994, “La inculturación en la catequesis inicial de América”, En *Anuario de historia de la Iglesia*. Pamplona, 3: 215–232, Pamplona), es indicativo de que los “originarios” no eran el buen salvaje que proponía Las Casas en su *Relación*: este compañero del sevillano las Casas fue decapitado y despezado por haber reprendido a los indígenas su poligamia. Los castellanos contestaron a este acto de barbarie con no menor crueldad. Obviamente, el ambiente en que se desarrollaban la conquista y la colonia venía determinado por unas relaciones humanas en el interior de las sociedades precolombinas que no

esclavitud negra, que daría lugar a uno de los más terribles episodios en la historia de Occidente, o la negación de la absolución a los soldados españoles que participasen en empresas guerreras contra los indios), son ejemplos de este empeño humanitario que manifiestan los frailes dominicos desde su llegada al Nuevo Mundo.

Pero junto a lo que el dominico italiano Reginaldo Iannarone (1992) califica de *prima difesa degli indios*, es decir, la de su integridad física, hubo otra **difesa**, quizás en primera instancia no tan relevante, pero secundariamente importantísima que, sin embargo, pasa inadvertida en la crítica histórica: la defensa de la integridad social y cultural de los aborígenes que rescató para la propia memoria de estos, para la humanidad global y las generaciones posteriores, el acervo de usos, costumbres, mentalidades y... lenguas que constituían su patrimonio existencial, su biosfera mental. Siendo como eran pueblos mayormente ágrafos y áfonos, este patrimonio, recuperado fundamentalmente a través de la lingüística, la traducción, la etnografía, la cartografía y la odepórica ejercidas por los misioneros y evangelizadores, les conferiría, andando el tiempo, presencia y, esperemos que pronto, voz y voto en el concierto de los pueblos. Hoy en día, por ejemplo, si los pueblos motilones y guaraos de Venezuela tienen voz en las culturas del mundo es gracias a la actividad etnográfica y lingüística desarrollada durante años por los misioneros capuchinos de Castilla⁶. Dígase lo mismo de la cultura machiguenga de la Amazonía y la labor de los dominicos Aza o Álvarez.

Hablando de la múltiple defensa (física, social y cultural) de los derechos indios, huelga decir que también hubo una “defensa política” y que esta corrió a cargo de los legisladores hispanos, que, guiados por el magisterio de la doctrina moral y política católica, aplicada a las relaciones entre grupos nacionales (el llamado derecho de gentes, que en ese momento se fundaba), ensayaron una racionalización de la convivencia internacional digna de los tiempos hodiernos. A esta defensa se le merma importancia por parte de una historiografía sesgada y marcada con el signo de antihispanismo, siempre, y en ocasiones del anticatolicismo más militante. Como es bien sabido, en ella sobresalieron, entre otros, los dominicos salmanticenses, Francisco de Vitoria con su *de indis sive de iure belli Hispanorum in barbaros* (1539) en primer lugar. Las *Leyes de Burgos* (1512), en cuya redacción influyeron, además de los dominicos americanos desplazados *ad hoc* a la corte, el dominico de San Esteban Matías de Paz, autor del libelo *de dominio Regum Hispaniea super indos*

siempre fueron lo idílicas que supusieron los indigenistas dominicos: el franciscano Diego de Landa vio la parte cruel de las mismas.

(1512). Estas leyes, que pronto provocaron los correspondientes comentarios jurídicos, y las posteriores son un ejemplo que regímenes coloniales posteriores y, consiguientemente, más obligados a la racionalización (el de Holanda en la Batavia Indonesia, el de Bélgica en el Congo, el de Alemania en Namibia, por no hablar del de Inglaterra en la África Austral o Estados Unidos en el nunca mejor dicho salvaje Oeste) estuvieron lejos de emular y más de alcanzar. No en vano el P. Iannarone (1992:49), citando a Beltrán de Heredia, confirma que las *Leyes Nuevas* promulgadas por el Emperador en 1542 son *il codice più cristiano che sia mai stato promulgato in materia coloniale*.

Es en este contexto de lo que podemos calificar “recuperación integral de los derechos indianos”, en los que quedan inscritos todos los innumerables trabajos de investigación y documentación lingüística y etnográfica de los misioneros, franciscanos y dominicos sobre todo, que desde el más temprano siglo XVI (Sahagún, Motolinía, Alonso de Molina, Domingo de Santo Tomás o Bernardo de Lugo), llegan hasta el presente en los trabajos de Baltasar de Matallana, Cesáreo de Armellada, Pío Aza o Enrique Álvarez, alias *Apaktone*). Incluso se da el caso de que *in puncto* defensa de los indios, franciscanos y dominicos depusieron en más de una ocasión sus fraternas rencillas doctrinales (que si tomistas, que si escotistas) y unieron fuerzas. Tal el caso de la carta, más bien informe, que los miembros de ambas órdenes en Santo Domingo, entonces La Española, dirigieron en 1516 al entonces valido de Carlos V, el señor de Chièvres, en su inicial etapa al frente del gobierno español denunciando el trato que los indios recibían por parte de los encomenderos españoles⁷.

Es en este contexto de recuperación de los derechos indígenas se inscriben los dos Ximénez que aquí tratamos y que tienen como rasgos comunes, además de su pertenencia a la orden dominicana,

- 1) el haber desarrollado su actividad en América, más en concreto en los territorios que administrativamente pertenecían al virreinato de Nueva España y
- 2) el haber ejercido de mediadores de las culturas aborígenes con el mundo global, es decir, con aquel que entonces estaba en comunicación planetaria, básicamente el europeo.

⁷ La Carta iba firmada, entre otros, por Domingo de Betanzos, Antonio de Montesinos y Pedro de Córdoba: “Carta que escribieron varios padres de las ordenes de *Santo Domingo* y *San Francisco*, residentes en la isla española a Mr. De Xevres”. Se trata de un ensayo de lo que años después sería, en la pluma de fray Bartolomé de las Casas, la *Brevisima Relación de la destrucción de las Indias*.

3. Perfiles personales 1: Francisco Jiménez de Luna o el mestizaje de dos culturas iátricas

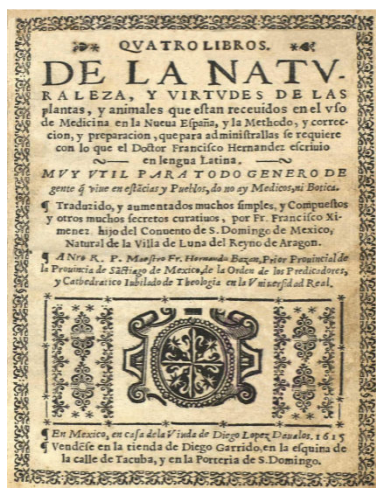
El Ximénez aragonés, nacido en la localidad zaragozana de Villa de Luna, nos pone en contacto con otra de las múltiples personalidades señeras del humanismo español que, en contacto con la realidad americana, contribuyeron de manera decisiva a la difusión del conocimiento y a la comunicación intercultural: la de Francisco Hernández de Toledo. En efecto, la actividad traductora de Francisco Ximénez de Luna es subsidiaria de la autorial que realizó, en territorio de la Nueva España, Francisco Hernández de Toledo (1517, Puebla de Montalbán- 1887, Madrid), junto con Andrés Laguna, Nicolás Monardes o Miguel Servet, uno de los más eximios científicos de la medicina del Siglo de Oro. Dos siglos antes de que el gaditano Celestino Mutis, otra de las lumbreras hispanas y seña de identidad de la nación colombiana, a la que nuestra autoconciencia cultural renuncia sin mayor remordimiento, realice su célebre “expedición botánica” (1783), Francisco Hernández de Toledo, encargado que había sido de la enfermería del monasterio de Guadalupe, en aquel entonces en manos jerónimas, fue comisionado por Felipe II, monarca denostado injustamente por oscurantista (*quousque tandem*), para que realizase en 1570 una expedición de investigación naturalista⁸ acerca de las virtualidades terapéuticas que pudieran contener las numerosas especies vegetales propias del Nuevo Mundo de las que se carecían en el Viejo. La financiación de la misma con 60.000 ducados, enorme cantidad en aquel entonces, no contempló la publicación de la obra que este protomédico americano realizó y que posteriormente el mismo Rey encargaría peritar y sintetizar a un médico italiano un tanto hostil al español, Nardo Recchi. Hay que reseñar que ya con anterioridad a Fernández, el sevillano Nicolas Monardes había dado a la estampa una *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*, en 1565, 1569 y 1574, cuyo texto también utilizaría Ximénez:

[...] lo otro por la dificultad que trae consigo el conocimiento de cosas ajenas a nuestro lenguaje [...] cosa que trae consigo muchos inconvenientes i razon que disculpa los yerros que cometió el Doctor Monardes, que fue el primero que las singularidades de las yndias en esta materia escriuió, que lo que dixo fue segun le refirieron los que las leuauan⁹.

⁸ La expedición fue preparada y ejecutada con la minuciosidad y cuidado que tuvieron posteriores expediciones, como la de Mutis o Malaspina. Fernández se hizo acompañar de un cosmógrafo (cartógrafo/geólogo), dibujantes, médicos indígenas e intérpretes, amén de un secretario que levantaba acta de lo realizado.

⁹ Citado según edición electrónica del facsimilar de la obra realizada por el Jardín Botánico de Madrid, pag. VIII.

La obra de Fernández, escrita en latín (*Rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus, seu plantarum, animalium, mineralium historia*, 1628) con utilización de términos en náhuatl y en parte traducida por él mismo a este idioma, vería la luz pública en 1627 en Roma y sería precisamente recuperada, con anterioridad, en 1616, para la lengua española a través de la traducción del dominico de Luna, que la hacía imprimir en Méjico bajo el título de *Quatro libros de la Naturaleza y virtudes de las plantas y animales que están recibidas en el uso de la Medicina en la Nueva España y la Metodo y corrección y preparación que para administrallas se requiere con lo que el Doctor Francisco Hernández escribió en lengua latina muy útil para todo género gente que vive en estancias y Pueblos, do no ay Médicos, ni Botica. Traduzido, y aumentados muchos simples, y Compuestos i otros muchos secretos curatiuos por Fr. Francisco Ximénez, hijo del Convento de S. Domingo de México.....*|| A Nro. R. P. Maestro Fr. Hernando Buzan, Prior Provincial de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de los Predicadores, y Catedrático Jubilado de Teología en la Universidad Real. En México, en casa de la Viuda de Diego López Davalos. Vendense en la tienda de Diego Garrido, en la esquina de la calle de Tacuha, y en la Portería de S. Domingo.



Como se colige por el título, el traductor dominico, que había llegado a tierras americanas en 1605 y que había tomado el hábito de la orden en la capital novohispana, ha manipulado (“traducido y aumentados muchos simples y compuestos”, se dice expresamente en el título) basándose en la propia experiencia adquirida en su actividad como enfermero del hospital de Huaxtepec y hermano boticario del convento de Santo Domingo de la capital, no lejos de lo que hoy es el Zócalo capitalino. Pasaría más tarde a la ciudad de Santa María de los Ángeles de Puebla, en cuyo convento dominicano, hoy en día uno de los tesoros del arte colonial americano, daría remate a su obra. Su labor como naturalista le hizo acreedor de una eponimia botánica: la de las *Ximenia*, un género americano de la familia de las olacáceas, honor éste de la eponimia que también compartió con Francisco Fernández, bajo cuyo nombre se puso una familia del orden de los laurales: las *hernandiaceas*.

Al parecer, según propia confesión, en Méjico habría llegado a sus manos algún ejemplar latino de la obra de Fernández trabajado por Recchi, que le sirvió de original para su traducción antes de que fuera impreso. Con ello, esta su versión manifiesta una particularidad, significativa en el contexto de la historia de la traducción: la de haber dado a conocer la obra de un autor con anterioridad a la aparición del texto original. Algo semejante a lo que sucede con su homónimo sevillano, cuya traducción del *Popol Vuh* fue si no anterior, sí simultáneo al conocimiento del peculiar “texto original” maya.

La obra traducida por el dominico aragonés, que como el propio autor se percataba, luchaba contra la carencia terminológica (*lo otro por la dificultad que trae consigo el conocimiento de cosas ajenas a nuestro lenguaje*), inscribe a este en la serie de naturalistas religiosos (Sahagún, Acosta, etc.) y/o españoles (=al servicio de la corona española: Pigafetta, Fernández, Celestino Mutis, de 1783, Malaspina, de 1788-94, etc.) que, más allá de los servicios estrictamente religiosos, militares o geoestratégicos, intentaron hacer de los “tesoros” naturales del Nuevo Mundo patrimonio común de la Humanidad, contribuyendo así a la globalidad de los mismos, al percatarse de que debían ser conocidos, admirados y respetados como manifestación del empírico saber naturalista de unas culturas que en esos tesoros habían depositado la experiencia de su secular trato con el mundo natural. No en vano, impresionado por la riqueza de plantas en el Nuevo Mundo y por sus virtudes curativas, Ximénez había afirmado ser *tantas y tan admirables las que encierra en si ese nuevo mundo que dar a solo referirlas, seria menester otros nuevos bolumes*.¹⁰

Con esta serie de obras hispanas de cuño científico-naturalista (las de Monardes-Hernández-Ximénez) se aportaba a la tradición médica del Viejo Mundo, hasta entonces de marcados ribetes teóricos, un nuevo impulso empírico: el que exigía el conocimiento de un nuevo mundo natural que venía a enriquecer la farmacopea europea de manera definitiva. Lo que un investigador español (Vilchis, 2015) propone de Hernández, cabe predicarlo también de Francisco Ximénez: “probó las recetas de los antiguos mexicas, y fue testigo etnográfico de la medicina y gastronomía indígena.”

4. Perfiles personales 2: Francisco Ximénez de Écija (1666-1721), un humanista americano

La imagen histórica del segundo fraile dominico de nombre Ximénez no necesita mayormente glosa, pues ha sido tratada, y en ocasiones maltratada, múltiplemente aunque en la mayoría de los casos de manera unidireccional. En la crítica cultural, Ximénez goza, de manera reduccionista, de una doble faceta, según se lo considere desde el interior de la propia Orden o desde fuera de ella. El antropólogo que, desde una cultura marcada por el laicismo, observa su personalidad intelectual,

¹⁰ Citado según edición de facsimilar electrónica realizada por el Jardín Botánico de Madrid, pág. VIII.

percibe en él al traductor, supuestamente, torpe de una obra, el *Popol Vuh*, para la que, de nuevo supuestamente, ni por conocimientos lingüísticos ni por condicionamientos doctrinales, estaba preparado. Así lo consideran algunos críticos que juzgan desde criterios y conocimientos actuales, sin tener en cuenta la determinación de los tiempos en el desarrollo de la cultura humana.¹¹ Por su parte, en el interior de la Orden, el dominico ecijano sobresale sobre todo por ser, junto con Antonio de Remesal (autor de la *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de ñro glorioso padre Sancto Domingo: escribense juntamente los principios de las demas provincias de esta religion de las Indias Occidentales, y lo secular de la gobernacion de Guatemala*), benemérito historiador de la trayectoria de la orden en el territorio maya de Chiapas, territorio cubierto desde hacía tiempo por la provincia dominicana puesta bajo la advocación de San Vicente: *Historia de la provincia de San Vicente y Chiapa de Guatemala*.

Sin embargo, para un observador sin prevenciones, el fraile sevillano (llegado, todavía en calidad de novicio, a finales del siglo XVII a los territorios dependientes de la Capitanía General de Guatemala, y más tarde doctrinero en Santiago de los Caballeros, hoy La Antigua de Guatemala, y párroco de Chichicastenango¹², en el altiplano guatemalteco), destaca sobre todo como una personalidad humanística que actuó, además de como religioso dedicado a la gestión de la cura de almas (de ello da muestra su “Catecismo de indios”, inserto en el *Tesoro de las lenguas...*),

1) como pertinaz estudioso y lexicógrafo de las lenguas mayas cakchiquel, kiché y tzutujil: *Tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiché y Tzotzil*¹³, en que las dichas lenguas se traducen en la nuestra española (1711). Sin ser el primero que trataba la reducción a arte de las lenguas mayas, Ximénez consecuentemente ha conocido y utilizado las anteriores (Vico 1665, Betanzos 1583, etc.) con la intención de mejorarlas para un más depurado entendimiento y comprensión, activa y pasiva, con los indígenas. En la reducción a “arte” y vocabulario de las

¹¹ Ejemplo de esta crítica desenfocada es la página que se le dedica en la Wikipedia española. No la mencionamos *ex autoritate*, sino como testimonio de una opinión frecuentemente movida por una animosidad encubierta o no tras el anonimato: “la traducción de Ximénez fue revisada por varios estudiosos, quienes determinaron que Ximénez introdujo numerosas inexactitudes, cuyo número no se puede cuantificar; además ante la imposibilidad de efectuar un examen pormenorizado de las traducciones que hizo Ximénez del *Popol Vuh*, concluyeron que las traducciones eran muy infieles y que el fraile omitió traducir un elevado porcentaje del texto. Las apreciaciones se basaron en el minucioso análisis comparativo que se realizó de las primeras 1.180 líneas del *Popol Vuh* con las dos versiones españolas del fraile. El análisis puso de manifiesto que, con el escaso conocimiento de la lengua quiché que Ximénez poseía, no pudo evitar desfigurar la obra al copiarla. Los estudiosos también señalan que el *Popol Vuh* es un libro diseñado y ejecutado con conceptos occidentales porque su unidad de composición es tal que da pie para postular un solo recolector de las narraciones. Se debe tener en cuenta que el libro fue utilizado por Ximénez para evangelizar a los indígenas en su momento. Los críticos llegaron a la conclusión de que no está suficientemente establecida la medida de la interacción que Ximénez tiene con el texto y se pueden identificar algunas de las ideas contenidas en el primer folio recto como no *totalmente* indígenas.”

Frente a estos juicios relativizadores de sus méritos son muchos otros los que aprecian en su justo valor los rendimientos del dominico. Vayan dos botones de muestra: “Aunque el vocabulario que Ximénez presentó [...] no es una obra perfecta, ¿qué obra humana lo es?, constituye uno de los últimos eslabones en la rica documentación lingüística que nos legaron manuscrita los doctrineros de tiempos pasados (Carmelo Sanz de Santamaría, 1985, 16). “Ximénez... muestra su gran familiaridad con la materia lingüística” (Helena Chinchilla, 1993, xxxvi).

¹² Precisamente en el convento de esta localidad de Chichicastenango, Ximénez descubriría el manuscrito del *Popol Vuh*.

¹³ Es de notar la diversa transcripción fonética y fonemática que de esta denominación hace los versiones modernas: zutuhil/tzotzil/tz’utujil: ¿responden a una mayor elaboración científica, a pura subjetividad o a puro engreimiento de purista?

lenguas sigue un criterio que podemos calificar de clásico, es decir, conforme a la sistematización gramatical de cuño aristotélico: la división en partes de la oración. Defiende la teoría, por lo demás muy extendida, de la derivación natural del lenguaje (= “tomar el sonido por la cosa”) y pretende corregir errores formales y de contenido en gramáticas previas al “desvanecer algunas cosas q’ algunos dijeron por no estar enterados bastante de el hecho, de la cosa. Y de allí entiendo q’ proviene el aver muchos artes, q’ mas son las notas y excepciones, q’ las reglas”¹⁴;

2) como naturalista y antropólogo estudioso de un entorno que él quiso integrar en el conjunto de saberes y conocimientos científicos de la humanidad: *Escolios a las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala e Historia natural del Reino de Guatemala compuesta por el padre predicador general la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala* (1722). De esta obra ha dicho uno de sus editores (Julio Roberto Herrera, 1967, 12 Guatemala) que manifiesta “el loable mérito de la Orden de Predicadores al acceder a los designios de nuestro autor [...] de glorificar y alabar a Dios, escribiendo la Historia natural”;

3) como traductor y estudioso del libro de los mayas: *Popol Vuh*, (*Empiezan las historias del origen de los indios...*). La traducción está incorporada en el *Tesoro de las tres lenguas*, y más tarde resumida en su *Historia de la provincia...* En otra ocasión (Vega, 2012) hemos tratado el tema y por eso nos excusamos de hacerlo en la presente¹⁵;

4) como historiador de la orden: *Historia de la provincia de San Vicente y Chiapa de Guatemala de la orden de predicadores*.

Aunque sus obras no tuvieron el efecto público que su autor les deseó al no ver la luz pública hasta más de un siglo más tarde, dan testimonio de su afán enciclopédico, virtud que durante siglos (del Humanismo al Positivismo, época en la que la especialización dio inicio al tipo de hombre que expresa en el término alemán de *Fachidiot*, es decir, el especialista *one-track*) caracterizó al humanista, para quien el afán de saber universal era un modo propio de su estar en el mundo. Un perfil humano abierto al saber universal que tiene el enorme mérito de haber investigado, recogido y divulgado la mentalidad, las antigüedades y el entorno natural de los indígenas entre los que tocó misionar. Sin duda respondiendo al lema de la Orden: *laudare, benedicere, predicare...* las obras de Dios en la naturaleza y en los hombres. Muerto en 1730, más de un siglo más tarde vería reivindicadas sus obras.

Interesante en todo caso es su defensa de un entorno que ha constituido en objeto de investigación, bien sea el texto sagrado maya, bien sea las lenguas aborígenes, bien los méritos de la orden. Así por ejemplo, en la introducción de su “tesoro de las lenguas”, expresa su aprecio por la

¹⁴ Citado según ed. de Chinchilla, pag. 1 y 2

¹⁵ Ver también Serrano Bertos (2014), “La oralidad maya, original de la traducción de Ximénez”. En *In-Traduções*. 2014, Florianópolis.

expresión indígenas: “Que hablarla como el indio la habla, muy bueno es, porq’ es materno, y mas propio.” Y ante la riqueza natural de su entorno, no puede por menos de encomiar su diversidad:

Pudiéndose tener por un punto breve todo lo que nuestra Europa produce de animales, aves, plantas, flores, yerbas, respecto de lo que aquesta vastísima América contiene, de toda suerte de criaturas vivientes [...] Pues puedo afirmar que de una provincia a otra se hallan cosas tan diversas de las que en la otra se hallan, que no sin fundamento se podía dudar si era cada provincia otro nuevo mundo.¹⁶

5. Conclusión

En el presente trabajo no hemos pretendido un análisis de los méritos lingüísticos o traductores de los dos frailes predicadores, posiblemente superados, como no debería ser menos, por el avance de los tiempos, sino subrayar sus méritos en la labor de interculturación y comunicación entre los dos mundos en cuya frontera ellos desarrollaron su actividad doctrinera, y poner de manifiesto el impulso de fraternidad con el indígena que les impulsaba en su labor intelectual. Esa mediación cultural, que en última instancia redundaba en beneficio de los indígenas, 1) al darles a conocer las verdades reveladas y 2), a la inversa, al transmitir sus *Weltanschauungen*, sus mentalidades y discursividades al mundo global (= el mundo comunicado de entonces), es un servicio, al menos intencionalmente, de humanismo social y cristiano. Y como tal hay que juzgarlo. La relativización que desde la moderna teología -sobre todo de la “teología de las religiones”¹⁷, en parte asumida por la praxis derivada del Concilio Vaticano II- se hace de la misión, al cuestionar el principio rector de la tradicional actividad misionera *extra ecclesiam nulla salus*, no debe ser óbice, dejando aparte la cuestión de su corrección teológica, para que se admita y se sancione el hecho de que a los misioneros y doctrineros españoles en América les animaba un espíritu que, por lo menos, hay que calificar de filantrópico, aunque más propio sería la calificación de caritativo. Algo parecido puede decirse en general de la colonización española, la cual, teniendo aspectos muy negativos propios de los del tiempo (como los tenía por lo demás el sometimiento de los pueblos periféricos por parte de los imperios azteca e inca), produjo indudables beneficios a las sociedades sobre la que se ejerció aquella, no en último lugar el de la lengua común que, en último término se impuso y se extendió como lo hacían las lenguas generales indígenas: por dominación. La visión idílica de las sociedades originarias por parte de los antropólogos (v.gr., la reciente de Lomana, 2016), muchas veces en contradicción con la historia, por mucho Althusser o Levy-Strauss que se mencionen, no debe ocultar que, aparte de los beneficios que los imperios aportan al imperante, también el imperio, sobre todo si este es el de una ley más desarrollada, puede aportar una mayor integración humana.

En todo caso, la obra de estos dos dominicos homónimos y, si no contemporáneos, sí coseculares se inscribe en la trayectoria de aproximación y aprecio de la nueva realidad humana en

¹⁶ Citado según edición de J. Roberto Herrera/F. Gall, p. 13

¹⁷ Ver al respecto Dörmann/Promper, 1977.

América que la orden dominicana manifestó desde su primer contacto con los pueblos originarios del Continente. Cabe decir que a partir del Descubrimiento, la Orden sobresalió en el Nuevo Mundo, más que en el Viejo, por su interés por lo social y lo científico. Los dos Ximénez cuya personalidad hemos esbozado son buena prueba de ello. Ambos realizaron su “defensa de los indios” desde una perspectiva propia pero no menos eficaz.

Bibliografía

- Dörmann, J./ Promper, W. (1977), “Posiciones actuales sobre la actividad misionera”, en *Justificación teológica actual de la actividad misionera*. Burgos, Aldecoa.
- Francisco Hernández/ Francisco Ximénez (1615), *Quatro libros de la Naturaleza*. México: Viuda de Diego López Dávalos.
- , (1628), *Rerum medicarum Novae Hispaniae Thesaurus...*, Roma: J. Mascardi.
- , (1790), *Francisci Hernandi... Opera, cum edita, tum inedita, ad autographi fidem et integritatem expressa*, 3 vols., Madrid: Her. de Ibarra.
- Francisco Ximénez Quesada (1993), *Arte de las tres lenguas kaqchikel, k'iche' y tz'utuhil*. Ed. Rosa Helena Chinchilla, Guatemala.
- , (1931), *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, de la Orden de Predicadores, compuesta por el R.P. Pred. Gen. fray francisco Ximénez, hijo de la misma provincia, de orden de N. Rmo. P.M.G. Fr. Antonio Cloché*, t. III, Guatemala.
- , (1985), *Primera parte del tesoro de la lenguas Cakchique, Quiché y Zutuhil [...]* Ed. Crítica de Carmelo Sáenz de Santamaría. Guatemala.
- , (1722/1967), *Historia Natural del Reino de Guatemala*. Ed. de J. Roberto Herrera/ Francis Gall. Guatemala.
- Gandara, Guillermo (1921), "The work of Fray Francisco Ximénez compared to the Dr. Francisco Hernández, recomposed by Doctor Nardo Antonio Recco". En *Memories and Magazine of the Society Scientific Antonio Alzate*, no. 39, pp. 99-123.
- Iannarone, Reginaldo, O.P. (1992), *La scoperta dell' America e la prima difesa degli indios*. Bologna.
- Lomana, Gonzalo (2016), *Dominación sin dominio. El encuentro inca-español en el Perú colonial temprano*. IFEA, Lima.
- Serrano Bertos, E. (2014), “La oralidad maya, original de la traducción de Ximénez”. En *In-Traduções*. 2014, Florianópolis.
- Somolinos d'Ardois, G. (1960), *Vida y obra de Francisco Hernández*, México: Universidad Nacional Autónoma.

- Vega, Miguel Ángel (2012), “La traducción, génesis y núcleo de la literatura hispanoamericana. Cuatro calas en el mestizaje literario de la Colonia”. En Kralova/Rubas, *Translation Beyond East and West*. Prag, Universidad Carolina.
- Vilchis, Jaime (2015) “¿Qué comía Francisco Hernández (1517-1578)?: La intermediación de mestizaje y gastronómica del Protomédico de Indias de Felipe II”. En *American Studies*, v. 18, 1.

TRADUCCIÓN ANTROPOLÓGICA DOMINICANA: PEDRO DE CÓRDOBA¹

Juan Antonio Albaladejo-Martínez

Universidad de Alicante (España)

ja.albaladejo@ua.es

RESUMEN

Dos aspectos son los que centran la atención de la primera comunidad de los dominicos en tierras americanas: la evangelización de los indígenas y su defensa contra los abusos de los conquistadores y colonizadores españoles. Para lograr el fin último, la conversión al cristianismo, había que emplear la razón del amor y no la fuerza. A partir de ese convencimiento, resulta lógico que los dominicos trataran a los indios como iguales, como hermanos, y lucharan contra la cuasi esclavitud de las encomiendas. En ese contexto histórico se sitúa la obra que aquí se analiza: *Doctrina cristiana para instrucción de los indios* de Fray Pedro de Córdoba. Se trata de un texto representativo de la literatura misionera hispanoamericana y que, de acuerdo con su adscripción genérica textual, refleja, principalmente, una de las dos direcciones posibles de traducción antropológica: “endógeno⇒exógeno”. En otras palabras, o bien se acerca la esencia de la propia cultura a sociedades ajenas a esa realidad, o bien se emprende el camino inverso. Nuestro estudio explora la labor traductora en términos antropológicos llevada a cabo por nuestro fraile dominico, plasmada en el referido texto.

PALABRAS CLAVE: Traducción antropológica. Literatura misionera. Dominicanos. Pedro de Córdoba. Catecismo.

ABSTRACT

The first Dominican community on American soil focused on two aspects: the evangelization of the indigenous population and the defence of the American natives against the abusive acts performed by Spanish conquerors and settlers. The conversion to Christianity had to be achieved by reasoning based on love not on force. This conviction shared by the members of the Order of Preachers explains why they treated the American natives not just as humans (not the usual practice at that time), but as equals and brothers. That is why the Dominicans fought against the quasi-slavery of the *encomienda*. The work which is being analysed in this paper, *Christian doctrine for the instruction and information of the Indians* by Pedro de Cordoba, is placed within this historical context. The text is a paradigmatic example of the Spanish American missionary literature. And given its typological rooting, it reflects, primarily, one of the two possible directions of anthropological translation: “endogenous⇒exogenous”. In other words, either you familiarize an alien society with the essence of your own culture or you do it the other way round. Our study explores the translation work in anthropological terms performed by this Dominican friar which his text gives testimony of.

KEYWORDS: Anthropological translation. Missionary literature. Dominicans. Pedro de Cordoba. Catechism.

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

1. Introducción

El presente estudio no tiene como objeto un análisis traductológico, *stricto sensu*. Cuando aquí hablamos de traducción antropológica no estamos aludiendo a un proceso de transferencia del tipo *translation proper*, en términos de Jakobson (1975: 69), con un texto original y una versión meta correspondiente. Por el contrario, partimos de la idea de que todo proceso de comunicación supone un acto de traducción, idea expresada por Steiner (1980 [1975]: 67) al afirmar que “dentro o entre las lenguas, la comunicación humana es una traducción”. En ese sentido, cualquier texto, tanto si el canal de transmisión es el oral o el escrito, representaría un acto de comunicación y, por ende, implicaría un proceso de traducción en el sentido apuntado por Steiner.

El trabajo que aquí presentamos se basa en el análisis de un texto representativo de la literatura misionera hispanoamericana. Siguiendo la clasificación de Reiß (1983), se puede establecer el género y la tipología textual de la siguiente manera: la *Doctrina* se enmarcaría dentro del tipo de texto operativo, lo que supone que la función dominante –que no la única, pues todo texto suele contar con varias funciones–, es la apelativa, es decir se pretende, principalmente, conseguir una reacción, un comportamiento determinado por parte de los receptores. Sin duda, también ocupa una posición importante la función informativa. En cuanto a la adscripción genérica, la obra de fray Pedro forma parte de la categoría de los textos catequéticos. Ambos factores, tipo y género textual, condicionan en buena medida la estructura, el tema y el contenido del mismo, lo que explicaría la amplia presencia de casos de traducción antropológica.

Cuando se produce el contacto entre los pobladores originales del Nuevo Mundo y los españoles, no solo surge la necesidad de superar los problemas de incomprensión a nivel lingüístico. Igual de importantes, quizá incluso más determinantes, resultaban ser los anisomorfismos en el ámbito cultural en su conjunto², pues las diferencias fundamentales en cuanto a la cosmovisión y las estructuras mentales a ambos lados del Atlántico impedían en gran medida una comprensión profunda del *Otro*. La labor misma de los misioneros obligaba,

² Decimos esto porque la lengua es, a su vez, un elemento que forma parte de la cultura y, a su vez, un producto de la misma. La estrecha correlación y determinación recíproca dificulta una separación nítida. No obstante, en traductología a la hora de hablar de las asimetrías que dificultan el proceso de transferencia se distinguen cuatro tipos de anisomorfismos, entre ellos los lingüísticos y los culturales.

sin embargo, a alcanzar ese nivel necesario de entendimiento de lo ajeno para poder cumplir con la finalidad última: la conversión de los amerindios al cristianismo. Para poder alcanzar este objetivo, los misioneros debían superar las barreras lingüístico-culturales que los podían separar de su cometido fundamental. Al fin y al cabo, la conversión religiosa requería una comunicación eficiente entre evangelizadores e indios, y la traducción, en el sentido amplio que aquí le aplicamos a la palabra, era la llave para lograrla:

It is not surprising that missionaries were so strongly involved in philology and linguistics, since the practice of conversion is very much a matter of translation. One of the early activities of missionaries in a new target area was to make dictionaries and grammars of the language in order to produce translations of the Bible. The particular understandings and misunderstandings in this area were themselves productive in transforming colonized cultures, but not always in the ways intended by colonizers and missionaries. The project of translation in the colonial encounter also involves the description of the 'heathen' practices of the people who had to be converted (Van der Veer 2010: 610).

Como indica Van der Veer, la labor de misionar va estrechamente ligada a la traducción y, en consecuencia, al dominio de la lengua ajena, pues la competencia lingüística constituye la base de todo proceso traductor. Este autor también señala la bidireccionalidad de los intercambios. Los rasgos culturales exógenos, de un lado y otro, debían ser transparentados para poner así las bases que permitieran llevar a cabo el proceso de conversión con garantías. Los misioneros tenían que conocer bien las culturas indígenas con el fin de asegurar que se produjera una cristianización auténtica, y no una mera asunción superficial impuesta por obligación. Así, los dominicos, entre ellos fray Pedro y fray Bartolomé, reivindicaban la educación evangelizadora y se mostraban contrarios “frente al bautismo masivo e indiscriminado de que se jactaban otros misioneros, principalmente franciscanos, que le quitaban importancia al hecho de que sus miles de neófitos no supiesen los rudimentos del Evangelio” (Martínez Torrejón 2006: 184, nota 278).

A evangelizadores como Pedro de Córdoba les preocupaba el riesgo al sincretismo religioso³, pues “syncretism as an illicit contamination of the Eternal Truth is the enemy to be fought tooth and nail” (Van der Veer 2010: 611). Define Lindstrom (2010: 680) el sincretismo como “hybridization or amalgamation of two or more cultural traditions”. La historia de la evangelización americana nos muestra que el éxito de la empresa finalmente resultó ser, en parte, consecuencia de esa inculturación que provoca no sólo la asunción sin

³ “Sincerity and insincerity of conversion are [...] perennial themes of missionary discourse” (Van der Veer 2010: 611).

más del cristianismo por la población evangelizada, sino también la transformación o adaptación parcial a la realidad cultural concreta. Juan Pablo II (1985: 21) define la inculturación como proceso de “encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia”. Si bien la conceptualización es muy reciente, el principio que encierra el término de la inculturación fue puesto en práctica ya por los frailes dominicos de principios del siglo XVI. Con la defensa de los indios y de aquella parte de su cultura que no chocaba con los preceptos del cristianismo, los representantes de la Orden de Predicadores radicados en tierras ultramarinas daban, ya en aquel entonces, sentido a esa idea expresada por Juan Pablo II cinco siglos después en la encíclica “Redemptoris Missio”, y que, en términos traductológicos, podría identificarse con una especie de proceso de “localización”⁴:

Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. Por su parte, con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es el instrumento más apto para la misión. Gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación (Juan Pablo II 1990: 35-36).

Por una parte, los misioneros tenían que lograr que el mundo hispano-cristiano resultara comprensible para las poblaciones indígenas. En este sentido, la *Doctrina cristiana para instrucción de los indios* da buena cuenta de ese intento por acercar las creencias judeocristianas al mundo amerindio. Por otra parte, los misioneros debían alcanzar un entendimiento suficiente de la realidad india, de su forma de pensar, de su espiritualidad con el fin de poder desarrollar las mejores estrategias evangelizadoras posibles. Ese planteamiento suponía, de alguna manera, el reconocimiento de la necesidad de una cierta adaptación al medio local. Un buen ejemplo de ese acercamiento al mundo amerindio, o si se quiere etiquetar con el concepto moderno de la localización, es la decisión estratégica por parte de Pedro de Córdoba y sus colaboradores de emplear el relato histórico para familiarizar a los indígenas con los principios del cristianismo.

⁴ “Localization [...] entails adapting a product to the linguistic and cultural expectations of the target locale [...] In the industry, this is seen as a ‘special kind of translation’ that takes into account the culture of the location or region where the translated text is expected to be used. However, in the Translation Studies community, this is simply a commonly accepted definition of translation itself” (Hartley 2009: 107).

Cualquier intento de comprender al Otro se ve dificultado por la determinación cultural de nuestra mirada. Gadamer (1975: 115) señala que el horizonte es nuestro campo de visión, el cual abarca todo aquello que se puede divisar desde un punto de observación (añadiremos que, en el caso que aquí estudiamos, se trataría de un punto geográfica- y temporalmente marcado). Este concepto daría lugar a que habláramos de la estrechez, posible ampliación e incluso apertura de horizontes. La falta de un horizonte suficientemente amplio hace que, a menudo, no se vea más allá de lo que se está acostumbrado a ver (Sapir, citado en Katan 2004:64). Al igual que hacen los antropólogos, si quieren llegar a un entendimiento adecuado de las sociedades y culturas que estudian, los misioneros debían superar, en la medida en la que esto les era posible sin comprometer sus creencias, los límites de su horizonte monocultural inicial, ampliando el campo de visión hacia un horizonte bi-, y ante la rica diversidad presente en el nuevo continente, hasta pluricultural. Ahora bien, incluso en el caso de los verdaderos antropólogos hay que cuestionar la capacidad de imparcialidad absoluta, pues, como señala Rodrigo Alsina (1999: 71) “Todo modo de ver es una forma de no ver, de ocultar. La percepción es, por definición, selectiva”.

Como se puede comprobar en el escrito analizado en este trabajo, aunque el intérprete, en este caso el fraile dominico Pedro de Córdoba, pretenda liberarse de las influencias que ejerce el medio del que procede y que ha formado buena parte de sus convicciones, costumbres y puntos de vista, resulta imposible aislarse de las realidades del propio mundo a la hora de analizar y valorar la realidad social y cultural de otro lugar, y, dado el hiato temporal en cuanto al estado de evolución de las dos culturas en contacto, también de otro tiempo.

Toda recepción será, pues, mediatizada, ya que siempre será una mirada a través del filtro de las propias ideas y posturas formadas a partir de la tradición de la propia cultura, de la influencia de instancias de autoridad y las experiencias personales. No obstante, en el texto aquí analizado se percibe una clara voluntad de acercamiento al Otro, un intento de comprensión profunda de la cultura ajena y de explicación de la propia cultura. De esa forma trató el autor dominico de superar la miopía de la que adolecía, en aquella época, la sociedad española en su gran mayoría. En este sentido, la *Doctrina* de Pedro de Córdoba es, sin duda, uno artefacto cultural de primer orden que refleja procesos de auténtica comunicación

intercultural y, en consecuencia, se convierte en una verdadera traducción de concepciones antropológicas divergentes.

A pesar de que el cometido central de la *Doctrina* de fray Pedro consistía en hacer comprensible la fe cristiana a los indígenas americanos mediante “fórmulas claras y comunicables” (Conferencia Episcopal Española 2002: 3), es decir que debía traducir su propia concepción religiosa a otro contexto antropológico completamente distinto, también se observa en este catecismo, aunque en mucha menor proporción, la presencia de la ideología religioso-cultural amerindia. Por tanto, se reflejan las dos direcciones en la traducción antropológica, pues, de una parte, se trasladan elementos endógenos hacia la cultura ajena y, de otra parte, se transfieren elementos exógenos a la propia cultura, imitando, en cierta medida, esos dos movimientos de los que hablaba Schleiermacher (2000 [1813]) a la hora de hablar del método de traducir y que, más recientemente, han sido acuñados por Venuti (1995: 20) con los términos de extranjerización y domesticación.

2. Pedro de Córdoba: ¿antropólogo?

Eller (2007: 2) define la antropología como ciencia de la diversidad humana en cuanto a apariencia y comportamientos, y la antropología de la religión –de central importancia de cara al presente trabajo– como el estudio científico de la diversidad de las religiones de la humanidad. El concepto de cultura sería central para la antropología: estaríamos hablando de ideas, sentimientos, comportamientos y sus productos, aprendidos, compartidos y característicos de una sociedad concreta. Cualquier aspecto relacionado con el ser humano, como puede ser el lenguaje, que se quiera estudiar desde un prisma antropológico, implica la idea de que estamos ante un comportamiento humano aprendido y compartido. En cuanto a la metodología, Eller (2007: 3-4) habla de tres aspectos característicos de la “perspectiva antropológica”: a) en primera instancia, la antropología emplea la descripción comparativa o transcultural; esa descripción se logra a través de la herramienta del trabajo de campo (*fieldwork*), el cual requiere una presencia prolongada y una convivencia participativa; y el producto que se obtiene del trabajo de campo es el estudio de caso (*case study*) o etnografía. b) en segundo lugar, la antropología adopta una aproximación holística, considera la cultura

como un todo compuesto por cuatro áreas funcionales (política, economía, religión y parentesco); c) y, finalmente, sostiene el principio del relativismo cultural: cada cultura tiene sus propios criterios de entendimiento y juicio, su propio horizonte de significación y valores, y para lograr una comprensión adecuada de esa cultura ésta debe ser valorada y juzgada en sus propios términos. Harris (2001: 12-13) resalta la amplitud del campo de estudio, lo que explicaría que “las diferentes ramas de la antropología se centran en distintos aspectos o dimensiones de la experiencia humana”, y señala cuatro campos de estudio: antropología cultural, arqueología, lingüística antropológica y antropología física.

Si tenemos presente las mencionadas características de esta disciplina, resulta, a nuestro modo de ver, bastante obvia la relación de nuestros misioneros con la antropología. Los dominicos, en su calidad de misioneros y como si de auténticos antropólogos se tratara, vivieron entre los indios, aprendieron sus lenguas, conocieron de primera mano sus culturas y, a través de su labor y sus textos, los dieron a conocer, los tradujeron sin duda de forma más verdadera y fiel de lo que había sido el caso hasta entonces, por más que se haya cuestionado la autenticidad de algunos relatos (sobre todo en relación con los de Bartolomé de las Casas) y que, parcialmente, se pudieran exagerar determinados comportamientos, hechos y circunstancias para lograr un fin superior. Cumplen, por tanto, en nuestra opinión con el doble perfil de antropólogos y traductores tal y como lo describe Evans-Pritchard (1990 [1962]: 15):

[...] el antropólogo. Vive durante algunos meses o años entre un pueblo primitivo, y lo hace tan íntimamente como puede, llegando a hablar su lengua, pensar de acuerdo con sus categorías conceptuales y a juzgar con sus valores. Al mismo tiempo revive las experiencias crítica e interpretativamente de acuerdo con las categorías y valores de su propia cultura y con el cuerpo general de conocimientos de su disciplina. En otras palabras, traduce una cultura a otra.

Lógicamente, no se le puede aplicar a nuestro religioso el principio antropológico del relativismo cultural, sobre todo en lo tocante a las creencias y, por supuesto, el estudio antropológico era para los misioneros una herramienta no un fin en sí mismo. Obviamente, el escrito de fray Pedro nada tiene que ver con lo que hoy entendemos por una etnografía. No obstante, la *Doctrina* sí contiene importantes trazas etnológicas; además es el resultado de un prolongado proceso de convivencia, estudio y observación de la cultura ajena. Asimismo, en lo metodológico se detectan paralelismos con la labor antropológica, ya sea por el empleo de descripciones transculturales o las similitudes con el “trabajo de campo”. En consecuencia,

aunque la intención inicial y el cometido último de Pedro de Córdoba no fuesen los de un antropólogo, sí pensamos que las circunstancias le impulsaron a llevar a cabo una importante labor de estudio y traducción antropológica.

Fue, por una parte, la finalidad misma del misionero cristiano, es decir la evangelización y consiguiente salvación espiritual de los indígenas, la que convirtió el estudio en profundidad de las gentes y culturas amerindias en un prerequisite para lograr el objetivo. Dadas las diferencias evolutivas entre la sociedad hispánica y las culturas indígenas, los misioneros tuvieron que determinar las características del pensamiento indio y sus formas de comunicación a través de la interacción con los pobladores originales. De esta forma, Pedro de Córdoba y sus colaboradores llegaron a la conclusión de que “el método que deberá seguirse en la predicación es la forma de historia pues los indios podrían retener mejor lo expuesto si se hacía en forma de historia que si lo hacían mediante razonamientos discursivos” (Medina 1987: 50). El segundo motivo que condujo a nuestro misionero a ampliar su cometido básico fue el maltrato que sufrían los indígenas a manos de los conquistadores y colonizadores encomenderos españoles, circunstancia que hizo que la primera comunidad de frailes dominicos, localizada en la isla Española, se convirtiera en el gran defensor de los pobladores americanos.

3. ¿Qué relación guarda la antropología con la traducción?

Antes de pasar a analizar el mencionado texto, en términos antropológicos y traductológicos, se hace imperioso resaltar la relación que guardan estas dos disciplinas. La propia naturaleza intercultural e interlingüística que encierra el estudio antropológico determina su irremediable dependencia de procesos de transferencia para lograr el ansiado entendimiento y comprensión de la cultura ajena objeto de análisis. Rubel y Rosman (2003: 1) señalan dos posibles dimensiones de transmisión: “[...] either the translation of words, ideas and meanings from one culture to another, or the translation to a set of analytical concepts”. Podríamos, por tanto, hablar de una traducción lingüístico-cultural, por una parte, y de una traducción conceptual, por otra parte. El ámbito que aquí nos interesa es el que se circunscribe a la traducción lingüístico-cultural. A pesar del papel central que desempeña la traducción

para la obtención y comprensión de datos, así como la transmisión del conocimiento sobre las culturas ajenas –“Translation is central to ‘writing about culture’.” (Rubel y Rosman 2003: 1)–, hasta la fecha los antropólogos apenas se han ocupado de reflexionar sobre la relación que guardan ambas disciplinas. Con este trabajo pretendemos realizar una pequeña aportación al respecto.

Si bien la antropología como disciplina científica no existe hasta la Ilustración, el interés por conocer al Otro se da seguramente desde los inicios de los primeros contactos entre culturas distintas y, por tanto, desde hace miles de años. En ese sentido se pronuncia Harris (2001: 542) al señalar que “el impulso que subyace tras el desarrollo de la antropología cultural es probablemente tan antiguo como nuestra especie. Los miembros de diferentes grupos humanos han tenido siempre curiosidad por las costumbres y tradiciones de los extraños”. De ahí que consideremos pertinente hablar de labor antropológica en relación con el misionero dominico que es objeto de este trabajo. Si quería lograr su objetivo último, la evangelización y salvación espiritual de los indios, tenía que cambiar primero la percepción negativa, a menudo interesada, que se había extendida entre la sociedad hispánica sobre los pobladores originales del Nuevo Mundo. Para ello debían dar cuenta, en primera instancia, de la naturaleza real de los indígenas y, por así decir “traducir” su mundo sociocultural a las coordenadas europeas de la sociedad española. El proceder natural de cualquier individuo que se encuentra en una situación de exposición a una realidad sociocultural nueva es recurrir al contraste con lo propio (y conocido), pues “la forma más simple de conocer es comparar. A partir de un punto de referencia se establecen relaciones del tipo ‘es igual a’, ‘es diferente a’, ‘es similar a’, etc. En los contactos interculturales es muy frecuente utilizar el método comparativo para describir nuestra experiencia.” (Rodrigo Alsina 1999: 65).

Si, como afirman Rubel y Rosman (2003: 16), “Anthropologists are listeners who are ‘translating’ the local culture, creating a picture of it for the outside world”, nuestro fraile era un antropólogo y, en el más amplio sentido de la palabra, también un traductor. Por supuesto, se encontró con el habitual problema de traducción al que hace referencia Jones (2003: 45) al afirmar que “even if one were to successfully figure out what alien peoples believe at a particular time, trying to restate those beliefs using the intentional terminology of the translator’s home language involves self-reference in a way that often inevitably distorts

things”. Cuando en el texto objeto de estudio se traducen elementos culturales amerindios, se hace visible la presencia de esa huella de auto-referencia a la que alude Jones.

4. La Doctrina de Pedro de Córdoba

Al poco tiempo de su llegada al Nuevo Mundo en el año 1510, los frailes dominicos se convencen de que “los métodos [de evangelización] anteriores no podían ser utilizados con provecho” (Medina 1987: 25). Surge, en consecuencia, la necesidad de elaborar un texto adaptado a las necesidades específicas del nuevo medio y que permitiera afrontar con ciertas garantías la difícil labor de convencer a los indígenas de las bondades del cristianismo y del error que suponían las antiguas creencias paganas. Los destinatarios principales de esta obra de función evangelizadora eran los mismos indígenas, pues en ella se explican los principios del cristianismo de tal forma que resultara comprensible para los pobladores originales del Nuevo Mundo. Siendo un método de evangelización, el texto también contaba, en segunda instancia, con los misioneros como público receptor, pues ellos debían aplicarlo para lograr el fin ansiado.

La *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia*⁵ es la plasmación de esa nueva metodología de enseñanza de los principios del cristianismo, con su adaptación a las necesidades y características socioculturales y esquemas mentales de los amerindios. La explicitación de la metodología, que presenta el título del texto al señalar que la enseñanza de la fe cristiana a los indios se debe llevar a cabo “por manera de historia”, es la primera muestra del intento de ponerse en la piel del otro, de ese impulso de traducir antropológicamente.

Un segundo aspecto central en el proceso de evangelización es la comunicación interlingüística. Las barreras lingüístico-culturales impedían una interlocución efectiva, por lo que, según Dussel (1983: 93), los misioneros fueron adaptando sus planteamientos metodológicos y “[...] pasaron rápidamente de la mímica o el gesto a la utilización de

⁵ Existen distintas denominaciones del texto, y también varía algo su contenido de una versión a otra. Para más información véase Medina 1987).

intérpretes, pero viendo la imprecisión de las traducciones comenzaron a estudiar la lengua, así aparecieron diccionarios, gramáticas, catecismos, confesionarios, sermonarios [...]”.

Como ya se ha señalado, este texto pertenece al género del catecismo, siendo la etiqueta “doctrina” un nombre sinonímico para designar ese mismo moldetextual (Boase 1973 [1967]). Cuenta con una estructura determinada, compuesta por cuatro pilares (Credo, Padrenuestro, Diez mandamientos, Sacramentos) y constituida por san Agustín, el creador del género (Gómez 1989). Es un género textual destinado a llevar a cabo la catequesis, la cual consiste en “iniciar a los creyentes en la expresión común de la fe de la Iglesia” (Conferencia Episcopal Española 2002: 3).

El texto concreto recoge la experiencia práctica que los dominicos obtienen de su labor de evangelización en el Nuevo Mundo. Nuclearmente, el escrito procede de la pluma de Pedro de Córdoba, junto a las aportaciones de los demás frailes dominicos de su comunidad. Sin embargo, no se conserva el manuscrito antillano original y tampoco ninguna copia del mismo. Las versiones que nos han llegado fueron impresas en Nueva España en 1544, 1548 y 1550, y por tanto más de veinte años después de la muerte de su autor principal. Muestran adiciones y modificaciones contextuales, no siempre fácilmente identificables, realizadas por los editores mexicanos. Un ejemplo claro de añadido se encuentra en relación con el sacramento del matrimonio al afirmarse que “no han de ser parientes dentro del cuarto grado (está dispensado para con los indios en el tercero, en los que se hallaren casados en él” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 243). Dado que esta dispensa se basa en la Bula *Altitudo Divini Consilii* del 1 de junio de 1537 de Pablo III, queda patente que el pasaje tiene que ser posterior a la redacción del texto original (Medina 1987: 243, nota 60), pues Pedro de Córdoba murió en 1521.

Para hacer comprensible las creencias cristianas, se recurre, en consonancia con los principios metodológicos de la antropología, a la descripción comparativa o transcultural, en el sentido apuntado por Eller (2007). En la *Doctrinase* produce una comunicación bidireccional, pues hay transferencias en ambos sentidos. Si bien el catecismo tiene como principal objetivo transmitir a las poblaciones amerindias los elementos fundamentales de la fe cristiana tales como el bautismo, la confesión, la trinidad, la inmaculada concepción etc. y, en consecuencia, acercarles el mundo espiritual europeo con el fin de contribuir a su

salvación, esta obra pionera y pretendidamente modélica destinada a la labor evangelizadora en el Nuevo Mundo también se hace eco de elementos de la realidad, sobre todo sobrenatural, de las sociedades indígenas. Al fin y al cabo, la refutación, una de las herramientas discursivas esenciales del presente texto, requería la contestación del ideario y de las prácticas del paganismo indígena y, por tanto, debían nombrarse. Así, a la hora de explicar el principio del monoteísmo, y con el fin de negar el carácter divino de las deidades indígenas, se hace referencia directa a Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, procedentes del panteón mexicano. Ambos son denunciados en el texto por ser “demonios malos que os engañaban” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 205).

La estrategia discursiva va destinada a promover la pretendida desculturación⁶ acompañada de la correspondiente aculturación⁷. Para lograr el objetivo de la conversión, los misioneros tenían que impulsar simultáneamente esos dos procesos que implicaban la sustitución de la antigua religión por las nuevas creencias cristianas. Las creencias previas eran, en opinión de los misioneros, el resultado de un oscurecimiento del entendimiento de los amerindios, producto del engaño que los misioneros tratan de ilustrar: “[...] para daros a entender la ceguedad y errores en que habéis estado hasta ahora, y cómo no habéis conocido a vuestro Creador, Dios verdadero, ni le habéis servido, más habéis andado como hombres sin seso ni entendimiento que no saben lo que hacen.” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 201).

Cuando fray Pedro indica que los indios “debéis saber y creer catorce cosas que llamamos nosotros catorce artículos de la fe”, está traduciendo en términos antropológicos los principios del cristianismo para que los reciban los pobladores indígenas. Con la afirmación “que es un solo Dios todopoderoso; y que no hay muchos dioses”, el Padre dominico sustancia ese doble proceso pretendido, esa extirpación y reimplantación parcial: hay que dejar de creer en la existencia de múltiples dioses, y hay que abrazar la idea del dios único, es decir de Dios con mayúscula, o sea del dios cristiano: “[...] no tengáis otro por Dios, porque no hay otro Dios [...] los que vosotros adorabais y honrabais por dioses son diablos y malos enemigos de Dios” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 204). Supone esto la sustitución de la concepción politeísta indígena por la monoteísta del cristianismo.

⁶ “De la relación desigual entre identidades, fundada en la extrema debilidad de una con respecto a otra, puede llegarse al abandono puro y simple de la especificidad más débil: la ‘desculturación’.” (Baeza 2000: 71).

⁷ “El proceso de adquisición de rasgos culturales como resultado del contacto” (Barnard y Spencer 2010: 754).

La traducción antropológica que se lleva a cabo en la *Doctrina* se hace especialmente visible en todos aquellos casos en los que se transparentan los elementos de la religión cristiana mediante ejemplos y símiles cercanos al horizonte de experiencias de los indígenas. Así, a la hora de explicar la concepción inmaculada, se señala que ésta se produjo “sin corrupción suya, quedándose virgen como antes era, así como son engendrados los huesos dentro de la carne, sin corrompimiento ni apertura de la carne. Y como la cereza engendra el hueso sin abrir la cereza” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 223).

Otro ejemplo de transferencia en términos antropológicos, en este caso claramente procedente de la mano de los editores mexicanos, es el que se refiere a la refutación de la visión cosmológica indígena: “Y debéis saber que los cielos son redondos y huecos, y los mueven los ángeles por mandato de Dios [...] Y debéis saber que el sol no es cosa viva [...] Y por esto los que adoráis al sol, o le hacéis reverencia o sacrificios, erráis mucho contra Dios” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 255). Con esta exposición cosmológica, los dominicos están negando la base sobre la que se sustenta el culto al sol de los mexicanos, denunciándolo por tanto como falso. En medio de esta explicación cosmológica se recurre a un elemento de la realidad cultural amerindia para facilitar nuevamente la comprensión: “[...] porque la mar y la tierra hacen un cuerpo redondo, a manera de *batey* o bola [...]” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 255). *Batey* es un americanismo que se refiere tanto a una bola hecha con raíces y hierbas como al juego del mismo nombre (Medina 1987: 255, nota 71).

En otras ocasiones, la transferencia ideológica puede quedar menos patente, vista con nuestra mirada etnocéntrica cristiano-occidental actual. Sin embargo, un concepto, a nuestros ojos tan familiar, como el de “pecado” no podía resultar transparente para los pobladores indios de aquella época, sobre todo en cuanto a las implicaciones, por lo que se hacía necesaria su explicación: “pecar es hacer, o decir, o pensar alguna cosa contra la voluntad y mandamiento de Dios” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 217).

Otero-Tomé y Ferrer-Rodríguez (1990: 973) resaltan la orientación antropológica de la *Doctrina* de Fray Pedro, “pues se dirige al hombre que hay que salvar, que es siempre el centro de la evangelización”. A diferencia de lo que opinaba una parte importante de la sociedad española, muy especialmente los conquistadores y encomenderos, para la cual los indios no eran seres humanos, con lo que perdían todo derecho asociado a la condición de los

seres racionales, los dominicos rechazaron el trato denigrante que se le dispensaba a los pobladores originales. Su encendida defensa de los mismos era la lógica consecuencia de profundas convicciones cristianas y de un fuerte sentimiento de humanidad. Dada la trascendencia de la cuestión no extraña que la afirmación de la condición humana compartida sea una de las ideas centrales que a modo de *leitmotiv* recorre el texto. Ya desde los primeros compases queda patente la postura dominicana, como muestra la apelación del prólogo “muy amados hermanos: sabed y tened por muy cierto que os amamos de mucho corazón” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 199). La igualdad en esencia se fundamenta en el origen compartido, pues, como se señala, “Dios hizo a vosotros y también a nosotros y a todos cuantos hay en este mundo” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 201). El parentesco es la lógica consecuencia de una ascendencia compartida, dado que “de estas dos personas, Adán y Eva, [...] descienden todas las gentes del mundo; y vosotros y nosotros, todos descendemos de un padre y de una madre, que fueron Adán y Eva” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 210).

En la *Doctrina* se emplea profusamente la estrategia discursiva del premio-castigo. Así, frente a la advertencia “En aquel lugar tan malo y lleno de tantos tormentos están todos los que han muerto de vosotros [...] y allí también iréis vosotros si no os hacéis amigos de Dios [...]” se contrapone el potencial premio destinado a todo aquel que abraza la nueva religión, pues “[...] tendrá cada uno de vosotros otro palacio muy hermoso, si quisierais ser amigos de este gran Dios” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 200). Esta fórmula del palo y la zanahoria resulta más potente por el hecho de que no sólo se aplica a los indígenas, pues también afecta a los cristianos que no cumplen los principios de la religión. Al colocar en un plano de igualdad a los indios que no quieran abrazar las nuevas creencias y a los malos cristianos, se refuerza una y otra vez el principio de igualdad que practican los dominicos, y que resulta fundamental para lograr la conversión. Estamos, por tanto, ante otro *leitmotiv*, pues la idea se propaga a lo largo de todo el texto. Así, al hablar del infierno, se señala que “en este lugar están juntos los males: porque allí está fuego muy grande que quema las almas de los que no son cristianos, y de los malos cristianos [...]” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 200). En el pasaje dedicado al fin del mundo y juicio final, se retoma la misma idea del castigo compartido por los no cristianos y los malos cristianos: “Pero no será así de los malos, porque los que no se hallaren cristianos, y los malos cristianos, resucitarán con los cuerpos

muy pesados y enfermos, y muy feos y llenos de dolores [...] (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 219).

Finalmente, también hay que resaltar el peso específico que tiene la contestación y rechazo de los ritos y costumbres indígenas en la *Doctrina*, lo que refuerza su conexión con el género etnográfico: “Y para que sepáis cuáles son las obras del demonio, para que las huyáis y os apartéis de ellas, sabed que son todas las ceremonias y sacrificios que hasta aquí habéis tenido.” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 251). No sólo se hace referencia a ellos de forma generalizada y genérica, pues también se relatan, en los correspondientes apartados de la *Doctrina*, las prácticas concretas con las que los indígenas deben acabar, por ejemplo, la antropofagia: “La vii. obra de misericordia es enterrar los muertos. Y no los debéis dejar por enterrar [...] Y mucho más os debéis guardar de comerlos [...]” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 251). Incluso un rasgo de comportamiento social no espiritual, en concreto referido al decoro, adquiere una dimensión religiosa cuando, al hablar nuevamente de las obras de misericordia, se desliza una crítica sobre la habitual desnudez de los pobladores americanos: “[...] vestir al desnudo, y mucho más a vosotros mismos porque debéis haber muy gran vergüenza de traer descubiertas vuestras carnes y mucho más las partes vergonzosas [...] es la voluntad de Dios que andéis vestidos [...]” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 245). En esa misma línea etnográfica, el presente texto se hace eco, asimismo, de las construcciones en honor a las divinidades indígenas. En ese afán de pluriculturalidad se enumeran significantes procedentes de distintas culturas amerindias y se colocan junto con un equivalente sinonímico del español con el fin de transparentar esas voces americanas (pues no olvidemos que el destinatario de la *Doctrina* no es únicamente el indígena, sino también el misionero español dispuesto a evangelizar entre los nativos): “Estos ángeles malos, que son los demonios, son los que os han engañado y os han hecho entender que eran dioses, y hacían que los adorarais y les hicierais *cues* y *teucales* y templos” (Pedro de Córdoba 1987 [1544]: 216).

5. Conclusiones

En el presente trabajo hemos tratado de leer la *Doctrina cristiana para instrucción de los indios* de Pedro de Córdoba no sólo como una de las obras pioneras de la literatura

misionera hispanoamericana y, en consecuencia, en calidad de un importante testimonio de la historia de la Orden de Predicadores y, en general, de la Iglesia católica. De acuerdo con el planteamiento de nuestro estudio, el texto puede también interpretarse en clave antropológica. Salvando las distancias, creemos que se puede afirmar un cierto paralelismo entre la labor que realizaron los misioneros dominicos radicados en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI y aquella que, habitualmente, llevan a cabo los antropólogos.

Ese es el punto de arranque y nexos que nos llevó a plantear la idea de identificar los esfuerzos evangelizadores, plasmados por escrito en la *Doctrina*, con la traducción de culturas que Evans-Pritchard relaciona con la antropología. Los numerosos ejemplos textuales citados demuestran, a nuestro modo de ver, la validez del planteamiento, pues reflejan el impulso misionero por transferir una concepción del mundo (principalmente sobrenatural) a otro contexto sociocultural completamente diferente. Y la comunicación interpersonal que esto implica supone, de acuerdo con Steiner, la existencia de procesos de traducción.

Pedro de Córdoba y sus correligionarios que participaron en la elaboración de este catecismo presentan la cosmovisión particular del cristianismo de corte hispánico estableciendo continuos nexos con los rasgos fenotípicos amerindios. Por tanto, están traduciendo elementos de la propia cultura dentro de unas coordenadas socioculturales ajenas y viceversa. Esto es lo que hemos denominado el doble movimiento en direcciones contrarias: lo endógeno hacia lo exógeno y lo exógeno hacia lo endógeno. Además, las adiciones que experimentó la obra hasta su impresión en Nueva España, más de veinte años tras la muerte de su autor principal, muestran, a nuestro entender, el afán localizador de los frailes dominicos. Metodológica y estratégicamente había que adaptar el texto a las necesidades de cada medio local con el fin de aumentar su efectividad. La inclusión de referencias a ritos y deidades mexicanas son buena prueba de ello, pues el texto en su versión (no conservada) original fue concebida para la conversión de los indios caribeños.

Dada la importante labor de estudio y análisis de las culturas amerindias que realizaron los misioneros —el aprendizaje de sus lenguas, de sus costumbres y hábitos gracias a una estrecha convivencia durante largos periodos de tiempo— como condición previa para poder llevar a cabo su labor evangelizadora, pensamos que no sería aventurado calificar a los misioneros de precursores de los estudios antropológicos. El desarrollo y empleo de métodos

y herramientas similares a las que utiliza la disciplina moderna permite, sin duda, afirmar coincidencias parciales en la labor de misioneros y antropólogos. Si bien la *Doctrina* no puede calificarse, por razones obvias, de etnografía en el sentido moderno de la palabra, sí presenta indudablemente puntos de encuentro con el género textual por excelencia de la antropología.

Como señalaban Rubel y Rosman, entre traducción y antropología existe una íntima relación, aunque a día de hoy haya sido poco explorada. Confiamos en que el presente estudio contribuya a arrojar algo más de luz sobre un tema que merecería, en nuestra opinión, mayores esfuerzos investigadores.

Bibliografía

- Baeza, M. A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social: Ensayos de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Santiago de Chile, Ril Editores.
- Barnard, A. y J. Spencer (eds.). (2010). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Boase, L. (1973 [1967]). *Nuestra herencia católica. Tradición, herencia y doctrina de la Iglesia*. Valencia, La prensa católica.
- Bartolomé de las Casas. (2006 [1552]). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Alicante, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Conferencia Episcopal Española. (2002). “Catequesis sobre el catecismo de la Iglesia católica”. <https://meconfirmo.files.wordpress.com/2011/01/catequesiscatecismo.pdf> [consulta 18 de julio de 2016]
- Dussel, E. (1983). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Madrid, Editorial Mundo Negro.
- Eller, J. D. (2007). *Introducing Anthropology of Religion*. Nueva York y Londres, Routledge.
- Gómez, J. (1989). “Catecismos dialogados españoles”, *Edad de Oro*, 8, 117-128.
- Harris, M. (2001). *Antropología Cultural*. Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Vicente Bordoy & Francisco Revuelta.
- Hartley, T. (2009): “Technology and Translation” en Munday, J. (ed.). *The Routledge Companion to Translation Studies*. Londres & Nueva York: Routledge, 106-127.

- Hurtado Albir, A. (2001). *Traducción y Traductología*. Madrid, Cátedra.
- Jones, T. (2003): "Translation and Belief Ascription: Fundamental Barriers" en Rubel, P. G. & A. Rosman (eds.). *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, 45-73. Oxford y Nueva York, Berg.
- Juan Pablo II. (1985). "Encíclica *Slavorumapostoli*". http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html [consulta 18 de julio de 2016]
- , (1990). "Redemptoris Missio: Sobre la permanente validez del mandato misionero". http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.pdf [consulta 18 de julio 2016]
- Katan, D. (2004). *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester, St. Jerome Publishing.
- Martínez Torrejón, J. M. (2006): "Estudio introductorio" en Bartolomé de las Casas. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Alicante, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 9-97.
- Medina, M. Á. (1987): "Introducción general" en Pedro de Córdoba. *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*. Salamanca, Editorial San Esteban, 9-133.
- Newmark, P. (2006). *Manual de traducción*. Madrid, Cátedra. Traducción de Virgilio Moya.
- Nord, Ch. (1997). *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. Manchester, St. Jerome Publishing.
- Otero-Tomé, M. M. y M. P. Ferrer-Rodríguez. (1990): "La dignidad del hombre en la 'doctrina' de Fray Pedro de Córdoba" en Saranyana, J.-I. et al. (eds.). *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 973-983.
- Pablo III. (1537). "Sublimis Deus". http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html [consulta 18 de julio de 2016]
- Reiß, K. (1983). *Texttyp und Übersetzungsmethode: Der operative Text*. Heidelberg, Groos.
- Rodrigo Alsina, M. (1999). *La comunicación intercultural*. Barcelona, Anthropos Editorial.
- Rodríguez, L. (2011) "Niconeltoquitia in Dios Tetatzin Ixquichyueli: dos doctrinas para indios publicadas en el siglo XVI o los inicios de una tradición textual en el México colonial", *Tlalocan: Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, 15, 117-129.

- Rubel, P. G. & A. Rosman. (2003): "Introduction: Translation and Anthropology" en Rubel, P. G. & A. Rosman (eds.). *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, 1-22. Oxford y Nueva York, Berg.
- Schleiermacher, F. (2000 [1813]). *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Madrid, Gredos. Traducción de Valentín García Yebra.
- Steiner, G. (1980 [1975]). *Después de Babel: Aspectos del lenguaje y la traducción*. México D. F., Fondo de Cultura Económica. Traducción de Adolfo Castañón.
- Van der Veer, P. (2010). "Religion" en Barnard, A. y J. Spencer (eds.). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres y Nueva York, Routledge, 608-613.
- Venuti, L. (1995). *The Translator's Invisibility*. London, Routledge.

EL CAMINO DEL CIELO EN LENGUA MEXICANA (1611), DE FRAY MARTÍN DE LEÓN, Y LAS IDEAS HUMANISTAS SOBRE LA TRADUCCIÓN¹

Cristian Cámara Outes

Universidad de Valladolid (España)

cristiancamara@hotmail.com

RESUMEN

La época del humanismo y el Renacimiento significó una tentativa de renovación de las ideas que habían regulado la actividad traductológica durante un vasto periodo de la historia cultural europea. Este intento coincidió cronológicamente con los fenómenos históricos de la conquista y colonización de América, que desde un primer momento estuvieron estrechamente vinculados a una frenética actividad de traducción. En este trabajo nos proponemos examinar hasta qué punto las nuevas conceptualizaciones traductológicas, emanadas del humanismo, influyeron en la traducción de América, tomando como caso particular de estudio el libro *Camino del cielo en lengua mexicana*, del dominico fray Martín de León.

PALABRAS CLAVE: Teoría de la traducción. Colonialismo. América Latina. Martín de León.

ABSTRACT

The epoch of humanism and Renaissance meant an attempt to renew the ideas that had regulated translation for a vast period of European cultural history. This attempt coincided chronologically with the historical phenomena of the conquest and colonization of the Americas, which were from the very beginning closely linked with an unavoidable translation activity. In this paper we try to examine whether these new ideas about translation, arisen from the humanist doctrines, affected or not the translation in America, focusing in the book *Camino del cielo en lengua Mexicana*, written by the Dominican friar Martín de León.

KEYWORDS: Theory of translation. Colonialism. Latin America. Martín de León.

1. La teoría de la traducción retórico-humanista

Existe una difundida opinión acerca de la historia de la teoría de la traducción según la cual esta se habría limitado a ser, desde sus orígenes clásicos hasta bien entrado el

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

siglo XX, una mera repetición monótona de ciertos tópicos y citas consabidos. Entre Cicerón, san Jerónimo, Maimónides, Luis Vives y, digamos, José de Cadalso, “una misma teoría, con pequeñas variaciones y en diferentes idiomas y tiempos, es repetida de manera universal” (J. F. Ruiz Casanova 2000: 26). Esta teoría global estaría articulada por algunas dicotomías entrelazadas (traducción *ad sensum* y traducción “palabra por palabra”, traducción religiosa y profana, etc.), y asentada en última instancia en una serie de premisas filosóficas estables acerca de la naturaleza del lenguaje y el significado humanos.

Sin embargo, aun aceptando a grandes rasgos esta descripción, parece que existen motivos para creer que durante los siglos XV y XVI, al calor del impulso conceptual del movimiento humanístico, se produjo un positivo intento de renovación de la manera de considerar la traducción. En estos dos siglos, autores como Leonardo Bruni, Etienne Dolet, Juan Luis Vives, fray Luis de León, Fausto da Longiano y algunos otros, escribieron unos textos en los que introdujeron cambios fundamentales respecto de los conceptos básicos medievales de la tradición en la que operaban. En muchas ocasiones, esta renovación operó sobre los mismos términos y categorías que constituían la herencia doctrinal recibida, sobre todo vehiculada por los instrumentos conceptuales elaborados por la disciplina de la retórica. Pero al mismo tiempo los sometía a una torsión que en buena medida los tornaba irreconocibles, llenándolos de un nuevo contenido teórico, que excedía las implicaciones lingüísticas, semióticas, estéticas y filosóficas depositados en ellos.

La decantación y descripción de la especificidad retórica de la teoría de la traducción humanista se puede considerar suficientemente esbozada en una serie de trabajos de autores como Ernesto Grassi, Rita Copeland, Frederick Rener, Carlos Moreno Hernández, Emilio Hidalgo Serna y Mauri Furlan, entre otros, que hacen hincapie en la dependencia de la retórica en el intento de elaboración de una teoría de la traducción autónoma. Según Mauri Furlan, el elemento crucial de esta teoría retórico-humanista sería una renovada atención al elemento de la *elocutio*, de la *lexis* o *verba*, que se desenclava de sus atribuciones sistemáticas tradicionales para hasta llegar a ser la clave de bóveda de una reexaminación de las valencias epistemológicas y antropológicas autónomas del lenguaje: “la *elocutio* renacentista en la teoría de la traducción se propone producir arte textual en la lengua de llegada, pero ello a partir de la recuperación de todo el arte del modelo, persiguiendo una forma de fidelidad al pensamiento y a la expresión hasta entonces

impracticadas” (2002: 351). Así, cuando un autor como Vives asevera que existen tres tipos de traducciones, la traducción que atiende exclusivamente al contenido, la que atiende exclusivamente a la forma, y la que atiende *a la vez* al contenido y la forma, está realizando una operación de envergadura que atribuye a la forma lingüística capacidades de plasmación creativa inéditas. Esta capacidad de la forma de configurar de manera original el significado significaba una ruptura abismal con las concepciones medievales en las que el significado previo era lo único importante, y la forma lingüística era una mera “envoltura” que debía corresponder lo mejor posible a aquel: “La defensa de la interior virtud implica que la forma y la retórica juegan un triste papel, pues el protagonismo le corresponde a la *fidelitas* y a la *veritas*” (Guillermo Serés 1997: 34-35). En este sentido, en la práctica traductológica medieval la traducción equivalía a un ejercicio de glosa y exégesis, y toda la dimensión formal del lenguaje se condenaba como un obstáculo para la fidelidad o incluso una tentación voluptuosa: “la lengua es un impedimento de la fidelidad” (M. Furlan 2002: 133).

De este desplazamiento inicial se derivan una serie de rasgos de la teoría retórico-humanista de los que nos interesa resaltar hasta qué punto eran pertinentes (podemos adelantar: *hubiesen sido* pertinentes) en el contexto de la traducción de las lenguas amerindias. En primer lugar, la aparición de un interés inusitado por las lenguas romances, a consecuencia de la disolución de las relaciones jerárquicas de tipo vertical que mantenían atenazadas a estas respecto del latín y el griego, considerados hasta entonces como modelos inalcanzables de copiosidad y elegancia. Se abría así la posibilidad, explorada en muchos casos, del reconocimiento de la diversidad y pluralidad problemática de las lenguas, de su carácter de vivencia originaria del mundo, no subordinable a ningún modelo exterior de corrección. En el extraordinario prólogo que escribe a su traducción del *Cantar de los cantares*, en el que apunta la sentencia enigmática de que la traducción debe conservar la “variedad de las significaciones” del original, fray Luis de León asevera:

Lo segundo que pone oscuridad es ser la lengua hebrea en que se escribió de su propiedad y condición lengua de pocas palabras y de cortas razones, y esas llenas de diversidad de sentidos. Y juntamente con esto por ser el estilo y juicio de las cosas en aquel tiempo y en aquella gente tan diferente de lo que se practica ahora, de donde nace parecemos nuevas y extrañas y fuera de todo buen primor las comparaciones de que usó este libro (...). Como a la verdad cada lengua y cada gente tenga sus propiedades de hablar, adonde la costumbre usada y recibida hace que sea primor y gentileza lo que en otra lengua y otras gentes parecería muy tosco (En Catteli, N. y Gargatagli, A. 1998: 180).

Con lo cual fray Luis hace entrar en crisis la idea de un modelo de corrección único, a la vez que introduce como explosivo criterio hermenéutico el de la “extrañeza”, que se vincula por primera vez en su texto con la necesidad de traducir “palabra por palabra”. Si bien esta combinación resulta bastante peculiar en el contexto renacentista, se podría argüir que tiene puntos de contacto con la estrategia de “extrañamiento” que ha defendido el teórico contemporáneo Lionel Venturi.

En segundo lugar, estrechamente relacionado con lo anterior, podemos mencionar la valorización de la denominada lengua común, de la lengua real de la comunicación cotidiana en el día a día. Es el denominado “uso”, contrapuesto al estilo sublime de las codificaciones literarias, que se considera ahora capaz no solo de belleza sino incluso de conservar y reverberar la palabra divina, como ocurre en las cartas de Martín Lutero en defensa de sus traducciones de la Biblia. En tercer lugar, aparece la exigencia inexcusable de un perfecto dominio tanto de la lengua de partida como de la materia de que se trate, lo que en términos humanistas tiene un sentido de conocimiento filológico-enciclopédico que es comparable a la traducción cultural, a la necesidad sentida de ser conscientes de la diferencia cultural que comparece en las lenguas, más allá de su mera estructura gramatical, “de ahí que un aspecto fundamental del humanismo es la copresencia de culturas y el diálogo entre ellas, el cambio de perspectiva, la pluralidad” (C. Moreno Hernández 2013: 100).

Finalmente, la comprensión de la historicidad del lenguaje como elemento radicalmente socavador de cualquier pretensión de verdad absoluta, pues como dice E. Grassi, “la palabra poética pone al descubierto, ilumina, la historicidad del hombre (...). Es declaración del ente en el contexto de una concreta interpelación histórica” (E. Grassi 1993: 34-35).

Todo ello conjuntamente redundando en lo que podemos denominar una quiebra (incipiente) de la fundamentación platónica y teológica de la verdad. La epistemología platónica inevitablemente postulaba una idea de verdad absolutamente ajena a las esferas de la polis y de los lenguajes. En este sentido, la teoría retórica-humanística de la traducción implicaba (quizá sin quererlo) consecuencias inevitablemente nietzscheanas y perspectivísticas: “la necesidad de mantener una relación comunicativa con los otros en la inevitable contingencia de la vida humana, vida a la que hay que dotar de sentido y

dignidad mediante decisiones acordadas con los demás en un marco abierto de posibilidades (C. Moreno Hernández 2013: 102).

En resumen, a pluralidad de las lenguas como consignaciones inconmensurables de la verdad, la historicidad indepurable en la que nos sitúan de entrada y de manera inevitable en nuestra apertura misma al mundo, la verdad plural y pluriglósica que comportan, son algunos de los puntos principales de la constelación que conforma la teoría retórico-humanística de la traducción, cuya configuración coincidió cronológicamente, como hemos dicho, con el encuentro intercultural que siguió al descubrimiento del Nuevo Mundo.

Esta idea retórico-humanística de la traducción tuvo importantes consecuencias culturales. En particular, podríamos mencionar que la constitución de las literaturas “nacionales” europeas durante el siglo XVI fue un resultado de la traducción del corpus petrarquista a las diferentes lenguas romances de acuerdo con los principios de emulación competitiva dispuestos por esta noción de traducción. Sin embargo, considerado de una manera general, estoy de acuerdo con la apreciación del profesor Moreno Hernández de que “la recuperación humanística de la retórica se frustró” (Id.: 113). Tanto la constitución de una teoría de la traducción como disciplina autónoma de base retórica como la ruptura epistémica global con el logocentrismo resultaron incumplidos durante todo el ciclo clasista. Este resultado negativo era posiblemente inevitable, dado que la retórica misma arrastraba en origen una supeditación logocéntrica. La mayoría de los teóricos renacentistas de la traducción se refieren de manera constante a Cicerón, lo citan, discuten con él, intentan recuperar el sentido prístino de sus declaraciones. Pero esta referencia los desviaba de sus propósitos esenciales. La retórica aristotélica y la retórica romana en su conjunto son dependientes del gesto platónico de supeditación del lenguaje a la verdad. Este gesto tiene lugar por primera vez en el *Crátilo*, un diálogo de juventud anterior a la constitución de la teoría de las ideas, en el que por primera vez se interrumpe la consideración típicamente sofística de que la verdad (en tanto que *peitho*, persuasión) es un acontecimiento del lenguaje.

Además es necesario apuntar hasta qué punto todos los rasgos señalados para la teoría retórico-humanista tienen también un aspecto oscuro y desasosegante, del que ya los mismos humanistas fueron conscientes, pero que estalló con toda crudeza y violencia en la

cosmovisión barroca. Es decir que, si por un lado, se reconoce el carácter plástico, dinámico y metafórico de la verdad, al mismo tiempo se desprovee de cualquier sustento firme y estable a las representaciones humanas sobre el mundo. Nuestra opinión es que los humanistas no tenían intención de llegar a estos extremos, y que se sistieron desasosegados por las conclusiones a las que les conducían sus premisas. En cuanto a la teoría de la traducción contemporánea, que debemos considerar que nace en 1813 con el texto fundamental de F. Schleiermacher *Sobre los diferentes métodos del traducir*, sin duda esta retomó algunas de las intuiciones humanistas, pero hay que concluir que se estableció a partir de otra tradición, sin puntos reales de contacto con la retórica humanista.

2. Martín de León en el contexto de la “escena de la traducción” en América

En las últimas décadas los denominados estudios de traducción han sufrido una profunda transformación en un sentido claramente enriquecedor. En buena medida, esta transformación se ha alcanzado por la vía de la problematización de una serie de categorías que antes se consideraban evidentes de suyo. En el curso de esta ampliación y enriquecimiento los estudios de traducción se han dotado de un conjunto de instrumentos de análisis que, en nuestra opinión, los hacen capaces de reemprender ventajosamente el estudio de los contextos interculturales del pasado. Este es sin duda el caso de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, respecto del cual hace tiempo que se siente la necesidad de tratarlo situando en el centro de atención la cuestión de la traducción y todo lo que implica (Georges L. Bastin 2013: 131).

Es verdad que contamos en este campo con algunos estudios de importancia que han comenzado a balizar el terreno y señalar fructíferas líneas de investigación. I. Zamora Ramírez nos informa de que entre los años 1524 y 1572 se contabilizan en el área mesoamericana un total de ochenta textos de diferente índole, lingüísticos y religiosos, diccionarios, gramáticas, sermonarios, cartillas, catequismos de doctrina cristiana, etc. La mayor parte de ellos son monolingües (en lenguas indígenas), pero también bilingües, trilingües y pictográficos. Después de algunas vacilaciones iniciales, la Corona dictaminó en 1550 la obligación de enseñar a los indios la lengua castellana y de que aprendiesen en esta lengua la doctrina católica, para evitar posibles ambigüedades y confusiones del

dogma. Pero para estas alturas ya era evidente que la evangelización tendría que realizarse en las lenguas indígenas, y fue esta la posición que abrazó resueltamente la Iglesia. Entre las diferentes lenguas dentro del hervidero lingüístico que representaba la región a principios del siglo XVI, se decidió utilizar de manera prioritaria el náhuatl, y el quechua, en el Virreinato del Perú, como lenguas imperiales implantadas en gran parte del territorio controlado por Aztecas e Incas. Así, los concilios mexicanos de 1555, 1565 y 1585, y los concilios limenses de 1556, 1561 y 1572, establecieron las posiciones oficiales de la iglesia en lo referente a la política lingüística y de traducción. Por un lado estas disposiciones instaban a los clérigos y misioneros a aprender las lenguas indígenas y publicar en estas lenguas obras gramaticales y doctrinales. Pero por otro establecían un férreo sistema de trabas y regulaciones respecto del material que podía acceder a las prensas, por el temor de que en estas traducciones descontroladas pudiese distorsionarse la ortodoxia.

Estos temores doctrinales estaban en buena media condicionados por la Reforma luterana en Europa y la respuesta articulada en el Concilio de Trento. Pero además de la obsesión de la jerarquía eclesiástica con la ortodoxia, existían otros elementos que dificultaban enormemente la tarea de la traducción. Entre ellos podemos mencionar la absoluta disparidad de las dos culturas que se encontraban, entre las que apenas existía un terreno de entendimiento e inteligibilidad mutua, y la ausencia de un sistema de escritura en las culturas amerindias, que repercutía inevitablemente en todas las representaciones culturales respecto del almacenamiento, codificación y transmisión del saber.

Dentro de esta problemática inicial podemos situar la conocida polémica que tuvo lugar entre los partidarios de dos estrategias traductológicas contrapuestas que podemos denominar, de acuerdo con G. Toury, adaptación y acomodación. En el sistema de Toury ambos términos refieren dos posibilidades completamente preliminares, situadas en el nivel de las concepciones inconscientes sociales respecto de lo que es una buena traducción. La adaptación implica orientación prioritaria hacia la cultura de llegada, a su sistema amplio de valores y géneros textuales, mientras que la acomodación implica orientación prioritaria hacia la cultura de destino. Esta disputa estalló con toda su intensidad en el Nuevo Mundo, cuando los misioneros intentaron resolver el problema de cuál debía ser la manera de superar la colosal distancia cultural, e inculcar en los nativos contenidos doctrinales que no tenían ninguna posible correspondencia en su estructuración

de la realidad, como los de subjetividad, divinidad y pecado estudiados por J. García Ruiz para el ámbito lingüístico quiché (1992: 10). I. Zamora Ruiz traza con toda precisión las coordenadas que adquirió la discusión en América:

Cuando los frailes emprendieron la traducción de los catequismos tuvieron que elegir entre la introducción de una nueva terminología para los conceptos básicos del cristianismo o reutilizar los términos utilizados por los indígenas (...). Por un lado, el uso de la terminología indígena facilitaría que los indios asumiesen la nueva religión como algo propio pero, por otro lado, se correría el riesgo de que el vocablo conservase partes de su antiguo contenido, lo que daría lugar a una confusión de ideas cristianas y paganas. La otra opción era que se introdujesen nuevos conceptos mediante el uso de términos en castellano para evitar posibles interpretaciones erróneas. De este modo no había lugar a interpretaciones confusas pero también se presentaría la nueva religión como algo venido de fuera, algo que no pertenece a los indígenas, por lo que el cristianismo se consideraría como una religión de extranjeros”(2012: 114).

En efecto, se trata de un debate que se presentó también en otros contextos geográficos de evangelización, y que en la práctica dio lugar a una casuística extremadamente variada de soluciones distintas de traducción. Algunos términos se mantuvieron, otros se parafrasearon, o se pusieron en latín, o bien se tradujeron con términos amerindios propios, previamente existentes o creados para la ocasión o modificados respecto de un término anterior. Estas situaciones dependieron de multitud de factores específicos y, en ocasiones, bastante espúreos, que dificultan que establezcamos conclusiones generales. Nos referimos a que, por ejemplo, como nos explica García Ruiz, los dominicos adoptaron en el área maya una posición “adoptacionista” a ultranza, abogando por la traducción de la palabra “Dios” mediante el término quiché de “qabovil” o “qabauil”. Con esta decisión pretendían oponerse a sus rivales franciscanos, que les disputaban la influencia sobre este territorio, y que habían optado por una posición acomodacionista más moderada (Dios como “Dios”). Sin embargo, como nos explica P. Burke, los mismos dominicos criticaron con dureza la estrategia extremadamente adaptacionista adoptada por el jesuita Mateo Ricci en China (traducía Dios como “Tianzhu”, “Señor del cielo”), mientras que numerosos franciscanos, como por poner un ejemplo Bernardino de Sahagún, adoptaron en su actividad misionera actitudes manifiestamente adaptacionistas.

Lo que queremos decir es la elección de una estrategia adaptacionista o acomodacionista no es un criterio suficiente para establecer la sensibilidad hacia lo ajeno dominante en un texto. Se suele asumir que la adaptación implicaría necesariamente una mayor apertura hacia el otro y la diferencia, pero esto no es un hecho, y depende de un

conjunto de factores que es necesario elucidar para cada caso, y a veces puede ocurrir precisamente lo contrario.

Como hemos dicho, lo que nos interesa es ocuparnos de un aspecto muy particular y concreto, como es el de la penetración o resonancia de las ideas traductológicas retórico-humanistas en el ámbito americano. Sabemos que las ideas humanísticas gravitan de un modo u otro sobre toda la empresa colonial, en una multiplicidad de aspectos muy interesantes y que sería sin duda fascinante de estudiar. Sabemos que en las crónicas de la conquista militar, empezando por la del propio Cortés, se recurre al mundo clásico como estrategia para conferir inteligibilidad a la novedad radical del Nuevo Mundo, o, por ejemplo, que Bernardino de Sahagún toma el modelo de virtud humana que atribuye a los indios de su formación humanística en Salamanca entre los años 1522 y 1529. Otro caso, profundamente interesante y preñado de consecuencias, es el de la célebre controversia de Valladolid de 1550-1551, en el que el supuesto representante del pensamiento escolástico y medieval, Bartolomé de las Casas, fungió como defensor de la universalidad de los derechos humanos de los indios, mientras que el supuesto representante del pensamiento humanista, Juan Ginés Sepúlveda, embebido de la ideología letrada que W. Mignolo ha calificado como “lado oscuro del Renacimiento”, fue incapaz de reconocer la racionalidad de los amerindios por estar excluidos de la tradición clásica y ser, por tanto, bárbaros, y de hecho poco más que animales.

Tenemos que dejar de lado todos estos aspectos y centrarnos en particular en la traducción y en aquello que las traducciones mismas nos dicen. Tenemos que intentar identificar y desbrozar en su sentido propio cual fue la “escena de la traducción” en los siglos XVI y XVII en América, tomando este término en el sentido que le dan N. Catelli y A. Gargatali: “La escena de la traducción es el lugar imaginario donde se enjuicia, precisamente, la existencia de los otros. Se dirime esa existencia y la nuestra a través del rechazo o apropiación de una lengua, de un mundo, de un orden simbólico ajenos” (1998: 14). Teniendo en cuenta que para ello será necesario además recurrir las precisiones que aporta el término de “traducción como reescritura”, de A. Lefevere, que postula en esta escena no comparece una subjetividad solipsista y sustraída a una pureza inmarcesible, sino que de inmediato incorpora y está saturada de toda una serie de condicionamientos,

reglas sociales, prácticas de mecenazgo, normas lingüísticas y poéticas, etc., que determinan en gran medida la naturaleza del encuentro en el que participa.

Esta escena de traducción resultará absolutamente específica e intransferible, conformada por agentes, lectores, objetivos y textualidades completamente particulares, incomparables con los que en ese momento existen del otro lado del atlántico y en otros contextos geográficos e históricos distintos. La diversidad de estos componentes será la que determinará el conjunto de ideas sobre la traducción que, dentro del repertorio siempre amplio y dialógico que siempre ofrece una época determinada, podían activarse y aquellas que no, o al menos no eran susceptibles de alcanzar una posición dominante. Ahora bien, encontramos que esta escena particular de la traducción en América ha sido codificada en sus posiciones esenciales en el magnífico libro de Gertrudis Payás Puigarnau:

Las obras lingüístico-doctrinales del periodo colonial poseen rasgos que ponen en tela de juicio algunas de las bases teóricas de la traducción. En primer lugar, las traducciones hacia las lenguas indígenas son promovidas por lo que tradicionalmente en traducción se llama cultura de partida (...); en segundo lugar, resulta difícil por lo general saber cuál fue el texto y el autor original; en tercer lugar, se trata a menudo de traducciones a varias manos, hechas en colaboración con intermediarios indígenas; y, finalmente, el lector presunto en estas traducciones no se encuentra en la cultura de llegada (si por cultura de llegada entendemos aquí la de la lengua de llegada, es decir, la cultura indígena) sino en la propia cultura de partida. Se trata de textos producidos a instancias de la cultura dominante (...) para el uso de sus propios agentes (2010: 81-82).

Esta reflexión resulta extraordinariamente esclarecedora y pertinente para nuestros propósitos. No creemos que en ella se cuestionen las bases teóricas de la traducción, sino que al contrario se adaptan muy bien al modelo teórico de G. Toury, que es sin duda el más completo y elegante de los que disponemos hasta el momento. Se adapta a las posiciones previstas dentro de este modelo aunque señalando algunas de sus posibilidades extremas e incluso ya ligeramente aberrantes. La traducción en América, como ocurre en muchos casos, es una actividad cultural promovida por una élite minoritaria que tiene como objetivo fundamental transformar parcialmente los contenidos de la cultura de llegada. La particularidad o aberración referida reside en este caso, según el análisis de Payás Puigarnau, en el hecho de que la élite que promueve y produce la traducción no pertenece ni lingüística ni culturalmente a la cultura de llegada. En segundo lugar, en que estas traducciones se dirigen explícitamente a lectores de la misma cultura de partida, con el fin de adiestrarles en la tarea de aculturación forzosa. Y en tercer lugar, en el hecho crucial de que la actividad traductora no tiene como objetivo transformar algunos contenidos limitados de la cultura de llegada sino, de acuerdo con esta investigadora, efectuar la

erradicación o borradura completa de esta cultura en sus constituyentes raigales. Estos tres elementos (y sobre todo el tercero de ellos) son suficientes para explicar por qué la teoría retórico-humanista de la traducción no tuvo ninguna incidencia en América. La traducción fue un instrumento del proyecto político-cultural de la colonización, se traducían para transferir a las lenguas y culturas amerindias contenidos ajenos que exigían obediencia irrestricta. Este objetivo prioritario y casi obsesivo impedía de raíz, por ejemplo, la valoración positiva de la desaforada pluralidad lingüística del Nuevo Mundo, o la consideración que pudiese configurar una experiencia valiosa de la dimensión de la trascendencia. La multiplicidad y la diferencia eran una vez más los obstáculos que se oponían a la transmisión de un mensaje de carácter esencialmente único e invariable.

Bueno, se dirá quizá que para este viaje no hacían falta tantas alforjas, y de que con esto no hemos añadido nada que nadie desconociese. Sin embargo, nos gustaría defender que lo que tiene de indudablemente positivo el modelo de análisis de Payás Puigarnau es que consigue transponer este estado de opinión general en los términos sistemáticos de la teoría de la traducción moderna. Además de que resulta extraordinariamente eficaz para explicar el funcionamiento de un enorme número de traducciones coloniales en sus rasgos más patentes de eurocentrismo y desprecio del otro (G. L. Bastin 2013: 134 y 146). En todo caso, nuestra particular propuesta de lectura es que este modelo funciona de manera impecable para explicar los presupuestos fundamentales sobre los que está construido el libro de Martín de León.

El volumen de Martín de León se compone de varias partes distintas que recorren todas las etapas y eventos que conforman de la vida espiritual de un cristiano. Después del prólogo con las aprobaciones y pareceres, viene una interesante discusión sobre la traducción del término de “Persona Divina” mediante el término náhuatl de “Teotlacatl” (del que tratamos más adelante). Después sigue un catecismo completo extenso que ocupa más de la mitad del total del volumen. Este catecismo está redactado exclusivamente en náhuatl, e incluye un resumen de la historia sagrada, la traducción del “Símbolo de la fe” de san Atanasio, los mandamientos, los pecados capitales, las virtudes y algunas otras partes (que podemos deducir por las glosas que acompañan al texto en el margen). A continuación, entre los folios 95 y 101, viene una exposición del calendario mexica, con la explicación de todas fiestas principales. Este texto es monolingüe, redactado únicamente

en castellano, también en texto seguido, igual que la parte anterior (es decir, no en dos columnas) y tiene como objetivo desenmascarar las “disimulaciones” de los indios, y advertir de las maneras en las que estos continúan celebrando sus antiguos ritos disfrazados: “este calendario mexicano pongo antes de los confesionarios para que los confesores vayan advertidos de sus cosas” (f. 95). A continuación siguen dos confesionarios, mayor y menor, después una “Prevención y modo para comulgar” (ff. 127-136v), un “Modo para hacer testamentos” (ff. 136v-141), un “Arte de bien morir” (ff. 141-154), unas “Reglas para servir a Dios nuestro señor” (f. 154-159), un “Modo de ayudar en Misa” (ff. 159-162) y para terminar un texto final de carácter histórico, con una breve crónica de la conquista de México y enumeración de todos los gobernadores y virreyes, con un elogio final del obispo fray García Guerra. Todos estos textos son bilingües en castellano y náhuatl, dispuestos en dos columnas enfrentadas, excepto el “Modo de ayudar en misa”, bilingüe en náhuatl y latín, y la crónica histórica, monolingüe en castellano, dispuesto en texto continuo. Sin embargo, salta a la vista que el lector evidentemente buscado de esta obra es castellano, y religioso, sobre todo predicadores y confesores, como se hace explícito en muchos pasajes del texto: “este calendario pongo en romance porque lo entiendan los ministros, y no tantos indios como lo entendieran en su lengua” (f. 96). A esta opinión quizá se podrían contraponer otros pasajes en los que parece apelarse a un lector más variado. Pero en todo caso siempre se deja ver un carácter fundamental respecto del sujeto indígena que no es en absoluto dialogante, sino de imposición de un modelo de subjetividad que se concebía como universal y exento de cualquier posibilidad de negociación.

El objetivo indudable es el de la erradicación de la idolatría como paso previo para la inculcación de la doctrina cristiana. Como hemos dicho, se trata del objetivo general y constante de las traducciones coloniales. Estos misioneros posiblemente estaban más que dispuestos a tolerar las manifestaciones culturales de los pueblos amerindios, siempre que estas no tocasen al núcleo de las concepciones religiosas. El problema es que en una cultura como la azteca todas las manifestaciones culturales estaban imbuidas de religiosidad, ningún elemento del arte (arquitectura, danza, decoración), el sistema político, la ordenación geográfica, la transmisión del pasado o la codificación temporal estaba exento de significado sacral. Por eso no había otro remedio para introducción del mensaje cristiano que la estrategia de *tabula rasa*.

El texto presenta una variedad de soluciones y estrategias de traducción de términos concretos, tanto de tipo adaptativo como de tipo acomodativo. Martín de León traduce los términos de “infierno”, “demonio”, “ángeles” (ilhuicatlitic), “pecado”, “cielo” (ilhuicac) o gloria (tlacayotl). No traduce en cambio “Dios”, “sacramentos”, “cristiano”, “Santa Iglesia”, “paraíso” o “gracia”. Sin embargo, una de los puntos más originales de este libro es que incluye un capítulo entero para justificar la traducción de la noción cristiana de “Persona Divina” por el neologismo náhuatl de “Teotlacatl”. El capítulo en concreto va situado casi al principio de la obra, antes del catecismo, y lleva el título de “Razones para satisfacer a la duda que en razón de este vocablo «Persona Divina», ha habido y su declaración, en la lengua mexicana, en este vocablo y término (Teotlacatl) con lo que queda averiguado ser el potíssimo (sic) y no haber otro que también lo signifique” (f. 4). Hay que decir que se trata de un abstruso tratado teológico-traductológico de cinco páginas de extensión, plagado de tecnicismos escolásticos y citas de Boecio y santo Tomás, que remite mucho más a las exégesis de las *enarratio* medievales que a los textos contemporáneos humanistas. Sin embargo, no es menos cierto que contiene un elogio innegable del término náhuatl, del que llega a decir que “este lo es tanto que lo significa y lo declara, con tanta y más propiedad que el que comúnmente usamos en romance” (f. 4v). A partir de este elogio, Fernando Gil y Esperanza López Parada han argumentado en sendos artículos de manera semejante una alabanza del talante respetuoso y tolerante del que haría gala Martín de León. Para Fernando Gil, “de Martín de León a Clavijero podemos trazar una línea constante de autores que descubrieron en la lengua náhuatl una capacidad expresiva que los dejaba maravillados (...). hay en este sentido –y con todas las limitaciones de la época- un real intento de inculturar el mensaje del evangelio en la cultura náhuatl, en este caso a través de la valoración de la capacidad expresiva de la lengua” (Fernando Gil 1999: 55). Por su parte, la profesora López Parada termina su artículo interesantísimo sobre las confluencias entre poder y traducción en la época colonial con unas consideraciones elogiosas dedicadas al libro de León: “Podríamos leerlo como un ejercicio de fascinación ante la peculiaridad expresiva del otro, como un gesto de transculturación temprana por parte de estos hechizados traductores que aceptan, declaran y prometen su convicción en la superioridad ajena de lo traducido” (2013: 156).

Sin embargo, nos parece que se trata de juicios excesivamente apresurados, y posiblemente condicionados por la convención que mencionábamos antes respecto de que

la estrategia adaptacionista conllevarse de suyo una valoración o posicionamiento positivo respecto de la lengua y la cultura ajenas. Si leemos con atención el libro de Martín de León creo que encontraremos un panorama muy diferente, más próximo en sus motivaciones al giro contrarreformista y la defensa de la integridad dogmática amenazada, aunque en este caso un tanto más capciosa. Lo fundamental de la estrategia dispuesta por Martín de León no recae en el elogio de la capacidad expresiva del término de “Teotlacatl”, sino ya en la misma codificación textual elegida. Es decir, el hecho de que se trate de una glosa minuciosa del significado propio del término de “Persona Divina”, y de la capacidad del término forjado en náhuatl para evocarlo o contenerlo. Dicho de otra manera, se elogia la capacidad de la lengua para proponer un equivalente de un significado previo, exterior a ella, y al que solo debe amoldarse. En ningún caso se le atribuye la capacidad de consignar un significado valioso y digno de reconocimiento de manera autónoma. Esto equivale a la denegación de la posibilidad de establecer relaciones horizontales entre las dos lenguas y la restitución de un tipo de consideración vertical y jerárquica. Ello en efecto no excluye que la lengua inferior pueda reflejar destellos de la verdad, que es propiedad de la lengua superior, pero en todo caso excluye que esta configure un espacio propio de verdad. La pluralidad en efecto es inaceptable en el contexto americano. Por tanto, la traducción en sí misma se vuelve sospechosa, en el sentido indudable de que la traducción introduce siempre la diferencia en el original. En la tercera parte de este trabajo esperamos desarrollar esta idea.

Finalmente, en nuestra opinión, el texto trasluce una opinión inocultablemente negativa e incluso en algunos momentos directamente racista acerca de la población indígena: “Primeramente es de advertir el poco talento que tienen estos naturales en saberse confesar, y pues Dios que los crio no les dio más, será bien que nosotros nos acomodemos (en enseñarles) a su corta capacidad y nos encojamos como otro Eliseo, haciéndonos como dice el apostol san Pablo, chicos con los chicos y pequeños, con los pequeños, y si chicos y pequeños, ningunos más que estos indios, ni de más rudos entendimientos para cosas de sus almas” (f. 103). Por mucho que uno intente mantener la conciencia de la distancia histórica inevitable, en pasajes como este y otros semejantes es inevitable decir que el libro de Martín de León es poco inspirador y transmite una sensación de frialdad humana.

3. El hechizo y la enajenación. Sobre el *Arte de la lengua mexicana* de Horacio Carochi (1645)

Por tanto, a tenor de lo dicho, parece justificado llegar a la conclusión de que no podemos incluir a Martín de León en la nómina de los “hechizados”. Martín de León no fue un admirador de la riqueza expresiva de la lengua náhuatl, ni su empeño fue el de salvar la riqueza cultural del mundo indígena por sí misma, sino un funcionario de la empresa colonial que se preocupaba por cumplir con la máxima eficacia posible la tarea encomendada, y que escogió cuidadosamente los instrumentos de que disponía para ello. Su libro forma parte de una serie de textos que, en el contexto de un encuentro intercultural de dimensiones posiblemente nunca vistas, aplicaron una estrategia de lectura y traducción que tendía a la reducción y borratura del otro.

Ahora bien, hechizados los hubo, y quizá no fueron pocos. Los traductores coloniales, en última instancia, eran hombres, es decir, seres impredecibles y capaces de sorpresa, e incluso de contravenir aquello en lo que creían más fervientemente. Y además fueron hombres forzados a vivir en una situación extrema de desarraigo e inseguridad existencial, de desplazamiento y exilio. Si bien esta situación es incomparable con la experiencia radical de desastre del mundo cultural novoamericano, de destrucción fulminante de las bases materiales mismas en las que asentaba toda su entramado ideológico, no es menos cierto que estos hombres se vieron forzados también desde muy pronto a renegociar su identidad. También ellos desde muy pronto se vieron forzados a vivir “en medio”, “nepanta”, entre el mundo al que pertenecían, y al que no querían abandonar, pero del que les separaba un vasto océano, y el mundo nuevo en el que se residían, en el que habían nacido, pero que en muchas ocasiones excedía su capacidad de comprensión. Todo ello hacía que se viesan obligados en cierta medida a salir de sí mismos en el intento de forjarse una nueva identidad que conciliase tensiones contradictorias.

Así Payás Puigarnau llama nuestra atención sobre un interesante error o deslizamiento. Se trata de una mínima equivocación que se le escapa a fray Alonso de Molina en el primer diccionario español-náhuatl de que tenemos noticia, de 1545. Alonso de Molina, llegado en la niñez al Nuevo Mundo y perfecto bilingüe cultural, sitúa la

palabra náhuatl “tameme”, “porteador”, “alguien que carga fardos”, en la columna del castellano. Según la autora, este error de atribución implicaría un deslizamiento significativo, un registro sismográfico de movimientos y corrientes que generalmente no llegan a la superficie de los textos. Nos recuerda que, como dice S. Gruzinski, “no eran «culturas» las que se encontraban, sino fragmentos de Europa, de América y de África, fragmentos y descargas que al entrechocar unas con otras no permanecían intactas mucho tiempo” (En Payás Puigarnau 2010: 99).

Walter Mignolo habla sobre la fascinación por la retórica náhuatl que sintieron autores como Juan de Torquemada, Andrés de Olmos y Bartolomé de las Casas (2003: 111). Joachim Michael y Beatriz Aracil Varón han estudiado el caso del teatro de masas en lengua náhuatl como caso específico de escritura híbrida en la que confluyen procedimientos retóricos de las dos tradiciones (J. Michael 2008; B. Aracil Varón, 2012). Y en general se suele tomar el prólogo del libro VI de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de Bernardino de Sahagún, como ejemplo insuperable de un discurso que ha caído presa de la seducción de la ajenidad. En todos estos casos no se trata de saber si un traductor participó o no participó de la estructura de poder colonial. En efecto, ninguno de ellos tuvo otra opción que hacerlo. Todos los traductores participaron y pusieron todo lo mejor de su saber y sus escritos al servicio de una relocalización de la cultura que debía servir los intereses de una fuerza colonial. La cuestión está en saber si, al mismo tiempo que participaban en la estructura del poder colonial, les ocurrió otra cosa, algo que no estaba previsto y que no debía ocurrir, y a lo que quizá se resistieron.

En este último apartado de nuestro trabajo vamos a tratar brevemente algunos rasgos destacados de la obra *Arte de la lengua mexicana*, publicado en México en 1645, por el jesuita Horacio Carochi. Nuestro objetivo es el de efectuar un contraste con las premisas que trabajan en el libro de Martín de León, y señalar un cierto margen dentro del programa oficial de traducción promovido por la Corona y los altos estamentos eclesiásticos. En este margen encontramos textos en los que vuelven a aparecer ideas afines a las que proponían los autores humanistas mencionados en el primer punto.

Para empezar, hay que decir que Carochi tiene en mente un tipo especial de lector, diferente de aquel al que se refieren Martín de León y la mayoría de los textos coloniales gramaticales y eclesiásticos. En primer lugar, el lector al que se dirige Carochi de manera

explícita en varios lugares de su libro es un “estudioso de las lenguas”, es decir un filólogo o lingüista, alguien movido por un interés hasta cierto punto abstracto por las estructuras gramaticales y semánticas de una lengua dada. Es decir, para decirlo de una vez, un humanista o un filohumanista. Este lector ideal de Carochi sitúa al libro al margen de los objetivos e intereses concretos de la conquista y la sujeción de las poblaciones indígenas, y le permite un tipo de consideración descriptiva más sosegada: “Con lo dicho hasta aquí, advertirá el estudioso de la Lengua las muchas fuentes, que se le descubren; para poder hacer de ellas multitud de varios vocablos, con que fecundarse en el idioma; que con propiedad, limpieza y expedición, podrá con seguridad hablar (1759: 152). Este lector ideal diseñado por Carochi es además un hablante individual que tiene el deseo de apropiarse de la lengua de una manera única y creativa, de crear de mensajes nuevos más que la repetir previos, y que además está interesado mucho menos en las reglas gramaticales que en el uso común de la lengua. Hablando sobre un tipo de verbos que denomina “verbos frequentativos”, Carochi dice, “daré una breve razón de ellos, así porque no se pueden dar reglas fijas, y generales para su formación, y significación, como porque esto mejor lo enseñará el uso, y práctica; sin lo cual todo será una confusión, y ninguna inteligencia (98). De acuerdo con estos intereses, aparece otra gran diferencia del manual de Carochi respecto del catecismo de León, que es que el primero hace de su objeto de estudio la totalidad del lenguaje. Mientras que León solo se refiere a la lengua de la vida espiritual de un hablante, la gramática de Carochi dibuja la totalidad de interacciones en las que puede verse involucrada una persona, tanto sociales como íntimas, y en ocasiones sugiere contextos de una proximidad emotiva:

Tlaçaco, es adverbio, de que se usa, el que con admiración cae en la cuenta de algo, en que no había reparado; o al menos se le confirma alguna verdad: V. gr. “Tlaçaco, ca nelli, in tlein quitoa nonanic, ca ye tlaneciz”; “Válgame Dios, o ay tal, es verdad, lo que me dijo mi mujer, que ya había de amanecer”. Hui es exclamación, hola, que es esto, con que nos admiramos de algo, o con que nos quejamos. “Hui nican oticatca nocnihtzine!” “Hola, qué es esto?, que aquí estabas, amigo mío”. (183)

A partir de esta diferencia inicial entre ambos textos, el lector implicado y el objetivo propuesto, aparece la extraordinaria diversidad en su posicionamiento respecto de la lengua ajena. En cuanto que se suspende el objetivo colonial, reparecen ideas del repertorio retórico-humanista que hay que considerar que sin duda estaban vivas y circulaban en los ambientes letrados novohispanos. Así, por ejemplo, Carochi tiene una opinión completamente opuesta respecto de la “barbarie” de las lenguas indígenas. Sucede

que se reabre la posibilidad de una consideración de tipo “horizontal” entre las lenguas, con todo lo que ello implica de reconocimiento de una singular aprehensión del mundo. Lo que en una lengua es “barbarismo” en la otra puede ser “elegancia”, y no es posible establecer criterios absolutos de corrección, externos y previos a cualquiera de ellas. En el capítulo 8 de la segunda parte, “De los mexicanismos, y modos propios de hablar de esta lengua”, dice: “Como todas las lenguas tienen sus propios modos de hablar, que son en ellas elegancias, y fueran en otras barbarismos, así también la lengua mexicana tiene algunos mexicanismos, o modos propios de hablar, que siendo en ella elegancias, fueran en otra barbarismos” (139). Y a continuación vuelve sobre el uso común: “Y aunque el saber estos, se conseguirá mejor leyendo buenos autores, y tratando con los indios, con todo aquí pondremos los más ordinarios y recurrentes” (139). Vemos aquí operar de manera impecable una lógica humanista, en el sentido que hemos tratado de precisar en el primer punto, que postula que para hablar con corrección es preciso dominar los modismos propios. Para ello recomienda, de manera absurda, “leer los buenos autores”, que no tiene ningún sentido, porque no existen escritores náhuatl, a no ser que se refiera a los huethueltali y otras formas expresivas orales cultas recopiladas por Sahagún entre otros. Y en segundo lugar, hablar con los “indios”, es decir asimilar el lenguaje común de la comunicación cotidiana, con todos sus giros y peculiaridades propias. Pero la verdad es que Carochi no se detiene aquí, en el reconocimiento de la legitimidad de lo ajeno, en pie de igualdad respecto de lo propio. Nuestro autor va mucho más allá, hasta entrar en un terreno ciertamente vertiginoso, en el que peligra la propia identidad y la integridad de la propia aprehensión del mundo. En un pasaje sobre lo que denomina “verbos referenciales” dice:

“Muchas ventajas a la verdad hace esta lengua por sus reverenciales, sino a todas, al menos, a muchísimas lenguas: porque el que usa de ellas, aun cuando expresa personas de altísimos respetos, y dignas de toda reverencia, o no manifiesta esta con palabras, o cuando más lo manifiesta con una o dos palabras. V. gr. Decimos en castellano: «que Dios en su omnipotencia crio por si mismo todas las criaturas». Y no hallaremos aquí una sola palabra, con que manifestemos el especial respecto, y reverencia para con Dios, a quien aquí mentamos, o de quien hablamos. Cuando el mexicano manifiesta para con Dios este respecto no ya una, u otra palabra de las dichas, sino con todas desde la primera, hasta la última. Y así volviendo el mexicano la oración dijera: “In totecuiyotzin Dios in incehuelitizticatzino, inomatzinco oquimmchihuilitzino, oquimmoyocolilitzino in cemixquichtintzin in itlachihualtzin huan. En donde no hay voz, que no manifieste una especial reverencia para con Dios. (p. 91)

Espero que se vea el punto al que tratamos de llegar. Aquí no se elogia a la lengua mexicana por decir lo mismo, incluso si esto mismo se dice mejor, como ocurría con ocasión

del *Teotlacatl* de Martín de León. Aquí se elogia a la lengua mexicana por decir otra cosa, algo que el traductor no encuentra en su propia lengua. Finalmente, aquí el traductor entra en contacto con los límites del propio lenguaje, con el propio “indecible”, en términos de Walter Benjamin. A través del contacto o fricción con la lengua ajena, lo que se pone de manifiesto es la insuficiencia y pobreza de la lengua propia. Esta experiencia de la insuficiencia de la propia lengua es la experiencia central de la modernidad, el suelo mismo desde el que emerge, y a la que trató de dar respuesta tanto el humanismo como, varios siglos después, Nietzsche o Wittgenstein. Al tratar sobre los verbos reverenciales, y también en muchos otros lugares, Carochi hace experiencia de los límites de la propia lengua, y en ese mismo momento comienza a salir de sí y transformarse en otro. Ya no es solamente un europeo o un colonizador, sino que se ha transformado en un sujeto colonial, alguien híbrido y en permanente estado de construcción.

En este sentido, para Carochi es incluso la lengua castellana la que puede resultar bárbara, la que está en falta. Existe un ejemplo muy esclarecedor en el que Carochi trata sobre la confusión que se da en el castellano entre sustantivos activos y pasivos, una categoría gramatical que en castellano no existe y que es casi impensable: “Para la clara inteligencia pues de esto, es de saber que en castellano confundimos mucho algunas voces, y con una misma voz significamos algunas veces cosas muy diversas (...). No sucede así en esta lengua, que es muy menuda e individual en esto, dando para ello de unas voces, para significar unos términos, y de otras veces muy diversas, para significar otros” (p. 130). Se refiere con esto a palabras castellanas tan comunes como “salutación” o por ejemplo “muerte”. Como explica Carochi, en castellano decimos con una misma “voz” la “salutación” que hace la Virgen a santa Isabel, en la que ella es el elemento activo, la que saluda, que la visita que recibe del arcángel Gabriel, en la que ella es el elemento pasivo, la que es saludada. Lo mismo ocurre con la muerte, pues de repente a Carochi se le hace escandaloso que nombremos con una misma palabra la muerte que alguien le propia a otro, incluyendo “la muerte que me doy”, que la muerte que “me es dada”. Y con esto Carochi se ha hecho definitivamente ajeno, por lo menos a mí que, como hablante nativo del castellano, me cuesta concebir que sea necesario utilizar dos palabras, por mucho esfuerzo imaginativo que haga.

Es decir, para Carochi la diferencia esta “in re”, en las cosas mismas, en la realidad, tal y como cada lengua la reinventa y la configura de una forma particular. Repito otra vez que, en nuestro ejemplo anterior, Martín de León elogiaba la lengua mexicana por tener un “equivalente” adecuado para traducir el concepto de Persona divina. Aquí lo que colapsa es la idea de que exista un significado previo, constante e inmutable, que pudiera trasladarse desde unas lenguas a otras. Al perder este anclaje previo, las lenguas se saturan de historicidad, proliferan y se transmutan “sin significado previo y sin promesa”, Como dice M. Foucault (2001: 294) en un pasaje muy bello en el que define la experiencia propia del lenguaje en la episteme moderna.

Prácticamente hemos terminado ya con todo lo que queríamos decir. Queda tan solo añadir un detalle para redondear la lectura que proponemos del libro de Carochi. En su gramática Carochi ha hecho experiencia de la insuficiencia de la lengua propia. Esta experiencia es característica y definitoria en efecto de la modernidad. Ahora bien, esta experiencia ha sido vivida y expresada de modos diversos, bien como desasosiego y terror, o bien como exaltación y euforia. Lo que queremos decir para terminar es que esta experiencia fue vivida por Carochi como voluptuosidad. Es como un vértigo gozoso que asalta a cada paso en su libro, en cada página, en cada uno de los ejemplos que propone. Esto se comprueba ya en la misma disposición gráfica que dispone el autor. A diferencia de León, donde cada una de las lenguas ocupaba una columna separada y enfrentada, sin posibilidades de contacto o contagio entre ellas, en el texto de Carochi el náhuatl es más bien como una ulcerosidad o gangrena que le surgiese a la lengua castellana, en alguna de sus palabras, y desde allí creciese irrefrenable y se hiciese con todo el espacio:

La ordinaria significación de estos verbos es de algún ruido, o estrépito, que se hace, y que es diverso, según es la variedad de las cosas, que lo pueden causar, porque es diverso el ruido, que causan las nueces agitadas, del que causa la agua, que hierve, o la que gotea. Otras significan también, quebrarse, cortarse, o despedazarse de algunas cosas. Y se varían estos, según la variedad de cosas, que se cortan, o se quiebran. El acabado en *ni*, es neutro, significa simplemente el ruido, aunque la causa, que lo causa sea una, y el ruido también uno. El acabado en *ca*, es frecuentativo, neutro, e indica multitud de cosas, o pedazos, que causan este ruido, o grandeza, o vehemencia de él. V. gr. *poçoni*, es hervir el agua, o la olla; *popoçoca*, es hervir mucho, y con vehemencia; *popoçotza*, activo, es hacer hervir, etc. *Chipini*, es gotear algo; *chichipica*, neutro, gotear mucho; y *chichipitza*, activo, es hacer que algo gotee, o destilar mucho estas cosas. *Moloni*, neutro, es manar la fuente, extenderse perfumes, o levantarse nubes; *momoloca*, neutro, correr a chorros, o borbotones, el agua, levantarse gran polvo, o cosa semejante, y *momolotza*, activo (aunque poco usado), será levantar este polvo, etc. (100).

Pero esto no ocurre una vez, como un hecho aislado en un punto de dificultades. Es constantemente así. Es el método Carochi. No tenemos tiempo ni espacio para citar estas

largas enumeraciones con las que está construido este texto. Basta con abrir cualquier página. En la página 107, dice que los nombres acabados en *-tl* mudan su terminación en *uh* para expresar posesión de primera persona, además de la regla general, que es añadir el prefijo *no-*. Así tenemos que *teotl*, “Dios”, se transforma en *noteuh*, “mi Dios”. ¿Suficiente? No para Carochi, para él esto es solo el comienzo: “petatl, estera, nopetl, mi estera; axcaitl, cosa, o alhaja, naxca, mi cosa, o alhaja, que me pertenece; ciacatl, sobaco; xayacatl, cara; yacatl, nariz, o punta de algo, noyac; itacatl, matalotaje para el camino, nitac; nacatl, carne (no la de mi cuerpo, que es nonacayo) nonac, mi carne, que como; nanacatl, hongo, nonanac; xonocatl, cebolla, noxonac...” (p. 107), y así *ad nauseam*, uno tras otro, huso, red, piedra de moler, estiércol, plata, oro, mano, mano derecha, mano izquierda, nombre, frente, hierba o verdura, hasta el agotamiento, y entonces viene un punto seguido, y pasamos a la siguiente enumeración.

Se diría que Carochi se ha infectado del rasgo del *horror vacui*, que caracterizaba a las artes decorativas mesoamericanas, y que consistía en la trepidación y acumulación de elementos formales sobre cualquier superficie. Los estudiosos nos dicen que el horror vacui formal se corresponde con una experiencia de lo sagrado que ve la inmanencia como feracidad y productividad inclausurables. Este es también el método Carochi de traducción, no la equivalencia sino, como decía fray Luis, “la variedad de las significaciones”.

Los indios que “disfrazaban” su devoción bajo los nombres del lenguaje de los conquistadores propiciaron un tipo de sincretismo que fue ya el germen de una nueva identidad definida por la conflictividad, el proceso, la contaminación y la hibridez. Habrá que considerar que estos *fidus interpretes*, como Molina, Sahagún y Carochi, al disfrazar contenidos cristianos bajo formas amerindias, pensando rendir su fidelidad a aquello que ya conocían, fueron también los agentes y los sujetos de la hibridación.

Bibliografía

Arcacil Varón, B. (2012). “Las sagradas escrituras en el teatro evangelizador franciscano de la Nueva España: Hacia una traducción cultural”. En Vega, M. A. *Traductores hispanos de la orden franciscana*. Lima, Universidad Ricardo Palma.

- Bastin, G. L. (2013). "La traducción en la conquista espiritual de Venezuela". En Bueno, A. y Vega, M. A. *Traducción y humanismo*. Bruselas, Les éditions du hazard.
- Catelli, M. y Gargatagli, M. (1998). *El tabaco que fumaba Plinio*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Foucault, M. (2001). *Las palabras y las cosas*. México DF, Siglo XXI.
- Furlan, M. (2002). *La retórica de la traducción en el Renacimiento. Elementos para la constitución de una teoría de la traducción renacentista*. Barcelona, Universidad de Barcelona. Tesis de doctorado disponible en <http://hdl.handle.net/2445/41647>. [Consultado el 29/07/2016]
- García Ruiz, J. (1992). "El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala". En *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 77, n° 1. Disponible en <http://www.traduccionliteraria.org/1611/esc/america/garcia Ruiz.htm> [consultado el 1/07/2016]
- Gil, F. (1999). "Discusiones en torno al término «persona divina» en náhuatl. Fray Martín de León O. P. y su *Camino del cielo*". En *Teología*, n. 74, pp. 29-68.
- Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo*. Barcelona, Anthropos.
- León, M. de (1611). *Camino del cielo en lengua mexicana*. México, Imprenta de Diego Cortés Dávalos.
- López Parada, E. (2013). "Poder y traducción coloniales: el nombre de Dios en lengua de indios". En *Revista chilena de literatura*, n. 85, pp. 129-156.
- Moreno Hernández, C. (2013). "Humanismo, retórica y traducción". En Bueno, A. y Vega, M. A. *Traducción y humanismo*. Bruselas, Les éditions du hazard.
- Paredes, I. de (1759). *Compendio del Arte de la lengua mexicana del padre Horacio Carochi*. México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana.
- Payás Puigarnau, G. (2010). *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Madrid – Frankfurt am Main, IberoamericanaVervuert.
- Ruiz Casanova, J. F. (2000). *Aproximación a una historia de la traducción en España*. Madrid, Cátedra.
- Serés, G. (1997). *La traducción en Italia y España durante el siglo XV. La Ilíada en romance y su contexto cultural*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Zamora Ramírez E. I. (2012). *Los problemas de traducción del catequismo en América en el siglo XVI*. En Vega, M. A. *Traductores hispanos de la orden franciscana*. Lima, Universidad Ricardo Palma.

CARTILLA Y DOCTRINA CHRISTIANA DE BARTOLOMÉ ROLDÁN EN LENGUA CHUCHONA¹

Luis Resines Llorente

Profesor jubilado del Estudio Teológico Agustiniano (España)

lurello1@gmail.com

RESUMEN

Resulta excepcional la información sobre la Doctrina Christia escrita por Bartolomé Roldán en lengua Chuchona. Lengua muerta. Se conservan únicamente dos ejemplares de ella.

PALABRAS CLAVE: Cartolomé Roldán. Chuchona. Doctrina Cristiana. Catecismo.

ABSTRACT

The notice of a Christian Doctrine written by Bartolomé Roldán, O. P., is very special. The fact, it is the unique work printed in the missing language named Chuchona. There are only two exemplars of it in the world.

KEYWORDS: Bartolomé Roldán. Chuchona. Christian Doctrine. Catechism.

Al dar con la obra de Bartolomé Roldán; debo de darla a conocer. Joaquín García Icazbalceta hablaba de un ejemplar de la *Cartilla y Doctrina Christiana*, de Bartolomé Roldán, de su propiedad (García Icazbalceta 1954: 310-312); con esa información, la describí en su momento (Resines 1992: 194-196). He contactado con otro ejemplar, localizado en los fondos de la Universidad Complutense de Madrid².

Poco se puede decir sobre el autor, y su escrito no amplía la información. Bartolomé Roldán era dominico. No hay fechas para su vida; tampoco es posible nada sobre su lugar de nacimiento. Quizá nació en España, por la formación que volcó en su *Cartilla*: era común en España en materia de catequesis. Fue destinado, a México;

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

² Biblioteca Univ. Complutense. B. Histórica. Fondo Antiguo. BH FLL 18892.

perteneció a la provincia dominicana de Santiago. y su provincial era Gabriel de San José, a quien dedica su catecismo.

Destinado en el convento de Tepexic de la Seda (hoy Tepexi de Rodríguez),. en 1579 se hizo la primera censura de la lengua chuchona, en que redactó su catecismo; en 1580, los preliminares del libro, publicado en México, Pedro Ocharte. Tres años de la publicación de su obra, estaba en Coixtlahuaca, junto con Antonio de Arralde y Rafael de Sandoval (Vences Vidal 2000: 210); el vicario de dicho convento es Diego de Hontiveros (Barrado 2010: 84).

En la dedicatoria, consta que lleva ya muchos años atendiendo a los indios chuchones («...Aviendo, pues, muchos años por mandado de V. R. y de los muy Reuerendos padres Provinciales que precedieron, ocupado me y trabajado de doctrina a cierta nación de los Indios Chuchones...»); se deduce una estancia de al menos ocho años entre ellos.

Esta permanencia le permitió conocer la difícil lengua³. Constata esta dificultad : «... por la dificultad que ay en el aprender y pronunciar su lengua, tienen y han tenido pocos ministros y ningún género de doctrina impressa, ni cartillas en que puedan ser enseñados...» Por ello, es una región que no ha sido evangelizada con intensidad.

El dominio de la lengua le induce a escribir su obra «para que todos se aprovechen dél [el don de la fe], y assi acordé de hacer vn librito el qual sirua de Cartilla y doctrina y diálogo». La compuso en castellano y después la tradujo. Luis Rengino, censor para la lengua indígena, da fe del conocimiento que Roldán poseía de ella: «los principales, que son naturales de esta lengua [dicen] no se poder declarar por mejores términos y modos que va declarada»⁴. El libro es la oportunidad de disponer de un instrumento largamente soñado para la región chuchona.

Se trata de un ejemplar en 4º, mutilado en las últimas hojas, pues se conservan hasta el f. LXIIIv. Tiene buen estado de conservación. El impreso es de Pedro Ocharte,

³ Han aparecido ya dos nombres para designar la lengua local: la lengua chuchona, que es el más empleado, y el que consigna su impreso, y la lengua chocholteca. Más adelante aparecerá otra designación: lengua popolaca chocha o chuchona. Según el filólogo Orozco y Berra, esta lengua hay que situarla en la familia mixteca, en el dialecto chocho, vecino del mixteco, que dispone de tres subdialectos: popolaca (Puebla y Guatemala), teca (frontera de Michoacán) y yope o tlapaneco (Guerrero).

⁴ Icazbalceta (1954: 310) transcribe, sin más, Rengifo, Luis Rengifo. Dada la forma cabal de trabajar de Icazbalceta, resulta extraño. Pero en la descripción del libro lo indico. Parece raro que hubiera por las mismas fechas dos dominicos apellidados de modo tan semejante como “Rengino” y “Rengifo”; tampoco es fácil entender que se trate de una confusión de letra, reiterada en el libro; ni de una mala transcripción.

en México, el año 1580. El título completo es: *Cartilla y doctrina christiana, breve y compendiosa, para enseñar los niños ciertas preguntas tocantes a la dicha Doctrina, por manera de diálogo: traducida, compuesta, ordenada y romançada en la lengua Chuchona del pueblo de Tepexic de la Seda, por el muy reuerendo Padre fray Bartholomé Roldán, de la orden del glorioso Padre Sancto Domingo*, Con licencia. En México, En casa de Pedro Ocharte, MDLXXX.

Paginado en romanos, en recto, los 64 folios conservados son 128 páginas. Hay dos errores de foliación; esto permite identificar este curioso y raro ejemplar⁵. Compuesto en letra gótica y algunos apartados en redonda; signaturas A-H⁸, I⁴; con reclamos sólo en la letra gótica. La portada tiene un grabado con la escena del Calvario, y anotaciones manuscritas.

En síntesis, el contenido es el que sigue:

F. Ir - Portada

F. Iv-VIIIv - Preliminares

F. IXr-v - Cartilla para enseñar a leer los niños (Abecedario y silabeo en castellano).

F. Xr-v - Abecedario y silabeo en chuchón⁶.

F. Xv-XIIIv - Cartilla latina de la doctrina cristiana: per signum crucis, padrenuestro, avemaría, credo, salve, modo de ayudar a misa, el agua bendita, el casar y el velar, y las antífonas para la salve.

F. XVr-XVIr - Exhortación y amonestación a los Indios Chuchones.

F. XVIIr-XXVIIr - Doctrina christiana a dos columnas (castellano y chuchón). Contiene: introducción ; señal de la cruz; padrenuestro; avemaría; credo; salve; artículos de la fe; mandamientos de la ley de Dios; mandamientos de la Iglesia; sacramentos; declaración del pecado venial; declaración del pecado mortal; pecados mortales o capitales; el pecado mortal se perdona; virtudes; obras de misericordia;

⁵ En la descripción que hace Icazbalceta, parece que se ha deslizado un error, pues señala que el apartado de las «Preguntas tocantes a los mysterios de la missa en chuchón y en romance» concluye en la hoja “LXXVI”, cuando debe ser “LXVI”. En el ejemplar consultado, el final del f. LXIIIvto. llega hasta la comunión del sacerdote, por lo que la explicación del resto de la misa, más el índice, no se puede prolongar doce hojas más, sino dos.

⁶ Sería más preciso decir «acedario», pues la lengua chuchona carece de las letras “b”, “f”, “p” y “r”.

sentido corporales; potencias del alma; dones del Espíritu Santo; dotes del cuerpo glorioso; enemigos del alma; bienaventuranzas; bendición de la mesa (latín); acción de gracias (latín); oración indulgenciada para la comida (indulgencias de Juan de Zumárraga).

F. XXVIIIr-LVIIr - Preguntas tocantes a la doctrina, de como es christiano, y el apellido de Christiano, en Chuchon y en romance.

F. LVIIv-LXr - La manera de rezar el Rosario y los misterio dél⁷.

F. LXv-LXIVv - Los misterios de la misa (se interrumpe el texto de este ejemplar). [El otro ejemplar conservado continúa hasta el final de este apartado, y la tabla o índice].

Aunque el texto se interrumpe, es posible conocer lo que falta, pues el prólogo lo describe. Icazbalceta indica que en el frente de la hoja LXXVI, [figura] esta advertencia:

Es de saber que en el Prólogo dixe que al cabo de la Doctrina se ponen los colores de los ornamentos Ecclesiásticos, no se ponen: porque considerando no ser necessario para todos, sino sólo para los Sacristanes, se dexo de poner aquí. Por tanto, perdone el que los buscare, viendo que en el prólogo lo dice &. Et vale in Domino prospere.

Esta valiosa indicación corrobora el error que se deslizó en la descripción de Icazbalceta poniendo diez páginas más (“LXXVI” en lugar de “LXVI”, en la p. 311 de su obra). De hecho, las páginas que faltan en el ejemplar consultado son las siguientes: F. LXVr-v, y f. LXVIr: conclusión de las preguntas sobre la misa; F. LXVIv: colofón; F. LXVIIr-v y f. LXVIIr: tabla; F. LXVIIIv: blanco (como señala Icazbalceta).

Todas las licencias y autorizaciones oscilan entre el 26 de junio de 1580 y el 11 de julio. Desentona que hubo dos censores para examinar la lengua chuchona, y el censor Jerónimo de Ábrego firma su censura favorable el 18 de diciembre de 1579: seis meses antes.

⁷ Vences Vidal, M. (2000: 151), hace una descripción somera de algunos aspectos de la obra de Roldán: «La exhortación a la práctica cristiana sacramental como medio de salvación fue fundamental en la misión evangelizadora de los neoconvertos americanos; basta con detenerse en la lectura de las Doctrinas hechas para la catequesis, por ejemplo en la doctrina de fray Bartolomé Roldán en lengua chuchona (1580), que subraya la forma de rezar el Rosario».

1. Examen de la obra de Roldán

1.1. Los destinatarios

El libro se dirige a los indios. Hay que preguntarse si se destina a los adultos o a los niños. Esto resulta ambiguo, pues no existe un tono siempre acorde. La ambigüedad es más nítida cuando comienza el diálogo: «P. Como os llamays niño? (l.) como os llamays hijo? R. Juan me llamo». Es una pregunta doble, dirigida al niño, sustituida por otra similar, que apunta al adulto. Al primero lo llama «niño», mientras que al segundo a quien se dirige como «hijo». En la exhortación que dirige a los indios, a todos los indios de cualquier condición social. Pero dirigirse a los macehuales, agricultores adultos, parece dejar de lado a los niños. Además en la cartilla latina hay preguntas previas al bautismo, y el diálogo para el matrimonio: los destinatarios son los indios adultos, aunque el título hable expresamente de los «niños».

Hay otros destinatarios velados, indirectos: Roldán pensaba también que su libro lo utilizaran otros religiosos con ayuda del texto impreso. Y para ellos hay unas advertencias y amonestaciones a lo largo de la exposición.

1.2. El diálogo

Bartolomé Roldán lo presenta en tres partes⁸:

- una cartilla para aprender a leer
- una cartilla de la doctrina cristiana
- un diálogo de la doctrina cristiana.

En la parte última aparece el diálogo; en preguntas y respuestas para explicación de la cartilla de la doctrina cristiana. Este diálogo (f. XXVIIIr) se lleva a cabo entre «un religioso y uno que se enseña la doctrina». En la exposición de las preguntas, aparecen

⁸ «Y assi acorde de hazer vn librito, el qual sirua de Cartilla y doctrina, y dialogo. La cartilla sera para enseñar a leer, y la doctrina para doctrinar y enseñar la Doctrina christiana, y es lo que ha de orar, rezar y pedir a Dios, y lo que ha de creer y lo que ha de obrar y lo que ha de recibir qualquier Christiano que vuiere venido a tener vso de razon. Y el Dialogo siruira de ciertas preguntas, tocantes a la Doctrina Christiana, que la declaran. Todo ello va distincto, y cada cosa por si y por buen estilo, para no confundir a los que han de deprender, y a los que quisieren saber cada cosa de lo que es obligado a saber» (f. IIIr).

advertencias e indicaciones, no preguntas⁹, que admiten la intervención de otra tercera persona. También hay otros dos diálogos sobre el bautismo(f. XIIIv), y el matrimonio (f. XIIIr); es diálogo también el confiteor, prolongado en el modo de ayudar a misa (f. XIV-XIIIr). Además figuran otros diálogos para la letanía y para la salve (f. XIVr-v); para los misterios del rosario (f. LVIIv-LXv), y para las ceremonias de la misa (f. LXv-LXIIIv).

1.3. Advertencias e indicaciones

El texto incluye indicaciones y de advertencias de dos tipos. Unas son indicaciones de orden, y otras lo son respecto a los contenidos. Las primeras hacen progresar el diálogo: «ya hemos visto...; veamos ahora...». Introducen las distintas secciones y jalonan el texto (f. XIXr, XXXIr, XXXVIr, XXXIXv, XLIXv). Las otras advertencias sobre los contenidos se vinculan con las explicaciones y previenen al lector sobre ciertos aspectos espirituales o devocionales, como si prolongara las explicaciones para no hacerlas largas. En la indicación del f. Lr sobre el pecado original, aparece la referencia a otra tercera persona, el maestro¹⁰. Como la obra está dividida en las tres partes indicadas, Roldán hace llamadas internas a lo que presenta en otro lugar de su impreso, que muestra la concepción unitaria del libro.

1.4. Los grabados

Hay muchos. Destaco el de portada (f. Ir) que ocupa algo más de la mitad y lo repite en el colofón.; el f. Vv está dedicado a un grabado de san Bartolomé, el santo de su nombre, con una leyenda latina. Un aspecto digno de consideración es la oportunidad pedagógica, para que los grabados ilustraran el texto adjunto. De esta forma, se unen enseñanza e ilustración.

1.5. El otro ejemplar conocido

Lo describe Icazbalceta como ejemplar de su propiedad, con una importante anotación: «No sé de otro libro impreso en lengua chuchona». Esta información es

⁹ Únicamente en las advertencias que figuran en los folios 33r y 35r figuran señaladas como pregunta: «P.», aunque en realidad no lo sean.

¹⁰ Precisamente Dionisio de los Santos, (1575). pone expresa la indicación de las intervenciones del Maestro.

suficiente para valorar los dos ejemplares, el de Icazbalceta y el consultado, salvados del desastre universal. La descripción de Icazbalceta señala dos errores de paginación; que no constan en el ejemplar madrileño, aunque el resto de los detalles precisos coinciden. Esto quiere decir que los dos únicos ejemplares son de la misma tirada, pero que el de Icazbalceta fue impreso antes que el otro, y, advertido el error, se detuvo la impresión para rectificar los desajustes de paginación. Como el ejemplar de Icazbalceta tiene las páginas finales, de las que carece el de Madrid, es factible conocer el colofón, que reproduce:

A honra y gloria de la sanctissima trinidad, y de la virgen nuestra señora sancta María y prouecho de los fieles Christianos, se acabo de imprimir esta presente Obra, compuesta y traduzida en la lengua Chuchona, por el R. Padre Fray Bartholome Roldan de la orden del bienaventurado padre Sancto Domingo, en casa de Pedro Ocharte, impressor de libros, a diez días del mes de Octubre de mil y quinientos y ochenta Años.

Es una suerte disponer de dos ejemplares con defectos, pero que se completan mutuamente. Por si ya eran raros y valiosos los dos únicos impresos en lengua chuchona, cada uno de los existentes tiene una particularidad propia que realza su condición de ejemplar único.

1.6. ¿Existe otro ejemplar?

En la actualidad la lengua chuchona es lengua extinta. Mis averiguaciones me han llevado a conocer la obra editada por Hyacinthe de Charency, titulada *Cathecismo en lengua chuchona y castellana por el muy Reverendo Padre fray Bartholomé Roldán*, (Tepopotla en Tezcoco, el 7 de julio de 1867). Tal edición manuscrita por Reinisch, e impresa, ya fallecido éste, por Charency¹¹, reproduce el texto impreso en México, Pedro Ocharte, 1580, pero no indica a partir de qué ejemplar ha sido llevada a cabo.

1.7. Un extraño orden

La obra de Roldán se distingue de los catecismos conocidos pues sigue un extraño orden tras los preliminares sobre la cruz, y la división de la doctrina: 1º, parte primera: sobre lo que se ha de orar; 2º, parte segunda: sobre lo que se ha de creer; 3º,

¹¹ Existente en la Library of the University of California, sign: 722 R 744.

parte tercera: sobre lo que se ha de cumplir.; 4º, parte cuarta: sobre lo que se ha de recibir. Pero no es común que la parte destinada a la oración vaya en primer lugar, que suele estar ocupado por lo que es preciso creer.

Además en cada una de las cuatro partes, parece que no hay un hilo conductor. La sensación es que Roldán fue picando, a salto de mata, cada cuestión a medida que se le venían a la mente, con ánimo de no olvidar nada importante, pero con una absoluta falta de criterio pedagógico. Las cuestiones van y vienen; se apunta una, que no se desarrolla hasta más tarde y entre medias se introduce otra cuestión. Las preguntas y respuestas se interrumpen para introducir una larga oración (además de las advertencias señaladas). Se entremezclan preguntas que tienen que ver con lo fundamental de la fe, junto a meras cuestiones disciplinares, como los días de ayuno.

La descripción así lo muestra: La primera parte dedicada a la oración incluye: padre nuestro - avemaría - ángel de la guarda - oración al ángel de la guarda - María - cuestión de las imágenes - credo - salve. La segunda parte sobre lo que creer: artículos de la fe - iglesia - artículos de la fe - Dios - Trinidad - encarnación - virtudes teologales - virtudes cardinales. La tercera parte sobre los mandamientos: mandamientos de Dios - confesión general - mandamientos de la Iglesia - fiestas de guardar - días de ayuno - témporas - días de abstinencia. La cuarta parte sobre los sacramentos: bautismo - preguntas a los adultos que se van a bautizar - amonestación a los ya bautizados - confirmación - penitencia - comunión - unción - orden - matrimonio - preguntas previas al matrimonio - velaciones - calendario de las velaciones - grados de parentesco que permiten contraer matrimonio.

Como se puede apreciar se lleva a cabo una extraña mezcla de asuntos importantes con otros que no lo son tanto. Algunos deberían figurar en apéndice, como sucede con el rosario, después del diálogo para la explicación de la fe. En ese apéndice podrían figurar la oración al ángel de la guarda, el calendario de los días de ayuno, de témporas, ayuno y abstinencia; también las preparaciones para el bautismo y para el matrimonio y la amonestación posbautismal. Se impone la sensación de falta de orden lógico y pedagógico. El libro de Roldán se sitúa entre los catecismos, pero se desliza hacia una especie de ritual sacramental, o de devocionario. La mezcla es confusa, desordenada.

Roldán se sirvió de algo que ya estaba circulando y que otros habían utilizado. Pero no se resistió a insertar una serie de cuestiones, que rompen la unidad del discurso y hacen la lectura fatigosa. Además hay cuestiones duplicadas (días de precepto, interrogatorio previo al bautismo).

2. Análisis de los tres principales bloques de la obra

El prólogo al lector permite conocer las intenciones del autor:

La cartilla será para enseñar a leer, y la doctrina para doctrinar y enseñar la Doctrina christiana y es lo que ha de orar, rezar y pedir a Dios, y lo que ha de creer, y lo que ha de obrar y lo que ha de recibir qualquier Christiano que vuiere uenido a tener uso de razon. Y el Diálogo siruirá de ciertas preguntas tocantes a la Doctrina christiana, que la declaran.

Son tres los instrumentos graduados que Roldán ve indispensables: En primer lugar la cartilla, para aprender a leer, como paso necesario. Le sigue la cartilla de la doctrina cristiana, que Roldán llama simplemente la «doctrina Christiana»: una serie de formularios básicos para el cristiano, desprovistos de explicación, para ser aprendidos de memoria; contiene en realidad tres cartillas. En tercer y último lugar el Diálogo, en el que se «declaran» o explican una serie de afirmaciones contenidas en los formularios escuetos; una vez aprendidos éstos de memoria, había que dar el paso para conocer los detalles y los matices de lo que se decía, para ser cristiano, pero no por puro mecanismo de repetición.

2.1. Las cartillas para aprender a leer

La necesidad obligó a Bartolomé Roldán a incluir como tratado primero una doble cartilla. Otros catecismos impresos en América tienen únicamente una, breve o amplia. En este caso, inevitablemente es doble. La cartilla castellana (o «en romance»), es similar a otras que se hicieron en España. Consistían en la presentación de las letras; a continuación los elementales ejercicios de silabeo combinando cada consonante con las vocales; y luego combinándolas con otras letras (sílabas de tres o de cuatro letras),

para soltarse poco a poco a la lectura, una vez que eran identificadas y reconocidas las letras impresas y se sabían pronunciar las sílabas.

En el caso de la cartilla castellana, resulta hasta solemne: dispone de nueve alfabetos de letra redonda y gótica, de diferente grafía y tamaño, para que se pudiera fácilmente aprender en cualquier tipo de impreso. Los ejercicios de silabeo incluían, además, las vocales con vírgula, para suplir la «n», como práctica corriente en la imprenta de la época. También incluye otros signos usuales en su momento que constituían abreviaturas para los textos latinos.

El acedario chuchon no tiene más que un único alfabeto en letra gótica. Y, al concluirlo, aparece la advertencia «Faltan estas cuatro letras en Chuchon: b, f, p, r». De ahí que no se pueda llamar *abecedario* sino *acedario*. A continuación el silabeo, complejo, como todo lo que tiene que ver con esta lengua minoritaria. En las advertencias «Al pio lector» ya había adelantado algunas características de la lengua y de la pronunciación, para poder hacerse con la lengua, porque no tiene las mismas letras (alfabetizada la lengua por los misioneros) o sonidos: «Que el modo mejor y más apazible para poder percibir la lengua Chuchona, y mejor pronunciarla, que he podido alcançar por curso de tiempo, es el que he puesto...».

2.2. Las cartillas de la doctrina cristiana

El paso que seguía al aprendizaje de la lectura, era precisamente el de la lectura de la cartilla de la doctrina cristiana. No se leía cualquier cosa, y por otra parte, los impresos baratos no abundaban en exceso, por lo que, quien podía soltarse a la aventura de leer tenía que hacerlo en el impreso que tuviera a mano. Si éste era la cartilla de la doctrina, mejor, en el sentido de que no leía cosas inconvenientes para su edad, o que pudieran resultarle dañinas.

La ventaja que suponía la lectura en la cartilla de la doctrina cristiana no era despreciable, pues se trataba de ir paulatinamente adquiriendo seguridad en la combinación de sílabas hasta formar las palabras. Cuando esto se hacía sobre un impreso que ya era conocido y sabido de memoria, al empezar por la señal de la cruz, el padrenuestro, el avemaría,... el éxito estaba en gran manera asegurado, aunque una cosa

era saber decirlo, y otra descifrar los garabatos de las letras para comprobar que lo dicho y lo leído coincidían. Esto, a no dudarlo, estimulaba al aprendizaje, del que los primeros pasos —los más vacilantes y difíciles— estaban asegurados.

La cartilla de la doctrina cristiana que inserta Roldán en su escrito es bastante corriente en los catecismos del XVI a ambos lados del Atlántico. Pero es preciso hablar en plural, pues no presenta una cartilla, sino que propone en realidad tres: una latina, y, diversas de la anterior, dos más: una para la lengua castellana, y otra para la lengua chuchona.

Cuanto se incluye en la cartilla de la doctrina cristiana en latín no siempre se corresponde con lo que aparecerá en las otras dos. Los contenidos que figuran son: per signum crucis, pater noster, auemaria, credo, salve regina; la extensa forma de ayudar a misa, los versos (versículos o respuestas) «para bendecir el agua los domingos», «para casar y velar», «para la letanía» y «para la salve, por la semana». Era habitual que estas oraciones y respuestas para diversas ocasiones se llevaran a cabo en latín, y en consecuencia los indios debían aprenderlas, igual que los españoles, en una lengua que no era la suya nativa, y que a ambos grupos resultaba extraña, aunque a unos más que a otros. Pero nadie cuestionaba que las oraciones comunes debían saberse en latín. Ocupa los f. Xv-XIVv.

Antes de comenzar las otras dos cartillas aparece la «Exortacion y amonestacion a los Indios Chuchones», bilingüe, a dos columnas (f. XVr-XVIv). Sigue, también en texto bilingüe, una especie de largo título, a partir del cual aparecen las otras dos cartillas en las otras dos lenguas, que contienen: la señal de la cruz, el padrenuestro, el avemaría, el credo y la salve (las cuatro oraciones fundamentales), además de los artículos de la fe, los enunciados de los mandamientos de Dios, los de la Iglesia, la lista de los sacramentos, la explicación sobre el pecado venial y su perdón, y la del pecado mortal y cómo se perdona, los siete pecados capitales (llamados mortales), las virtudes teologales y cardinales, las obras de misericordia, los sentidos corporales, las potencias del alma, los dones del Espíritu Santo, las dotes del cuerpo glorioso, los enemigos del alma, las bienaventuranzas, la bendición de la mesa, y la acción de gracias, más una oración recomendada por el anterior arzobispo de México, Juan de Zumárraga (f. XVIIv- XXVIIv). Los contenidos de estas dos cartillas coinciden enteramente. A nadie se le

oculta que estas nuevas cartillas de la doctrina cristiana, constituyen una muestra de su preocupación por facilitar cuanto fuera posible el aprendizaje de la fe a todos.

Resulta llamativo que en la cartilla castellana se introduzcan dos plegarias, para la bendición de la mesa, y para la acción de gracias tras la comida, ambas en latín. (En la cartilla en lengua chuchona, constan en esa lengua). Hubiera parecido más normal que estas dos expresiones se hubieran colocado en la cartilla latina que ya había aparecido, pero no es así. Es preciso anotar que ambas son oraciones breves, y difieren de las correspondientes bendición de la mesa y acción de gracias, amplias, de corte conventual, que figuran en otros catecismos, especialmente elaborados por dominicos¹².

El otro dato que llama la atención es la oración indulgenciada de Juan de Zumárraga, que figura a continuación. Zumárraga, arzobispo de México, había fallecido en 1548, y treinta años después se repite la oración que había propiciado. He encontrado otros catecismos en que se propone: en el *Catecismo* de Luis Zapata de Cárdenas, obispo de Santa Fe de Bogotá; aunque no remite a Zumárraga apunta sin duda al mismo origen. Otro ejemplo localizado parece claramente diferente; únicamente en la lengua cakchikel (de Guatemala). Consta en la *Doctrina cristiana*, del obispo Francisco Marroquín, del año 1556. Es bastante más largo; menciona al Espíritu Santo, al sacramento del altar y a la Trinidad; termina con el nombre de cada una de las personas divinas. Otro ejemplo más en *Modus precandi et animam salvandi*, de Francisco Javier (Goa, 1548), que incluye la «Protestação da fee», parecida a la de Zumárraga.

Los contenidos de las tres cartillas, una a una, son similares a los de otras cartillas conocidas. Respecto de los contenidos de la cartilla de la doctrina cristiana en latín, (salvo los cuatro últimos) ninguno de los contenidos descritos es ajeno a una cartilla de la doctrina, aunque no siempre todas las cartillas incluían los mismos, ni en el mismo orden.

En las otras cartillas, castellana y chuchona, los contenidos excepcionales son la introducción, y la oración indulgenciada.

Con relación a la introducción que figura al frente de las otras dos cartillas de la doctrina, ésta aparece, bilingüe, en un largo párrafo que podría entenderse como título,

¹² Es el caso del de Dionisio de los Santos, (1575), redactado para su obispado de Cartagena de Indias.

de no ser por su amplitud y estilo, pues constituye más una explicación que un título, para que el lector sepa manejarse en las páginas que siguen, a partir del texto bilingüe:

Doctrina christiana, buelta y traduzida en la lengua Chuchona por el muy Reuerendo padre fray Bartolomé Roldán, de la orden de los Predicadores: la qual va en dos columnas: en la primera está la lengua Chuchona, y en la segunda el romance. Y es muy prouechosa, para enseñarse a leer los niños, y para enseñar la Doctrina.

Los formularios de estas dos cartillas castellana y chuchona no coinciden enteramente con los de la cartilla latina, y aparecen otros enunciados que en aquélla no figuraban. La explicación podría ser que la cartilla latina se ajustaba a los formularios más “oficiales”, por decirlo de alguna manera, mientras que los de las cartillas chuchona y española sintonizaban más con los contenidos de otras cartillas de la doctrina conocidas.

2.3. El Diálogo, o las «Preguntas tocantes a la doctrina»

Tras las cartillas de la doctrina cristiana en lengua chuchona y castellana, sigue el diálogo o las «Preguntas sobre la Doctrina Christiana»; constituye una explicación que proporciona razón de las más importantes afirmaciones contenidas en los formularios de las cartillas descritas con anterioridad, además de otros conocimientos de la fe que no están incluidos en los formularios. Es también un nivel superior de conocimientos, que apunta no tanto a la memoria, cuanto al entendimiento para conocer mejor la fe, con explicaciones oportunas.

Cuando comienzan las explicaciones de la doctrina, y se dan motivos para creer y fundamentos de por qué se aceptan los postulados de la fe de una manera determinada se abre lo que Roldán denomina «Diálogos de la doctrina», o también «Preguntas tocantes a la doctrina de como es christiano y el apellido de Christiano». Esta tercera parte, explicativa, es lo que denomino propiamente como catecismo¹³, que no consiste únicamente en repetición de fórmulas, sino en comprensión de explicaciones. Que además esto se aprendiese y repitiese de memoria, es otro asunto¹⁴.

¹³ Se distinguen tres instrumentos diferenciados: cartilla, cartilla de la doctrina cristiana y catecismo. Ver Resines, L. (1992: 21-22).

¹⁴ Aún aparecen otras adaptaciones a los indios, como la del calendario de fiestas, cuando dice que «para que sepan los naturales las fiestas que son de guardar para ellos, las quales van con dos cruces; y las de los Españoles tienen una

Una apreciación teológica de cada una de estas secciones o partes, de conjunto, permite una más ajustada valoración. La parte de preliminares se centra en la señal de la cruz, como rasgo identificativo del cristiano, además de cómo hacerla bien y lo que se significa con ello. Era frecuente este tratado introductorio en los catecismos, que se fijaba en la señal externa de los cristianos. No hay más remedio que recordar que resultaba más atinado que fijarse en la cruz, como rasgo identificador, lo que había escrito Juan de Valdés en el *Diálogo de Doctrina Cristiana* (Juan de Valdés 1979: 20):

...Es menester que el cristiano tenga la señal de cristiandad que dijo Jesucristo nuestro Señor a los Apóstoles, cuando les dijo: En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os amáis unos a otros. Porque, pues, aun ahora nosotros, al que no anda vestido con estas vestiduras no le tenemos por fraile de San Jerónimo, porque algunos dicen: esta es la señal que dejó San Jerónimo a sus frailes; es también mucha razón que al que no tuviere la señal que Jesucristo dejó a los suyos no le tengamos por cristiano.

La parte correspondiente a la oración podría parecer común a otros catecismos, pues aborda lo relativo al padrenuestro, avemaría, el credo y salve. La consideración del credo como una oración es completamente diferente de la de entenderlo como una síntesis de lo primordial de la fe. Lo que se sale enteramente de lo común es la extraordinaria importancia que está consignada respecto al ángel de la guarda. Introduce este tema a propósito de la explicación sobre el avemaría, que recoge las palabras del saludo del ángel a María. Esto le lleva a hablar de los ángeles en general y del ángel de la guarda en particular. Todo ello ocupa en la columna del texto castellano tres páginas y media (f. XXXIIIr-XXXIIIv) entre el total de ocho páginas y media dedicadas a la oración; parece, evidentemente desproporcionado.

La parte segunda, relativa a los contenidos de la fe, sigue un desarrollo similar al de otros catecismos, respecto a las principales afirmaciones de un Dios único, en tres personas, de las que una, el Hijo, se hizo hombre para salvar a los hombres. Hace referencia al credo y a su formulario equivalente, los artículos de la fe. Pero de nuevo hay un rasgo que se sale de lo común, puesto que, al hilo de la afirmación de que todo esto es aceptado por los cristianos por la fe, el discurso se desvía, y, dejando otras posibles explicaciones, deriva hacia la explicación pormenorizada de las virtudes teologales y cardinales: la fe da oportunidad para esta digresión. Pero en el total de seis páginas y media dedicadas a esta parte sobre las verdades de la fe, las virtudes ocupan

cruz». Además la explicaciones sobre el bautismo de adultos y el diálogo con el catecúmeno; y las ceremonias para la celebración del matrimonio, insertas en la explicación de los respectivos sacramentos.

tres páginas y media; algo más de la mitad de la sección. Nueva desproporción no fácil de entender.

La parte correspondiente a los mandamientos, la tercera, tiene un marcado tinte moral; no podía ser de otra forma. Hay, con todo, un cierto sentido moralista, porque no presenta los mandamientos como expresión de la voluntad divina que el creyente desea cumplir, sino que la exposición de cada uno de los mandamientos se decanta por enumerar múltiples formas en que se puede pecar contra uno u otro precepto. Parece que no hubiera otra cosa que decir. Por otra parte, al acabar la exposición de los mandamientos de Dios, apunta a la penitencia sacramental, con la inclusión de la confesión general; lo hace con la doble versión, la habitual y la peculiar de los dominicos. Sigue después la exposición de los mandamientos de la Iglesia. Ello es ocasión para incrustar tres extensas listas normativas: la de las fiestas de guardar en que es obligada la asistencia a misa, la de los días de ayuno, y la de los días de abstinencia. Esta parte tercera, es, con mucho, la más amplia, ya que ocupa diecinueve páginas y media.

Finalmente, con dieciséis páginas, consta la cuarta parte que examina los sacramentos. La exposición que hace de ellos, podría decirse que es relativamente breve. Ahora bien, al referirse al bautismo, introduce las preguntas del interrogatorio prebautismal, más una especie de breve catequesis mistagógica para animar a los recién bautizados. En la penitencia aparecen con extensión las condiciones de la confesión, o los actos que debe realizar el penitente. En la eucaristía, una larga advertencia muestra la presencia de Cristo en el sacramento. Y en el caso del matrimonio, se alarga con la cuestión de las velaciones, y de cuándo se abren y cierran las mismas, que era preciso observar si se carecía de bula o se había conseguido. En esta parte cuarta es donde abundan más las advertencias explicativas del texto, que no figuran como preguntas-respuestas, sino como enseñanzas complementarias.

2.4. Sorprendentes paralelismos

Además de esta descripción de lo que presentan cada una de las partes de la obra de Roldán, ocurre que en cuanto se comienzan a examinar las preguntas surge, espontánea, la comparación y la referencia con lo que se enseñaba en un nivel similar en

España, por la extraordinaria similitud de las expresiones. Concretamente, la referencia más clara y nítida es la que se establece con el catecismo de Gaspar Astete.

La cuestión de los paralelismos evidentes que se encuentran entre estos dos catecismos, (el de Roldán en la parte interrogativa), ratifica una vez más que la infranqueable barrera que suponía el Atlántico no era tanta, y que en la segunda mitad del siglo XVI se enseñaba lo mismo a una y otra orilla del mar.

Por eso es factible cotejar las preguntas que Roldán propone en su catecismo con las que aparecen en el de Astete. El cotejo permite observar las similitudes, así como las divergencias. Llamen la atención en primer lugar las semejanzas, por el hecho de que parecería normal que cada uno de los autores redactara su catecismo, y, ambientado en situaciones bien diversas, el resultado que surgiera de sus plumas, fuera diferente. Y no es así. La cantidad de cuestiones que los identifican hablan muy claramente de que había un entronque común: a la hora de expresar la fe, quienes permanecieron en España estaban mentalmente situados en el mismo *humus* que quienes cruzaron el mar; los criterios, los convencimientos y las expresiones ajustadas se aproximan hasta la identidad absoluta en ocasiones. Esto no es casual. Obedece sin duda a la formación que habían recibido cuando en sus años mozos aprendieron la fe cristiana, formación similar, sin duda. Obedece igualmente a la reflexión idéntica cuando estudiaron y se prepararon teológicamente para asumir unas responsabilidades como catequetas (en la denominación actual), o como doctrineros (con la que entonces era habitual).

Las diferencias son igualmente expresivas. Cada uno sigue un plan, tiene un método, selecciona sus preferencias, o, más prudente, trata de responder mejor a las necesidades y circunstancias de aquellos para quienes escribe. Esto hace que los textos sean diversos, pero no tanto como para desconocer las similitudes, a pesar de todos los elementos que pudieran singularizarlos.

2.5. Otra inevitable comparación

Parece que sería suficiente con haber cotejado el texto de Bartolomé Roldán con el de Astete, para detectar una serie de paralelismos llamativos. Si a uno y otro lado del mar se escribía y enseñaba lo mismo, el año 1576 en el caso de Astete, y en el año 1580

para la obra de Roldán, no es factible sospechar en una influencia directa, ni en una copia del catecismo de Astete, que por esas fechas lo tenía listo, pero aún no impreso, y en trance de pedir las prescriptivas autorizaciones.

Todo podría quedar así, pero no es posible silenciar otra comparación, inexcusable, en este caso entre Francisco de Pareja, franciscano, y Bartolomé Roldán. El primero, Pareja, publicó su *Doctrina* en México, Pedro Balli, en 1578, bilingüe en castellano y náhuatl; el segundo publicó su *Cartilla y Doctrina* en México, Pedro Ocharte, en 1580, bilingüe en castellano y chuchón. Por si aún fuera poco, es indispensable compararla también con la *Doctrina Christiana, muy vtil y necessaria*, que publicó el agustino Melchor de Vargas en la misma imprenta de México, Pedro Balli, también en 1578. El resultado es sorprendente, pues además de la proximidad puramente externa, la cercanía de los contenidos vuelve a mostrar una identidad básica, y de nuevo saltan preguntas para las que no es fácil dar con las respuestas.

Se impone la fuerza abrumadora de la asombrosa y casi milimétrica exactitud. Es evidente que no hay más remedio que hablar de una fuente común, que está actuando por igual en España y en México. De otra forma no es posible entender tal cúmulo de semejanzas que en muchos casos devienen en exactitudes.

Las expresiones se diferencian, por ejemplo, en una palabra que se integraba en el texto de Francisco de Pareja, y que desaparece en el de Melchor de Vargas, o se cambia en el de Bartolomé Roldán. Éste, más ampuloso, tiende a añadir, a reduplicar, y poner incisos no siempre necesarios. Pero con esta salvedad, en el resto de las ocasiones encontramos repetida la misma enseñanza, abreviada y más ceñida en el texto de Pareja y más florida y adornada en el caso de Roldán.

Surge la pregunta de si hay que considerar en verdad, en el sentido propio del término, autores a estos dos escritores, Pareja y Roldán. Lo son, ciertamente por la traducción al náhuatl o al chuchón. Lo son también por estilo que imprimen a cada uno de los catecismos.

No había forma humana de eludir la comparación entre lo que escribieron Francisco de Pareja, Melchor de Vargas, y Bartolomé Roldán. Como el escrito de éste es bastante más amplio, el resto de las cuestiones no inciden en este asunto de la fuente

común que cada vez se impone con mayor evidencia, con la rotundidad que proclaman los hechos consumados.

Bibliografía

Barrado, J. y O. Mayorga. (2010). *La Orden de Predicadores en Iberoamérica en el siglo XVI*, Salamanca, San Esteban.

García Icazbalceta, J. (1954). *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica. (Nueva edición, por Millares Carlo, A.

Resines, L. (1992). *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León.

Dionisio de los Santos. (1575). *Breve y muy sumaria institución*.

Juan de Valdés. (1979). *Diálogo de Doctrina Cristiana*, ed. M. Jiménez Monteserín. Madrid, Editora Nacional.

Vences Vidal, M. (2000). *Evangelización y arquitectura dominicana en Coixtlahuaca*, Salamanca, San Esteban.

**TERMINOLOGÍA CRISTIANA EN EL ARTE DE LA LENGUA MIXTECA DE
ANTONIO DE LOS REYES (1593) Y EL VOCABULARIO EN LENGUA MIXTECA DE
FRANCISCO DE ALVARADO¹**

Pino Valero Cuadra

Universidad de Alicante (España)

pino.valero@ua.es

RESUMEN

Con esta contribución pretendemos dar a conocer una de las obras más interesantes de entre las publicadas por misioneros españoles en Indias, el *Arte de la lengua mixteca* (1593), del dominico Antonio de los Reyes, y el *Vocabulario en lengua mixteca* (1593), del también dominico Francisco de Alvarado. Nuestra intención es analizar ambas obras desde el punto de vista de su contenido doctrinal, es decir, estudiando cómo se trasvasan los conceptos cristianos a las lenguas indígenas, así como estos tienen su reflejo en las gramáticas sobre las mismas elaboradas por los misioneros dominicos.

PALABRAS CLAVE: Misioneros dominicos. Doctrina católica. Arte. Vocabulario. Lengua mixteca.

ABSTRACT

With this contribution we intend to give to know two of the most interesting works among those published by Spanish missionaries in Indias: *The Art of Mixtec language* (1593), by the Dominican Antonio de los Reyes, and *The Vocabulary in Mixtec language* (1593), by the also Dominican Francisco de Alvarado. Our intention is to analyze both works from the point of view of their doctrinal contents studying how the Christians concepts were transferred into the indigenous languages and consequently also reflected in the grammars written by Dominican missionaries.

KEYWORDS: Dominican missionaries. Catholic doctrine. Language Art. Vocabulary. Mixtec language.

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

1. Introducción

Con esta contribución pretendemos dar a conocer dos de las obras más interesantes de entre las publicadas por misioneros españoles en Indias: el *Arte de la lengua mixteca* (1593), del dominico Antonio de los Reyes, una gramática que fue reeditada en Puebla (México) en 1750 y posteriormente también en Francia en 1889 (cf. León Portillo 1996:380), y el *Vocabulario en lengua mixteca* (1593), del también dominico Francisco de Alvarado.

La lengua mixteca es una lengua indígena pre-colonial que se hablaba en la llamada Mixteca mexicana –especialmente en la Mixteca Alta-, una región cercana a la actual ciudad de Puebla y “una de las regiones más ricas del Méjico del XVI, sobre todo el en aspecto agrícola y pecuario” (Cabrero Fernández 1964: 135). Dicha lengua era hablada incluso en forma de diversos dialectos, como sabemos también gracias a la *Doctrina en lengua mixteca* de otro dominico, Fray Benito Fernández, una obra de naturaleza doctrinal, enteramente escrita en mixteco con caracteres latinos, destinado a la evangelización de indios americanos. Fue publicada en 1567 y 1568 en dos variantes distintas de la lengua mixteca, aunque Antonio de los Reyes habla en su *Arte* de la existencia de seis variantes de esta lengua. Como explica Rodrigo Martínez Baracs (2011: 141-142).

García Icazbalceta hace un recorrido analítico exhaustivo de los cronistas dominicos y de los bibliógrafos que mencionan una *Doctrina* mixteca de Fray Benito Fernández (...) que el dominico Fray Agustín Dávila Padilla fue el primero, en 1596, que menciona la *Doctrina* mixteca impresa en México en 1550 (...). En 1672, Nicolás Antonio registró no una edición de 1550, pero sí una de 1568 [y en] 1865 García Icazbalceta se dio el gusto de informar que (...) pudo consultar (...) una de 1567 (...) que ningún cronista o bibliógrafo había mencionado.

Nuestra intención es analizar ambas obras desde el punto de vista de dicho contenido doctrinal, como ya hiciéramos con el *Arte de la lengua de Michoacán* del fraile franciscano Maturino Gilberti, es decir, analizando cómo se trasvasan los conceptos cristianos a las lenguas indígenas y a las gramáticas sobre las mismas elaboradas por los misioneros dominicos españoles en Indias, en este caso, también en una región del antiguo México. Como afirma Mercedes Montes de Oca (2011: 57):

La evangelización en el Nuevo Mundo supuso la transferencia de un esquema conceptual católico, ajeno al universo nativo de la sociedad prehispánica. Ante la disyuntiva lingüística de llevar a cabo la evangelización en español o en lenguas indígenas, rápidamente se eligió la segunda opción debido a la tarea, físicamente inoperable, del aprendizaje del español por parte de los indígenas en un periodo breve. Fue necesario instruir a los evangelizadores en las lenguas nativas y producir una serie de materiales para llevar a cabo la prédica.

Para ello, basándonos en la clasificación realizada por Mercedes Montes de la Oca Vega en su trabajo “Conceptualización y creación léxica en la literatura de evangelización” y en nuestro propio análisis arriba citado, repasaremos los conceptos religiosos que aparecen en dicho *Arte* y el *Vocabulario en lengua mixteca* de Francisco de Alvarado, de manera que podamos hacernos una idea que cuáles son los aspectos doctrinales cristianos más importantes que se incorporan al léxico indígena a partir del proceso evangelizador llevado a cabo en América por los misioneros llegados al Nuevo Mundo desde el Reino de Castilla. Se trataría de “obras precursoras en el registro de los dialectos de la lengua mixteca y en el de los dialectos americanos en general, pues prácticamente no existen obras antiguas que muestren las variedades dialectales de las lenguas americanas” (Cf. Rodríguez Baracs 2011: 146-157: 151). Como de nuevo explica de Oca (1999: 57-58):

En la tarea de elaboración de sermonarios, doctrinas, salmodias, confesionarios, catecismos, cartillas, devocionarios, etc. no se puede hablar de un proceso de simple traducción del léxico católico, se siguieron varias estrategias lingüísticas y discursivas que permitieron la traslación de los conceptos fundamentales de la doctrina cristiana a las lenguas nativas de México, sobre todo, al nahúatl, lengua en la cual es posible encontrar la mayoría de estos textos.

A continuación analizaremos dichas estrategias tras llevar a cabo un breve análisis del contenido y estructura de las obras que nos ocupan.

2. El *Arte de la lengua mixteca* de Antonio de los Reyes y el *Vocabulario en lengua mixteca* de Francisco de Alvarado.

2.1 Los autores

Sobre ambos autores conocemos la siguiente información proporcionada por un miembro de la orden, tal y como recogen los editores del *Vocabulario* en su prólogo (2009: viii-ix):

Fr. Antonio de los Reyes fue hijo de padre alemán y natural de la ciudad de Toro. Sirvió en su moçedad al marquez de alcañizes y á sus hijos: y tocandole Dios dexó la vida de palacio y tomó el hábito en Sn. Esteban de Salamanca. Pasó á esta provincia de mexico el año 1555, á donde deprendió la lengua misteca y la supo con tanta perfeccion y elegancia como los Emismos yndios. Compuso e ymprimió el arte della, en la cual fue predicador y ministro del evangelio. Muy elegante y eloquente en la castellana, y curial en todas sus cosas: gentil hombre, de buena gracia y disposicion, muy exemplar y gran religioso: y tan compuesto en sus palabras y obras, que nunca hizo con ellas mal á nadie. Ni nadie se quexó del. Fue vicario muchas vezes de los más principales pueblos de aquella nacion, diffinidor y vicario provincial algunas. Vivió en esta provincia quarenta y ocho años; y passó desta vida en el convento de Teposculula de la misma misteca á los ocho de noviembre del año de Xo 1603.

Fr. Francisco de Alvarado, natural de Mexico, tomó el hábito en Sto. Domingo de la misma ciudad y professó á 24 de Julio del año 1574. Fue muy exemplar religioso, gran ministro del evangelio, vicario de algunos pueblos de la misteca, y en todo grandemente escrupuloso. Supo muy bien la lengua de aquella nacion y compuso e ymprimió el vocabulario della. Murió en Teposculula á donde era prior y vicario a los [...] de março del año 1603. [Ojea, 1897: 70.]

Como vemos, aunque de orígenes completamente diferentes, pues el primero era original de España y el segundo nació en el mismo México, ambos misioneros se dedicaron con ahínco al estudio de la lengua mixteca con la finalidad de evangelizar con mayor eficacia a los indígenas y ambos mueren en la misma ciudad de Teposcolula en el año de 1603 tras haber trabajado de forma conjunta en la elaboración del *Vocabulario* a partir del *Arte* de Antonio de los Reyes. Ambas obras fueron publicadas igualmente en el mismo año y lugar: en 1593 en México, en la imprenta de Pedro Belli.

2.2 Las obras

2.2.1 El *Arte de la lengua mixteca* de Antonio de los Reyes

El *Arte de la lengua mixteca* de Antonio de los Reyes fue publicado en 1593 en México y se compone de 28 que abordan los siguientes aspectos lingüísticos:

a) Las partes de la oración, que serían ocho: nombre, pronombre, verbo, participio, preposición, adverbio, interjección y conjunción, sobre cada una de las cuales se ocupa en detalle. Sigue, pues, el esquema de las gramáticas latinas y se menciona asimismo el hecho de que se trata de una lengua sin declinaciones, pero se hace también especial hincapié en las diferencias entre las distintas variantes locales, que llevan consigo variaciones respecto al uso de los posesivos o la formación de las distintas partes de la oración.

b) Los nombres. En esta categoría se incluyen sustantivos y adjetivos y distingue entre sustantivos simples y compuestos, primitivos y derivativos, verbales, participiales, diminutivos, comparativos, superlativos y positivos.

c) Los pronombres. Se dividirían entre primitivos (personales) y derivativos y se detalla el hecho de que se tratar de una lengua aglutinante con prefijos y sufijos que sirven para referirse a personas.

d) Partículas relativas, es decir, los pronombres relativos, a los que dedica un capítulo aparte por considerar que constituyen una parte importante de la lengua mixteca.

e) Los verbos, a cuya complejidad dedica un total de 16 capítulos diferentes. Estaríamos, efectivamente, ante una lengua muy compleja a nivel verbal, en la que no existen los verbos impersonales y en la que se puede distinguir entre verbos, activos, pasivos, neutros y neutros pasivos, primitivos y derivativos, y simples y compuestos; estos últimos, además, pueden componerse con partículas, otros verbos, preposiciones o adverbios, y algunos incluso son polisémicos, bisémico en el tiempo futuro y equívocos. La compleja conjugación, que incluye modo subjuntivo, gerundio es objeto del último de los capítulos dedicados a esta parte de la oración: el XX.

f) Las preposiciones, las partículas que preceden a los sustantivos.

g) Los adverbios, que pueden ser numerales, temporales, locales, afirmativos, negativos, demostrativos, ordenativos, interrogativos, dubitativos, vocativos, discretivos, congregativos, hortativos, intensivos, remisivos, comparativos,

superlativos, similitivos y exclusivos, lo que la medida de la compleja labor realizada por el misionero dominico.

h) Las interjecciones.

i) Las conjunciones.

Además, el autor incluye cuatro breves glosarios dedicados a los siguientes campos semánticos, todos ellos relacionados con la toponimia y la antroponimia:

a) Nombres y verbos reverenciales, que son los que usan los nativos con los señores.

b) Partes del cuerpo humano,

c) Nombres de parentesco. Destaca el hecho de que no existe el concepto de “primo”, que todos se llamen hermanos aunque sean hijos de los “tíos”.

d) Toponimia. Abarca los nombres de localidades de Nueva España, es decir, todo el actual México.

Estamos, pues, ante todo un arte gramatical que va asimismo precedido de un prólogo explicativo sobre las seis variantes dialectales del mixteco y un preámbulo muy detallado sobre la ortografía y el modo de hablar y escribir dicha lengua que, como explica Ascensión H. de León Portilla, “está redactada según la norma de Teposcolula, según él, la más pura y la más entendida por todos” (de León Portillo 1996: 380), es decir, la variante dialectal más importante.

2.2.2 El Vocabulario de la lengua mixteca de Francisco de Alvarado

El contenido léxico de la obra anterior aparece asimismo recogido en el *Vocabulario en lengua mixteca publicado por la Orden de los Padres Predicadores*, título completo de la obra, publicada como sabemos también en 1593 en México por otro fraile dominico, Francisco de Alvarado, que precede su obra de un “Vocabulario” (breve glosario) elaborado a

partir de la obra de Antonio de los Reyes, lo que sin duda parece confirmar el hecho de que se trató de una obra colectiva. Como afirman Jansen y Pérez Jiménez, autores de una versión impresa corregida y ampliada de la obra de Alvarado (cf. 2009: ix).

El Vocabulario de Alvarado se basó en una serie de esfuerzos anteriores, como el mismo autor reconoce en su prólogo, dirigiéndose al provincial de la orden, fray Gabriel de San José:

Religiosos muy graves y envejecidos en su provechosísimo estudio de la lengua Misteca escribieron acerca della varios quadernos, porque no se perdiese la noticia que les avra costado grande trabajo: y avia de ser para los venideros de mucho provecho. Algunos destos padres viven oy, y pudiera qualquiera dellos (como maestro) acudir a esto mejor que yo que soy discipulo, pero quiso la prudencia de V.R. que me ocupase yo en recoger sus trabajos: y sacarlos a luz, para que la tengan, como dessean los ministros del Sancto Evangelio que acuden a la Provincia Misteca [...].

Por otro lado, como estos mismos autores siguen explicando, ambas obras contienen “(...) mucha información sobre la cultura material, la organización social y la religión de la época pre-colonial, y demuestran la forma en que se forjaron las traducciones para las ideas y tecnologías introducidas por el invasor” (2009: ix). En su opinión, esta obra le debe mucho a la *Doctrina en lengua mixteca* del tercer dominico en discordia, Fray Benito Fernández, en la que este demuestra un excepcional dominio de la lengua mixteca y donde recoge múltiples textos, en cuya elaboración también participaron intelectuales mixtecos, que son los que permiten a Alvarado:

(...) redactar su extenso *Vocabulario*, que se inserta en la gran tradición de vocabularios españoles del siglo XVI inspirada por el humanista Antonio de Nebrija (1441-1522), quien publicó la primera gramática y un impactante vocabulario de la lengua castellana. La obra de Alvarado está a la par con otros diccionarios coloniales de lenguas mesoamericanas, como el del náhuatl hecho por fray Alonso de Molina (1571) y el del zapoteco hecho por fray Juan de Córdova (1578) (cf. Jansen y Pérez Jiménez 2009: x-xi).

La obra, “testimonio de una época específica y dramática, la de los grandes conventos dominicos del siglo xvi contruidos encima de las antiguas pirámides” (Jansen y Pérez Jiménez 2009: xix)”, constituye una extensa obra que recoge miles de vocablos y se presenta ordenada alfabéticamente con 18 de las 28 letras de nuestro alfabeto.

3. Contenido doctrinal católico en las obras gramaticales mixtecas

El contenido doctrinal de las obras arriba citadas tiene su reflejo en el vocabulario religioso cristiano que aparece en las mismas. Como explica en Montes de Oca (2011: 58), el empleo de “(...) neologismos, préstamos, estructuras nativas (diafrasismos), analogías e incluso la traducción literal tenía como objetivo lograr una equivalencia conceptual entre la lengua española y la náhuatl (...) [es] indispensable para asegurar la transmisión de los conceptos fundantes de la fe católica” que se pretendía transmitir.

Entre ese vocabulario doctrinal nuevo, esta autora distingue entre aquellos términos de la lengua nativa que se resemantizaron para adaptarse al proceso evangelizador y los neologismos, que solo tenían sentido dentro de dicho proceso misionero. Dentro del primer grupo se encuentran conceptos como ALMA, DIOS o INFIERNO, conceptos comunes a casi todas las religiones, mientras que dentro del segundo encontramos traducciones literales como CONFESIÓN, CRUZ, ABSOLUCIÓN, EXCOMUNIÓN, PENITENCIA, BAUTISMO O COMUNIÓN o préstamos como SANTO o CRISTIANO, íntimamente ligados a la religión católica.

En nuestro trabajo arriba citado sobre Maturino Gilberti ya observábamos que algunos de estos últimos conceptos eran los mismos que se incorporaron al purépecha hablado en la zona de Michoacán donde ejerció su labor misionera este fraile franciscano, también conocido, como Antonio de los Reyes, por su implicación en el estudio de la lengua indígena de los indios a los que pretendía inculcar la fe cristiana. Como afirmábamos en aquel trabajo en referencia al contenido doctrinal de la obra publicada por Maturino Gilberti (2015: 230):

Desde un punto de vista puramente estadístico, si tomamos como muestra las diez primeras páginas, las correspondientes a la letra A, que tienen una media de 35 entradas cada una (350 entradas), observamos que 14 están directamente relacionadas con el proceso evangelizador; en algunas, como vemos, se repiten conceptos variando la categoría gramatical y otras lo hacen de forma indirecta. Pueden parecer pocas, pero teniendo en cuenta que estamos hablando de un total de unas 6500 entradas, y que no estaban en el idioma purépecha antes de la llegada de los españoles, estaríamos hablando de un importante 5% de vocablos nuevos. En total estamos hablando de 91 palabras repartidas entre las ocho letras que nos ha sido posible consultar de la obra a través de la red, un número nada despreciable que, además, como veremos enseguida, contiene la mayor parte de los conceptos principales por los que se rige esa fe católica que los misioneros pretendían hacer llegar al Nuevo Mundo.

En cuanto al contenido “cristiano” de este listado, lo que hemos llamado “terminología cristiana” en el sentido de campo semántico que se le otorga dentro de los estudios de traducción, llama en seguida la atención el hecho de que en esos “pocos” vocablos se recogen básicamente todos los principios fundamentales de la religión católica,

que podemos encontrar, básicamente, en los sacramentos, los pecados capitales y los mandamientos de la Iglesia, además de los 10 mandamientos de Dios.

Es decir, que la presencia de la “terminología” cristiana constituía una parte importante de las lenguas indígenas tras los primeros años del proceso evangelizador. En nuestro estudio, además, catalogábamos esos términos cristianos presentes en el *Arte de la lengua de Michoacán* en las siguientes categorías semántico-religiosas:

- a) Expresiones relacionadas con el hecho misionero
- b) Expresiones sobre los principios de la fe cristiana.
- c) Expresiones sobre los pecados cristianos.
- d) Expresiones sobre castigos cristianos.

Así, los términos cristianos que aparecían en dicha obra que son comunes a las categorías léxicas recogidas por Mercedes Montes de Oca serían:

Principios de la fe	Ayamarinstani	dezir en confesión
	Andamarinstani	dezirlo todo el cual que he hecho (confesión).
	Andumuquareni	ganar indulgencias (absolución)
Castigos cristianos	Anchequarenstani	açotarse por penitencia
	Andatzeyrani varichao	llegar hasta el infierno
Principios de la fe	Camaparani diosen	tener a solo dios
	Caraxaquareni diosen	seguir a dios.
	Curantzpeni	oyr confessiones
	Curantzperaqua	Confession
	Curantzperaquaro	Confesionario

	Curantzperi	Confessor
Castigos cristianos	Cueratspenstani thauacurita	absoluer de los pecados
	Curanditahperaqua	Castigo
Hecho misionero	Haranguenden ati dios	Dios ouo merced de mi
Hecho misionero	Ytsi atahtsicuhpeni	Baptizar
Principios de la fe	Ytsi vhchacuracata	agua bendita
Hecho misionero	Xachomuquareni	recibir el sancto sacramento

De esta manera vemos que los conceptos comunes están asociados especialmente con el hecho misionero, los principios de la fe cristiana y el castigo, pero no con el pecado (como sucedía en los textos de Maturino), concepto que seguramente tenía menor cabida en el universo religioso prehispánico, aunque sí el de la absolución, asociado a él. Como expresa Mercedes Montes de Oca, también el castigo era un concepto cuya predicación “presentaba ciertos problemas, [pues] los espacios de significación nativos y católicos eran diferentes; el castigo en el ámbito prehispánico no era un concepto genérico, sino específico (...) había diferentes tipos de castigo” (2011: 65), por lo que la traducción debía ir más allá del simple hecho de mencionar la existencia del infierno y la necesidad del castigo.

Por otra parte, los conceptos que encontramos en esta lista común son los de CONFESIÓN, ABSOLUCIÓN, INFIERNO, DIOS, CRUZ, BAUTISMO, dos de los cuales (INFIERNO Y DIOS) pertenecen a la categoría de conceptos resemantizados, y los cuatro restantes (CONFESIÓN, ABSOLUCIÓN, CRUZ, BAUTISMO) son neologismos, es decir, que nuevamente observamos cómo se incorporan nuevos vocablos al léxico indígena debido al proceso evangelizador.

Por lo que se refiere a nuestros textos sobre la lengua mixteca, es en el *Vocabulario* donde encontramos este tipo de terminología en sentido estricto, pues en el *Arte*, un tratado gramatical, lo que encontramos son varios ejemplos en los que se utilizan las palabras DIOS e INFIERNO, que se consagran como los dos conceptos nuevos con más presencia en el léxico indígena en tanto que representan, también como conceptos universales, a las dos instancias

enfrentadas en el seno de la religión cristiana: Dios y el Diablo, el Cielo y el Infierno, el Bien y el Mal, pero no un conjunto de vocablos conceptualmente cristianos traducidos del castellano al mixteco. El *Vocabulario*, en cambio, en tanto que glosario que “vierte” de una lengua a otra, sí podemos hallar varios conceptos de naturaleza doctrinal, que recogemos aquí ordenados alfabéticamente de la A a la Z (aunque no se incluyen las letras B, F, G, J, K, L, P, R, Q, X) mixteco-español:

Mixteco	Español
Andaya	infierno, lugar de dañados
Andevui	Cielo
angel yondaca ñaha	ángel de mi guarda
catnu ndudzu	parte una del sermón
catnu sahu	Sermón
dzaha yuhuni	breve sermón
dzehe nisay dzaya ninihi nduta	madrina de bautismo
dzutu sa sica huaha	Religioso
dzutu sahu	padrino de la confirmación
dzutu sahu sancta iglesia	padrino del bautismo
dzutu yocuvui dzini	abad, prelado
dzutu yodza nama ñaha	Confesor
dzutu yodza quaha ñaha	Predicador
dzutu yuq	fraile franciscano
dzutu yuq Sancto Domingo	fraile dominico
huahi dzutu	Monasterio
huahi ñuhu	Iglesia
huahi ñuhu dzuchi	Ermita
huidzo sahu ndios	mandamiento de Dios
huidzo sahu sancta yglesia	doctrina de la santa Iglesia
iya nisani nitasi ñaha sindo	autor Dios creador de todas las cosas
iya ndehe tuhuaya	todopoderoso Dios
iya nicana ndita	santos los que están en el cielo
ndahui ndatu yosayndi, futuro quay	ganar indulgencia
nisita ndodzo quachi	perdonados fueron los pecados

quachi caa q cata cusi	pecado original
quevui ii quevui dzoho	ayuno, día de ayuno
quevui nituvui nanaya	día del nacimiento del señor, Navidad
sa coo candata nee caa qhu	bienaventuranza la gloria
sa cuvui nino ini	Soberbia
sa cuvui cavui ini	Ira
sa na cani uhui ini	Penitencia
sa sini ndisa	Fe
sa tavui ini	Salvación
tay ndisa cristiano	cristiano verdadero
teñumi ñaha	Demonio
yocay cavua pascua	pasar la Pascua
yocoo cuisindi	abatirse, humillarse el hombre delante de Dios con arrepentimiento de sus culpas
yochihi ndayndi misa	ayudar a misa
yona quatu ñee	orar a Dios
yutnu ñoho tnaha	Cruz

Como vemos, nuevamente encontramos repetidos los mismos conceptos anteriormente estudiados en otros autores y obras de misioneros españoles ya comentados, es decir, los que tienen que ver con la predicación, los principios de la fe cristiana y sus ritos, el pecado y el castigo o su absolución.

4. Conclusiones

Creemos que del estudio realizado se pueden extraer las siguientes conclusiones en torno a las dos obras analizadas:

a) Una vez más se demuestra la tremenda importancia que la labor de los misioneros españoles en Indias posee para el conocimiento de las lenguas y las culturas indígenas, en este caso, de lo que constituía una de las zonas más ricas y florecientes del actual México.

b) Los *Artes y Vocabularios*, como ya vimos en el caso de los textos de Maturino Gilberti, constituyen, en cuanto obras de naturaleza filológica, y a pesar de su imperfección, una de las principales fuentes de conocimiento sobre el vocabulario de carácter doctrinal que se iba introduciendo en el léxico indígena a lo largo del proceso evangelizador español.

c) Las obras de los dominicos españoles analizadas demuestran cómo los conceptos religiosos más importantes que encontramos introducidos en el léxico indígena son CONFESIÓN, ABSOLUCIÓN, INFIERNO, DIOS, CRUZ y BAUTISMO, dos de los cuales (INFIERNO Y DIOS) pertenecen a la categoría de conceptos resemantizados, es decir, conceptos universales, y los cuatro restantes (CONFESIÓN, ABSOLUCIÓN, CRUZ, BAUTISMO) son neologismos cristianos incorporados al léxico indígena.

Bibliografía

- Alvarado, Francisco de, *Vocabulario en lengua misteca* México: Pedro Balli, 1593 (edición facsímil en línea en: http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_blac_014&lang=es&page=1&view_single=0&zoom=800)
- Carrero Fernández, Leoncio (1964). “Descripción física de la Mixteca en las relaciones geográficas del siglo XVI”, en: VV.AA, *Homenaje a Fernando Márquez Miranda*, Madrid, pp. 129-137.
- Garza Cuarón, Beatriz y Georges Baudot (Coord.), (1996). *Historia de la literatura mexicana. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVIII*. Vol. 1. México: UNAM, Siglo XXI.
- Hernández, Benito (1568). *Doctrina cristiana en lengua misteca* México: Pedro Ocharte (edición facsímil en línea en: http://primeroslibros.org/page_view.php?id=pl_boax_005&lang=es&page=1).
- Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez (2009). *Voces del dzaha dzavui (Mixteco clásico): Análisis y conversión del vocabulario del fray Francisco de Alvarado (1593)*, México: CSEIO (en línea en: <http://www.cseiio.edu.mx/biblioteca/libros/pubcseiio/vocesdeldzahadzavui.pdf>).
- León Portillo, Ascensión H. (1996). “El despertar de la lingüística y la filología mesoamericanas: Gramáticas, diccionarios y libros religiosos”, en: Garza Cuarón, Beatriz y Georges Baudot (Coord.), *Historia de la literatura mexicana. Las literaturas*

amerindias de México y la literatura en español del siglo XVIII. Vol. 1. México: UNAM, Siglo XXI.

Martínez Baracs, Rodrigo (2011). “Las doctrinas cristianas en diferentes dialectos de la lengua mixteca del dominico Fray Benito Fernández”, en: Pérez Luna, Julio Alfonso, *Lenguas en el México novohispano y decimonónico*, México D.F.: El Colegio de México, pp. 133-156.

Montes de Oca Vega, Mercedes (2011). “Conceptualización y creación léxica en la literatura de evangelización”, en: Pérez Luna, Julio Alfonso, *Lenguas en el México novohispano y decimonónico*, México D.F.: El Colegio de México, pp. 57-76.

Pérez Luna, Julio Alfonso (2011). *Lenguas en el México novohispano y decimonónico*, México D.F.: El Colegio de México.

Reyes, Antonio de los (1593). *Arte en lengua mixteca* México: Pedro Ball (en línea en: <http://archive.org/stream/arteenlenguamixt00reye#page/n15/mode/2up> o http://www.balsas-nahuatl.org/mixtec/Electronic-texts-and-bibliography/Historical/Reyes_1890.pdf)

Valero Cuadra, Pino (2015). “La ‘terminología’ cristiana en el *Vocabulario* y el *Arte de la lengua* del fraile franciscano Maturino Gilberti”, en: *Mutatis Mutandis: Revista Latinoamericana de Traducción* Vol. 8, N°. 1, 2015 (ejemplar dedicado a: El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar), págs. 215-238.

VV.AA (1964). *Homenaje a Fernando Márquez Miranda*, Madrid, pp. 129-137.

ESTUDIO DE LA OBRA INÉDITA *GRAMÁTICA ELEMENTAL DE LA LENGUA* *QUICHE ACHI DE RABINAL* DE GREGORIO RAMÍREZ DONOSO¹

Beatriz Valverde Olmedo

Universidad de Valladolid

b.valverde.olmedo@gmail.com

RESUMEN

El objetivo del estudio que nos ocupa es analizar la obra de Gregorio Ramírez Donoso titulada *Gramática elemental de la lengua quiche achi de Rabinal*, obra que supone un testimonio lingüístico muy valioso para ampliar y mejorar el conocimiento actual de las lenguas mayas, concretamente del achí rabinal. Esta lengua, hablada en la comunidad de Rabinal (Guatemala), es un dialecto del achí, lengua que, a su vez, deriva del quiché central. De ahí el nombre que el autor, con gran acierto, ha dado a su obra.

PALABRAS CLAVE: Achí Rabinal. Dominicos. Gramática. Guatemala. Lenguas mayas.

ABSTRACT

The aim of the current study is to analyze the work of Gregorio Ramirez Donoso entitled *Gramática elemental de la lengua quiche achi de Rabinal*, which is an extremely valuable work conceived to expand and improve the current knowledge of Mayan languages, more specifically the Rabinal Achi. This language, spoken in Rabinal municipality (Guatemala), is an Achi dialect, a language which is in turn derived from the central K'iche' (Quiché). Hence there is the name that the author has appropriately given his work.

KEYWORDS: dominicans, grammar, Guatemala, Mayan languages, Rabinal achí.

La orden de los dominicos, desde que fue fundada por Santo Domingo de Guzmán en 1215, es un ejemplo de labor y, sobre todo, de vocación educativa, misionera, evangelizadora y predicadora. En este trabajo, vamos a centrarnos en un ejemplo concreto de tan magna labor a través de la figura del padre dominico Gregorio Ramírez Donoso y de su admirable obra titulada *Gramática elemental de la lengua quiché achí de Rabinal*². Obra que es fruto de la estancia como misionero de Ramírez Donoso en Guatemala, concretamente en la región de

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

² En las siguientes páginas el lector observará que ofrecemos datos precisos relativos a la confección de la obra como los tres años de su elaboración y los cinco meses de su compilación. Tales precisiones nos fueron proporcionadas por el propio autor en una comunicación personal el 27 de mayo del presente año.

Rabinal (Guatemala central). Antes de proseguir, consideramos oportuno advertir al lector que esta obra es un manuscrito mecanografiado inédito que se localiza en la biblioteca del convento de la orden de los dominicos de Caleruega (Burgos)³.

Gramática elemental de la lengua quiche achí de Rabinal se puede catalogar, dentro de los diferentes tipos de gramáticas, como una gramática fundamentalmente descriptiva de la lengua maya achí rabinal⁴, por lo que podemos afirmar que nos encontramos ante la primera gramática⁵ descriptiva de tal lengua, lo que aumenta, más si cabe, su valor, puesto que, si llega a editarse⁶, se podrá conocer más a fondo esta lengua y, por ende, esta cultura achí rabinal.

La lengua achí rabinal se habla en la comunidad de Rabinal, de ahí la denominación ofrecida por Ramírez Donoso *achí de Rabinal*. Aunque siendo terminológicamente precisos, más que una lengua, se trata de un dialecto del achí, lengua que, a su vez, deriva del quiché (o K'iche') central. Actualmente, el achí rabinal es hablado por una microcomunidad de tan solo 32.000 personas. De ahí que anteriormente hayamos hecho referencia al valor de la misma, erigiéndose como un testimonio trascendental desde un punto de vista tanto lingüístico como antropológico y etnológico.

La elaboración de la misma se realizó *in situ* durante tres años aproximadamente "El presente trabajo se inició en el año 1973 en su primera etapa de investigación, que duró unos tres años" (Ramírez Donoso 1982: prólogo). Durante este tiempo Ramírez Donoso llevó a cabo un trabajo de campo, colaborando con hablantes⁷ del achí rabinal que conocen el español "Tres años de 7 a 11 de la noche dediqué a investigar con informantes que dominan su lengua y saben escribir en castellano" (G. Ramírez Donoso, comunicación personal, 27 de mayo, 2016). La cooperación entre Ramírez Donoso y estos informantes con conocimientos del español posibilita que esta gramática, eminentemente descriptiva, se pueda considerar, a su vez, una gramática contrastiva achí rabinal-español, puesto que las referencias a las diferencias o similitudes con el castellano son constantes a lo largo de la misma. Por último,

3 Quisiéramos expresar nuestro más sincero agradecimiento tanto al Padre Gregorio Ramírez Donoso (autor de la obra) como al Padre Jesús Martín (bibliotecario del convento de Caleruega) el que nos hayan permitido acceder a dicho manuscrito y poder estudiarlo.

4 Hemos optado por referirnos a ella como achí rabinal y no solo achí, ya que este término hace referencia a la lengua de la que procede.

5 O por lo menos ante la primera gramática escrita de la misma.

6 Puesto que Ramírez Donoso la percibe como un regalo para el pueblo achí rabinal "De mi interés personal no tengo ningún empeño en hacer una publicación formal" (G. Ramírez Donoso, comunicación personal, 27 de mayo, 2016).

7 No disponemos de más datos sobre las competencias que tales hablantes poseen del español, salvo la información recogida en la cita literal.

sobre la realización de esta obra, cabe señalar que la confección y redacción del manuscrito se hizo en el convento de Caleruega "Al fin en unos cinco meses que estuve en Caleruega⁸ logré armarla, pues llevaba todos los elementos de las investigaciones realizadas" (G. Ramírez Donoso, comunicación personal, 27 de mayo, 2016).

Por lo que respecta a los destinatarios de esta gramática, primordialmente está orientada al pueblo achí rabinal como un manual escrito de estudio de su propia lengua, en palabras de Ramírez Donoso:

[...] para los alumnos de bachillerato para que conozcan la lengua del lugar [...] la están usando de hecho para el bien de su población⁹, lo cual me agrada que esté sirviendo con el objetivo que fue elaborada. Los que la están usando son nuevas generaciones que no me conocen y probablemente ni sepan mi nombre pero está cumpliendo la misión para la que hice tanto esfuerzo. (G. Ramírez Donoso, comunicación personal, 27 de mayo, 2016)

Este conjunto de destinatarios puede ser ampliado a cualquier persona interesada en conocer esta lengua, ya que las explicaciones gramaticales que en ella se ofrecen sobre el achí rabinal están realizadas de forma tan clara y elemental que no se requiere ningún conocimiento previo de esta lengua "[este trabajo] pueda ser utilizado como método de aprendizaje para los desconocedores de la lengua y como método de profundización para aquellos que la hablan" (Ramírez Donoso 1982: prólogo).

En cuanto a la estructura de la obra, esta consta de 265 páginas divididas en un prólogo, 72 lecciones y dos diccionarios o vocabularios inversos, que se pueden considerar un apéndice, tanto de achí rabinal-castellano como de castellano-achí rabinal. El primer vocabulario consta de 770 palabras, por su parte el segundo consta de 1798 términos. Tal división está plasmada en los dos índices de la obra, situados a continuación del prólogo:

- Índice de temas gramaticales compuesto por 11 apartados que tratan diferentes ítems gramaticales, los cuales se estudian y analizan a lo largo de toda la obra, a saber: I. El alfabeto; II. El artículo; III. El nombre; IV. El adjetivo; V. El pronombre; VI. El verbo; VII. El adverbio; VIII. La preposición; IX. La conjunción; X. La interjección y el saludo; XI. La construcción de oraciones. Cada uno de estos temas está, a su vez,

8 "Ha sido concluida en Caleruega en el día 24 de diciembre de mil novecientos ochenta y dos" (Ramírez Donoso 1982: prólogo).

9 "Siempre hemos trabajado en esta obra pensando en la superación de todas las gentes de Rabinal, de Chicaj y de sus alrededores, a quienes dedicamos todo el tiempo y esfuerzo que nos ha llevado" (Ramírez Donoso 1982: prólogo).

dividido en diferentes apartados. A modo de ejemplo, el tema III. El nombre se subdivide en nombres propios de personas, nombres de oficio, nombres abstractos, nombres de frutales, nombres compuestos especiales, el género de los nombres, el plural de los nombres, el plural con partículas.

- Índice general el cual remite a la página en la que empieza la lección correspondiente a la cuestión gramatical estudiada. A continuación listamos los títulos de tales lecciones, por cuestiones de espacio y concreción hemos condensado y alterado el orden de este índice como sigue: Lección 1. El alfabeto; Lección 2. Los sonidos; Lección 3. Las vocales; Lecciones 4 a 31 están dedicadas a cada una de las 28 letras que componen el alfabeto achí rabinal; Lección 32. Análisis comparativo del alfabeto; Lección 33. Los verbos transitivos; Lecciones 34 a 38. Verbos transitivos raíz por consonante; Lección 60. Los verbos en u; Lección 62. Los verbos en o; Lección 64. Los verbos en j; Lección 66. Los verbos de raíz glotal ' ; Lección 68. Verbos irregulares transitivos; Lección 70. Precisiones de gramática; Lección 73. Los sufijos calificativos de los verbos. El resto de lecciones¹⁰ que faltan en esta sucesión se titulan en función del nombre del relato achí rabinal que se recoge en las mismas, por ejemplo: Lección 39. Ri uleu; Lección 40. ¡Jö pa juyub; Lección 41. Ri yäruleu, ri ticonuleu. El lector comprenderá nuestra decisión de no incluirlas en este listado, puesto que ofrecen poca información sobre los aspectos gramaticales tratados en ellas.

Cada una de las 75 lecciones, de extensión variable, sigue aproximadamente la misma estructura: una explicación detallada sobre el objeto gramatical mencionado en el título, seguidamente, en un recuadro, se recogen nociones gramaticales y, cerrando cada lección a partir de la tercera, una serie de ejercicios de diversa índole. Así, se nos ofrecen ejercicios de fonética, sobre todo centrados en la correcta pronunciación de los fonemas del achí rabinal; de gramática como son formación del género, del número, cambiar tiempos verbales, etc.; y de traducción tanto del achí rabinal al castellano como a la inversa. Veamos como ejemplo de esta estructura la lección 3 titulada Las vocales: primero se estudian las vocales cortas tanto su pronunciación como su escritura con ejemplos, después las vocales largas, con la misma subdivisión entre pronunciación y escritura, para comprobar mejor nuestra asimilación de las vocales del achí rabinal se propone un ejercicio práctico para pronunciarlas y, por último, el recuadro gramatical en este caso se centra en el acento en esta lengua. En resumen, cada

10 Concretamente las lecciones: 39 a 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 72, 74 y 75.

lección presenta una disposición deductiva: explicación, nociones gramaticales y ejercicios sobre los aspectos tratados en la misma.

Las valoraciones que siguen no han de considerarse críticas negativas a la obra, sino aportaciones para mejorar dicha gramática. Además siempre hemos de tener en cuenta que Ramírez Donoso carece de formación lingüística y, aun así, su obra es digna de admiración, por lo que en ningún caso se va a verter un juicio pernicioso sobre la misma.

Antes de proseguir queremos precisar que no vamos a hacer referencia a los errores ortotipográficos que hemos podido detectar en la obra, dos son las razones fundamentales que aducimos para tal omisión:

- El manuscrito ha sido mecanografiado, escribir a máquina no es comparable a poder hacerlo mediante soportes electrónicos, ya que la primera forma conlleva una serie de desventajas fácilmente subsanables con el uso de los segundos como son la maquetación, la falta de correctores ortográficos automáticos, no poder corregir erratas, el acento ortográfico resultaba a veces incompatible con las letras mayúsculas, etc¹¹. El propio autor es consciente de este hecho "[...] el original lo hice a máquina manual, pues no existía aún la cultura digital" (G. Ramírez Donoso, comunicación personal, 27 de mayo, 2016).
- La obra fue terminada en el año 1982, fecha muy lejana del año 2010 en el que la Real Academia Española publicó su *Ortografía de la lengua española* con las últimas reformas ortográficas, de ahí que en la obra podemos encontrar, entre otras palabras, tanto el adverbio *solo* como los pronombres demostrativos acentuados. Lo que no requiere mayor tarea que adaptar las cuestiones ortográficas desfasadas a la nueva ortografía.

Los comentarios planteados a continuación se pueden dividir en dos grandes bloques: 1) comentarios generales sobre aspectos de la obra que podrían ser mejorados; 2) comentarios que se centran en cuestiones particulares más técnicas desde un punto de vista lingüístico. Nos centramos primeramente en los comentarios relativos al primer bloque.

Anteriormente hemos descrito la organización, que de forma más o menos

11 Seguramente los lectores más jóvenes desconozcan las dificultades que hemos tenido que padecer los que hemos hecho uso de las máquinas de escribir.

mayoritaria, presenta cada lección. Consideramos que esta organización es el mayor inconveniente de la obra, ya que una lección no se corresponde con un único elemento gramatical concreto, sino que estos o se van mezclando a lo largo de la misma o en una misma lección se abordan diferentes cuestiones gramaticales, por lo que requeriría de una reorganización para poder editarla como una gramática para estudiantes cuya lengua materna es el achí rabinal o de estudiantes de L2. Veamos más claramente a qué nos referimos con dos lecciones escogidas de forma aleatoria:

- Lección 15. Letra j. En una misma lección se explica la letra jota, de ahí el título, junto con el plural de los nombres y adjetivos así como la preposición *re*. Es decir, se aúnan en cuatro páginas tres cuestiones lingüísticas diferentes: una fonética y ortográfica, el uso de la letra jota y dos gramaticales que hacen referencia a una propiedad gramatical (el número) y a una categoría gramatical (una preposición concreta). De lo que hemos de inferir que es una lengua que posee número gramatical (singular-plural) y, por lo menos, una preposición *re* equivalente a nuestro genitivo *de* con su valor de pertenencia y materia.
- Lección 77. En este caso se recoge un tema titulado *Ri achbi'ilab quequinuc' quib* con su vocabulario correspondiente y dos cuestiones gramaticales: el grado superlativo y los adverbios modales. Creemos, una vez más, que la mezcla de temas en una misma lección es excesiva.

A partir de la lección 39 se intercalan relatos en lengua achí rabinal, de los cuales en ningún momento se indica su origen o procedencia ni se da una explicación de los mismos. Sería de desear que se diera algún dato más como puede ser fuente, tradición oral o escrita, temática, etc. Asimismo, cabe advertir que en ellos encontramos signos de puntuación, exponemos como ejemplo el comienzo del relato de la citada lección 39:

Sirir ruleu pachä jun aranax, lic nim ruleu; chupa rire 'o juyub, ta'ajal, tzamjuyub, tz'intz'in. Puwi rire quebin tak rakana, pachä cumatz; 'o beyä tanchic, 'o nimyä, yey 'o nimakuyä.
Pa ronoje ruleu quebin tak winak, 'o qu'i winak: 'o 'an winak, 'o junchic rüs wach winak, 'o junchic cak ru wach; 'o lajunchic pur sak, yey 'o jujunchic 'el ru wach. (Ramírez Donoso 1982: 97).

En ninguna lección se hace referencia a los signos de puntuación del achí rabinal, por lo que desconocemos si los posee o son añadidos del propio autor. Los únicos signos de puntuación referidos son los de interrogación y exclamación, pero tratados de forma indirecta sobre la construcción de oraciones interrogativas (lección 27), partículas interrogativas

(lección 65) e interjecciones (lección 71), es decir, mediante los ejemplos deducimos que tales signos existen y se usan como en español: ¿*chätaj?* '¿por qué?, ¿cómo es que?' (p. 180), ¡*nak chich'üjelal!* '¡Qué locura!' (p. 208).

Por su parte, los ejercicios o actividades propuestas en las diferentes lecciones están concebidos como una herramienta útil para comprobar nuestro avance y comprensión de los temas estudiados, pero al carecer de unas claves o soluciones finales en ningún caso podremos verificar nuestro nivel de acierto o error.

Para concluir este apartado sobre comentarios generales de la obra, ofrecemos una nueva disposición¹² más sencilla y eficaz, hemos optado por escribir en mayúscula inicial y cursiva cada sección ya que estas se corresponden con secciones tituladas de esta forma en la propia obra

- Bloque I. Ortografía y fonética: en el que se presenten todas las cuestiones relativas a estos dos aspectos de la lengua. *El alfabeto; Los sonidos; Estudio pormenorizado de cada letra; Análisis comparativo del alfabeto.*
- Bloque II. Cuestiones morfosintácticas: el cual se podría dividir, a su vez, en tres grandes secciones que atendieran a los morfemas y formación de palabras, a categorías gramaticales y a oraciones.
 - Sobre morfemas y formación de palabras: *-Jun y sus derivados; Formación de nombres abstractos; Los sufijos calificativos de verbos; Los nombres compuestos especiales.*
 - Sobre categorías gramaticales: *El género: masculino, femenino y neutro; El plural de los nombres y adjetivos; El plural con partículas; El plural individualizado; Los adjetivos calificativos; El adjetivo posesivo; La comparación: adjetivos comparativos; El superlativo; El artículo determinado; El artículo determinado: contracción; Los pronombres personales subjetivos; Los pronombres personales subjetivos y el verbo ser; Los pronombres -onoje, -tuquel; Los pronombres personales objetivos; El pronombre personal de respeto; El pronombre relativo ri; Los números; Los números ordinales; Partículas demostrativas; Los adverbios de*

¹² No pretendemos que esta disposición sea pormenorizada de todos los temas que se tratan a lo largo de la obra, nos hemos limitado a recolocar algunas lecciones y subsecciones de las mismas.

cantidad, modo, lugar y tiempo; La preposición re; Las preposiciones referidas a cosas; Las preposiciones-pronombres; Los verbos en general; Tres verbos especiales; Los verbos intransitivos (de raíz por vocal, irregulares, tiempos, etc.); Los verbos transitivos (de raíz por consonante, irregulares, etc.); Las conjunciones; Las interjecciones.

- Sobre oraciones: *Oraciones con el verbo ser; Oraciones predicativas; La construcción interrogativa; La construcción negativa; Las oraciones de infinitivo.*
- Apéndice I. Relatos en lengua achí rabinal. Tales relatos, como hemos indicado anteriormente, se encuentran dispersos a lo largo de toda la obra a partir de la lección 39. Consideramos que sería más apropiado reunirlos todos seguidos en un apéndice o, si se prefiere, capítulo. Los cuales pueden servir para ejercitar, sobre todo, la comprensión lectora en achí rabinal.
- Apéndice II. Glosario achí rabinal-castellano. Este glosario se encuentra al final de la última lección, en la que se recoge un relato, la explicación gramatical de los nombres compuestos especiales, además del propio glosario. Sería más adecuado que este quedase fuera del cuerpo del texto en sí.
- Apéndice III. Glosario castellano-achí rabinal. Sobre este glosario no hemos de realizar ninguna observación ya que su estructura y disposición en las páginas finales de la obra (244 a 265) creemos que es la adecuada.
- Soluciones de los ejercicios. Como señalamos anteriormente, no se ofrecen soluciones a los mismos.

Por lo que respecta a las valoraciones de corte más técnico y específico, casi todas se deben a imprecisiones terminológicas, cuestión totalmente comprensible teniendo en cuenta que Ramírez Donoso no es lingüista.

- En la lección 8 (p. 9) se presenta el esquema de lo que él denomina *oraciones predicativas*, como por ejemplo *ri c'om e niba' 'el niño es pobre'*. Como vemos este tipo de oraciones en achí rabinal se construyen con el verbo ser, de ahí que hubiese sido más correcto referirse a ellas como oraciones copulativas o atributivas.
- En esta misma lección (p. 10) sobre las *oraciones predicativas* nos dice que se pueden

formar con dos órdenes de palabras distintos: 1) esquema simple, orden sujeto (verbo omitido) predicado (S(V)P) *ri c'om niba' 'el niño (es) pobre'*; 2) esquema elegante, con orden predicado (verbo omitido) sujeto (P(V)S) *niba' ri c'om 'pobre (es) el niño'*. En ningún momento nos aclara cuál es la diferencia entre ambos esquemas, los adjetivos *simple* y *elegante* poca información aportan desde un punto de vista lingüístico y resultan ambiguos, ya que puede referirse, entre otras, a variedades diastráticas (diferenciación entre un nivel coloquial o estándar y un nivel culto o alto, respectivamente) o diafásicas (el esquema simple puede responder a un registro informal y el elegante a uno formal).

- Ramírez Donoso utiliza el término declinación en varias partes de la obra, por ejemplo:

"Oraciones con el verbo ser [en mayúsculas en el original]: he aquí la declinación del presente de este verbo: in (soy), at (eres), e (es), lal (es usted), oj (somos), ix (sois), e (son), alak (son ustedes)" (Ramírez Donoso 1982: 7)

Lo que nos ofrece no es la declinación del presente del verbo ser, sino su conjugación en dicho tiempo.

[...] el pronombre [...] ib [pronombre personal objetivo que sigue a los verbos] pocas veces se usa solo; normalmente se usa en su declinación, que es esta: wib (me), awib (te), rib (se), ib la (se), kib (nos), iwib (os), quib (se), ib alak (se) (Ramírez Donoso 1982: 82)

"[las preposiciones pronombres] Se declinan auxiliándose de los adjetivos posesivos" (Ramírez Donoso 1982: 82)

En este dos últimos ejemplos se ha de hablar del paradigma del pronombre y preposiciones, respectivamente y no de su declinación.

- En la lección 7 (p. 8) sobre los pronombres personales, el autor señala que "Estos pronombres se usan siempre para el puesto o papel de sujeto" (Ramírez Donoso 1982: 8). En este caso habría que sustituir los términos *puesto* y *papel* por el más apropiado función sintáctica.
- En la lección 14 (p. 24) se nos presentan las partículas demostrativas *wä* y *lä*, estas son invariables en cuanto al género gramatical, así *wä 'este, esta, esto'*, *lä 'ese, esa, eso, aquel, aquella, aquello'*, pero nada se nos dice sobre la variación de número. Precisión

que sí se realiza sobre el artículo en la lección 4 "El artículo determinado [...] solo hay una forma, igual para el singular y el plural, el masculino, el femenino y el neutro: *ri 'el, la, lo, los, las*" (Ramírez Donoso 1982: 5).

Insistimos en que todos los comentarios anteriores no han de desmerecer la obra, puesto que esta constituye un aporte lingüístico fundamental sobre la lengua achí rabinal. La minuciosidad, claridad y sencillez de las lecciones es digna de alabanza. Por otra parte, en su lectura Ramírez Donoso nos transmite el profundo respeto y admiración que siente por esta cultura, por lo que no solo ha de concebirse como un legado para este pueblo, sino también como un tesoro lingüístico y etnológico para el mundo en general. Asimismo, esta obra nos permite conocer aspectos extralingüísticos como son ciertas explicaciones sobre cuestiones culturales de esta comunidad. En las tres citas literales siguientes se hace referencia a los antropónimos, los números y los saludos, respectivamente:

Los nombres de persona son invariables y no determinan el sexo de la persona [...] Por ello para formar el femenino o masculino se procede como sigue: 1) Para el varón: se coloca delante del nombre por separado una de estas palabras: *ala* (si se trata de un soltero) [o] *achi* (si se trata de un casado). Ejemplo: *Ala Max (Tomás), Achi Max (Tomás)*. 2) Para la mujer: se coloca delante del nombre por separado una de estas palabras: *ali* (si se trata de una soltera) o *ixok* (si se trata de una casada). Ejemplo: *Alir Er (Herlinda), Ixok Er (Herlinda)* (Ramírez Donoso 1982: 20)¹³.

El contacto y roce con el [castellano] ha llevado a una situación práctica en la que apenas se usan habitualmente los primeros veinte números. Por este motivo al investigar he encontrado que solo los ancianos rebasan esa cifra, y [aun] ellos en algunos números no están de acuerdo (Ramírez Donoso 1982: 137).

Los saludos están en función de la edad, del estado de soltero o casado y de la categoría social de las personas. Mientras que en [castellano] están más bien en función de la hora del día. En esta lengua existe un saludo para el soltero, otro para el casado y otro para la persona importante, uno para el padre, otro para el extraño [...] Como norma general debe saber que el que empieza a saludar debe ser siempre el menor en edad, o en estado social (Ramírez Donoso 1982: 209).

Como vemos es una sociedad en la que el estado civil y la edad son factores determinantes en las relaciones sociales lo que se refleja, como no podría ser de otra forma, en su propia lengua.

13 Las cursivas de la cita son nuestras.

Bibliografía

Asociación de Academias de la Lengua española (2011). *Nueva gramática de la lengua española*. Barcelona, Espasa.

Ramírez Donoso, G. (comunicación personal, 27 de mayo, 2016)

Gomez Torrego, L. (2002). *Gramática didáctica del español*. Madrid, SM.

Marcos Marín, F. y P. España Ramírez. (2001). *Guía de gramática de la lengua española*. Madrid, Espasa-Calpe.

Lenguas mayenses [en línea] (2016): https://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas_mayenses. [consulta: 9 de julio de 2016]

Ramírez Donoso, G. (1982). *Gramática elemental de la lengua achí de Rabinal*. (Manuscrito inédito).

Real Academia Española (2010). *Ortografía de la lengua española*. Madrid, Espasa.

Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española*. Madrid, Espasa-Calpe.

LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN LA EMERGENCIA DEL INTÉRPRETE EVANGELIZADOR EN EL TERRITORIO DE LA REAL AUDIENCIA DE LA PLATA DE LOS CHARCAS (1570-1580)¹

Óscar Ferreiro Vázquez

Universidad de Vigo (España)

oferreiro@uvigo.es

ABSTRACT

In this contribution we focus on a figure that went unnoticed for the people who investigate Translation and Interpretation History in Colonial America, the yanacona. Both economic and religious agents that had influenced the Viceroyalty of Peru during the colony were directly involved in the creation of the evangelist interpreter. To portray it we describe his function in the political, economic and religious scheme, relying on the Memory, Miscegenation and Migration (MMM) research areas from the TI4 Translation and Paratranslation of the University of Vigo research group that places the mediator in the middle of his epistemological basis.

KEY WORDS: Religious orders. Real Audiencia of Charcas. Yanacona. Encomienda. Parainterpreter.

RESUMEN

En esta contribución ponemos el foco en una figura que pasó desapercibida para las personas que investigan en la historia de la Traducción e Interpretación en la América colonial, el yanacona. Tanto los agentes económicos como religiosos que actuaron en el Virreinato del Perú durante la colonia, se vieron directamente implicados en la constitución del intérprete evangelizador. Para retratarlo realizamos una descripción de su función dentro del entramado político, económico y religioso, apoyándonos en las líneas de investigación Memoria, Mestizaje y Migración (MMM) del grupo TI4 Traducción & Paratraducción de la Universidad de Vigo que sitúa al sujeto mediador en el centro de su fundamentación epistemológica.

PALABRAS CLAVE: Órdenes religiosas. Real Audiencia de la Plata de Los Charcas. Yanacona. Encomienda. Paraintérprete.

1. Introducción

Este artículo incluye uno de los resultados que se desprenden de la investigación realizada en el marco de la tesis doctoral titulada «Por boca de: achegas á historia da interpretación do centro e sur de América (1518-1870)» (Ferreiro, 2016a). Nos propusimos,

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

entre otros objetivos, rescatar la memoria de la persona que interpretaba entre los años 1518 y 1870. El corpus documental que manejamos se componía de aproximadamente veinte mil páginas de documentos jurídicos-administrativos procedentes de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas y de los Cabildos del virreinato del Perú, fundamentalmente del Cabildo de Potosí. El proceso de recopilación, manipulación y tratamiento de los textos primarios y secundarios —recuperados en su mayor parte del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia— se tamizó creando una base de datos digital específica, y cuyo resultado fue el descubrimiento de ciento dieciséis nuevos intérpretes nombrados e institucionalizados —en el sentido de poder considerarse funcionarios— por estas dos instancias jurídico-administrativas. Cuando los calificamos como nuevos intérpretes, queremos señalar que no aparecen recogidos por investigación o publicación alguna en el ámbito humanístico y, mucho menos, en el campo de la historia de la interpretación en América. Durante el proceso de vaciado de las personas que interpretaban, nos vimos obligados a establecer la división entre mediadores civiles y mediadores religiosos para poder dedicarnos al estudio de los primeros de forma cabal. Así, tuvimos que dejar de lado a todos los representantes de la iglesia que aparecían en los documentos cambiando de rango dentro de su jerarquía en función del conocimiento de la Lengua general, que en el territorio que nos ocupa eran el quechua y el aimara. En futuros trabajos adaptaremos la base de datos con los campos necesarios para censar a los representantes de las órdenes religiosas que, debido a su capacitación en las Lenguas generales, se les debe presuponer una actividad de intérprete con las personas nativas americanas, al mismo tiempo que predicaban la fe. Tanto unos como otros pasan por el rito de institución (Bourdieu, 1982: 58) del nuevo orden social que se instituye en el territorio de la colonia de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas en 1559 (Sucre, Bolivia), año de su fundación, tras segregarse de la Real Audiencia de los Reyes (Lima, 1542) aunque ambas siguen perteneciendo al Virreinato del Perú.

Las personas civiles y religiosas que interpretaban tenían algún tipo de reconocimiento administrativo por el mero hecho de aparecer en documentación oficial con nombres y apellidos, sin embargo, emerge en esos mismos papeles una figura anónima denominada, de forma genérica yanacona, con el adjetivo añadido de «ladino», definido por el Diccionario de la Real Academia Española en su acepción quinta, como alguien que «habla con facilidad alguna o algunas lenguas además de la propia» y que está estrechamente relacionado con clérigos y frailes en la transmisión de la fe cristiana. Si el yanacona es un 'indio' nativo, sabe hablar lenguas y acompaña a los sacerdotes, es posible deducir que actúe

como intérprete entre éstos y los habitantes de los pueblos originarios². Si además encontramos en nuestro corpus un documento³ de 1571 en el que se denuncia la escasez de recursos humanos con competencia para adoctrinar, pero existen unas personas capacitadas para ello, porque saben la doctrina cristiana de memoria, se podrá deducir también que los denominados yanaconas ladinos y mestizos forman parte principal en la misión evangelizadora que dependía del sistema económico de las encomiendas:

[...] no ay elerigos que doctrinen los yndios ni los encomenderos los tienen y que la orden que se tiene en doctrinarlos es que en la dicha prouincia ay yanaconas ladinos y mestizos que estan ynstruidos en la doctrina xristiana y la saben de coro y estos uan y asisten en los pueblos y la enseñan a los naturales y los vezinos y encomenderos no tienen otra orden por la falta que ay de clerigos y frayles [...] (Levillier, 1920: 411).

Según lo expuesto, enunciamos la hipótesis que regirá la argumentación en los sucesivos apartados: la fragmentación de la historia religiosa de América ocultó la importante función de los yanaconas como colaboradores de las órdenes religiosas y como intérpretes transmisores de la fe cristiana en los primeros años de la colonia. A continuación presentaremos el marco teórico y metodológico en el que se realizó este descubrimiento y estableceremos el proceso económico-legislativo en el que se enmarcan los yanaconas.

2. El *yanacona* intérprete de los sacerdotes: marco teórico y metodológico

Contemplamos al yanacona como un ser híbrido, producto del contacto cultural europeo con la población originaria americana. El calificativo «híbrido» procede del antropólogo argentino Néstor García Canclini quien deslinda el uso del concepto de hibridación en biología para aplicarlo a las ciencias sociales. Entiende por hibridación «los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas» (2001: 14). Evidentemente, esta relación cultural no es igualitaria, por el dominio político de la cultura cristiana-europea sobre la aportación americana. Los historiadores en derecho indiano

² Conscientes del discurso que lleva asociado esta denominación, emplearemos la de «pueblos originarios». En Argentina, «La fórmula pueblos originarios es la que goza de mayor aceptación entre los propios hablantes indígenas, ya que implica el reconocimiento de su preexistencia en el orden estatal y su derecho a una historia propia y a otros elementos constitutivos de las naciones; la fórmula pueblos indígenas es reconocida por la Constitución nacional y la Ley nacional 24.071, que ratifica el convenio 169 de la OIT» (cursiva en el original. Belvedere et al. 2007: 49).

³ Título del documento: «Informacion hecha de orden del Virrey D. Francisco de Toledo entre vecinos del Tucuman para averiguar los excesos que cometian los gobernadores de esa provincia en el quitar y dar las encomiendas, y especialmente los que resultaron de los actos de fuerza realizados por Francisco de Aguirre contra Juan Nuñez de Prado. El Cuzco, septiembre 1571» (Levillier, 1920: 411).

sostienen que el vocablo yanacona tiene múltiples interpretaciones en cuanto a su raíz etimológica y ha sufrido una orientación conceptual en los sistemas preindiano, indiano y republicano:

«En su origen gramatical tiene semejanza con criado [...] En el 'Derecho Incaico' anterior al indiano, se caracterizó al yanaconaje como una institución de fin económico en los aspectos doméstico y agrícola [...] Tuvieron la obligación de acompañar a la clase dirigente en gestas expedicionarias llevadas a cabo en época de paz y de guerra. Sus labores no se circunscribieron entonces al ámbito exclusivamente doméstico. Al destacar en la brega militar, el yanacón tuvo la oportunidad de elevarse en su rango social; esto demuestra un rasgo característico de la sociedad incaica, la jerarquía social, con la posibilidad de elevar su estatus» (comillas en el original, Basandre, 1989: 193).

Se trata de una figura prehispánica que la nueva clase política y religiosa eleva a la categoría de figura colaboradora en la constitución de la colonia. La gestión de esta identidad responde a las necesidades que provenían del ámbito político, económico y religioso. Cuando calificamos de «fragmentación» la historia religiosa de América, nos referimos a que el yanacona aparece descrito en ensayos de las diferentes disciplinas humanísticas en múltiples facetas, pero en ninguna de ellas se destaca la función de intérprete religioso o intérprete para la religión. Este tratamiento disperso necesita de una descripción que se centre en la mediación lingüística y cultural para dar cuenta de un elemento identitario que ha sido obviado hasta la fecha. Pues bien, el marco teórico y metodológico del que se parte, pertenece a las líneas de investigación Memoria, Mestizaje y Migración (MMM) del grupo TI4 Traducción & Paratraducción⁴ de la Universidad de Vigo que sitúa al sujeto mediador en el centro de su fundamentación epistemológica. De la misma manera que un texto traducido (TT) es una operación de memoria sobre el texto original (TO), en el que actúan diferentes agentes —de acuerdo a una ideología sustanciada a través de las normas, creencias y valores— la paratraducción identifica a aquellos sujetos mediadores que no aparecen descritos como tales en la literatura científica, pero que sí realizan una práctica real en traducción e interpretación o tienen tal incidencia que sin su concurso no existiría esta operación, de ahí que se les denomine paratraductores (Luna et al. 2014: 42; Garrido, 2005: 332; 2007: 58). La paratraducción se fija en los márgenes textuales y paratextuales para leer e interpretar las representaciones elaboradas o construidas conforme a las normas, creencias y valores de cada momento histórico y rescatar lo que aparentemente está oculto, en nuestro caso, el yanacona intérprete. El margen o lo marginal de una representación, constituye el centro de investigación de la paratraducción y, por lo tanto, su espacio de análisis (Baltrusch, 2010: 19).

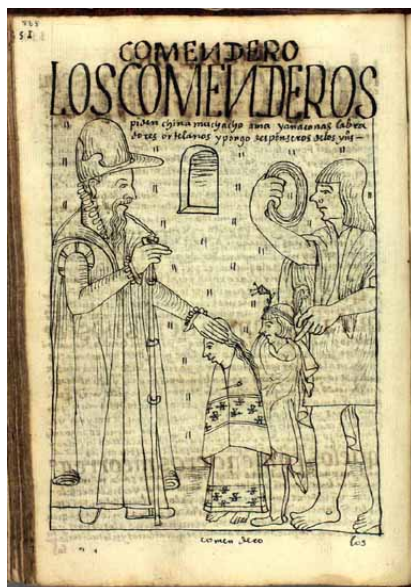
⁴ Investigador principal del grupo, Dr. José Yuste Frías. Cfr. <http://www.paratraduccion.com/>

Se corresponde a lo que Homi Bhabba denomina in-between, el tercer espacio o espacio intersticial de la hibridación cultural que emplea la diferencia como elemento heurístico,

What is theoretically innovative, and politically crucial, is the need to think beyond narratives of originary and initial subjectivities and to focus on those moments or processes that are produced in the articulation of cultural differences. These 'in-between' spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood - singular or communal - that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation, in the act of defining the idea of society itself (comillas en el original, 1994: 1-2).

en este in-between, Bhabba sitúa la traducción cultural que no tiene que estar necesariamente representado en un espacio textual o lingüístico. Así, la lámina de Guamán Poma de Ayala «Comendero. Los Comenderos» constituye la paratraducción iconográfica de las clases sociales de la nueva colonia. Se representa a un encomendero (izquierda de la imagen con sombrero) recibiendo a tres yanaconas, el que aparece a la misma altura que el encomendero es el yanacona asimilado (derecha de la imagen) realizando un acto de interpretación. El yanacona principal ya tiene una identidad mestiza porque ha culminado su proceso cultural de asimilación —cultura europea/cultura de los pueblos originarios— y está ayudando a otro dos miembros de su grupo dar el paso. Técnicamente no es mestizo porque no posee mezcla biológica entre razas, sino híbrido, como muestra el peritexto de la indumentaria. El yanacona en su vida cotidiana y como pieza de servidumbre del encomendero, como veremos a continuación, se reconvierte para reinsertarlo en nuevas condiciones de producción y mercado. Siguiendo a García Canclini, no nos interesa su hibridez como objeto de estudio, sino los procesos de hibridación. El análisis empírico de estos procesos, articulados en estrategias de reconversión, muestra que la hibridación interesa tanto a los sectores hegemónicos como a los populares (2001: 17). Al yanacona se le niega su historicidad si no se identifican su identidad y sus pertenencias (Yuste, 2016: 149), porque no deja de ser significativo que sea un pintor mestizo como Guamán Poma de Ayala el que reproduzca su imagen representándolo como un siervo de los españoles. La metodología de la paratraducción rescata del margen la actividad mediadora del yanacona con la denominación de paraintérprete, equiparable a la función del paratraductor, esto es, un agente mediador que realiza una práctica social de traducción e interpretación sin cuyo concurso no sería posible el proceso de comunicación que aquí se describe iconográficamente, y en los textos o bien no se hace referencia a esta función o bien se valora negativamente la interpretación que realizan — como veremos a continuación al tratar las relaciones entre el padre Acosta y el virrey Francisco Álvarez de Toledo—. Al mismo tiempo, se inserta esta figura en la sociedad de la época —en el momento histórico de la primera colonia— para describirlo con la ayuda de

documentos primarios y secundarios, no solo con los medios que usan las perspectivas políticas, sociales y económicas, sino con los recursos de los Estudios de Traducción y la Paratraducción con «una vocación descriptiva holística» (Garrido, 2012: 380).



Felipe Guaman Poma de Ayala. Nueva corónica y buen gobierno. Dibujo 223. El encomendero español solicita muchos indios sirvientes. [LOS COMENDEROS piden china [criada], muchacho, ama, yanaconas [criados], labradores, ortelanos y pongo, despenderos de los yndios]. Det Kongelige Bibliotek. Danmarks Nationalbibliotek.

El padre José de Acosta (1540-1600) en *Procuranda Indorum Salute* (1588) redacta un extenso informe de cómo predicar el evangelio en las Indias en el que se erige como un firme defensor de que los sacerdotes aprendan la lengua de las personas de los pueblos originarios para así poder prescindir de los intérpretes y evitar que pronuncien sus más íntimos sentimientos, sobre todo en el momento de la confesión, por boca de persona ajena,

[...] y declarar cosas tan profundas por intérpretes, confiando los misterios de la salvación a la fidelidad y al lenguaje tosco de cualquier hombre bajo y vulgar, aunque con frecuencia, urgiendo la necesidad, se hace; sin embargo, cualquiera ve, y la experiencia enseña largamente, cuán inconveniente es y aun pernicioso, y ocasionado a mala interpretación, y a tomar una cosa por otra, ya sea porque el intérprete no alcanza más en su rudeza, ya porque se descuida en atender al que enseña. ¿Qué hará, pues, el que no tiene el don de lenguas ni de interpretación de palabras al verse necesitado a hablar bárbaro con los bárbaros, no sabiendo él hablar y no pudiendo callar? [...] La tercera parte del ministerio evangélico la reclama para sí la palabra de Dios, en la cual es preciso trabajar con gran esfuerzo e incansablemente. En primer lugar, en adquirir algún uso del lenguaje, por sí mismo o al menos por un intérprete fiel, si se pudiere haber. No enseñe muchas cosas o difíciles, sino pocas y esas repitiéndolas muchas veces, y así les mostrará los elementos de la palabra de Dios como a niños, e imitando la industria del maestro Francisco [Javier], les repetirá en lengua vulgar y familiar a ellos los principales misterios de la fe y los mandamientos de la ley cristiana; deshará claramente sus fábulas y bagatelas; usará de ejemplos y comparaciones acomodados a ellos en cuanto sea posible, les hará preguntas de modo agradable (1954: 64). [...] Mas ¿y con la penitencia qué harán? ¿Usarán también intérprete para la confesión? [...] Y aunque es recibido entre los teólogos que lícitamente se hace y se recibe la confesión por intérprete (pp. 117-118) [...] Por lo cual, con sabio consejo prohibieron los padres del Concilio Limense, recibir las confesiones de los indios por medio de intérprete, añadiendo una grave multa. El cual decreto, sin embargo, no pretende impedir que los indios de su voluntad puedan confesarse por intérprete, sobre todo en caso de grave enfermedad, y faltando sacerdote docto en la lengua índica, pues de esa manera se mira al menos como se

puede por su salvación, y sabemos haberlo hecho algunos religiosamente, y la misma razón amonesta que cuando el penitente desprecia todo ese perjuicio por su salvación, no es razón que el médico espiritual tenga cuenta con él (p. 193).

Las dos figuras representativas de los poderes que administraban el día a día de la colonia española en el Virreinato del Perú durante la década de los setenta del siglo XVI eran, por un lado, el padre José de Acosta en representación del poder eclesiástico y, por otro, el virrey Francisco de Toledo como enviado de la Corona y administrador a nivel político, social, económico y religioso. Entre ambos existía confrontación, fruto de las luchas entre poderes externos e internos a ellos, pero coincidían en lo fundamental respecto a la administración espiritual, social, económica y lingüística de los pueblos originarios.

Tanto del lado eclesiástico como del político, Acosta y Toledo fueron elegidos por ser conocedores de la realidad del día a día de los naturales, de su verdadera situación sociolingüística y socioeconómica. Colaboraron estrechamente para gestionar la administración espiritual, política, económica, social y lingüística. El padre llega a Perú en 1572 y, un año después, sus superiores ordenan la visita por el virreinato que dura aproximadamente un año. En este viaje conoce Cuzco, Arequipa, La Paz, Chuquisaca y las minas de Potosí; aquí es donde conoció la realidad de los mitayos⁵. El virrey de Toledo, llevó a cabo la visita general del Virreinato entre 1570 y 1575. Durante su gobierno de once años aplicó una serie de ordenanzas que reconfiguraron la sociedad colonial de aquel periodo. El propósito de estas reformas era que la Corona pudiese incrementar sus ingresos y poder gobernar, de una manera ordenada, la compleja sociedad colonial que se estaba gestando (Contreras et al. 2014: 93). La década de 1570 constituye una verdadera revolución ya que la profunda remodelación —iniciada por Toledo, tanto a nivel político como económico, social y cultural de los pueblos originarios— adaptada a los intereses de la Corona, darían sus resultados: un incremento de las arcas del Estado y el moldeamiento de la sociedad según la visión occidental de ver el mundo. La maquinaria burocrática, con Toledo al timón, removió las bases del sistema colonial y permitió un control estatal más estricto. Las leyes Toledanas estuvieron vigentes durante un siglo y afectaron a problemas generados desde los inicios de la conquista, como el de la perpetuidad de las encomiendas.

⁵ El término mitayo procede de la palabra mita. En la época prehispánica era un servicio a la comunidad que las personas de los pueblos originarios realizaban de forma voluntaria y sin salario. La Corona española aprovechó este recurso para explotar las minas de Potosí (Ferreiro, 2016a: 434).

3. El *yanacona* en el entramado económico colonial: la encomienda.

La encomienda es una concesión para la explotación de las nuevas tierras que el rey concede a los primeros conquistadores en atención a sus servicios y méritos en el descubrimiento. Se le otorgaba un área territorial que incluía a las personas de los pueblos originarios que estuviesen adscritas a ella. Éstos eran conocidos como *yanaconas*, trabajaban para el encomendero en tareas de agricultura, ganadería, servicio doméstico y personal, a cambio de su evangelización y protección.

El antropólogo Manuel María Marzal examina las razones que justifican el régimen de la encomienda entre las que destacan: a) los encomenderos tienen que velar por la doctrina espiritual y por la defensa temporal de los 'indios' a cambio de los tributos que reciben de ellos; b) la corona tiene que asegurar que haya españoles que queden en el lugar y que pueblen las provincias americanas; c) la corona tiene que premiar a todos los capitanes y hombres beneméritos que en aquellas conquistas y pacificaciones le habían servido. En definitiva, según este autor, una encomienda es un derecho, concedido por merced real a los beneficiarios de las Indias, para recibir y cobrar así los tributos de los 'indios', que se les encomendaran, por su vida y la de su heredero, conforme a la ley de sucesión, con cargo a cuidar del bien de los 'indios' en lo espiritual y temporal, y de habitar y defender las provincias donde fueran encomendados y hacer cumplir todo esto, homenaje o juramento particular (Marzal, 1993: 169-170).

El oidor de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas, Juan de Matienzo, redacta una crónica titulada *Gobierno del Perú* (1910), una «especie de proyecto legislativo» (Basandre, 1989: 194) donde describe y cataloga las funciones del *yanacona* en una encomienda. Son definidos como personas que están al servicio de los españoles en sus tierras, a diferencia de los nativos que se encuentran en las comunidades. Las diferentes tareas que llevan a cabo son: a) cultivar la coca (1910: 48), b) trabajar en las minas de forma permanente (1910: 88) y c) elaborar productos de primera necesidad (1910: 96).

La regulación de las encomiendas procede de las Leyes Nuevas (1542), en ellas se intentan marcar las lindes entre el poder civil y eclesiástico en lo que concierne al régimen

económico de tierras y gentes. La relación entre ambos poderes unas veces, era de clara colaboración en la empresa colonial y otras, de intensa confrontación, de ahí que la historiadora de Charcas, Eugenia Bridikhina, las denomine como «relaciones de cooperación antagónica» (2007: 73). Recordemos que la legitimación religiosa en América desde la conquista está basada en el Requerimiento, que era a su vez, la base sobre la que se asentaba esa relación entre el poder civil y el poder religioso. La Corona española no quiso permitir que los conquistadores privados se hiciesen fuertes en América y de este modo, al morir Francisco Pizarro y Diego de Almagro, también desaparecieron los más importantes capitanes de la conquista del imperio de los Incas. El rey aprovechó para dictar en 1542 las Leyes Nuevas, que determinaron la creación del virreinato del Perú y recortaron las atribuciones de los conquistadores, con la finalidad de dar mayor autoridad al virrey —nombrado por la Corona— y a su Real Audiencia. Durante un tiempo, los debates y las críticas al sistema de las encomiendas, particularmente las del dominico Bartolomé de Las Casas y sus seguidores, lograron influir en la política real, que decidió asumir la defensa de los 'indios' y la nueva legislación es el ejemplo de ello. Se forjó una especie de alianza entre la Corona española y las órdenes religiosas promotoras de las principales corrientes favorables a los 'indios' para acabar con el dominio de los conquistadores en América. Las órdenes religiosas tenían como misión defender al 'indio' de los abusos cometidos por los conquistadores. En las disposiciones reales se insiste en la caducidad de las encomiendas que duraría el tiempo de vida del encomendero que la recibiese. Después de fallecido, pasaría a manos de la Corona, pudiendo ser transmitida a otra persona o institución. Los deberes y derechos de los encomenderos quedan marcados definitivamente y de manera pormenorizada por la Corona. El tributo que debía pagar el 'indio' fue el que causó más controversias, ya que a partir de ese momento sería la Corona la encargada de marcar una tasa, aunque con la aprobación del encomendero. Otro de los cambios destacables es que el rey, a través del corregidor, sometería a los naturales al gobierno judicial y político, es decir, que la autoridad sobre la encomienda pasaría del encomendero al corregidor.

En 1544, el primer virrey nombrado por la Corona, Blasco Núñez, llega a Perú para aplicar las Leyes Nuevas. Los encomenderos lo recibieron con sucesivas rebeliones, como protesta a estas nuevas disposiciones. En 1546 tiene lugar la batalla de Iñaquito donde Gonzalo Pizarro combate contra el ejército de la Corona y detiene al virrey Blasco de Núñez para, posteriormente, matarlo. Resultado de esta rebelión es el ajusticiamiento del virrey, la Corona decide en 1547 colocar como presidente de la Real Audiencia de Charcas al padre

Pedro de la Gasca, hombre con dotes negociadoras y simpatizante de Bartolomé de las Casas. Su principal misión era la de someter a los encomenderos a las nuevas leyes. La estrategia del padre consistiría en dividir a los encomenderos, prometiendo cambios en las nuevas leyes al respecto de la encomienda (Contreras et al. 2014: 77). Las órdenes religiosas también juegan un importante papel en esta lucha de poderes entre los encomenderos y la Corona, al intentar convencer a los naturales de los beneficios que traerían las nuevas leyes.

Como resultado de las disputas, los tributos de las encomiendas quedaron de la siguiente manera: la nueva tasación la fijaría la Corona a través de aranceles elaborados durante las visitas realizadas por 865 reparto de encomiendas fue presidida por el arzobispo de Lima —recordemos que el poder religioso proponía los cargos y el civil los nombraba— y los padres dominicos que destacaron por su participación en la defensa de los naturales (Contreras et al. 2014: 78-79).

La Corona toleró e, incluso auspició, proyectos utópicos que los intelectuales renacentistas pretendieron organizar para conseguir un mundo mejor, porque vieron en el nuevo continente un laboratorio donde implantar y poner en marcha sus ideales de una sociedad justa y bien organizada, a partir de los pueblos originarios, considerados inocentes y puros, todavía no corrompidos como los pueblos europeos. La mayor parte de estos proyectos indigenistas se desarrollaron en México. En el Perú se realizaron empresas como las llevadas a cabo por los dominicos en Puno, que auspiciaron una red hospitalaria a la que adjudicaron bienes y ganado. Con todo, estos experimentos sociales trajeron consigo pocos beneficios pecuniarios para la Real Hacienda, por eso no hubo continuidad en estos proyectos (Contreras et al. 2014: 76-77).

La idea de colaboración entre poder temporal y poder espiritual, entre la monarquía y la iglesia, se expresó a través de la alegoría de las dos espadas o también de los dos cuchillos, asociados con la idea de justicia. Se trataba de limitar las atribuciones del poder al propiamente espiritual, justificando la posibilidad de intervención legítima del poder temporal en los asuntos eclesiásticos, como manifestación de colaboración que existió entre ambos poderes (Bridikhina, 2007: 74). Las relaciones entre ambas instituciones en las Indias se basaba en las concesiones papales del patronato, según la bula *Universalis Ecclesiae Regiminis* (1508) otorgada por el papa Julio II. El patronato debilitó la acción de Roma sobre la iglesia indiana e incrementó el absolutismo de la Corona hispana. El rey de España se convirtió en un vicario del papa en las Indias, y su jefe administrativo, quien se encargaba de

la burocracia eclesiástica, de ahí que con el reinado de Felipe II el poder real absorbiera al eclesiástico. La principal prerrogativa que el patronato daba a la Corona era la elección de los obispos, presentados por el Consejo de Indias, elegidos por el rey y confirmados por el papa. Un procedimiento casi similar se requería para el nombramiento de los miembros de los Cabildos eclesiásticos. Finalmente, las bulas y otros documentos pontificios tampoco eran válidos en América si no recibían el «pase regio» del supremo Consejo de Indias. El patronato regio implicaba también que los monarcas españoles o sus representantes en América podían fijar, corregir y alterar los límites de las diócesis y parroquias (Bridikhina, 2007: 74).

4. El *yanacona* en el entramado político y religioso.

Casi treinta años después, las Leyes Nuevas se verán revitalizadas en el virreinato del Perú por el virrey Francisco Álvarez de Toledo, el gran organizador de la nueva sociedad colonial entre los años 1570 y 1580. Fue uno de los pocos virreyes que gobernó in situ ya que fue enviado a la colonia para sofocar las revueltas de los encomenderos, reducir el poder de las órdenes religiosas, gestionar las minas del Potosí y concluir una alianza entre la Corona y los caciques de los pueblos originarios. Antes de legislar y decidir sobre los asuntos coloniales, buscó la manera de usar en beneficio propio y del gobierno del rey todo el conocimiento acumulado por la población nativa durante generaciones. De esta manera, con el pretexto ideológico de combatir la idolatría, investigó, durante la «Visita general» (1570-1575), la corrupción que existía en los inicios de la colonia con el reparto de encomiendas. Dan fe de estas gestiones el informe firmado por Álvaro Ruíz de Nabamuel por orden del virrey, antes mencionado en la nota número 1. En él se da cuenta de las disputas entre conquistadores y gobernadores por ver quién es el agente legítimo para repartir encomiendas de la provincia de Tucumán y de Santiago del Estero. Los personajes que intervienen son Juan Núñez de Prado, Francisco de Aguirre y Diego Pacheco (unos son gobernadores conquistadores y otros son gobernadores nombrados por el rey, otros solo conquistadores). Con este informe se demuestra que allí donde se conculca la autoridad del rey aparece Francisco de Toledo para restituirla.

Cuando llega a Charcas, se encuentra con que las encomiendas no cambiaron su status conforme a las nuevas leyes, sobre todo, porque los conquistadores seguían transmitiendo a sus familiares derechos recibidos por ellos, vendían o cedían las personas de los pueblos

originarios según su criterio, obviando cualquier disposición de las Leyes Nuevas, y la Corona no recibía los tributos que le correspondía. Uno de los deberes del encomendero era asegurar la transmisión de la doctrina cristiana y esta misión era encargada a unos criados 'indios', es decir, a los *yanaconas*. En el extenso informe hecho por encargo del virrey de Toledo entre los vecinos de Tucumán para averiguar los excesos que cometían los gobernadores en quitar y dar encomiendas —en septiembre de 1571— se recoge la rebelión de Francisco de Aguirre en acatar las órdenes del nuevo virrey al respecto del nuevo reglamento sobre la cesión de tierras e 'indios'. En medio de estas luchas políticas e incluso bélicas, entre representantes de la Corona y los encomenderos, encontramos a un natural o mestizo bilingüe que se encarga de adoctrinar al resto de las personas de los pueblos originarios:

[...] la orden que los vezinos que tienen yndios en encomienda han tenido y tienen hasta aora en los doctrinar y enseñar en las cossas de nuestra sancta fee catolica, es que tienen yndios *yanaconas* ladinos en la lengua que estan ynstruidos en la doctrina xristiana y mestizos los quales andan entre los yndios enseñandosela y que estos se la dizen cada dia dos vezes vna a la mañana e otra a la noche [...] (Levillier, 1920: 409).

Este fragmento se repite cuatro veces a lo largo de trece páginas, y lo que parece la constatación de un hecho, en realidad, es una denuncia de incumplimiento de la obligación de la transmisión de la fe por parte de los encomenderos. Nos interesa destacar la íntima relación que tienen las cuestiones económicas —tributación— y las cuestiones de las divergencias políticas entre los diferentes agentes de la Corona y de la Iglesia en el estudio de la interpretación colonial.

Gracias a los informes conocemos a los agentes que intervienen en el establecimiento de la colonia española en América: gobernadores, clérigos, frailes, encomenderos, Inquisición, *yanaconas* y mestizos. Abarcan todos los órdenes políticos y sociales: institucional, religioso, económico. Los *yanaconas* son una figura fundamental en la aculturación de la sociedad del Perú. Como formaban parte del servicio, son los primeros en ser bilingües, aunque según una carta que Francisco de Toledo envía a la Corona, los *yanaconas*, como intérpretes de los padres, dejaban mucho que desear,

[...] sólo un frayle dominico halle que tubiese la lengua de los yngas destos balles todos los mas tienen por lenguas los *yanaconas* en quien se fian los clerigos que an menester contra lenguas algunas vezes entendiendo que no ynterpreten fielmente lo que les dizen muestranles las oraciones en nuestro bulgar pero no se entiende que queden con mas ynteligençia que los pajaros que muestran a hablar [...] (Levillier, 1921: 385).

En esta carta datada de 1570 descubre lo que realmente lo apremia: la falta de sacerdotes que conozcan la lengua «de los yngas» para ejercer su ministerio. Este documento es una prueba más de que son los agentes que están in situ y que ven la realidad sociolingüística, los que promueven la creación de las Cátedras de lengua y que incitan al rey para que legisle a este respecto.

Al año siguiente envía otra carta a la Corona informando de la gobernanza espiritual de su jurisdicción. En el documento, «Carta del Virrey Don Francisco de Toledo a S. M. acerca del gobierno espiritual de las provincias del Perú», solicita al rey que ponga los medios necesarios para fundar seminarios, tanto para los naturales como para los españoles, y así aprenderían ambos la lengua del Otro, y de esta manera no sería necesario traer a los padres de España,

Conuernia asimismo que vuestra magestad de horden que se señale alguna preuenda o pinsion o en otra qualquier manera para hazer los seminarios como vuestra magestad manda en sus ynstruciones y el santo concilio de trento dispone para los naturales y españoles y a donde clerigos deprendan la lengua de los yndios antes que salgan de alli a las dotrinas porque el ministro sin lengua es cosa ynvtil y de poco fruto que lo mismo soy yo al yndio su lengua que la mia sin la mia y porque destos seminarios como se a dicho saldrian ministros de la dotrina sin tanta costa como traerlos de españa de mas de que estos mochachos que entran en estos seminarios con grandes lenguas porque las deprenden en la leche y destos de fuerza a de auer clerigos y frailes [...] (Levillier, 1921: 523).

No sabemos si en esta solicitud de Toledo pesa más el ahorro económico que supondría la medida o la voluntad por difundir la fe católica. La encomienda dio lugar a muchos abusos por parte de los españoles y junto con la mita simbolizaron la opresión española en América, ya que del primero se conseguía el tributo y del segundo procedía el «quinto» de la producción de plata que era para la Corona. Los abusos que dieron lugar estas medidas, hicieron que la población indígena huyese de sus aldeas de origen y de su encomienda (Escobari, 2001: 23-24). Cuando el sistema de explotación resultó insoportable se produjeron numerosas rebeliones indígenas, entre las que destacan la liderada por Julián Apaza Nina, más conocido como Túpac Katari; la de José Gabriel Condorcanqui, apodado Túpac Amaru II y la de Túpac Amaru I, ajusticiado por el virrey de Toledo en 1572 (Sala i Vila, 1989: 10).

5. El *yanacona* entre las legislaciones civiles y religiosas

El *yanacona*, en su oficio como intérprete, también es el producto de la confluencia de las políticas lingüísticas de los poderes civiles y de las órdenes religiosas. La primera ley

que influye en la constitución de esta nueva identidad es la Real Cédula⁶ del 7 de junio de 1550 titulada «Al virrey del Perú, sobre lo que se escribe a los provinciales de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín de aquella tierra, para que se enseñe a los 'indios' la lengua castellana». De esta forma, se convirtió en el ayudante imprescindible de la Iglesia en la transmisión de la fe, como vimos en el documento de 1571 sobre la falta de sacerdotes para realizarla. El legislador culmina este proceso con las Ordenanzas del virrey Francisco Álvarez de Toledo de 1575 (Ferreiro, 2016b). Entre la Real cédula y las Ordenanzas, promulgadas desde el ámbito civil, habían pasado veinticinco años y demostraron que el yanaconaje había sido una solución transitoria para gestionar los problemas de comunicación con las personas de los pueblos originarios. Pero la Iglesia también había legislado sobre cómo debería ser esta comunicación en los denominados Concilios Limenses y en ellos destaca, una vez más, la figura dinamizadora del padre José de Acosta, quien abogaba por prescindir de mediadores intérpretes en la transmisión de la fe.

El padre Acosta es el redactor de las actas del Tercer Concilio Limense, y como hemos apuntado, ha sido una de las figuras más ricas en la Historia de la catequización del Perú. Tuvo contacto directo con el rey Felipe II y con el papa. Su vida estuvo marcada por las continuas disputas con la autoridad: primero en Perú, de donde marcha después de enfrentarse al virrey de Toledo y con el visitador Juan de la Plaza; y después, como representante de los jesuitas sublevados contra Aquaviva en la quinta congregación general que provocó su derrota (Lisi, 1990: 68).

Su posicionamiento en relación a la legitimidad de la conquista y utilización de la violencia como arma para evangelizar, estuvo equidistante entre Bartolomé de las Casas y los

⁶ "El rey. Nuestro visorrey de las provincias del Perú y presidente de la nuestra audiencia real que en ellas reside: como una de las principales cosas que Nos deseamos para el bien de esa tierra, es la salvación e instrucción y conversión a nuestra santa fe católica de los naturales de ella, y que también tomen nuestra policía y buenas costumbres; y así tratando de los medios que para este fin se podrían tener, ha parecido que uno de ellos y el más principal, sería dar orden cómo a esas gentes se les enseñase nuestra lengua castellana; porque sabida ésta con más facilidad podrían ser doctrinados en las cosas del santo evangelio, y conseguir todo lo demás que les conviene para su manera de vivir; y para que esto se comience a poner en ejecución, escribimos a los provinciales de las órdenes de Santo Domingo y San Francisco y Santo Agustín, que en esa tierra residen, que provean cómo todos los religiosos de sus órdenes que en ella residen, procuren por todas las vías que pudiesen, de enseñar a los dichos indios la dicha nuestra lengua castellana; vos por mi servicio les daréis mis cartas que con ésta vos mando enviar y de nuestra parte les hablaréis y encargaréis que con todo cuidado y diligencia entiendan en hacer y cumplir lo que Nos les escribimos, y vos daréis en ello la orden que os pareciere para que esto se haga en todas las provincias sujetas a esa audiencia; y avisarnos eis de lo que en ello se hace, y si os pareciere que esto será bastante para que los indios aprendan la lengua o si convendrá hacer más provisión o proveer otras personas; y de qué se podrían pagar los salarios de los que en esto entendieren; y si podrían contribuir los que de este beneficio gozasen para los gastos de las personas que en ello entendieren; y por ser este negocio de tanta importancia como veis que es, vos encargo pongáis en ello la diligencia y cuidado que de vos confiamos; que en ello seremos de vos muy servido. Hecha en la villa de Valladolid, a siete días del mes de junio de mil y quinientos y cincuenta años. Maximiliano. La reina. Por mandado de su majestad, sus altezas en su nombre, Juan de Sámano. Que se enseñe a los indios la lengua castellana" (Enciso et al. 2005: 152)

partidarios de la evangelización a través de la fuerza. Afirmaba que la guerra y la esclavitud como formas de catequesis no fueron empleadas ni recomendadas nunca por la Iglesia. Según el padre, para la evangelización no era posible emplear el apostolado que aplicaron los religiosos en las primeras épocas del cristianismo y que él mismo aconsejaba para China; la mayoría de los pueblos originarios de América vivía en un estado de barbarie total y se resistía con salvajismo a la conversión. Para ello recomendaba también la aplicación de alguna coacción siempre que se respetasen ciertos límites. Tampoco convendría, según él, poner en duda la legitimidad de los títulos españoles para conquistar y evangelizar las Indias, porque, por un lado, era imposible devolver lo tomado a sus dueños legítimos y, por otro, porque la labor de los reyes y príncipes españoles era beneficiosa para el mantenimiento de la fe que de otra manera se derrumbaría al poco tiempo de dejar el lugar (Lisi, 1990: 12).

El Tercer Concilio Limense (1582-1583), en el que tan activamente participó, representó una tentativa de ordenamiento de las prácticas pastorales, para que sirviese como instrumento de pacificación de conflictos generados por problemas de jurisdicción civil y de legitimación de poder real en asuntos eclesiásticos. También supuso un esfuerzo en el sentido de encaminar y perfilar las bases para una serie de políticas, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones de los pueblos originarios en la América hispánica. Adquirió carácter suprarregional con la convocatoria de prelados de Nicaragua, Panamá, Popayán, Colombia, Quito, Cuzco, La Plata y Tucumán, así como la presencia de los obispos de Santiago de Chile y de Asunción al inicio de los trabajos. Su objetivo fue instaurar una línea pastoral para ordenar las prácticas de catequización y recoger las experiencias de los cincuenta años de presencia en el lugar para intentar establecer las líneas claras de actuación. Para este fin, el Concilio elaboró propuestas que siguieron algunas directrices del modelo peninsular de ordenamiento en el ámbito de las lenguas, sobre todo en la implantación y elección de una Lengua general regional, como ya mencionamos. En este evento, se tomaron decisiones que dejarían sin efecto algunas de las propuestas del Primer Concilio (1551-1552) como, por ejemplo, la de crear dos repúblicas separadas: la de españoles y la de naturales. Se aprovechó para renovar la vigencia de algunas determinaciones del Segundo Concilio (1567-1568) que destacaban la urgente necesidad de que el clero aprendiese las lenguas indígenas. La *Instrucción* (1545-1549) —documento base de la acción misionera y referencia obligatoria en todos los concilios— se preocupó de la redacción de catecismos en lenguas indígenas, decidiéndose por la uniformidad de criterios en lo que se refiere a la elección de las lenguas (Alfaro, 2003: 43).

La tarea de uniformización propuesta por el Tercer Concilio es una respuesta a la diversificación pastoral con consecuencias directas en la planificación de la lengua. La política homogeneizante —una lengua, una versión— exige tomar decisiones ante ese conjunto de diversidades. De una manera enfática, las disposiciones pedagógicas y lingüísticas del Tercer Concilio, recogidas por Francisco de Solano (1991), obligan, bajo pena de excomunión «a todos los párrocos de indios que de aquí en más usen el catecismo autorizado con exclusión de cualquier otro y procuren instruir con él a la feligresía que le ha sido encomendada», con la prohibición «[...] que se haga otra traducción en lengua cuzquense o aymará [sic] de las oraciones y rudimentos de doctrina cristiana, así como del catecismo aparte de la versión hecha y editada [...]». Además, en el documento obligan a los obispos que «los que hablan una lengua diversa de las arriba mencionadas [generales] [...] provean que este catecismo sea vertido en las restantes lenguas de sus diócesis por traductores idóneos y piadosos y que la traducción sea aprobada por el obispo sea adoptada sin discusión [...]» (corchetes nuestros, Solano, 1991: 102).

El documento conciliar presenta una declaración iniciadora destinada a sentar cátedra y a resolver la polémica sobre la lengua de catequización:

La finalidad fundamental de la instrucción cristiana y de la catequesis es la percepción de la fe, pues creemos con el corazón para obtener justicia lo que confesamos con la boca para alcanzar salvación. Por ello, cada uno ha de ser instruido de manera que entienda: el español en español; el indio en su lengua. De lo contrario por mas que se bendiga su espíritu no obtendrá provecho [...]. Por tanto, no se obligue a ningún indio a aprender las oraciones o el catecismo en latín porque basta y es mucho mejor que lo diga en su idioma; y si alguno quisiere, podrá agregar también en español, que ya dominan muchos de ellos (Solano, 1991: 103).

No obstante, se mantendrá el debate sobre la posibilidad de traducir el ideario cristiano a las lenguas «pobres», dado que la penetración continua y la administración colonial encuentran en las provincias más distantes la situación de variedad y fragmentación agravada por la pérdida de la Lengua general. En una Real cédula de 1596, el monarca español Felipe II ordena a la Audiencia de Charcas que enseñe español a los 'indios', empleando como maestros a los sacristanes disponibles en las parroquias,

[...] y que aunque están fundadas cátedras donde sean enseñados los sacerdotes que hubieren de doctrinar a los indios, no es remedio bastante por ser grande la variedad de las lenguas; y que lo sería introducir la castellana como más común y capaz, os mando que con la mejor orden que se pudiese y que a los indios sea de menos molestia y sin costa suya, hagáis poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la lengua castellana, que esto parece podrían hacer bien los sacristanes, así como en estos reinos en las aldeas enseñan a leer y escribir y la doctrina [...] (Enciso et al. 2005: 588).

La redacción de discursos eclesiásticos en las lenguas de los pueblos originarios para dar cuenta de las traducciones, guardando los principios de esta retórica, es considerada una tarea difícil. Así lo atestigua la gramática de la lengua quechua del dominico Fray Domingo de Santo Tomás, al indicar que la traducción «se hizo con no pequeño trabajo, por la mucha dificultad que ay en declarar cosas tan difíciles y desusadas a los Indios» (Alfaro, 2001: 45).

Los vaivenes legislativos culminan con la instauración de las primeras Cátedras de Lengua general en el año 1580, al principio del reinado de Felipe II. En el virreinato del Perú se eligió el quechua, que se empezó a enseñar en la Universidad de San Marcos de Lima. Se pretendía formar a los sacerdotes de las diferentes órdenes religiosas en esta Lengua general para que pudiesen evangelizar e impartir los sacramentos de forma directa a la población autóctona, y de esta manera prescindir de intermediarios como el paraintérprete *yanacona*.

6. Conclusiones

Recapitulamos para explicar el proceso de hibridación de los *yanaconas* y el yanacanje, institución que proporciona al hacendado mano de obra barata. Son servidores perpetuos consagrados al servicio de un amo (Laviana, 1983: 677), sea este una corporación o una persona particular, y la mayoría de ellos son mitayos que huyen de sus obligaciones. El proceso normal por el que un 'indio' se convierte en *yanacona* es el siguiente: el terrateniente, encomendero, acoge o captura a un indígena huido de las mitas, le entrega una pequeña extensión de malas tierras y le ofrece su protección; a cambio el 'indio' debe trabajar las tierras del encomendero y realizar labores de servicio en su domicilio. Se convierte así, en un asistente perpetuo en un mundo en el que solo impera la voluntad del encomendero. Esta servidumbre llegaba en La Plata de los Charcas al extremo de que se vinculaba a los 'indios' con su familia a la labranza de una hacienda y se transfería a terceros poseedores junto con la propiedad. En fin, a la clasificación de los tres tipos de *yanaconas* que realizaba Juan de Matienzo, a mediados del siglo XVI, habría que añadir el cuarto representado por el *yanacona* paraintérprete que a su vez realiza interpretaciones diferentes según esté al servicio de las órdenes religiosas o del encomendero.

Aun reconociendo que existe una relación jerarquizada del tipo dominante/dominado, entre los poderes coloniales y la figura del *yanacona* paraintérprete, lo cierto es que los aparatos ideológicos europeos de la época supieron adaptarse a las

condiciones socioculturales de los lugares en los que se instalaron y utilizaron todos los recursos de la época prehispánica que consideraron válidos, léase el propio *yanacona* o la mita.

Bibliografía

- Acosta, J. de. (1954). Predicación del Evangelio en las Indias. Madrid, Atlas. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/>. [consulta: 19 de junio de 2016]
- Alfaro Lagorio, C. (2003): "Elementos de política lingüística colonial hispánica: o Terceiro Concílio Limense" en Freire J. R. y M. C Bessa (eds.). Línguas gerais. Política lingüística e Catequese na América do Sul no Período Colonial. Río de Janeiro, Editora de la Universidade del Estado de Río de Janeiro.
- Baltrusch, B. (2010): "A Para/traducción cultural: Galiza e a Lusofonía" en Baltrusch B. et al. (eds.) Soldando Sal. Galician studies in Translation & Paratranslation. Múnich, Meidenbauer.
- Basandre Ayulo, J. (1989). "Algunas consideraciones sobre el yanaconaje en la legislación Indiana peruana" en Revista Chilena de Historia del Derecho. Chile, Facultad de derecho de la Universidad de Chile. Disponible en <http://www.historiadelderecho.uchile.cl/index.php/RCHD/article/view/24360>. [consulta: 21 de junio de 2016]
- Bhabba, H.K. (1994). The Location of Culture. London & New York, Routledge.
- Belvedere, C. et al. (2007). "Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina" en Van Dijk. T. A. (ed.). Racismo y discurso en América Latina. Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, P. (1982). "Les rites comme actes d'institution" en Actes de la recherche en sciences sociales, 43.
- Bridikhina, E. (2007). Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial. Bolivia, Plural editores.
- Contreras, C. y M. Zuloaga (2014). Historia Mínima del Perú. Madrid, Turner Publicaciones.
- Enciso, J. et al. (2005). Cedulaire de la Audiencia de La Plata de Los Charcas (siglo XVI). Sucre, Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia.
- Escobari Querejazu, L. de. (2001). Caciques, yanacunas y extravagantes. Sociedad y educación colonial en Charcas S. XVI-XVIII. La Paz, Plural editores.

- Ferreiro Vázquez, Ó. (2016a). Por boca de: achegas á historia da interpretación do centro e sur de América (1518-1870). Universidade de Vigo, Servizo de Publicacións de la Universidade de Vigo [cd-rom].
- Ferreiro Vázquez, Ó. (2016b): "Las Ordenanzas sobre interpretación del Virrey Francisco Álvarez de Toledo en la América colonial: promotor legislativo de quien habla por «boca de»" en Ferreiro, Ó. (ed.). Traducir e interpretar lo público. Granada, Editorial Comares.
- García, N. (2001). Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Garrido Vilariño, X. M. (2005). Traducir a Literatura do Holocausto: Traducción/Paratraducción de "Se questo è un uomo" de Primo Levi. Universidade de Vigo, Servizo de Publicacións de la Universidade de Vigo [cd-rom].
- Garrido Vilariño, X. M. (2007). "Ideología y Traducción: la paratraducción", *Lenguas en contexto* nº4, 52-59. México, Facultad de Lenguas de la Benémerita Universidad Autónoma de Puebla.
- Garrido Vilariño, X. M. (2012): "Análisis de la traducción/paratraducción de Se questo è un uomo de Primo Levi al castellano" en Camps, A. (ed.). La traducción en las relaciones italo-españolas: lengua, literatura y cultura. Barcelona, Publicacions i Edicions de la Univerista de Barcelona.
- Guaman Poma Ayala, F. De (1615). Dibujo 223. El encomendero español solicita muchos indios sirvientes en Nueva corónica y buen gobierno. Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/565/es/text/?open=id3088718>. [consulta: 24 de junio de 2016]
- Laviana, M. L. (1983). Perú y Charcas, 1700-1760. Tomo XI-1. Madrid, Ediciones Rialp. Disponible en <http://digital.csic.es/handle/10261/33600>. [consulta: 25 de junio de 2016]
- Levillier, R. (1920). Gobernación del Tucumán: papeles de gobernadores en el siglo XVI. I.^a parte. Documentos del Archivo de Indias. Madrid, Imprenta de Juan Peyo (Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino). Disponible en <https://archive.org/stream/gobernacindelt00tucu#page/n9/mode/2up>. [consulta: 27 de junio de 2016]
- Levillier, R. (1921). Gobernantes del Perú, cartas y papeles, Siglo XVI. Documentos del archivo de Indias. Tomo III. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra (Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino). Disponible en <https://archive.org/stream/gobernantesdelpe03peru#page/n7/mode/2up>. [consulta: 28 de junio de 2016]
- Lisi, F. L. (1990). El tercer concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Luna Alonso, A. y X.M. Garrido Vilariño (2014): "Paratraductores de la Literatura del Holocausto en castellano" en Gaszynska-Magiera, M y J.C. Nowicka (eds.)

Traducción: contextos e implicaciones. Wrocław, Wydawnictwie Uniwersytetu Wrocławskiego.

- Matienzo, J. de (1910). Gobierno del Perú. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Disponible en <https://archive.org/stream/gobiernodelper00mati#page/n5/mode/2up>. [consulta: 18 de junio de 2016]
- Marzal, M. M. (1993). Historia de la antropología indigenista: México y Perú. España, Editorial Anthropos.
- Real Academia Española. (2001). Ladino en Diccionario de la lengua española (23.a ed.). Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=MmZovyA>. [consulta: 24 de junio de 2016]
- Sala i Vila, N. (1989). Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial. Universidad de Barcelona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Barcelona [cd-rom].
- Solano, F. de. (1991). Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800. Madrid, CSIC.
- Yuste Frías, J. (2016): "Por una comunicación transcultural en los servicios públicos " en Ferreiro, Ó. (ed.). Traducir e interpretar lo público. Granada, Editorial Comares.

**PASADO Y PRESENTE DE LA SEMANA SANTA EN LAS FUNDACIONES
DOMINICAS DE OAXACA: DE LOS MURALES DE SAN JUAN TEITIPAC A LOS
ÁNGELES DE SANTO DOMINGO YANHUITLÁN¹**

María Diéguez Melo

Observatorio Iberoamericano de Arquitectura Religiosa Contemporánea A.C.

dieguelmelo@gmail.com

RESUMEN

Este texto tiene como protagonistas dos edificios novohispanos fundados en el siglo XVI, los conventos de San Juan Bautista Teitipac y de Santo Domingo Yanhuítlán establecidos en la zona sureste de México. Ambos casos presentan un patrimonio artístico relacionado con la Semana Santa que da cuenta de la vivencia de la Semana Santa en la Nueva España a través de los murales de la portería del convento de Teitipac o las esculturas de ángeles pasionarios de Yanhuítlán.

PALABRAS CLAVE: Orden de predicadores. Semana Santa. México. Yanhuítlán. Teitipac.

ABSTRACT

This text has as protagonists two novohispanic buildings founded in the 16th century, the convents of San John Baptist Teitipac and Saint Domingo Yanhuítlán, established in the south-east of Mexico. Both cases present an artistic heritage related to the Holy Week that realizes the experience of Easter in New Spain through the murals of the convent of Teitipac and sculptures of passionary angels from Yanhuítlán.

KEYWORDS: Dominican foundations. Holy Week. México. Yanhuítlán. Teitipac.

1. Introducción

Tras la llegada de la Orden de Predicadores al puerto de San Juan de Ulúa el 23 de junio de 1526, los dominicos se asientan primero en la Ciudad de México desde la cual inician en 1528 su expansión evangelizadora hacia distintos territorios gracias a la fundación de visitadas, centros de formación, colegios y conventos. Dentro de este proceso misionero, la celebración de la Semana Santa en la Nueva España y las representaciones artísticas asociadas a la misma son una de las primeras expresiones que llega a territorio mesoamericano, no sólo

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

de la mano de los dominicos sino también de las demás órdenes religiosas, especialmente los franciscanos que continuaron en territorio americano sus fundaciones de cofradías de la Santa Vera Cruz. En relación con la muerte y sus expresiones artísticas y religiosas, esta introducción de un nuevo sistema de creencias supone pasar de las imágenes de Mictlantecuhltli, señor del inframundo, y su dualidad femenina, Mictecacihuatl, la señora de la muerte, hacia un nuevo sistema religioso fruto de una conquista espiritual protagonizada por la llegada del cristianismo, mediante el cual se transforma la dualidad mesoamericana muerte/vida, en la cual tenía una importancia fundamental la circunstancia en que se producía el deceso para determinar el destino del alma humana, en una idea moralizante de la muerte relacionada con la tradición europea. Esta transformación dio lugar a un sincretismo todavía visible en la Semana Santa mexicana debido a la pervivencia de expresiones prehispánicas que se unen a una profunda religiosidad popular heredera de la evangelización de las primeras órdenes religiosas.

Gracias a los textos de fray Agustín Dávila Padilla, que a finales del siglo XVI describe las celebraciones que en la Ciudad de México tenían lugar en los días santos, tenemos un notable testimonio de la vivencia de la celebración de la Pasión en la Orden de Predicadores durante sus primeros años de presencia en territorio novohispano, dando cuenta especialmente de las dramatizaciones realizadas en torno a los pasajes del Calvario y la representación de la pasión y muerte de Cristo a través de procesiones vinculadas a las cofradías del Descendimiento, la Virgen de la Soledad o el Santo Sepulcro existentes en la provincia de Santiago de México ya en la segunda mitad del siglo XVI.

En el presente texto se analizarán dos casos particulares ubicados en la región oaxaqueña, zona del sureste mexicano que formaba parte de las llamadas “nación mixteca” y “nación zapoteca”, regiones encargadas a los frailes dominicos tras el reparto del territorio mexicano que las tres primeras órdenes realizan a su llegada a la Nueva España. En este territorio el mestizaje con las tradiciones locales a través del cacicazgo y las encomiendas supone la inculturación de las prácticas religiosas vinculadas a la Semana Santa, hecho que nos ha dejado ejemplos tan relevantes como los murales de la portería del convento de San Juan Bautista Teitipac, una expresión clara de las procesiones que organizaban las cofradías coloniales vinculadas a la orden dominica, o los ángeles pasionarios ahora conservados en el museo del exconvento de Santo Domingo Yanhuitlán, excelentes tallas estofadas y policromadas del siglo XVIII a través de las cuales nos acercaremos a las relaciones entre el

arte, la ritualidad y la configuración urbana y arquitectónica, así como el sistema de mayordomías de la época novohispana y su pervivencia en la actualidad gracias a la adaptación de los rituales de la cofradía del Santo Entierro.

2. La Orden de Predicadores en Oaxaca: llegada y establecimiento

Tras la caída de los mexicas en 1521, la conquista del territorio novohispano se apoyó en la evangelización de las órdenes mendicantes como un medio de conquista espiritual que asegurase unos territorios altamente inestables. Después de la llegada de los primeros franciscanos en 1523 y la misión encabezada por fray Martín de Valencia en 1524, los dominicos son la segunda orden religiosa en llegar a territorio mexicano. Su arribo al puerto de San Juan de Ulúa tiene lugar el 23 de junio de 1526 en una expedición encabezada por fray Tomás de Ortiz, el cual tuvo que regresar a España nada más alcanzar las costas mexicanas. Del grupo restante solamente sobrevivieron tres religiosos por lo cual fray Domingo de Betanzos (1480-1549), que se había formado en Salamanca estudiando artes y derecho y era partidario una vida más ascética y contemplativa siguiendo la línea reformada y las enseñanzas de fray Juan de Hurtado, se convierte en el responsable de la expedición como vicario de los dominicos en las Indias tras la muerte de fray Álvaro de Córdoba en 1521. Junto a él, el diácono fray Gonzalo Lucero, uno de los dominicos que se encargarían a partir de 1536 de la evangelización de las regiones mixtecas y zapotecas, y el novicio fray Vicente de las Casas se trasladan desde la costa veracruzana a la Ciudad de México para iniciar la fundación de la orden en territorio mexicano, asentándose la casa de santo Domingo en México en 1526 en los predios de la Inquisición.

La orientación de Betanzos hacia una vida contemplativa centrada en el rezo del oficio divino y el estudio teológico condicionó los dos primeros años de la actividad de la orden en territorio mexicano aunque poco podrán haber realizado tres religiosos en un territorio tan vasto. A pesar de estas limitaciones, se funda en 1527 la primera casa de atención a los naturales: la vicaría y eremitorio de Santa María Magdalena Tepetlaoxtoc, ubicados en un señorío chichimeca y acolhua que se antojaba un punto estratégico del camino trazado entre Veracruz y México. De hecho, estos tres primeros frailes llegaron a esta población sobre el 22 de julio en su camino hacia la capital y en ella se desarrolló la primera tentativa de aprendizaje de lenguas y evangelización apoyada en libros, pintura y música siguiendo un

doble proceso de aculturación y endoculturación que más tarde se extendería a otras regiones².

La llegada de fray Vicente de Santa María con un grupo de veinticuatro predicadores en 1528 supone la expansión de la actividad misional iniciando un proyecto evangelizador que abarcaba el centro y sur de México, el cual culmina con la creación de la Provincia de Santiago de México en 1532 gracias a la autorización del general de la Orden y del papa Clemente VII a través de la bula *Pastoralis Oficii*. Con el fin de enseñar el evangelio a los naturales y siguiendo la concesión de estas tierras a los Reyes Católicos y sus descendientes en las bulas *Inter Cetera* de mayo de 1493 y *Dudum Siquidem* del 25 de septiembre del mismo año promulgadas por el papa Alejandro VI, los dominicos se embarcan en un camino de evangelización que buscaba extender el cristianismo y erradicar la idolatría identificada con los cultos prehispánicos, abriéndose con este fin un camino de conquista espiritual que abarcó todas las estructuras políticas, económicas y religiosas del nuevo territorio. Siguiendo el espíritu de la bula *Alias Felicis*³ (1521) la conquista espiritual del territorio de la Nueva España y las labores inquisitoriales podían llevarse a cabo por miembros de las órdenes religiosas, la orden dominica inicia a partir de 1528 la expansión primero en Oaxtepec (1528) y más tarde en Chimalhuacán, Chalco y Coyoacán.

Como consecuencia de la división del territorio de la Nueva España entre franciscanos, dominicos y agustinos, las tres primeras órdenes que llegan entre 1523 y 1532, la orden de predicadores se extienden por el sureste, constituyendo tres territorios en su provincia de Santiago que denominaron “nación mexicana”, correspondiente con la zona del valle de México y parte del estado de Puebla, “nación mixteca”, que comprendía la zona sur del estado de Puebla y parte de Oaxaca, y “nación zapoteca” circunscrita al resto del estado oaxaqueño. Teniendo en cuenta la diversidad lingüística de estos territorios y atendiendo a la

² Este eremitorio se convertiría en 1535 en casa de recolección decorada con pinturas murales del siglo XVI realizadas por *tlacuilo*s, ya que en época prehispánica Tepetlaoxtoc fue un centro productor de códices. Estas pinturas se realizan en grisalla con programas alusivos a la pasión de Cristo y la vida eremítica, destacando las referencias existentes a san Juan Bautista. El carácter ascético de Betanzos, devoto de la Magdalena, influyó para que impulsada este tipo de fundaciones tanto en Tepetlaoxtoc como en Caxcantla poniendo en relación la vida ascética y la actividad evangélica que proponía para la orden en este momento. En estos eremitorios también se toma la imagen del ciervo como imagen del alma humana que aspira al encuentro con Cristo, tal y como señala el Salmo 42.

³ La bula *Alias Felicis*, junto a la promulgada en 1522 *Exponi Nobis*, permitía al clero regular realizar casi todas las funciones episcopales en ausencia de los obispos o por razones de lejanía por lo cual los religiosos franciscanos y dominicos actuaron como jueces eclesiásticos, además de encargarse de labores inquisitoriales hasta el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España por orden de Felipe II en 1569, siendo el primer inquisidor general en estos territorios Pedro Moya de Contreras. En relación al castigo de idolatrías Teitipac es un ejemplo de la labor de los dominicos en este ámbito por los procesos que éstos abrieron en la década de 1560 de los cuales da cuenta una crónica de Burgoa que indica como el prior del convento, fray Domingo Grixelmo, organiza un auto de fe para adoctrinar a la comunidad que estaba recuperando prácticas idolátricas, atando a dos indígenas a unos postes con el resultado de la muerte de uno de ellos al arder la leña que estaba a sus pies (BURGOA: ff. 238 v. a 246 r.).

prohibición de predicar sin conocimientos de teología y del idioma de los naturales, según una bula de Pío V, los dominicos no sólo fundan conventos y estudios de Santo Domingo en México, Puebla y Oaxaca, así como los colegios de San Luis en Puebla y Portuñueli en México sino que cobran importancia los centros de aprendizaje de lenguas fundados en los poblados de indios en los cuales se inicia un estudio filológico por equivalencias elaborando vocabularios y catecismos. Si la llegada de fray Vicente de Santa María impulsa la evangelización de los naturales con la fundación del convento de Oaxtepec, lugar que desde 1528 se convierte en centro de estudio de lengua náhuatl, la expansión hacia el sur hace que sea necesario fundar otros estudios de lenguas que atendieran el aprendizaje de mixteco y zapoteco, mismos que se establecen en Yanhuitlán y Antequera en 1529.

La llegada de la Orden de Predicadores a la región oaxaqueña va de la mano de la conquista militar de este territorio realizada por Francisco de Orozco en 1521, una conquista relativamente sencilla en comparación con los férreos enfrentamientos protagonizados con los mexicas en la zona del Valle de México. En el caso de esta zona del sureste mexicano, gran parte de la misma quedó en manos de Hernán Cortés por su nombramiento por parte del rey como primer marques del Valle en 1529. La complejidad de la región oaxaqueña en su geografía, ramas lingüísticas y establecimientos políticos obligó a la orden a realizar un proceso de inculturación importante, estableciéndose en los principales señoríos mixtecos y zapotecos que jalonaban la ruta comercial hasta el istmo de Tehuantepec.

La evangelización de Oaxaca se inicia en 1528 por fray Gonzalo Lucero y fray Bernardino de Minaya provenientes del convento capitalino, aceptándose en 1551 la erección del convento de santo Domingo de la Villa de Antequera, hoy Oaxaca, siendo fundado por Fray Bernardo de Albuquerque, como prior, y Francisco Mayorga, Francisco Marín, Alonso de Santiago, Pedro García, Fernando Méndez, Pedro de Hinojosa, Juan de Córdoba, Juan de Alcázar, Bernardo Gómez, Francisco de Loaiza, Luis Regino, Francisco Murguía y Pedro Ríos como comunidad. La intensa actividad en la zona, con más de 50 fundaciones a finales del siglo XVI motivó la formación de la Provincia dominica de San Hipólito⁴ con sede en la Villa de la Nueva Antequera, así llamada en honor al oidor real Nuño de Guzmán que era natural de esta localidad. Dicha provincia tenía cinco prioratos (Santo Domingo de Oaxaca, Santiago de Chilapan, San Pedro de Tehuantepec, Santo Domingo de Yanhuitlán y la

⁴ Junto a esta provincia en los nuevos territorios se dispusieron las siguientes: la provincia de Santiago de México en 1532, La de San Juan Bautista de Perú en 1536, la de San Vicente de Chiapas y Guatemala y finalmente la señalada de San Hipólito Mártir de Oaxaca en 1592.

Asunción de Tlaxiaco) junto a treinta vicarías, entre las que destacan San Pablo de Etla, Zaachila, Santa Ana Zegache, Ocotlán y Teitipac en la zona de los Valles Centrales; Choapan, Jalapa y Tequisistlan en la sierra y Nochistlán o Achintla en la Mixteca, llegando así hasta la mayoría de las regiones de Oaxaca. Finalmente en esta provincia se fundó también uno de los estudios novohispanos que, junto a los de la Ciudad de México y Puebla, seguía el modelo de los conventos de San Esteban de Salamanca y San Gregorio de Valladolid como lugares de formación teológica, siendo fray Fernando Méndez lector en teología del convento de Oaxaca en 1547 y existiendo un lector en artes en el convento oaxaqueño en 1556, lo cual atestigua la importancia de la formación y el estudio de lenguas en las fundaciones dominicas.

3. La Semana Santa como expresión evangelizadora en el México colonial

Siguiendo el tropo *Quem quaeritis in sepulcro*, parte del introito de la misa Pascual, el drama litúrgico se extendió como una experiencia asociada a la vivencia de los misterios algo que resultó de especial utilidad para la evangelización de los territorios novohispanos integrando la liturgia procesional y el teatro de naturales como partes fundamentales de los procesos de transmisión de la religión católica. Para los dominicos, este tipo de expresiones evangelizadoras suponen uno de los recursos más utilizados para la conquista espiritual debido a su capacidad didáctica, hecho refrendado por la aparición de distintos títulos teatrales manuscritos que circularon en los primeros años a lo largo de la Nueva España con traducciones a las lenguas vernáculas, como sucede con la versión náhuatl del “Auto llamado Lucero de Nuestra Salvación de Ausías Izquierdo Zebrero”.

Junto a esta teatralidad del misterio, la imagen revela una intención catequética importante que se ve reflejada en las procesiones, los desenclavos y el drama pasionario, tal y como recoge fray Toribio de Benavente, Motolinia, en su obra *Historia de los indios de la Nueva España* (1541). Así, las devociones paralitúrgicas y el desarrollo de un drama sacro en torno a la Pasión de Cristo se desarrollan de una forma generalizada en las fundaciones no sólo dominicas sino también franciscanas, imprimiendo un carácter particular a las cofradías y devociones conocidas gracias a las crónicas de fray Bartolomé de la Casas y fray Agustín Dávila Padilla, llegando a reconocer éste último el alto componente pedagógico de estos ritos representados. Precisamente es este dominico, que llegó a ser prior del convento poblano y más tarde arzobispo de Santo Domingo, el que nos ofrece la crónica más completa de la

celebración de la Semana Santa en la Nueva España durante el siglo XVI, recogida en su *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, publicada por primera vez en 1596. En ella da cuenta de la labor apostólica de la orden de predicadores en la Nueva España aportando gran cantidad de datos históricos y culturales sobre la vida de la colonia en sus primeros decenios, recogiendo, por ejemplo, la existencia de cofradías de la Soledad, el Descendimiento, el Santo Sepulcro y el Cristo de la Penitencia. Además de la proliferación de cofradías, en su texto describe con gran detalle la primera procesión de la cofradía del Descendimiento y del Santo Entierro de la Ciudad de México, fundada en 1582, relatando de una forma minuciosa las celebraciones del Viernes Santo en la iglesia madre de la orden en la Ciudad de México, en la cual se utilizaban esculturas articuladas para aumentar el carácter didáctico-teatral de la ceremonia celebrada en el presbiterio del templo, expresiones que continuaron también en el México independiente como relata Frances Erskine Inglis refiriéndose a Coyoacán (ROBIN y ÁVILA: 333).

En esta crónica y la relación del ceremonial junto a datos prácticos como las medidas del estrado sobre el que se montaba el calvario permiten reconstruir la celebración del Viernes Santo en todo el ámbito de influencia dominica dando cuenta de un ritual que no ha cambiado sustancialmente hasta nuestros días presentando desenclavos, procesiones de penitencia, De hecho, la preparación del Calvario y las imágenes para la representación de la crucifixión, el sermón de las siete palabras, el descendimiento, la presentación del cuerpo de Cristo a su madre, la procesión del Santo Entierro, la ceremonia del enterramiento de Cristo, la representación del pésame a la Virgen, la Vigilia Pascual y la procesión de la Resurrección son los puntos fundamentales de una tradición viva a día de hoy en las regiones mexicanas evangelizadas por la orden de predicadores, una tradición que ha creado y desarrollado un rico patrimonio mueble conservado especialmente en la región oaxaqueña, tal y como vemos en los antiguos asentamientos dominicos de San Juan Bautista Teitipac y Santo Domingo Yanhuitlán.

4. La celebración de la Semana Santa en época colonial: los murales de San Juan Teitipac

Uno de los mejores ejemplos visuales para comprender el desarrollo de las procesiones de la Semana Santa en las fundaciones dominicas de la Nueva España son los murales del

antiguo convento de San Juan Bautista Teitipac, localidad zapoteca ubicada en la región oaxaqueña de los Valles Centrales dentro del actual distrito de Tlacolula que dista de la capital estatal aproximadamente 30 kilómetros. En el momento de la llegada de la Orden de Predicadores, este asentamiento era cabecera de un señorío fundado en torno al año 1100 que recibía el nombre de Teicticpac, nombre de raíz náhuatl que significa “encima de la piedra”, aunque en su fundación zapoteca se conocía este lugar como Zetobaa, expresión que significa “otro sepulcro o lugar de entierros”, una denominación que lo distinguía de los sitios de Mitla, asiento relacionado con los muertos y el Mictlan cuyos enterramientos estaban dedicados a los reyes. También recibía el nombre de Quehuiquijezaáá referido a un “palacio de piedra” por el lugar de su edificación, indicando igualmente una “cátedra de enseñanza” por las instrucciones que daban los sacerdotes en este lugar debido a que en época prehispánica este asentamiento se relacionaba con los ritos funerarios por lo que se convirtió en una residencia sacerdotal por indicativo de Cosijoeza, señor de Teozapotlán que dispusieron que este lugar fuera enterramiento de nobles, tal y como señala Burgoa en su *Geográfica Descripción* al afirmar que “dos puertas tenía la eternidad, una para los reyes, que era Mita, y otra para los señores de sangre no real, que era Teitipac” (BURGOA: 64-65).

En el inicio de la colonia, Teitipac se convirtió en uno de los cacicazgos coloniales del valle de Oaxaca, una región que por su alta presencia indígena permitió la pervivencia de costumbres prehispánicas muy arraigadas que se transformaron durante los tres siglos de dominio hispano gracias a la existencia en esta región grandes cacicazgos como los de Cuilapan o Etlá que transforman su hegemonía del periodo posclásico en un papel relevante dentro de la dominación española al configurarse como elementos de control de territorio al servicio de los intereses políticos y económicos españoles ya que la mayoría de los caciques zapotecas y mixtecas asumieron la conquista de Francisco de Orozco en 1521, lo cual se transformó en una serie de donaciones de tierra que reconocieran la conquista pacífica. En el caso de Teitipac, su conquista corre a cargo de Juan Esteban Colmenero en 1521 aunque los establecimientos de españoles suceden una década más tarde, otorgándose la encomienda de este territorio a su conquistador y a García de Llerena. Sin embargo, el control político de este territorio pasó al marquesado del Valle perteneciente a Hernán Cortés por concesión real desde 1529, limitando Cortés sus encomiendas a cinco pueblos, siendo Teitipac uno de ellos, junto a Tlaxiátlac, Coyotepec, Ocotlán y Tlacochoauaya, estando vigente su encomienda hasta 1579 como un reconocimiento de la élite nativa que ayuda a la incipiente administración colonial tanto en el aspecto tributario como en el evangelizador, unos reconocimientos que en

la forma de cacicazgos se consideraron un patrimonio transmisible como herencia a la forma del mayorazgo hispano.

La Orden de Predicadores, continuando sus fundaciones a lo largo de las rutas comerciales y de conquista realizadas principalmente entre 1548 y 1558, se establece en Teitipac en torno a 1551, cinco años más tarde de su establecimiento en Etla y Cuilapan, construyendo un modesto asentamiento que pretende luchar contra la idolatría expresada en este espacio de enterramiento prehispánico. Este primer sitio es renovado al solicitar al Capítulo General de 1555 la fundación de esta casa junto a otros ocho conventos en la nación zapoteca como Achiutla o Tonalá, siendo San Juan Bautista Teitipac la vigésimo primera fundación de esta provincia dominica, misma que se elige como residencia permanente de los dominicos por lo cual se asignan a la fundación de Teitipac a fray Juan de Mata como vicario, los frailes Domingo Griguelmo o Grixelmo y Juan de Granada y el lego fray Pedro de Santa, llegando en 1570 a esta casa fray Juan de Córdoba tras renunciar a su provincialato. Un signo de la importancia que tuvo esta fundación aparece recogido en la *Relación del obispado de Antequera* fechada en 1570 que indica que Teitipac era una de las casas principales de la orden dominica en la región oaxaqueña, dependiendo de ella localidades importantes como Tlacolula, Teotilán, Macuilxóchitl y Tlacoahuaya, además de estar bajo su jurisdicción eclesiástica las parroquias de San Sebastián Teitipac, Santa María Magdalena Teitipac, Santa Cecilia Jalieza, San Marcos Tlapazola, San Bartolomé Quialana, Santo Domingo Jalieza, Santa María Guelacé, San Lucas Quiaviní, Santa Cruz Papalutla, San Jacinto y las haciendas de Santa Rosa Buenavista y San Antonio Buenavista.

Fruto de la importancia que adquiere esta fundación, en la segunda mitad del siglo XVI se construye un nuevo templo a una distancia no mayor de un kilómetro del anterior cuya construcción se supone a cargo de fray Antonio de la Serna que llega a Teitipac en 1556 tras trabajar en las fundaciones mixtecas de Yanhuatlán, Coixtlahuaca y Teposcolula con el dominico Francisco Marín⁵. Según el relato que hace Burgoa en su *Geográfica Descripción*, en este señorío de caciques en el que abundaban sepulcros y existía un palacio sobre la peña, “luego que entraron nuestros religiosos a doctrinarlos, trataron de hazer un sumptuoso templo y convento de cantería, y de darles ornamentos muy lucidos para el culto divino [...] Prosiguióse la iglesia, par bóveda hasta cerca de la cornisa, el Convento de dormitorios y

⁵ La presencia en esta casa del lego fray Miguel de Zamora en 1559 también apunta una participación del mismo en la arquitectura del primer templo ya que este fraile participó más tarde en las obras del convento dominico de la capital por lo cual se afirman sus conocimientos de arquitectura e ingeniería.

celdas, son extremados, las oficina baxas, todas bóveda” (BURGOA: 245). Resultado de esta labor edilicia es la actual iglesia de una nave jalonada por cinco retablos, rodeada por capillas posas y un convento organizado en torno a un claustro decorado por pintura mural en varias de sus estancias como por ejemplo el muro oeste del refectorio, que presenta un mural de la última cena⁶, decoraciones arquitectónicas en vanos o molduras y los murales presentes en la portería que se abre al sur de la iglesia con un arco de medio punto realizado en piedra con remate superior en mampostería y ladrillo que dibujan una cornisa y hornacina en la parte superior. Dicha portería es un pequeño y profundo espacio rectangular cubierto por bóveda de cañón, muy similar en su ubicación, estructura y dimensiones a la capilla abierta del convento agustino de Zacualpan de Amilpas, que, al igual que el caso morelense, fue utilizado como capilla abierta, conteniendo pinturas referentes a la Semana Santa en sus muros norte y sur junto a decoraciones relativas a la orden en el muro oriente, pinturas que han sido intervenidas ya que el muro norte de la portería estaba encalado⁷ y cubierto por un velo salino que obligaba a recuperar la imagen con avanzadas técnicas de restauración en un proyecto que estuvo a cargo de la restauradora Paola D’Rugama, abarcando también la actuación en la arquitectura y espacios conventuales gracias a un convenio de colaboración firmado en 2009 entre la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, los gobiernos estatales y locales, la archidiócesis de Antequera-Oaxaca y la Fundación Alfredo Harp Helú por el cual se establecía una escuela-taller que comenzó a funcionar en una primera etapa de dos años de trabajos en el exconvento de San Juan Teitipac.

El programa iconográfico presente en la portería de San Juan Bautista Teitipac se divide en dos ciclos relacionados con cofradías presentes en la localidad, la cofradía del Santo Rosario y la cofradía del Santo Entierro, decoraciones que tiene su punto de partida en el testero de la capilla en el que se abre en su parte inferior un vano de medio punto que actúa como puerta de entrada al claustro conventual. Gracias a la organización del archivo parroquial realizado en 2006 por la Fundación ADABI (Apoyo al Desarrollo de archivo y Bibliotecas de México, A.C.), han salido a la luz los datos de actas, cofradías, inventario y padrones que, junto a la sección sacramental, arrojan gran información relativa a la vida

⁶ El mural relativo a la última cena del refectorio de San Juan Teitipac sólo ha sido intervenido para conservar la pintura y no se han realizado labores más amplias de restauración. El Laboratorio de Diagnóstico de Obras de Arte del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM propone una intervención profunda a partir de los registros de fotografía infrarroja que se realizaron en 2009.

⁷ Los cambios de gusto hicieron que el conjunto conventual se remodelara en los siglos XVII y XVIII aunque en no hubo modificaciones en la traza arquitectónica. Junto a los cambios de altares, la pintura mural fue uno de los elementos más transformados ya que se encaló hasta los estudios de Luis Islas García realizados en los años 40.

litúrgica del municipio, también en lo relativo a la Semana Santa ya que se da cuenta de la existencia de las cofradías del Santísimo Sepulcro, del Santo Cristo, de la Virgen de la Soledad y de Jesús Nazareno entre 1681 y 1827, continuando los libros de cofradía sobre estas dos últimas hasta 1945⁸.

En relación a estas congregaciones, la decoración del lado izquierdo de la portería, la más deteriorada por el encalado que se produjo en el siglo XVII, supone la existencia de una cofradía de la Virgen del Rosario en Teitipac, a semejanza de las cofradías constatadas en los archivos de Santa María Asunción, San Pedro Quiatoni, San Jerónimo Tlacochahuaya o San Pablo Villa de Mitla, o al menos refleja la importancia de esta advocación para la orden dominica ya que aparece en el testero la Virgen del Rosario rodeada por una mandorla de nubes con Santo Domingo de Guzmán y Santa Catalina de Siena a sus pies en una actitud orante, igual que en la portería de Tehuantepec, continuando en el muro norte tres escenas separadas por cenefas que muestran a san Francisco y Santo Domingo adorando a Cristo, la procesión del Rosario con seis cofrades portando un estandarte y en el tercer espacio se contendría, según Pablo Escalante, el final de dicha procesión en el altar mayor del templo (ESCALANTE: 114).

Sin embargo, la decoración mejor conservada y con un interés mayor para el estudio de la Semana Santa en la Nueva España es la contenida en el muro sur de la portería, murales que, continuando un programa pasionario que iniciaría en la Última Cena del refectorio como momento de institución de la eucaristía el cual da paso a las celebraciones litúrgicas realizadas en la iglesia, muestran la conmemoración de la Pasión y muerte de Cristo bajo la forma de procesiones vinculadas a la cofradía del Descendimiento y Santo Entierro, creada en 1582 en este convento de San Juan Teitipac. Así, en el testero se representa un descendimiento en el cual las fronteras entre el pasaje del Calvario y la actividad de la orden aparecen diluidas debido a la semejanza estilística entre los personajes pertenecientes al relato evangélico y los participantes del teatro litúrgico. En el mural oaxaqueño se representa en el extremo derecho a la Virgen María vestida de luto y a San Juan mientras que los encargados de bajar el cuerpo de Cristo de la cruz son dos frailes dominicos que descuelgan el cuerpo sujetándolo con una sábana mientras que un fraile y un noble elevan sus manos veladas hacia la cruz. La presencia de este último personaje podría relacionarse con los encomenderos o

⁸ En los archivos sistematizados queda constancia de la influencia de la Orden de Predicadores en la región por la fundación de Cofradías del Rosario (Santa María Asunción, 1666-1851; San Pedro Quiatoni, 1831-1873; San Jerónimo Tlacochahuaya, 1682-1855; San Pablo Villa de Mitla, 1758-1957), de Nuestro Señor Santo Domingo (Santa María Asunción, 1723-1851; San Pablo Villa de Mitla, 1779-940) la Santísima Virgen de la Soledad (San Pablo Villa de Mitla, 1758-1822).

algún noble de la localidad destacando así la participación de la sociedad civil en estos rituales y reforzando la idea de que este descendimiento se refiera más a la dramatización de la Semana Santa que a la representación literal de la Pasión, algo que aparece también apuntado por la presencia de otro fraile que se dirige a las figuras de la Virgen y san Juan portando un objeto en sus manos, continuando la teatralización que se hacía de este pasaje al presentar ante la Virgen las *arma Christi* antes de dar paso a la procesión del Santo Entierro que se desarrolla en el muro de la derecha en dos franjas horizontales separadas por una cenefa de formas vegetales.

La procesión de Teitipac es fiel a las costumbres dominicas relatadas por fray Agustín Dávila Padilla en la ciudad de México. Inicia su camino en la parte inferior desde el testero al atrio para retornar en el registro superior hacia el convento, algo que estaría también relacionado con el desarrollo de la procesión, la cual, partiendo del convento, circulaba por el atrio y las calles de la localidad para volver de nuevo al templo, algo presente también en la composición apareciendo en la parte superior, en su unión con el testero, una puerta de entrada que bien pueden identificarse con el acceso a la iglesia. El grupo está encabezado por tres estandartes negros tras los cuales aparecen las insignias de la Pasión (en el caso que nos ocupa aparece una bandeja con los denarios de plata, la escalera, la columna, el manto, el paño de la Verónica y las tenazas utilizadas para tejer la corona de espinas) en manos de un cofrade flanqueado por dos cofrades de luz que portan cirios. Tras estos cofrades vestidos con túnica y capucha negra sin capirote, la procesión continúa en la parte inferior con un grupo de frailes que precede al paso del Santo Entierro, una sencilla figura de Cristo cubierta por vendas que se ha colocado en unas sencillas andas portadas por cuatro frailes ataviados por ricas capas pluviales mientras que otros cuatro religiosos custodian el paso con cirios en sus manos. Tras ellos aparecen religiosos y miembros del clero regular, además de representantes de las élites civiles, tras los que aparece la Virgen y María Magdalena, cerrando el cortejo dos grupos de hombres y mujeres encabezados cada uno por un niño, lo cual indica la participación de toda la sociedad en estas celebraciones religiosas, aunqu esta representación distan de los disciplinantes relatados por Dávila Padilla.

Un elemento muy interesante en las pinturas de Teitipac es que el grupo de hombres y mujeres que acompaña el paso procesional del Santo Entierro muestra presencia indígena que acompaña a los apóstoles. Así, en el grupo de varones San Pedro y dos apóstoles, identificados por sus vestiduras, se ven acompañados por un indio, que puede ser interpretado

como el cacique indígena de Teitipac debido a su incipiente barba, es claramente reconocible por la forma de anudar la tilma en el hombro. Por otro lado, en el grupo de mujeres se representan tres mujeres indígenas que acompañan la representación de san Juan evangelista acompañado de un cáliz que ayuda a su identificación. La inclusión de estos personajes constata la presencia indígena en las cofradías del Descendimiento y sepulcro de Cristo Nuestro Señor, mientras que la exclusión de los disciplinantes que sí aparecen en los murales de los conventos franciscanos de San Miguel arcángel de Huejotzingo y San Martín de Huaquechula puede estar motivada por el auto de fe de 1572, un episodio que complicó necesariamente la presencia de la orden en la localidad. De hecho, para Luis Islas, la intención fundamental de esta decoración era reforzar la presencia de los dominicos en la localidad después del auto de fe organizado por el prior Grixelmo aunque este tipo de decoración aparece también en otras fundaciones coloniales, tanto franciscanas como dominicas, por lo que nos orientamos más a relacionar su contenido con la vivencia de la Semana Santa en la Nueva España y el poder evangelizador de la imagen al tratarse de un espacio utilizado como capilla de indios, coincidiendo con las afirmaciones de Bugoa relacionadas con la construcción de un espacio apto para el culto y la doctrina de indios. Además hay que tener en cuenta que la realización de esas pinturas ha de fecharse en torno a las décadas de 1580-1590, etapa coincidente con la época floreciente del asentamiento en Teitipac ya que a finales del siglo XVI, antes de estar finalizadas totalmente las obras del templo y sin haber comenzado los trabajos en el claustro de procesiones, este asentamiento se fue despoblando en beneficio del poblado de Santa Catalina Teitipac por el descubrimiento de mineral en aquel lugar, lo cual desplazó a la población hasta reducir Teitipac a un tercio de su población anterior. Por ello, coincidimos con la conclusión a la que llega Pablo Escalante al afirmar que, por el elevado número de frailes y los altos cargos civiles y religiosos que acompañan la escena, los murales de Teitipac no muestran la celebración de la semana santa en esta localidad sino que se inspiran en el relato de la fundación de la cofradía del Descendimiento y Sepulcro de Cristo en la Ciudad de México en 1582 que describe fray Agustín Dávila Padilla, modelo e inspiración para todas las surgidas posteriormente en las fundaciones dominicas (ESCALANTE: 111-113).

Con estos datos se puede concluir que los murales de la portería de San Juan Bautista Teitipac son un medio de evangelización dominica que se aleja del didactismo de las capillas abiertas de la primera evangelización para pasar a la teatralización de los pasajes de la Escritura como medio para la transmisión de la fe, además de una exaltación de la orden

dominica por la presencia repetida de Santo Domingo de Guzmán en los muros este y norte, además de ofrecer un modelo de conducta a las dos principales cofradías fundadas por los dominicos, la Virgen del Rosario y el Santo Entierro, proponiendo un modelo a los indígenas zapotecas, incluidos en la representación como adición local, para su participación en las cofradías.

5. Herencias dominicas en la Semana Santa de Yanhuatlán

La fundación del convento de Santo Domingo Yanhuatlán fue un establecimiento temprano realizado en 1529 que coincide con la expansión de la orden en el corredor comercial de la Mixteca Alta oaxaqueña que comunicaba el valle de México con la costa, asiento coincidente con otras fundaciones de menor importancia como los conventos de Nochixtlán, Coixtlahuaca o Teposcolula, ejemplo todos ellos de la adaptación de las prácticas católicas a la ritualidad prehispánica, además de armonizar los señoríos indígenas o *yuhuitayu*, que se habían desarrollado en la Mixteca durante el posclásico abarcando el sur del actual estado de Puebla y norte de Oaxaca, con una nueva estructura civil que encuentran su reflejo en la configuración de la arquitectura y el diseño urbano de las nuevas fundaciones novohispanas. En el caso del convento de Santo Domingo, construido a partir de 1548 momento en que se produce el poblamiento definitivo de la casa dominica de Yanhuatlán con un templo de una sola nave cubierta por bóvedas de crucería y rematada por una cabecera semicircular que alberga el retablo realizado por el sevillano Andrés de Concha en 1579 bajo el patrocinio del encomendero Gonzalo de las Casas, éste se asienta en el señorío yanhuiteco reorganizando la trama urbana en forma ortogonal aunque recogiendo la tradición de poblamientos dispersos en los cerros gracias a la comunicación del convento con pequeñas capillas barriales gracias a los ejes planimétricos del asentamiento, algo que recuerda los espacios de culto de los pequeños asentamientos prehispánicos y las costumbre rituales asociadas a la naturaleza pero transformando esto espacios en capillas que aunaban usos civiles y religiosos en un trazado en retícula que vincula la Capilla de San Sebastián con el convento y la plaza principal en su eje este-oeste mientras que la línea norte-sur une el convento con la Capilla del Calvario y el *aniñe*, es decir la residencia del cacique indígena, unas construcciones de especial importancia en las fundaciones de la mixteca alta que transforman la antigua casa mixteca de la comunidad en el lugar de reunión de la república de

indios, por tanto sería un equivalente mixteco al *tecpan* que Cortés manda construir en Tlatelolco como casa del gobierno del señorío de indígenas regido por Cuauhtémoc.

La celebración de la Semana Santa en Yanhuítlán es heredera de la evangelización dominica, existiendo en esta región cofradías del Santo Entierro como la que hemos referido en el caso de Teitipac. Sin embargo, en esta localidad también se mantienen particularidades propias de las necesidades de evangelización de la zona mixteca adaptando las prácticas devocionales y paralitúrgicas que se desarrollaron en torno a la Pasión y Muerte de Cristo y extendiendo las celebraciones a los espacios del convento, especialmente el atrio, el templo y la sala capitular junto a las capillas barriales y el espacio urbano. Herederos de esta rica vivencia paralitúrgica son las procesiones realizadas el Domingo de Ramos (San Ramito), la escenificación de la Santa Cena el Jueves Santo y los ritos de desenclavo, descendimiento, pésame a la Virgen y procesión del Santo Entierro celebrada en la noche del Viernes Santo, vivencias que han dejado gran número de bienes culturales como la “carreta de la muerte” que abría la procesión del Santo Entierro, las esculturas de la Dolorosa, San Juan y San Pedro y los ángeles pasionarios, sin duda el elemento más interesante de la Semana Santa yanhuiteca por la calidad de estas esculturas estofadas y por las implicaciones que tienen las mismas en la identificación de los pobladores con su patrimonio.

Los ángeles de Yanhuítlán suponen en la procesión del Santo Entierro un lugar análogo al mostrado en Teitipac por los portadores de la arma Christi o por los penitentes de Huejotzingo aunque su origen hay que relacionarlo con las capillas ubicadas en los ocho barrios que a principios del siglo XVIII tenía el municipio, algo que se deriva de la importancia que los barrios adquirieron en la organización urbana y administrativa de este asentamiento mixteco adaptando la costumbre de contar con pequeños altares en un sistema de población prehispánico fundamentalmente disperso en los cerros que al pasar a la concentración urbana sigue manteniendo identidades barriales, además de permitir una identificación antropológica entre los pobladores y los ángeles, debido a que la región mixteca se conoce como ñuñuma o “país de las nubes” lo que relacionaría a sus pobladores con criaturas celestes. La identificación entre los ángeles y la comunidad ha continuado a pesar de la desaparición de muchos de los barrios con los que estaban relacionados y en la actualidad el traslado, preparación y procesión de cada ángel es realizado por una familia de la localidad que de alguna manera recuerdan las antiguas mayordomías barriales. Siguiendo esta práctica el ángel *Yuxayó* (río de luna), cuyos atributos son una azucena y clavos de plata, está bajo el

cuidado de la familia Gutiérrez Villanueva; el ángel *Tindeé* (tierra de abrojo), el cual porta una escalera de plata, es preparado por la familia Ramírez González; el ángel llamado *Yuxacoyo* (río de ciénega/río fértil), que sostiene un bastón de mando, está al cuidado de la familia Montes; el ángel *Saayucu* (al pie del cerro) es preparado por la familia Pérez Juan, sosteniendo durante la procesión una corona de espinas de mecate; el ángel *Ayuxi* (flor que se venera), custodiado por la familia Pérez Ortiz, sostiene los clavos; el ángel llamado *Deque Danaá* (cerca del cielo) cuyo atributo es el bastón de mando y el letrero SPQR es preparado por parte de la sindicatura; el ángel *Yuyuxa* (a la orilla del río), que lleva en su mano la lanza, es encargado a la familia García Cruz y, finalmente, el ángel *Ticoó* (tierra de ciénega), cuyo atributo es la cruz, está al cuidado de la familia Palma Rodríguez. Ellos son los encargados de prepararlos con su traje negro para el Viernes Santo y su vestimenta roja para el Domingo de Resurrección, así como portarlos a hombros durante las procesiones, depositándolos después de las procesiones en el museo del exconvento yanhuiteco.

6. Conclusión

La celebración de la Semana Santa en territorio novohispano mostró una importancia relevante ligada a los procesos de conquista espiritual, especialmente en las regiones en que dicha evangelización se encarga a los franciscanos y dominicos. En el caso de la Orden de Predicadores, la fundación de cofradías del Descendimiento y el Santo Entierro supuso la creación e toda una suerte de patrimonio artístico ligado a estas celebraciones que abarca todo tipo de imágenes articuladas en pasta de caña, crucificados, ángeles y demás piezas que permitieran la representación de la pasión y muerte de Cristo mediante una dramatización de los pasajes del calvario. Los casos analizados en este texto permiten observar la generalización del relato que fray Agustín Dávila Padilla recoge en la Ciudad de México a finales del siglo XVI, apareciendo expresiones similares en zonas tan alejadas de la misma como la mixteca alta o la región zapoteca de los Valles Centrales, ambas en el estado de Oaxaca. Los casos de San Juan Bautista Teitipac y Santo Domingo Yanhuitlán permiten comprender la vivencia de la Semana Santa en México ligada a las fundaciones dominicas, su expresión en época colonial y sus transformaciones y pervivencias en época actual.

Bibliografía

- Burgoa, F. (1989). *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*, tomo II, México, Editorial Porrúa.
- Dalton, M. (2004). *Breve historia de Oaxaca*, México, Fideicomiso Historia de las Américas (Serie Breves Historias de los Estados de la república Mexicana).
- Dávila Padilla, A. (1955). *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 y casos notables de Nueva España*, México, Ed. Academia Literaria.
- Diéguez Melo, M. (2013): “El poder de la muerte en el imaginario mexicano: de la época prehispánica al México actual” en Ruiz Maldonado, M., Casasera Casaseca, A. y Panera Cuevas F. J. (eds.). *El poder de la imagen. La imagen del poder*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 35-62.
- Escalante, P. (2005): “Elogio de la cofradía y arraigo de la fe. La pintura mural de la capilla abierta de San Juan Teitipac (Valle de Oaxaca)” en Vargas Lugo, E. *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España, siglos XVI al XVIII*, México, UNAM-IIE-DGAPA-Banamex.
- Estrada de Gerlero, E. (1983): “El programa pasionario en el convento franciscano de Huejotzingo” en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*. Band 20, pp. 642-662.
- Frassani, A. (2013). “Teatro de la memoria: los retablos de la iglesia de Santo Domingo Yanhuitlán, Oaxaca” en *Boletín de Monumentos Históricos*, Tercera Época. Número 29, pp. 37-51.
- Frassani, A. (2013). “El centro monumental de Yanhuitlán y su arquitectura; un proceso histórico y ritual” en *Desacatos*. Número 42, mayo-agosto pp. 145-160.
- Islas García, L. (1946). *Las pinturas al fresco del valle de Oaxaca*, México, Clásica.
- Mora, T. y M. S. Molinari Soriano (2002). *Semana Santa en Yanhuitlán*, México, INAH/Plaza Valdés.
- Noval Vilar, B. y F. J. Lanca y Salazar Herrera (2001): “La restauración de dos cristos de pasta de caña como parte de los trabajos del proyecto de conservación integral en Santo Domingo Yahuitlán, Oaxaca” en *Imaginería indígena mexicana: una catequesis en caña de maíz*, Córdoba, Caja Sur.
- Pérez Díez, M. coord. (2007). *Inventarios parroquiales del Decanato de Tlacolula, Santa María Asunción, San Pedro Quiatoni, San Jerónimo Tlacoahuaya, San Miguel Tlaxiata, San Juan Teitipac, San Pablo Villa de Mitla*, Oaxaca, Fundación Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C..

- Relación del obispado de Antequera. Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo xvi*, edic. de Luis García Pimentel, México, 1904, p. 71
- Ricard, R. (1987). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misionales de las órdenes mendicantes en la Nueva España. 1523-1534 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Robin, A. y A. Ávila, (2013): “Performatividad y teatralidad de la Semana Santa en América latina en los relatos de tres viajeros decimonónicos” en Insúa, M. y M. Vinatea Recoba, *Teatro y fiesta popular y religiosa*, Pamplona, Biblioteca Áurea Digita del Griso, pp. 325-342.
- Secretaría de Gobernación, Centro Nacional de Estudios Municipales, Gobierno del Estado de Oaxaca (1988). *Los Municipios de Oaxaca, Enciclopedia de los Municipios de México*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
- Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (2002), *Sistema Nacional de Información Municipal*. México, Talleres Gráficos de la Nación.
- Sepúlveda y Herrera, M. T. (1994). *Códice de Yanhuatlán*, México, INAH- BUAP.
- Ulloa, D. (1977). *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México.
- Verdi Webster, S. (1995): “La cofradía de la Vera-Cruz representada en las pinturas murales de Huejotzingo” en *Laboratorio de Arte*. Número 8, pp. 61-72.

TRADUCCIÓN Y EVANGELIZACIÓN EN LA MISIÓN DOMINICANA DE ASIA ORIENTAL EN LOS SIGLOS XVI Y XVII¹

Antonio Bueno García

Universidad de Valladolid (España)

bueno@ffr.uva.es

RESUMEN

Tras la experiencia americana y varios intentos fallidos por lograr un asentamiento permanente en Asia Oriental, los dominicos españoles lograron entrar desde Filipinas (1565) en Asia oriental: China, Japón, Vietnam, Taiwán y Corea y evangelizar estos territorios con la ayuda inestimable del aprendizaje de lenguas y el uso de la traducción. This article gives an overview of the most outstanding achievements from the point of view of the texts saw the light and others who remained unpublished.

PALABRAS CLAVE: Traducción. Evangelización. Misión. Dominicana. Asia Oriental.

ABSTRACT

After the American experience and several failed attempts to achieve a permanent settlement in East Asia, the Spanish Dominicans managed to enter from the Philippines (1565) in East Asia: China, Japan, Vietnam, Taiwan and Korea and evangelize these territories with the invaluable help of learning language and the use of translation. This article gives an overview of the most important milestones from the point of view of the texts saw the light and others who remained unpublished.

KEYWORDS: Translation. Evangelism. Dominican. Mission. East Asia.

Al anochecer de aquel día, el primero de la semana, estaban los discípulos en una casa, con las puertas cerradas por miedo a los judíos. Y en esto entró Jesús, se puso en medio y les dijo: “Paz a vosotros”. Y, diciendo esto, les enseñó las manos y el costado. Y los discípulos se llenaron de alegría al ver al Señor. Jesús repitió: “Paz a vosotros. Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo”.

Juan 20, 19-31

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

Sin duda fue el espíritu evangélico el que animó a aquellos misioneros (dominicos y otros) a dar la vuelta al mundo para predicar en Asia, sorteando amenazas externas y represalias de unas autoridades celosas de su religión y de sus ritos, y a sabiendas de que la muerte podía ser en muchos casos el único destino.

1. Misión y evangelización en la Orden de Predicadores

El seguimiento del εὐαγγέλιον (“buena nueva”), vivido como un acto de fe y como una revelación, tuvo un gran alcance entre los frailes dominicos. La inquietud por el estudio y la predicación de sus miembros, unida al carisma misionero de su santo Patrón, hizo que muchos desearan cumplir el sueño del padre Domingo de llevar la palabra de Dios por todos los confines para “ganar almas, bien con celosas predicaciones, bien oyendo confesiones o entregándose a las demás obras de caridad».

La misión que Santo Domingo de Guzmán recibió de los Apóstoles Pedro y Pablo “*Vade et prædica*”² ha sido durante los 800 años de existencia de la Orden su gran proclama. Ciertamente es que ya desde los inicios, la evangelización del lejano Oriente fue para ellos como una obsesión (González, 11) porque tenían conocimiento de que allí habitaba un gran número de seres humanos desconocedores del Evangelio.

Si damos crédito a algunos autores, ya en el primer tercio del siglo XIII (1227-1233) había llegado a China el gran apóstol dominico San Jacinto de Polonia³. Desde los orígenes de la Orden numerosos predicadores se trasladaron desde el este de Europa hasta Persia y la India, en su camino hacia China. De los conventos de Plurimanos y Aleluya, de Etiopía, salieron muchas misiones para la India, Siam, Pegú y China, como por ejemplo en 1390, según nos relata el padre Urreta⁴. El celo misional habría de proseguir hasta el siglo XIV, momento en que el camino de Oriente quedó cortado para los occidentales por las persecuciones a los cristianos de los musulmanes, por la irrupción de los tártaros, la peste y el Cisma de Occidente.

² Constantino de Orvieto, *Legenda*, 25.

³ Cfr. Barón de Henrion, 1863. *Historia General de las Misiones*, t. I, p. 31, edición de Barcelona. Id., P. André Marie, O.P.: *Missions Dominicaines dans l'Extrême Orient*, t. I, pp. 5-7.

⁴ Luis Urreta, O.P., 1611. *Historia de la Sagrada Orden de Predicadores en los remotos reinos de Etiopía*. Valencia.

China se presentaba a los ojos de los misioneros, que la describieron con minuciosidad⁵, como una gran nación, encerrada en su concha y celosa de sus ideas, que no admitía injerencias extranjeras. Durante más de cuatro mil años de existencia había desarrollado en alto grado sus instituciones políticas, sociales, culturales, económicas y religiosas, conservando siempre su identidad nacional (aunque fuera regida en ocasiones por dinastías extranjeras). Su experiencia había sido muy distinta a la de occidente, pues en su territorio las revoluciones no habían adquirido nunca el carácter tan sangriento de las naciones occidentales.

Pero la gran época de las misiones coincidió sin duda con la de la gesta de los grandes viajes⁶. Tras el descubrimiento en 1486 por parte de los portugueses de otra vía para llegar a Oriente, bordeando África, y desde que Vasco de Gama en 1497 doblara el Cabo de Buena Esperanza, muchos misioneros habían llegado a través de varios países hasta China y Japón.

En 1503 salieron de Portugal con Alburquerque cinco dominicos que llegaron hasta Cochín y otros muchos les siguieron por el Índico fundando misiones, iglesias, conventos, hospitales, etc. En 1504 entraron en Pegú. El dominico portugués Gaspar de la Cruz, con otros compañeros, entró en Camboya, instaurando las misiones de Indochina, y en 1556 se internó en China, predicando en Cantón y Macao, aunque no pudo permanecer allí más de un mes.

⁵ Son varias las obras que le dedicaron en el siglo XVII. Por ejemplo: Aduarte, Diego, 1640: Historia de la provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Iapon y China... Manila: en el Colegio de Sa[n]cto Thomas, por Luis Beltran impresor.

Arnaud, 1692: Historia de los debates entre los Misioneros de la Compañía de Jesús, de Santo Domingo, i San Francisco, sobre los Ritos de la China.

Urreta, Luis, O.P., 1611: Historia de la sagrada Orden de los predicadores en los remotos reynos de la Etiopía. Trata de los prodigiosos Santos, Mátyres, y Confessores, Inquisidores apostólicos, de los conventospuritanos, donde viven nueve mil frayles del alleluya con siete mil de los Bedenagli, de cinco mil monjas, con otras grandezas de la religión del padre santo Domingo Valencia.

Varo, Francisco. 1671: Declaración y manifiesto [sic] de la verdad de algunas cosas que dice el reverendo padre Diego de Fabro en un tratado que hizo en prueba de la practica que los padres de la compañía tienen en este reyno de China acerca de la veneración de Confucio, y difuntos, Canton, 13 de septiembre 1671. (Manuscrito de Manila, APD, T73)

⁶ Coincidió esta época también con la de la reforma espiritual experimentada por las órdenes mendicantes en el siglo XV. Tras azarosos años de crisis existencial y de comportamiento de los frailes y clérigos, que a punto estuvieron de dar al traste con el proyecto monástico, motivaron un cambio radical en la actitud de muchos de ellos que proclamaron una vuelta a los orígenes, al convento (de ahí el nombre de conventuales que se les dio a los reformados), para vivir según el evangelio y predicarlo por todos los confines.

1.1. Los misioneros españoles: El encuentro de Catay

El paso a la misión desde el convento podía hacerse de manera voluntaria o por decreto de la propia Orden. Para hacerlo de modo personal, los frailes debían transmitir a los superiores sus inquietudes y su interés por embarcar. Ciertamente es que muchos fueron inducidos a ello por los superiores, y que otros acudirían para probar fortuna en las nuevas tierras, pero la ocasión llamaba fundamentalmente a los que parecían dispuestos a dar un giro a su vida y poner en práctica un nuevo proyecto vital.

Siguiendo otra ruta, los dominicos españoles, que ya llevaban tiempo en América, partieron de Méjico a través del Pacífico, y llegaron hasta Filipinas en 1581 y a Macao en 1587, encontrándose de esta manera en Catay con los que hermanos de Orden que habían seguido la ruta portuguesa.

Las diferentes provincias que constituían la Orden de los Dominicos en España proyectaron la acción misional de común acuerdo con el Pontífice y la Corona. La provincia de España había sido la encargada de organizar las expediciones al Nuevo Mundo, y desde el convento de Salamanca partieron en 1510 los primeros misioneros, que arribaron a la Española y desde allí se extendieron por Cuba (1512), Margarita y Venezuela (1516), Panamá (1519), Perú (1524), Méjico (1526), Centroamérica y Nueva Granada (1529), Ecuador (1534), Chile (1540), Florida (1542) y Argentina (1550).

1.1.1. De América a Asia

El deseo varias veces frustrado del Rey Felipe II de lograr una ruta rápida y segura para llegar desde América a Oriente se hizo por fin realidad cuando, desde el Virreinato de Méjico, la expedición comandada por Miguel López de Legazpi y asesorada por el agustino Andrés de Urdaneta logró por fin encontrar el camino desde Méjico a Filipinas en noviembre de 1564. La conquista militar y religiosa de las Islas Filipinas supondrá también el comienzo de la misión en el archipiélago y desde allí a Asia.

1.1.2. La creación de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario

Los misioneros eran seleccionados entre los mejores de las casas conventuales de España, Italia o Portugal. La mayoría de ellos tenían grados académicos, y habían estudiado y enseñado en las universidades de España y Filipinas. En Manila pasaban un riguroso noviciado antes de ser destinados a China y territorios colindantes; habían estudiado lenguas, costumbres, literatura, y religiones chinas de la mano de expertos sinólogos dominicos, y se habían familiarizado con los chinos de la iglesia y del hospital de Parián, fundados por los propios dominicos.

Las gestiones del dominico fray Domingo de Salazar⁷, primer arzobispo de Manila, permitieron que un grupo de cuarenta frailes de la Orden de Predicadores emprendieran rumbo a Filipinas desde la Península para fundar la Provincia de Ntra. Sra. Del Rosario. Las dificultades de la travesía, en la que murieron varios dominicos, provocaron que desde Acapulco embarcaran solo quince frailes para Cavite, a donde llegaron el 21 de julio de 1587, y tres para Macao. De los quince religiosos desembarcados en Filipinas permanecieron en Manila cuatro: el padre Benavides, Soria, Juan Maldonado y el hermano Pedro Rodríguez, con los que se fundó el convento de Santo Domingo. En el año 1588, cuando llegaron nuevos refuerzos, se celebró el primer Capítulo Provincial, que redefinió el carácter misional para el Extremo Oriente a la espera de poder saltar a China, Japón y otros territorios. La fundación de la Provincia se aprobó en el Capítulo General, celebrado en Venecia, en el año 1592. Vale la pena reflejar las razones que aduce, en su *Historia de la Provincia*, Aduarte:

“Pareció cosa indecente a los Padres graves y santos, de que estaba muy rica la religiosísima Provincia que la Orden tiene en Méjico, y ajena a nuestra profesión, no hallarse religiosos nuestros en esta conversión nueva (la de Filipinas), de quien oían cosas tan grandes y necesidad tan extrema; y, comunicándolo entre sí, convenían todos en que se debía tratar de venir a ella.” (Aduarte, 1640: 10)

Misioneros célebres de Filipinas, sobre los que volveremos más adelante serán: Diego de Santa María, Francisco Blancas de San José, Juan García, Antonio Fernández,

⁷ Fraile que fue del convento de Salamanca, contemporáneo y condiscípulo de Domingo Báñez y de Bartolomé Medina, grandes intelectuales del siglo XVI.

Andrés López, Ambrosio Martínez, Domingo Nieva, Juan Ormaza, Jacinto Pardo, Miguel Ruiz, Marcos Saavedra o Gaspar Zarfate

1.1.3. La expansión por Asia. De Filipinas al Extremo Oriente

El primer destino de los misioneros desde Filipinas fue **Japón**. Las misiones comenzaron allí en 1602⁸ no exentas de vicisitudes⁹ y multitud de mártires durante tres décadas, y duraron hasta 1637 en que se extirpó el cristianismo del archipiélago, al menos como sociedad organizada y no pudieron predicar más en el Japón durante dos siglos y medio. Fueron célebres misioneros allí: Diego Collado, Jacinto Orfanell, Domingo Ibáñez de Erquicia o Tomás de Zumárraga y Lazcano.

Situada en el camino entre Filipinas y Japón, la isla de Taiwan, fue el siguiente destino, la antigua Formosa vio llegar a los españoles en 1626. Los frailes mantuvieron allí una misión hasta que una escuadra holandesa hiciera retroceder a los españoles en agosto de 1642 y volver a Manila. Cuando fueron expulsados los holandeses y todo extranjero por el pirata chino Kosinga, hubo diversas tentativas por parte de los dominicos españoles para restablecer esta misión, pero sin éxito, hasta 1859.

Tras siete intentos fallidos, la Provincia del Rosario consiguió en 1631 desde Formosa hacer realidad su sueño de entrar en China. La entrada se hizo desde Formosa, de una forma no menos dramática y rocambolesca, y los frailes consiguieron consolidar una evangelización de trescientos años en el área de Fukien. Los padres Cochi y Serra, los primeros en llegar, levantaron una capilla y comenzaron convirtiendo a varios infieles de unas familias distinguidas. A la muerte de Cochi, le sustituyó el P. Juan Bautista de Morales un hombre mucho más preparado en la cultura y ritos chinos. Tras un decreto de expulsión por un incidente de un neoconverso que destruyó un ídolo chino, los frailes pudieron volver más tarde. Con la irrupción de los tártaros y el

⁸ Aunque diez años antes, en 1592, el Gobernador de Filipinas había enviado a esas tierras Juan Cobo con un mensaje diplomático.

⁹ En el año 1614 Dayfusama publicó un decreto que ordenaba la salida de Japón de todos los misioneros, la destrucción de todas las iglesias por ellos fundadas, el despojo a los cristianos de los objetos de piedad y la obligación de que renegaran de la fe y rindieran culto a los ídolos. Siete padres pudieron burlar la vigilancia del Emperador. En los años siguientes la persecución fue en aumento y unos miles de cristianos vieron la cárcel, el destierro o la muerte. De los dominicos las víctimas fueron veintidós.

comienzo de su dinastía Ching en 1644, los misioneros fueron muchas veces atacados (el 15 de enero de 1648 falleció el protomártir Francisco de Capillas), pero siempre se reponía personal desde Manila.

Misioneros de China que jugaron un papel importante como escritores fueron: Miguel Benavides, Juan Cobo, Alberto Collares, Francisco Díaz, Juan García Carpintero, Domingo de Nieva, Raimundo del Valle, Francisco Varo.

En el año 1655 salieron de Manila numerosos religiosos para reforzar las misiones ya existentes y abrir una nueva misión en Amoy. Casi cien años estuvieron a salvo de persecuciones.

Situado al sur de China, el territorio de **Tonkín** (Vietnam), que llegaba hasta Camboya y Laos fue la siguiente meta. En 1672, y de modo oculto para no molestar al gobernador de Manila, que no deseaba enfrentarse a los portugueses, los dominicos enviaron a los PP. Juan de Santa Cruz y Juan de Arjona a uno de los provicariatos recién nombrados por Roma, que precisaba de clero. A ellos siguió el padre Dionisio Morales. Pero tras penas de cárcel y dictado de expulsión de dos de ellos, solo el padre Juan de Santa Cruz pudo permanecer. Llegarían después refuerzos y tres décadas de estabilidad a la misión.

1.2. El conflicto social y religioso

El emperador del Japón Dayfusama, que había acogido en un principio bien a los misioneros, comenzó a disgustarse abiertamente con ellos, porque predicaban y el pueblo atendía a la religión cristiana. Es cierto también que los comerciantes ingleses y holandeses tuvieron mucha culpa en este cambio de actitud. (ídem, 44-45).

En China, reinando Yuang-Li, vicepresidente del Tribunal de Ritos de Nanking presentó en 1615 a la Corte una acusación contra los misioneros, de quienes decía que apartaban al pueblo y a los letrados del culto de los antepasados y enseñaban una filosofía contraria a la de los grandes maestros chinos. Además que eran inmorales, pues en las iglesias se juntaban hombres y mujeres (González, 1964: 20).

Un decreto imperial de 1617 condena al desterró a Macao a los “astutos bárbaros”, esto es, a los misioneros.

1.2.1. Morir por la causa

La tenacidad de los misioneros hacía que ni siquiera en las cárceles dejaran de evangelizar. Al igual que otros religiosos, los dominicos, no sólo catequizaban a los carceleros bien dispuestos, sino que además escribían cartas y relaciones que enviaban clandestinamente a Filipinas y a España y que, en la mayoría de los casos, han llegado hasta nuestros días. En los archivos hay un verdadero arsenal de documentos autógrafos que, redactados tanto en libertad como en prisión, constituyen fuentes autorizadas para la historia de las misiones.

La lista de los mártires en Extremo Oriente es muy amplia. Por citar a algunos misioneros dominicos de esta época (ss. XVI-XVII), mencionemos en Japón a: Alonso Navarrete, Alonso de Mena, Ángel Orsucci, Domingo Castellet, Francisco Morales, Jacinto Orfanell, José de San Jacinto, Juan de Santo Domingo, Luis Beltrán, Luis Flores, Pedro Vázquez, Tomás del Espíritu Santo Zumárraga o Domingo Ibáñez Erquicia; y en China al protomártir: Francisco Capillas

Las vicisitudes no parecen hacer mella en los misioneros si atendemos a sus testimonios. He aquí el de Domingo Ibáñez Erquicia, mártir en Japón y hoy canonizado en carta al provincial de Manila:

“El modo que aquí tenemos es éste: en anocheciendo salimos de la casa, adonde hemos estado de día, para irnos a otra, porque en ninguna podemos estar más de una noche. Confesamos luego a los enfermos que nos avisan. Tras esto, de camino en alguna casa, se juntan nuestros cristianos, y allí los confesamos hasta que quieran cerrar las puertas de las calles, que será como a las diez de la noche. A esta hora nos recogemos a la casa a donde hemos de pasar la noche y el día siguiente. Allí confesamos a los que acuden para haber de comulgar al día siguiente, en que tardamos hasta más de las doce comúnmente, y por veces más. Y algunas, antes de acostarnos, les decimos misa y comulgamos por ser muy tarde; y cuando no, nos levantamos antes de amanecer a hacer esto. Después, de día, confesamos la gente de casa y algunos muy conocidos del casero, porque no se atreven a meter mucha gente en casa por el rigor de la persecución que anda contra ellos. [...]

Puedo decir en verdad que no me acuerdo de haber estado en toda mi vida en parte ninguna tan contento como aquí, por ver la devoción de estos cristianos y lo bien que luce en ellos nuestro trabajo.”¹⁰

1.3. La relación de la Orden con el poder político y con las otras órdenes

Aunque las relaciones entre Iglesia y Estado estaban bien reguladas y solían ser tranquilas, los religiosos y las altas jerarquías de la Corona vivieron en el siglo XVII algunos momentos de tensión por los presuntos abusos y violaciones de los derechos de los nativos por parte de los representantes de la nación. Los representantes de la Corona, por su parte, afirmaban que los frailes no acataban las órdenes de las cédulas reales. Pastells menciona el peor momento vivido en el archipiélago filipino:

En la década de los cuarenta del siglo XVII, el enfrentamiento con el poder civil en Filipinas alcanza su nivel más alto, al excomulgar las autoridades eclesiásticas a los más altos representantes del rey en el Archipiélago: el Gobernador, el Capitán General y el Oidor, por impedir que la justicia eclesiástica actuara en defensa de los indios (Pastells 1936: t. VIII, XLI)¹¹.

En cuanto a la relación entre órdenes, las disputas por el poder y la hegemonía eclesiástica en los siglos XVI y XVII se dejaron sentir sin duda también en el Extremo Oriente. Si dominicos y franciscanos venían estando enfrentados en la península entre los racionalistas dominicos y los franciscanos, comprensivos con posturas cercanas al iluminismo (alcanzar la perfección únicamente mediante la oración, sin someterse a prácticas piadosas o rituales) y el recogimiento¹²; y dominicos y jesuitas polemizaban acerca del papel de la libertad humana en relación con la gracia divina¹³; las tensiones entre las mismas órdenes en los territorios de Asia no fueron menos importantes.

¹⁰ Cit. en Villarroel, Chus, 2012, p.8.

¹¹ R Fernández Rodríguez - 2012.

¹² Lo que se conoce como la polémica de los espirituales, que pretendía una iglesia pobre o controversia sobre el quietismo, y acabó con el triunfo de los dominicos tras el proceso a Miguel de Molinos.

¹³ Conocida como polémica de auxiliis. La cuestión a debatir era hasta qué punto era posible conciliar el poder infinito de Dios con la libertad humana. Para el jesuita Molina, la ciencia era capaz de conciliar el poder divino con la libertad humana (defendiendo esta libertad frente al fatalismo protestante); sin embargo, para los dominicos esta visión limitaba y menospreciaba el poder divino, por lo que acusaron a los jesuitas de herejes y llevaron la disputa hasta el Consejo de la Inquisición española, el Rey Felipe II y el papa Clemente VIII. El máximo pontífice llamó al orden a los litigantes y les pidió silencio, pero ante el descontento del rey de España, favorable a las tesis dominicas, censuró la obra *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, escrita por el jesuita De Molina.

Los dominicos tuvieron que compartir misiones junto a franciscanos y jesuitas, y las relaciones, aunque solidarias por el peligro que a todos acechaba, no fueron todo lo cordiales que debían, al menos con los jesuitas.

El hecho de que los primeros sacerdotes y religiosos indígenas fueran dominicos, como lo fue también el primer obispo (el misionero español llegado desde Méjico, Gregorio Lo), le daba sin duda mayor autoridad a esta Orden.

Dos aspectos fueron las causas de mayor discrepancia: la cuestión de los ritos chinos y el modo de evangelización¹⁴.

En cuanto al primer asunto, el de los ritos, el franciscano Francisco de la Madre de Dios y el dominico Juan Bautista de Morales entablaron agrios debates con los jesuitas. Las obras de Juan Bautista de Morales (1597-1664): *Declaraciones de los Vicarios Provinciales de Santo Domingo y San Francisco sobre los ritos chinos, con testimonios de algunos indígenas chinos, que corroboran sus declaraciones contra los PP. Jesuitas* (1635) e *Información jurídica acerca de los ritos chinos hecha por los PP. Dominicos y franciscanos, haciendo de testigos varios cristianos de los principales* (1636) ponen de manifiesto el ahínco con el que trataron el asunto de las supersticiones, que llegó hasta el Vaticano, obteniendo gran victoria con la Bula “Ex Quo”, de Benedicto XIV, que tomaba finalmente la doctrina defendida por los dominicos¹⁵.

En otras obras, Morales pone de manifiesto también las reticencias con la Compañía de Jesús: *Anotaciones y reparos muy importantes acerca de un Tratado muy largo que el P. Diego de Morales, de la Compañía de Jesús, lector de Theología de su Colegio de S. Joseph de la ciudad de Manila, compuso del estado de las cosas de China y cristiandad del populísimo reino de ella, por Fr. Juan Bautista de Morales, del Orden de Predicadores, misionero de China* (1647); y también en *Breve adición a los reparos dichos* (1648). Pero no fue el único dominico en llamar la atención sobre la Compañía, también Domingo González escribió: *Reparos de un Papel, que los PP. De*

¹⁴ Cfr. Arnaud, Historia de los debates entre los Misioneros de la Compañía de Jesús, de Santo Domingo, i San Francisco, sobre los Ritos de la China (1692).

¹⁵ El P. Morales obtuvo en primer lugar del Papa Alejandro VII un decreto contradictorio, pero en 1661 volvió a llamar la atención de la Santa Sede en la materia, y en 1669, cinco años después de la muerte de Morales, el papa Clemente IX emitió un nuevo decreto decidir en contra de los jesuitas.

*la Compañía de Jesús han divulgado, creiendo era de los Dominicos, i Franciscos, tocante à la conversión de los Chinos*¹⁶, o Domingo Fernández Navarrete. Francisco Varo se sumará también a los misioneros que participaron en la controversia de los ritos. Durante su exilio de 1671 escribió *Manifiesto* y *Declaración*, dos tratados muy influenciados por el pensamiento de su superior Juan Bautista de Morales y que fueron empleados más tarde como base a los decretos de los nuncios en las Indias orientales y China.

Hubo alguna ocasión en que las rencillas se encontraban dentro de la propia Orden, es lo que pasó en el tiempo en que Morales defendía a ultranza su posición sobre los ritos, cuando se descubrió a un enemigo en sus propias filas en la persona del fraile chino, Gregorio López, obispo de Basilea, que envió a la Santa Sede un memorando favorable a los jesuitas.

Se pondrá el acento sobre el modo de misionar de jesuitas y su exclusivismo:

“Sin meterme a juez me he dado cuenta que el sentir de dominicos y franciscanos no iba muy acorde con la forma de evangelizar de los jesuitas, según ellos llena de intrigas y pendencias pero de gran influencia entre los altos dignatarios”. (p. 14).

pero sin duda en su ánimo estaba criticar las dificultades que se encontraron para la entrada en China los que no fueron de la Compañía (González, 1966: 16)

El modo de evangelización distinguía en efecto a unas órdenes de otras. Algunos predicadores de otras órdenes creían muy duro proponer a los chinos un Cristo crucificado, y se contentaban con manifestárselo en tal actitud el día de Viernes Santo únicamente, sin insistir en este punto mucho en la catequesis, ni después, por la flaqueza de los sujetos. Pero no pensaba así el dominico italiano Cocchi, quien pretendía evangelizar únicamente sobre este fundamento. Por esto pedía a la Provincia le mandasen rosarios, medallas, *agnus Dei* y estampas, especialmente de la Virgen del Rosario y de Cristo crucificado (Cfr. Hilario Ocio, *Reseña biográfica...*, t. I, p. 357).

¹⁶ Cit. en Antonio Rodríguez de León Pinelo, *Epitome de la bibliotheca oriental, y occidental, nautica, y geographica* [ed. Tit. VII, 1737, p. 122.

Así fue el método de evangelización de los misioneros dominicos en China desde el principio, y así lo señala el autor de las *Misiones dominicana de China*, el dominico González (1964: 61):

(...)”predicar claramente a Jesucristo, y Este crucificado. Es el único camino para que progrese y perdure la religión en cualquier parte del mundo en que se predique. Sin claudicaciones, sin excesiva y perjudicial prudencia humana, sin perjuicio y merma de la integridad de la religión de Cristo; sin concesiones absurdas y descabelladas –por bien intencionadas que, por otra parte, sean–, que lleguen a formar esas cristiandades híbridas, impotentes para todo fruto espiritual, que al soplo de cualquier viento en contrario, lleguen a desaparecer sin dejar rastro de existencia.”

Las relaciones entre las órdenes se dejan ver bien en las obras. Así la *Gramática de la lengua mandarina*, de Francisco Varo e impresa en Manila a fines del siglo XVII, deja ver en la portada el escudo dominicano y el franciscano entrelazados.

Los dominicos dedican habitualmente sus obras al Rey. Así el libro chino titulado *Beng Sim Po Cam* (Espejo rico del claro corazón, o Riquezas y espejo con que se enriquezca, y donde se mire el claro y limpio corazón), sobre el que volveremos más adelante, traducido en lengua castellana por Fray Juan Cobo, se dedica al Príncipe Don Felipe, en el convento de Santo Tomás de Madrid, 23 de diciembre de 1595, por Fray Miguel de Benavides.

2. El estudio y la formación en lenguas entre los dominicos

Las constituciones de la Orden han primado siempre el estudio y la predicación entre sus miembros, dedicándoles numerosos capítulos en los que se establecía la manera de llevarlos a cabo¹⁷. El capítulo de Burgos de 1241 ya decretaba que los priores no debían poner impedimento alguno a los frailes que fueran aptos para el estudio. En el capítulo de Pamplona de 1242 se atiende particularmente a los lectores o profesores, y se señala que los priores de los conventos debían proveerse de los lectores necesarios y dar las mayores facilidades para su misión: que no les faltaren los libros o el material de escritura que necesitasen: incluso debían disponer de alguna persona que recogiera sus

¹⁷ Aunque ha variado mucho su desarrollo a lo largo de la historia, en las últimas constituciones de 2010 (editadas en 2014) aparecen detalladas en el capítulo III, desde el artículo 76 al 97.

notas por escrito. Cada casa, se dice en las actas del capítulo de Salamanca de 1244, debía contar con un doctor y un fraile que junto al prior organizaran los estudios.

Una cuestión importante era la referencia a las escuelas de lenguas, de carácter misionero, que fueron la cuna de grandes expertos.¹⁸ El capítulo generalísimo de 1236, celebrado en París, animaba a aprender las lenguas de los vecinos infieles¹⁹. A propuesta de san Raimundo de Peñafort se abrieron estudios de árabe y hebreo en Túnez. En 1259 el capítulo general de Valenciennes (Francia) encargó al prior provincial de la provincia de España que dispusiera en Barcelona o en cualquier otro convento un estudio general de árabe al que pudiera acudir cualquier dominico de cualquier provincia. Poco después se puso una escuela de hebreo en el convento de Barcelona y otra de árabe en el de Valencia. El capítulo general de Palencia de 1291 facultó al convento de Játiva para el establecimiento del estudio de dos lenguas: el árabe y el hebreo.

En los colegios y monasterios incorporados a la Universidad había además de canonistas, legistas, teólogos o médicos, gramáticos, retóricos y griegos y a veces también hebraicos.

María Paz de Sena, en sus artículos: “Los libros del convento de San Esteban en la Universidad de Salamanca (I y II)”, refuerza la idea de que el conocimiento de las lenguas también era requisito indispensable para el conocimiento y predicación de las doctrinas y escritos de los teólogos y eruditos de cada época, y señala que el convento de san Esteban de Salamanca contaba con colegios de Gramática y Lógica, “y su biblioteca estaba bien dotada de gramáticas, diccionarios, ortografías, no solamente castellanas y latinas” (Sena, p. 377).

Tanto Valencia como Xátiva, entre otras localidades, tuvieron un centro de lenguas orientales en el siglo XIII. En él, no solo se enseñaban idiomas, sino que también se podían estudiar la cultura y las tradiciones de los países que los predicadores de las órdenes mendicantes irían a evangelizar.

¹⁸ Algunas referencias sobre las escuelas de lenguas orientales nos llegan a través de Ramón Hernández, “Las primeras actas de los capítulos provinciales de la Provincia de España”, en *Archivo Dominicano*, 1984, pp. 5-15.

¹⁹ Bernabé Bartolomé Martínez, 1992: *Historia de la educación en España y América*. Madrid: SM, p. 489.

Por lo que respecta a la Provincia de Ntra. Sra. del Rosario, desde que llegaron a Filipinas se trabajó en la construcción de una universidad, la primera que existió en Asia. La escritura de su fundación data del 28 de abril de 1611, refrendada por Felipe II.

El P. Varo, en *Declaración y manifiesto de la verdad*,²⁰ señala precisamente esta competencia idiomática, que al parecer les distinguía de los jesuitas e incluso de muchos aldeanos chinos:

“De los 21 que han entrado desde el año 31 [fue en 1632] solo dos de ellos no pudieron salir perfectamente con la lengua china. Los demás, el tiempo que estuvieron en los partidos de Fogán, no solo salieron ministros acabados en la lengua mandarina, sino en la lengua natural de aquellos partidos, que es muy distinta; y predicaban y administraban en ambas lenguas indiferentemente; lo cual ya no vide en los 20 Padres de la Compañía que comuniqué aquí en Cantón. Ni he oído que ningún Padre de los suyos supiese para poder administrar los Sacramentos, más de la lengua mandarina, la cual no saben ni entienden muchas mujeres y aldeanos...” (en González 1964: 394)

¿Cómo lo lograron? Ya en Manila, los religiosos dominicos, se acercaron a los comerciantes del Japón que acudían, para dedicarse algunos de ellos al estudio de su lengua. Como los religiosos les obsequiaban tanto a los japoneses ellos no dudaron en volver a entablar relaciones e incluso, como asegura Morau (ídem, 36) instarles a que fueran a su Reino de Tintiogen.

Misioneros como Jacinto Orfanell (La Jana, Castellón, 1578 - Nagasaki, 1622), destinado a Japón, aprendieron la lengua japonesa al llegar a la misión y antes de entregarse a la evangelización en Kyodomari y Hamamachi.

2.1. Las lenguas y la misión

Los misioneros tenían necesariamente que aprender las lenguas indígenas para poder evangelizar. Una vez aprendidas, emprendieron la labor de realizar artes, vocabularios y traducciones de textos religiosos. La labor lingüística de los misioneros sigue la tradición de Nueva España, de donde venían todos antes de llegar a Filipinas.

²⁰ Varo, Francisco. 1671: “Declaración y manifiesto [sic] de la verdad de algunas cosas que dice el reverendo padre Diego de Fabro en un tratado que hizo en prueba de la practica que los padres de la compañía tienen en este reyno de China acerca de la veneración de Confucio, y difunctos, Canton, 13 de septiembre 1671”. (Manuscrito de Manila, APD, T73, ff. 142-174.)

Hay casos verdaderamente sorprendentes, como el que refiere el P. Salazar²¹ sobre fray Domingo Fernández Navarrete (1619-1686) en el que se descubre la gran aplicación:

“en diez años que estuvo en China, estando los cinco de ellos preso y desterrado y los otros cinco empleado en aprender la lengua y en acudir a las tareas de su ministerio; no obstante, compuso los diez tomos que quedan referidos, siendo preciso para componerlos el leer casi todos cuantos libros hay en China.” (Salazar, 1742: 483-484, *cit.* en González, 1964: 613-614).

También hay comentarios elogiosos del Beato Juan de Santo Domingo, “de expedición para aprender todas las lenguas” (Morán, 1867: 118); y por supuesto de Francisco Varo, que fue de los pocos que consiguió dominar la complicada forma del lenguaje empleado en el sistema legal y en las audiencias oficiales, por lo que sus superiores decidieron que fuera maestro de chino para otros misioneros.

3. El proceso de evangelización

“Los dominicos fueron los primeros en hacer cumplir a los cristianos con los preceptos de la Iglesia, como oír misa los domingos y días de guardar, ayunar, confesar y comulgar. Los primeros en administrar a las mujeres la extremaunción y los Sacramentales como el óleo y crisma en el bautismo; los que obligaron, a los que querían bautizarse, a renunciar antes a toda superstición y estuvieran bien impuestos en la doctrina cristiana. Los primeros que predicaron a Jesucristo y a éste crucificado, su encarnación, su pasión, muerte y resurrección, llana y claramente, y mostraron el santo Crucifijo en público. Los primeros que acostumbraron a las mujeres a confesarse e ir a misa en la iglesia. Los que impugnaron de palabra y por escrito los libros de otros misioneros y cristianos llenos de supersticiones y errores.

Ellos fundaron la primera asociación religiosa hacia 1644, con la Orden Tercera de Santo Domingo; y en sus Misiones apareció, por esta misma fecha, lo que nunca se había visto en China: el que muchas jóvenes mujeres consagrarán su virginidad a Cristo.” (González, 1964: 667)

Los misioneros dominicos conocían muy bien la Biblia y las obras de Santo Tomás de Aquino, de donde hallaban argumentos para la predicación y las controversias;

²¹ Salazar, Vicente, 1742: Historia de la Provincia del Santísimo Rosario, parte tercera de la Historia de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, China, y Tunquin Orden de Predicadores. (Partes 1 y 2 de Diego Aduarte - Baltasar de Santa Cruz (Zaragoza, 1693); parte 3 de Vicente de Salazar (Manila, 1742) y parte 4 desde el año de 1700 hasta el de 1765 por... Fr. Domingo Collantes... Cancelario del Colegio Real y Pontificia Universidad de Santo Tomas de Manila.

también consultaban las obras de fray Luis de Granada y de Santa Teresa, como Juan García Carpintero, que en tres meses consiguió predicar aceptablemente en tingtheu.

3.1. Apoyos misionales y creación del clero asiático

Los dominicos contaban con indígenas que les servían como catequistas y como traductores, como Domingo Ibáñez de Erquicia, que fue ayudado en la misión por Francis Shoyemon, un laico japonés que más tarde adquirió la condición de hermano cooperador dominicano. Shoyemon sirvió como catequista y traductor, y cuando Ibáñez fue encarcelado, Shoyemon estuvo con él. Los dos fueron condenados a muerte en el mismo día.

Para el mantenimiento de la misión era necesario reclutar individuos que constituyeran el clero indígena. Gregorio Lo, el primer obispo chino, dominico, fue en un principio partidario de su creación, aunque más tarde y debido a su triste experiencia, no lo fue tanto.

El privilegio concedido por Alejandro VII en 1659 para las Misiones de Extremo Oriente señalaba que para ser sacerdotes les bastaba estudiar un poco de latín, lo suficiente para leer el Canon de la misa y las fórmulas de los Sacramentos sin que tuvieran necesidad de entender el sentido de las palabras: “*Licet idioma latinum non intelligerent..., dummodo illud legere noverint*” (en González, 1964: 544-545).

Haciendo uso de este privilegio, el padre Lo se propuso nombrar a cuatro o cinco indígenas de edad avanzada (Idem, 545). Y en efecto, en 1688 ordenó de sacerdotes a tres jesuitas chinos, que solo sabían leer el Canon de la misa y las fórmulas de los Sacramentos; permitiéndoles el rezo del Oficio en lengua china.

3.2. El método

La misión iniciada ocho décadas antes en América sin duda permitió a la Orden contar con mayor experiencia esta vez para llevarla a cabo. El fracaso experimentado con los métodos de autoridad empleados ante los indígenas se reconsideró, también indagaron con más celo en los fundamentos teológicos de las religiones preexistentes para lograr combatir de manera más eficaz sus efectos sobre la religión cristiana que se pretendía inculcar.

Las ordenanzas del primer Capítulo Provincial señalaron que los frailes debían tratar a los indios “con grande caridad y espíritu de blandura, como a hijos amados, mostrándoles el amor que les teníamos no sólo de palabra, sino con obras, procurándoles atraer con amor...” El silencio de tres años que sigue lo interpreta Medina Escudero (1990: 579) como medida política pues, a principios de 1590 se recibió en Manila una carta de fray Juan Volante y fray Jerónimo de Burgos, procuradores de dominicos y franciscanos en Madrid, advirtiéndolo del deseo del padre Alonso Sánchez de que la predicación se hiciera con compañía de soldados, a lo que los dominicos se negaron taxativamente.

En cuanto a las necesidades formativas del misionero se había puesto en evidencia la necesidad de dispensarle una formación especial, en la que hubiera cabida para aprender la lengua indígena, las costumbres, historia y cultura del pueblo.

Aunque la intención de permanencia en el territorio no se sabía con certeza (dependía fundamentalmente del pontífice y de la Corona, además de la Orden), el fin de las misiones era poder formar comunidades de fieles que pudieran atender cuanto antes sus necesidades propias. Debían también promover las vocaciones dominicanas, a fin de que fuera estable la implantación de la Orden y pudiera erigirse una Provincia autóctona.

Si el objetivo principal de la misión era anunciar a las naciones el nombre de Jesucristo y promover la fe, la misión debía tener en cuenta las diversas condiciones de los pueblos, grupos y hombres a quienes se dirigía. Para dar testimonio de la fuerza seductora del Evangelio de Cristo, el misionero debía ser fiel reflejo del mismo y dar

ejemplo con su vida y predicación. Para mayor éxito del proyecto, los misioneros debían promover con la mayor diligencia la vida religiosa bajo formas indígenas. De ahí también la necesidad de fundar cuanto antes un convento que apareciera realmente como indígena.

Aunque no se excluyera a nadie en el proyecto misional, ni se hiciera distinción ante grupos sociales la atención a los niños y jóvenes era fundamental para germinar la sociedad. La inocencia de estos les hacía más permeables a las nuevas ideas que se pretendía transmitir.

El P. Domingo Pérez, preocupado por los modos y medios de las idolatrías de los zambales, se sirvió de niños y niñas que juntaba y enseñaba la Doctrina Cristiana y a leer, para conocer el modo, cómo y cuándo sus padres y mayores les enseñaban a idolatrar; y ellos lo decían todo, aunque en secreto para no ser azotados por sus padres.

[...]”Llamó luego a los niños y niñas, y díjoles que hiciesen pedazos aquellos instrumentos, y ellos, obedientes, lo hicieron como se les mandó. Echenlos ahora en las letrinas, dijo el P. Fr. Domingo; y todos los muchachos hagan sus menesteres sobre ellos; obedecieron los muchachos y, haciendo mofa, de tales instrumentos, los pusieron más que lodo”²².

Un caso de atención filantrópica a los niños fue sin duda el de Diego de Santa María, que en Manila atendió a niños huérfanos en el Convento de Santo Domingo, fundando el Colegio de San Pedro y San Pablo, que estaba financiado por el Rey y recibía una encomienda.

Es importante remarcar la especial atención que las crónicas dominicanas ponen en la conversión que sus misioneros lograron de **mujeres** paganas. Los padres Aduarte y Victorio Riccio consignan en sus relatos abundantes ejemplos de mujeres que se convirtieron al cristianismo y también incluyen las reacciones que tales conversiones despertaron en su entorno familiar más inmediato. Por ejemplo, las crónicas recogen el caso de una mujer pagana, Petronila, a la que, como era costumbre, le habían concertado el matrimonio contra su voluntad, a pesar de que había decidido tomar los votos de castidad. La familia siguió adelante con el enlace hasta el día de la ceremonia, pensando

²² Honorio Muñoz OP, Un héroe Dominicano montañés en Filipinas. Documentos inéditos del siglo XVII, preparados, con introducción y Notas, Centro de Estudios Montañeses, 1951, p. 56.

que de esta manera Petronila cedería. No fue así y el día de la ceremonia Petronila renunció públicamente a su matrimonio y rechazó irse a vivir con su marido. Como símbolo de rebeldía y desobediencia, ante todos cogió “unas tijeras, se cortó el hermoso cabello y lo tiró en la sala, delante de todos, con lo cual significaba su irrevocable decisión de guardar su virginidad perpetua” (J. M. González, Historia, o. c., tomo I, 185).

La atención a la vida ascética y contemplativa, en armonía con la vida dominicana, era también un aspecto buscado en aquella zona precisamente en que ya había germinado con anterioridad al Evangelio.

4. Inculturación

El simple planteamiento de la evangelización de los indígenas implica a nivel religioso conceder una necesaria dignidad humana al otro, la dignidad de poder ser miembro de la comunidad cristiana. Entendiendo esto, podemos asumir que el misionero esté dispuesto a aceptar formas de vida diferentes como medio para llegar a Dios. No lo hicieron los misioneros españoles de igual manera con los indígenas del Caribe, de los Andes, Nueva España y no lo hicieron tampoco con los esclavos negros, arribados a Cartagena de Indias, o con los pueblos de Extremo Oriente.

La tarea de armonización del cristianismo con las culturas de los pueblos de misión, o inculturación, les llevó a los misioneros a adaptar costumbres e instrumentos ligados a la sociedad receptora. Será por ello frecuente la utilización de vestimentas orientales entre los misioneros, como en la imagen, que será también una muestra de la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas.

La inculturación la apreciamos también en los nombres, el del misionero dominico en China, Francisco Varo, autor de la primera gramática del chino mandarín, se puede transliterar como 萬濟國 (Wàn Jìguó) o 萬方濟各 (Wàn Fāngjìgè).

El tratamiento de las lenguas indígenas por parte de los misioneros se revela también como un proceso transcultural, aunque con la sumisión al modelo de Nebrija²³.

5. La percepción de indígenas y misioneros

José María Morán en la relación que hace de la vida y *muerte de ciento diez mártires de la Orden en el Japón*²⁴, señala que:

“Los Japoneses son de un carácter altivo, arrogante y presuntuoso. Son muy guerreros; y en las batallas su primer acometida es impetuosísima; pero si son rechazados, desfallecen.

En su trato son corteses y hasta ceremoniosos. Se precian mucho de la honra y de la nobleza; pero cuando no son católicos, afean sus cualidades nacionales con su carácter cruel y hasta feroz con los vencidos, y con los que menos pueden.” (Morau, 1867: 28-29)

Respecto a la lengua, dicen:

“En el Imperio del Japón se habla un solo idioma, que es gran ventaja para los misioneros europeos. Es verdad, que como sucede en las Provincias montañosas de España, en algunos puntos están adulteradas muchas palabras. Para escribir tienen los mismos caracteres que los chinos (de los cuales son descendientes, según la opinión mas probable; pero la pronunciación es diferente; como sucede respecto de algunos vocablos de Europa”

Aunque no menos interesante es la opinión del emperador sobre los misioneros, que da al capitán general de Filipinas, cuando éste envió una embajada para tratar de liberar a los misioneros caídos en desgracia tras el decomiso del navío San Felipe:

(...) há muchos que vinieron á estos reinos unos Padres; los cuales predicando una Ley de reinos estrangeros, y diabólicos, quisieron pervertir los Ritos de estos reinos, así de hombres como de mujeres, introduciendo costumbres de sus tierras. Mas con todo, ya que ahora para continuar las amistades me enviastes un Embajador de tan lejos, pasando las tempestades, y furiosas ondas; si quereis miras con Japon, y confirmar estas amistades, no enviéis acá mas á predicar esta ley extraña y falsa.” (Idem, 32-33)

²³ Zimmerman considera las gramáticas/artes como “gramáticas transculturales impositivas” (2006:27)

²⁴ José María Morau, *Relación de la vida y gloriosa muerte de ciento diez santos del orden de Santo Domingo martirizados en el Japón*, Madrid, imprenta de D. Policarpo López, 1867.

6. Imprenta y obras

Un hecho decisivo para el fomento del estudio y la transmisión de conocimiento fue la aparición de la imprenta en Filipinas, que debe mucho al dominico Francisco Blancas de San José (1560-1614), pues dio las indicaciones oportunas a un asiático (Juan de Vera), que sin haber visto una tipografía, fue capaz de construirla bajo sus indicaciones²⁵.

Los primeros libros impresos en Filipinas fueron realizados entre los años 1593-1640. Son los considerados incunables filipinos. De ellos se han conservado escasísimos ejemplares. El bibliógrafo Retana en su obra *Orígenes de la imprenta filipina...* identifica un total de cincuenta y siete títulos de incunables filipinos.

Es necesario señalar una peculiaridad del arte de imprimir en Filipinas. Todas las imprentas allí conocidas pertenecieron a las órdenes religiosas.

6.1. Imprenta de los dominicos

La primera imprenta filipina se estableció en el Hospital de San Gabriel, fundado a la llegada de los dominicos a Filipinas como medio para evangelizar a los chinos-filipinos, los sangleyes.

Estuvo a su cargo Juan de Vera, chino cristiano, que como ya se ha estudiado en párrafos anteriores es considerado el primer impresor filipino. Tras su muerte fue su hermano Francisco el que se hizo cargo de la imprenta. En el año 1607 fue trasladada al pueblo de Batán y queda a cargo de Tomás Pimpín quien, según Retana, podría ser considerado el "príncipe" de los tipógrafos filipinos por su buen hacer en las diferentes imprentas de las que fue regente.

Afirma Retana que esta imprenta fue en ocasiones prestada para trabajos de impresión de otras órdenes, como la de los franciscanos en la obra *Vocabulario de*

²⁵ Isaac Donoso, "El Barroco Filipino", en Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy, en Isaac Donoso Jiménez (Ed.), Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy, Verbum, 2012, p. 113

lengua tagala... del padre San Buenaventura impresa en 1613 y las *Constituciones de esta Provincia de San Gregorio de Filipinas de la Orden de S. Francisco*, de 1655 (Retana. Imprenta, col. 34) que Medina señala como obras impresas en imprenta franciscana. Y viceversa, algunas obras dominicas fueron impresas en las prensas franciscanas.

La primera obra que se publicó en Filipinas fue una obra en tagalo del propio Blancas de San José, *De los Misterios del Rosario de Nuestra Señora*, quien también publicó la primera gramática del tagalo.

Pero que fueran las primeras obras impresas no quería decir que no circularan otras manuscritas. Nos consta a través de diversas referencias que los padres Martín de Rada (1533-1578), Juan de Quiñones (1551-1587), Agustín de Albuquerque (¿?-1581), Juan de Plasencia (¿?-1590) y muchos otros produjeron obras lingüísticas que no nos han llegado y que nos demuestran la inmediatez con que los frailes comenzaron a estudiar las lenguas de Filipinas. Cf. Joaquín Suero Justel: Historia. . . Op.cit., pp.77-87. La mayoría de los numerosos escritos de Varo, por ejemplo, no fueron impresos durante su vida por falta de fondos.

Rebeca Fernández señala un hecho de enorme interés sobre la elaboración y seguimiento de las gramáticas, artes y vocabularios en las imprentas (2012: 70)

“Las obras lingüísticas primero circularon manuscritas de mano en mano y posteriormente impresas. Se ponían los cartapacios encuadernados en las librerías comunes de las órdenes religiosas para que todo aquel que quisiera consultar o aprender la lengua pudiera aprovecharlo. De esta manera, se iban corrigiendo, ampliando y copiando las obras para que los religiosos recién llegados aprendieran la lengua indígena.”

La causa principal del bajo número de obras conservadas ha sido en gran medida el papel en el que, en general, eran impresos, el papel de China, o comúnmente llamado papel "de arroz", fabricado con el líber de una planta ulmácea, llamada kotsu, de calidad inferior al algodón. El alumbre utilizado para blanquear y suavizar el papel lo convertía en un soporte débil frente a condiciones de temperatura y humedad variables (propias del archipiélago), oxidándolo y oscureciéndolo con el tiempo en diferentes grados y, lo que es más problemático para su conservación, convirtiéndolo en un papel sumamente

quebradizo frente a cualquier manipulación y que requiere de una correcta preservación y de complejos tratamientos de reintegración de papel.

Permanecen en el olvido, en efecto, muchas obras de aquella época; y también es importante el volumen de obras anónimas, encontradas en el archivo, que esperan un estudio y catalogación, o de obras colectivas.

Un caso de obra colectiva y anónima es el de la *Doctrina Christiana en lengua española y tagala, corregida por los religiosos de las Ordenes. Impresa con licencia en S. Gabriel de la Orden de santo Domingo* (Manila, 1593).

Un hecho constatado sobre las lenguas filipinas es que las más importantes de ellas gozaron del prestigio de tener su gramática antes o a la par que la mayoría de lenguas europeas. El hecho de que los misioneros emprendieran la sistematización y aprendizaje de estas lenguas con el propósito de servir a la evangelización indica una aceptación de la validez de estas lenguas con respecto a las europeas, hecho realmente admirable por parte de los misioneros.

Las obras, además de un valor antropológico, tienen un importante valor traductológico, pues plantean problemas de teoría de la traducción, por ejemplo cuando comentan las dificultades concernientes a la intraducibilidad de ciertos conceptos del español o viceversa.

Presentamos aquí las obras que hemos podido hallar con la ayuda de numerosas fuentes documentales y en las que consta el nombre del autor.

7. Labor lexicográfica y de traducción

La labor traductora y lexicográfica de los misioneros se lleva a cabo desde una gran variedad de escritos, que va desde las crónicas e historia de la Orden, a las cartas e informes, libros de vida cristiana, vidas de santos, obras sobre la Virgen del Rosario, tratados y comentarios, catecismos y doctrinas, sermonarios, libros de canto,

confesionarios, diccionarios y vocabularios, artes y gramáticas, obras científicas y traducciones propiamente dichas.

En cuanto a las lenguas que hemos podido recoger en esta época (ss. XVI y XVII) están: el batán, chino, ibanag, isinay, japonés, mandarín, pangasinán, tagalo, tanchuy, además del francés y el latín

7.1. Crónicas y tratados de la Orden

La labor intelectual de los dominicos dará también sus frutos a miles de kilómetros del convento. Su posición estratégica en el lejano Oriente les hará especialmente eficaces para relatar los hechos históricos acontecidos en esas latitudes, que servirán a la Orden y también a la Corona. Estos testimonios serán también muy útiles para los nuevos misioneros que lleguen a esos reinos; pensando en ellos y en su necesidad de aprender las lenguas indígenas los escribirán en ocasiones en esas lenguas.

A Jacinto Orfanell se le encargó la redacción de la historia de lo sucedido en Japón durante la persecución de 1619. El misionero, al tiempo que evangelizaba, recogía también datos para la *Historia Eclesiástica de los Sucesos de la Christiandad de Japón desde 1602 a 1621*.

La obra de Diego Aduarte (Zaragoza, 1566 -Manila, Filipinas. ¿1635?), sin duda también material de apoyo para los frailes que vendrían de la Península o de Méjico. La *Relación de muchos que han padecido martirio, a título de cristianos, en Japón, desde 1626 a 1628, y entre ellos religiosos de su misma Orden* (Manila 1632), fue traducida al italiano e impresa en Roma en 1632. En su época se usó como guía para futuros misioneros encargados de evangelizar esas regiones.

Pero las obras de los dominicos interesan también a la Corona y a las altas jerarquías. El dominico Fernández de Navarrete en sus *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China. Descripción breve de aquel imperio*.

Madrid, 1676, sirve de fuente de información política sobre las consecuencias de la entrada de los manchús en China. El dominico demuestra conocer perfectamente otras obras históricas anteriores como la de González de Mendoza, publicada en 1585, y también los principales textos de los jesuitas de los siglos XVI y XVII; además de la historia *Hechos de la orden de predicadores en el imperio de China* de Riccio, y no es extraño que Navarrete eligiera a otro fraile como referencia para seguir las noticias sobre la entrada de los manchúes en China y las actividades del régimen Zheng. Otros tratados del mismo autor son: *Explicación de las verdades católicas e impugnación de los errores más comunes de la China* (King-hoa, 1663); *Controversias antiguas y modernas entre los misioneros de la China*. Madrid, 1679 [de esta sólo se publicó su primer tomo] y *Præceptor ethnicus ex optimis quibusque Sinensium libris extractus, et ex eorumdem sententiis concinnatus, lingua sínica*.

Hasta diecinueve tratados, que son exposiciones integrales, objetivas y ordenadas de conocimientos sobre la religión cristiana, hemos recogido. Algunos autores escriben los tratados en latín, la lengua oficial eclesiástica, como Juan Bautista Morales: *Tractatus ad explicandas et elucidandas opiniones et controversias inter Patres Societatis Jesu et religiosos S. Ord. Praed.*, *Commentarium super Litanias B. Virginis lingua sínica*.; Diego Collado: *Tractatus ad Dei amorem in voluntate excitandum, lingua sínica. Formula protestandi mysteria fidei*.

Juan Cobo los redacta en castellano (*Shih-Lu. Apología de la verdadera religión, en lengua china, compuesta por fray Juan Cobo, de la Orden de Predicadores, ministro de los sangleyes*. Manila, 1593); Juan Bautista Morales en ambas lenguas (*Tractatus ad explicandas et elucidandas opiniones et controversias inter Patres Societatis Jesu et religiosos S. Ord. Praed.*; *Commentarium super Litanias B. Virginis lingua sínica*; *Tractatus ad Dei amorem in voluntate excitandum, lingua sínica*. Domingo Fernández Navarrete lo hace en ambas lenguas (*Explicación de las verdades católicas e impugnación de los errores más comunes de la China* (King-hoa, 1663); *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China. Descripción breve de aquel imperio*. Madrid, 1676; *Controversias antiguas y modernas entre los misioneros de la China*. Madrid, 1679 [de esta sólo se publicó su primer tomo]; o *Præceptor*

ethnicus ex optimis quibusque Sinensium libris extractus, et ex eorumdem sententiis concinnatus, lingua sínica.

Juan Bautista Morales fue también un célebre tratadista, autor de: *Tractatus ad explicandas et elucidandas opiniones et controversias inter Patres Societatis Jesu et religiosos S. Ord. Praed;* y también *Commentarium super Litanias B. Virginis lingua sínica;* además de *Tractatus ad Dei amorem in voluntate excitandum, lingua sínica.*

Raimundo del Valle escribió tres tratados en chino: *De Córpo Animato Tractatus;* *Apología contra Yang Kuasng- Sien;* y *De Ánima Hóminis* (tratado integrado por tres volúmenes: “De Existentia Animae”, (De la existencia del alma), “De Quidditate”, (De la Esencia) y “De Inmortalitate” (De la inmortalidad).

Francisco Varo fue autor de: *Relatio et libellus supplex Sacrae Congregationi de Propaganda Fide circa mores et ritus sínicos, oblati, sub data die Sinae 30 maii 1661;* y de dos tratados en chino: *Chukiao-ming-Ching o Argumentos en favor de la religión cristiana;* y *Del ayuno universal.*

Gaspar Zarfate, por su parte, escribirá en ibanag *Tratados espirituales.*

7.2. Cartas e informes

La correspondencia dentro de la propia Orden es una excelente fuente sobre la vida en las misiones de la época. Destacamos aquí por su interés traductológico la *Carta* del P. Francisco Varo al P. Polanco sobre las cuestiones de China, fechada en Kuang-cheu, el 13 de Junio de 1672, que se imprimió en latín, español y francés.

7.3. Libros de vida cristiana

Estas obras buscan la adecuación de las costumbres de los fieles a las normas de la doctrina, y son un apoyo a la evangelización. Destacamos en la época la *Memoria de la vida cristiana* en tagalog, por Francisco Blancas de San José; *Gobierno cristiano* y

otros dos volúmenes en lengua de Pangasinán, 1690, de Sebastián Castillo y *Sententiae plures et graves philosophorum etiam gentilium ut Senecae et similium, ex eorum libris excerptae et sinice redditae*, por Juan Cobo.

7.4. Vidas de santos

Resultaba aleccionador el testimonio sobre los que habían alcanzado la santidad, y especialmente si se trataba del recuerdo de su santo patrón: la *Vida de Santo Domingo*, fue traducida al chino por Juan Bautista Morales.

7.5. Obras sobre la Virgen del Rosario

Desde la llegada de la primera imagen de la Virgen del Rosario, procedente de Méjico y que trajeron en 1587 los primeros dominicos fundadores de la Provincia llevaron con celo el culto a esta Virgen dentro de la misión. Francisco Blancas de San José fue autor de dos obras: *De los Misterios del Rosario de Nuestra Señora* y del *Libro de Nuestra Señora del Rosario en lengua y letra de Filipinas*.

7.6. Catecismos y doctrinas

El catecismo se enseñaba en las cabeceras donde residía el misionero. Rafael (1993:40) recoge que el catecismo, una vez traducido en las principales lenguas filipinas, se leía periódicamente; mientras que el Credo, el Padre Nuestro y el Ave María, así como los Diez Mandamientos habían de saberse de memoria.

Juan Cobo fue autor del *Catecismo de la Doctrina cristiana* en chino; y este mismo autor junto con Miguel de Beanavides y Añoza parece que escribieron la obra *Doctrina Christiana en letra y lengua china, compuesta por los padres ministros de los sangleyes, de la Orden de santo Domingo, impresa xilográficamente en el Parían de Manila* en 1593.

Otros autores significativos fueron Jacinto Esquivel del Rosario, autor de *La Doctrina cristiana en lengua tanchuy* (Manila, 1630); Domingo Fernández Navarrete que escribió en dos volúmenes y en chino el *Catechismus, lingua sinica*; Andrés López, que tradujo al ilocano el Catecismo del cardenal Bellarmino (1621); o Juan Bautista Morales, que en 1649 publicó el *Catecismo en lengua china*.

7.7. Sermonarios

Son colecciones de sermones u homilías, destinados a un uso litúrgico, pastoral o ascético; aunque en el marco de la misión adquieren el valor también de ejercicio lingüístico. Los hay que se utilizan en homilías o para proporcionar lecturas del Oficio divino y otros cuyo fin es esencialmente ascético, destinados a ser leídos de manera privada o pública para la formación doctrinal y aprovechamiento espiritual. - Francisco Blancas de San José fue autor de unos *Sermones de domingos y festividades de Santos, etc.* en tagalo.

7.8. Libros de canto

El canto es una forma de culto que se da en los actos litúrgicos. Los misioneros pusieron mucho empeño en él, convencidos del valor de atracción del pueblo para lograr una evangelización. Francisco Blancas de San José fue autor de unos *Cantares espirituales para uso de los indios* en chino.

7.9. Confesionarios

Los confesionarios contenían una serie de preguntas sobre cada mandamiento, que el penitente usaba como examen de conciencia y que podían responderse diciendo simplemente sí o no.

Han llegado hasta nosotros: el *Modo de confesarse* (en tagalo y español) de Francisco Blancas de San José; *Niffono cotōbani y ô confesión, Vomósii yōdaito mata Confesor yori goxensa en mesarúru tame no nompá* (Modo de confesar y examinar a un penitente japonés), en japonés y latín, de Diego Collado; y *Del modo de confesarse*, etc. (en chino), de Francisco Varo.

7.10. Diccionarios y vocabularios

Estas obras, además de tener un valor lingüístico y lexicográfico de primer orden, en cuanto constituyen una fuente de reconocimiento y salvaguarda de las lenguas indígenas, son documentos históricos de alto valor antropológico. Los diccionarios o vocabularios presentan y explican términos y conceptos referentes a creencias, costumbres, fiestas, remedios medicinales, divisiones sociales o clasificaciones de la realidad que ya han desaparecido y pueden dar luz sobre muchos detalles que nos permitan reconstruir el modo de vida de ciertas comunidades lingüísticas en el periodo prehispánico.

Han sido localizados hasta la fecha las siguientes obras: *Diccionario español-chino*, de Juan Bautista de Morales; *Vocabulario chino-español*, de Juan Cobo; *Vocabulario Sinense facilísimo*, de Miguel de Beanavides y Añoza y Juan Cobo; *Diccionario tagalog-español*, de Francisco Blancas de San José; *Arte y vocabulario de la lengua pangasinán*, de Tomás Castellar; *Dictionarium sive thesauri linguae japonicae compendiam compositum*. (en latín y español) de Diego Collado; *Dictionarium linguae sinensis cum explicatione latina et hispanica caractere sinensi et latino* (en latín y español) del mismo autor; *Diccionario sínico-español*. 1673, de Alberto Collares; *Vocabulario de letra china*, de Francisco Díaz; *Vocabulario de Letra China con la explication castellana hecho con gran propiedad y abundancia de palabras por el Padre F. Francisco Diaz de la orden de Predicadores ministro incansable en este Reyno de China*, (obra que contiene 598 folios y 7.169 caracteres, ordenada según la romanización en el alfabeto español, empezando con *Ça* hasta *Xun*) del mismo autor; *Vocabulario de la lengua japonesa y española*, de Jacinto Esquivel del Rosario;

Vocabulario de la lengua de los indios de tanchuy en la Isla Hermosa, de Jacinto Esquivel del Rosario también; *Diccionario español-batán*, de Antonio Fernández; *Diccionario ibanag-español*, de Ambrosio Martínez; *Diccionario español-chino*, de Juan Bautista Morales; *Diccionario español-chino*, de Domingo de Nieva; *Diccionario isinay-español*, de Juan Ormaza); *Vocabulario español-isinay*, del mismo autor; y el *Diccionario tagalo* (inconcluso) de Miguel Ruiz.

7.11. Artes y gramáticas

Debe quedar claro que el oficio de los misioneros era la evangelización, no el análisis y la descripción de lenguas, pero en su necesidad de sistematizarlas para servir a otros en la misión enseguida se percataron enseguida de que la descripción de las lenguas orientales no podía hacerse del mismo modo que en las lenguas occidentales, pues sus conceptos no eran suficientes para la enseñanza de las lenguas ni facilitaban al aprendiz una buena comprensión de las mismas; pero los lingüistas misioneros aplicaron el intervencionismo lingüístico y aplicaron el modelo de Nebrija, estableciendo normas derivadas del latín y reduciendo a artes un hecho de transferencia cultural.

Así lo vemos en el prólogo de la gramática de Andrés López:

Aunque el idioma de esta lengua, es muy diferente del de la lengua latina, con todo eso en quanto fuere posible, nos conformaremos con el método de la arte de Antonio de Lebrixa, por ser la por donde los mas de los religiosos que vienen a estas islas, han estudiado el latin: i asi hallarán mas claridad, y facilidad en aprender esta lengua, con solo leer por si esta arte, aunque no tengan maestro, que viva voce se la explique. (López 1627:prólogo sn)

El proceso de canonización de las lenguas indígenas tiene mucho que ver también con la perspectiva evangélica de los siglos XVI y XVII, pues, como apunta Zimmermann (2006:18): “admitir que las lenguas indígenas sean aptas para la transmisión de las ideas del evangelio, implica la construcción a priori de la igualdad de los idiomas en términos de expresión del pensamiento”.

No consideraron estas lenguas como bárbaras o inadecuadas para comunicar este tipo de significados, como sucedió fatalmente más tarde, por Real Cédula del 16 de abril de 1770, cuando se trató de extinguir las lenguas indígenas.

Mención especial merece la obra *Lingua sínica ad certam revocata methodum*, etc. de Juan Cobo, que fue de las primeras obras o la primera sobre la lengua china. Pero el listado de otras obras registradas en los siglos XVI y XVII es importante, así tenemos: del mismo Juan Cobo: *Arte de la lengua china*; y *Lingua sínica ad certam revocata methodum, etc.*; *Gramática en lengua china*, de Miguel de Beanavides y Añoza y Juan Cobo; de Juan Bautista Morales: *Gramática española-china*; *Arte y reglas de la lengua tagala*, de Francisco Blancas de San José; y del mismo autor también: *Arte tagalog-español*; *Arte tagalog-español*; y *Arte para aprender los indios tagalos la lengua española*; *Ars grammaticae japonicae linguae*. Roma, de Diego Collado; *Gramática española-mandarina* (1606-1646), de Francisco Díaz; *Arte de la lengua pangasinan*. Manila, de Andrés López; y del mismo autor: *Arte de la lengua yloca*; *Arte de la lengua ibanag*, de Ambrosio Martínez; *Arte y vocabulario de la lengua china*, de Juan Bautista Morales); *Arte de la lengua china*, de Domingo de Nieva; *Arte para aprender isinay*, de Juan Ormaza; *Arte de la lengua ibanag*, de Jacinto Pardo; *Arte de la lengua tagala comparada*, de Miguel Ruiz; *Arte de la lengua ibanag*, de Marcos Saavedra; *Gramática de la lengua mandarina* [impresa en Manila a fines del siglo XVII], de Francisco Varo; *Arte de la lengua mandarina*, del mismo autor; y *Arte de la lengua de los indios de Nueva Segovia*, (en ibanag), de Gaspar Zarfate.

Hay pocas correspondencias entre las obras lexicográficas misioneras y las españolas. Varo, por ejemplo, aparentemente estudió las palabras chinas primero, luego las tradujo al español y, finalmente, las incorporó en su lugar, según el alfabeto español. La presencia de un gran número de entradas de este tipo, pone de manifiesto que Varo posiblemente basó su diccionario en algún modelo europeo, pero añadió y enriqueció su diccionario con entradas que nunca pueden venir de ningún modelo europeo.

Entre las gramáticas de los dominicos existen también diferencias. La gramática, por ejemplo, del dominico Andrés López, *Arte de la lengua pangasinán* (1690), no

incluye información dialectal, a diferencia de la de Blancas de San José, *Arte de la lengua tagala* (1610) que sí las incluye.

7.12. Obras científicas

El interés por la ciencia es claro y notorio entre los dominicos. En la obra *Los dominicos en el Extremo Oriente. Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas*, se pone de manifiesto el interés de estos frailes por la arquitectura, la construcción de puentes y caminos, los experimentos agrícolas (p. 62), etc. y la Universidad de Santo Tomás ensanchó la esfera de sus disciplinas con la enseñanza de comercio y náutica, dibujo, medicina y farmacia. Destacamos aquí de la época el *Tratado de Astronomía* [en chino] de Juan Cobo.

7.13. Traducciones

La relación de las obras históricas, lexicográficas, litúrgicas o catequéticas con la traducción es un hecho no discutido. Los misioneros lingüistas y antropológicos, al sorprenderse de la complejidad de las lenguas que tratan interpretan constantemente para su lector y hacen un ejercicio de traducción. Fray Andrés López, el gramático dominico del pangasinán, como otros teóricos de la traducción se plantea la legitimidad de muchas de sus propuestas. La incorporación de castellanismos para atender al nombre de Dios, la Virgen o los santos, la interpreta en clave de ortodoxia religiosa, ideológica y de control (Sueiro, 318). También se planea la intraducibilidad cuando se enfrenta a conceptos desconocidos en otros pueblos o que no existen en otra lengua (Ibídem).

A diferencia de otros autores, como Métrida o Vivar, que dejaban los ejemplos sin traducir, como forma del aprendizaje, López siempre incluyó la traducción de todos los ejemplos e incluso de las raíces o palabras sueltas. Pretendía que la obra fuera transparente y que el receptor entendiera todo.

8. Planteamiento traductológico

Beng-Sim-Po-Cam, 1590 (Espejo rico del claro corazón, o Riquezas y espejo con que se enriquezca, y donde se mire el claro y limpio corazón) es la primera obra china traducida a una lengua europea, y ha servido en siglos pasados de libro de texto en las escuelas chinas para aprender a leer. Contiene una selección de dichos de los maestros de las escuelas Confuciana, Budista y Taoísta, y se difundió no solo por toda China sino también por Corea, Vietnam y Japón.

Pero la traducción no convencional, y que podríamos llamar superpuesta aparece en multitud de obras misionales.

Fray Domingo 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, que consisten en traducciones, como ya advierten sus títulos: «Tratado III. Escrivense algunas sentencias Politicas, y Morales del Filosofo Kung Fu Zu» y «Tratado IV. Del libro Ming, Sin, Pao, Kien, esto es, espejo precioso del alma».

El traductor advertirá que su versión no es la primera de las sentencias de Confucio, y que existía otra anterior, al latín, hecha por el padre Próspero Intorcera «y otros tres de su tiempo» (capítulo II, § 1-3), pero que era poco fiable; de ahí que ensayase la suya, al castellano: para que los misioneros pudieran leer una traducción

cabal. Las traducciones del Tratado III incluyen además sentencias de las Analectas (Lunyu), y de muchas otras de discípulos de Confucio, como, por ejemplo, de La gran enseñanza (Daxue). En el Tratado cuarto traduce una obra preexistente, que ya ha quedado mencionada.

Fray Domingo no realiza nunca una traducción convencional de la frase o del texto, sino que intenta una interpretación cultural de lo traducido; indagando si la idea existe ya en la cultura para la que está traduciendo. Por eso se sirve de comentarios, explicaciones y citas de otros autores, con la intención de hacer más fácil la comprensión del texto traducido.

Otras veces, la traducción de Domingo Fernández de Navarrete analiza si las ideas chinas son aceptables o no por los misioneros y cristianos en general; si existen también en la cultura de llegada, entonces ese punto del pensamiento confuciano es aceptable; de lo contrario, son rechazables. Sucede también que fray Domingo atribuye en ocasiones erróneamente los pensamientos a Confucio, cuando el autor real es el filósofo confuciano Chengzi.

8.1. Destinatarios

Sería desacertado decir que eran exclusivamente los misioneros destinados a la región los únicos destinatarios de estas obras. Las obras lexicográficas, servían también para los alumnos de los centros de formación de la Orden, para los comerciantes y diplomáticos que veían la ocasión de tomar contacto con aquellos territorios; las doctrinales para la formación de los fieles alfabetizados; las obras de corte histórico y social eran también consulta de la clase intelectual y humanista; como la de talante científico, que sirvió a los intereses de las universidades y centros del saber.

8.2. Razones de la obra

Los misioneros realizan sus obras esencialmente por servicio a la comunidad y sobre todo para los misioneros que habrán de venir después. No se trata normalmente de una opción personal o del capricho del autor. La obediencia es muchas veces la razón primera; como Raimundo del Valle (Grazalema, 1607 -Moyang, China, 1683), autor de varios tratados teológicos y apologéticos en lengua china y de una *-Relación de su vida interior*, por mandato de sus superiores en chino

9. A modo de conclusión: éxitos y fracasos

La misión del Extremo Oriente fue un sueño de la Orden desde el comienzo de su historia, que vio la realidad.

La evangelización se enfrentó a serios obstáculos, debidos fundamentalmente a la existencia de un sistema religioso, filosófico y político potente en el territorio de misión.

La labor de mediación, en forma de textos implícitos y explícitos, pone en evidencia hasta qué punto la traducción precisa una reacomodación de su concepto.

Los resultados logrados ponen de manifiesto el innegable valor de estas obras para el conocimiento de las lenguas y culturas orientales.

Los acontecimientos históricos vividos a lo largo del siglo XVI y XVII y acentuados más tarde no logran hacer ignorar el valor de la contribución al conocimiento de las lenguas y culturas orientales.

Del número de bautizados hasta el fin del siglo XVII, que José María González (1964: 28) sitúa en cuarenta y un mil; del de evangelizadores dominicos de China y otros países de Extremo Oriente; de las más de cincuenta iglesias que edificaron, se desprende el gran tesón que pusieron para mantener viva una llama de luz donde el sol irremediabilmente se pone.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

Crónicas e historia de la Orden.-

Relación de muchos que han padecido martirio, a título de cristianos, en Japón, desde 1626 a 1628, y entre ellos religiosos de su misma Orden. Manila, 1632. (Diego Aduarte)

Historia et progressus provinciae Mexicanae Ord. Praed. (Tomás Castellar)

Historia evangelica del reino de la China.- en caracteres sínicos (Juan Bautista Morales)

Historia Eclesiástica de los Sucesos de la Christiandad de Japón, que comprende desde 1602 a 1621 (Jacinto Orfanell)

Cartas e informes.-

Carta al P. Polanco sobre las cuestiones de China, fecha en Kuang-cheu, 13 de Junio de 1672.- Se imprimió en latín, español y francés (Francisco Varo)

Libros de vida cristiana.-

Memoria de la vida cristiana en tagalog, (Francisco Blancas de San José).

Gobierno cristiano y otros dos volúmenes en lengua de Pangasinán, 1690 (Sebastián Castillo)

Sententiae plures et graves philosophorum etiam gentilium ut Senecae et similium, ex eorum libris excerptae et sinice redditae (Juan Cobo)

Vidas de santos.-

Vida de Santo Domingo [en chino]. (Juan Bautista Morales)

Obras sobre la Virgen del Rosario.-

De los Misterios del Rosario de Nuestra Señora (Francisco Blancas de San José).

Libro de Nuestra Señora del Rosario en lengua y letra de Filipinas (Francisco Blancas de San José)

Tratados, comentarios.-

Tractatus ad explicandas et elucidandas opiniones et controversias inter Patres Societatis Jesu et religiosos S. Ord. Praed. (Juan Bautista Morales):

Commentarium super Litanias B. Virginis lingua sínica (Juan Bautista Morales):

Tractatus ad Dei amorem in voluntate excitandum, lingua sínica (Juan Bautista Morales)

Shih-Lu. Apología de la verdadera religión, en lengua china, compuesta por fray Juan Cobo, de la Orden de Predicadores, ministro de los sangleyes. Manila, 1593 (Juan Cobo)

Formula protestandi mysteria fidei [en latín] (Diego Collado)

Explicación de las verdades católicas e impugnación de los errores más comunes de la China (King-hoa, 1663) (Domingo Fernández Navarrete)

Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China. Descripción breve de aquel imperio. Madrid, 1676 (Domingo Fernández Navarrete)

Controversias antiguas y modernas entre los misioneros de la China. Madrid, 1679 [de esta sólo se publicó su primer tomo] (Domingo Fernández Navarrete)

Præceptor ethnicus ex optimis quibusque Sinensium libris extractus, et ex eorumdem sententiis concinnatus, lingua sínica. (Domingo Fernández Navarrete)

Tractatus ad explicandas et elucidandas opiniones et controversias inter Patres Societatis Jesu et religiosos S. Ord. Praed. (Juan Bautista Morales)

Commentarium super Litanias B. Virginis lingua sínica (Juan Bautista Morales)

Tractatus ad Dei amorem in voluntate excitandum, lingua sínica. (Juan Bautista Morales)

De Córpo Animato Tractatus [en chino] (Raimundo del Valle)

Apología contra Yang Kuasng- Sien (2 vols.) [en chino] (Raimundo del Valle)

De Anima Hóminis [tratado integrado por tres volúmenes en chino “De Existencia Animae”, (De la existencia del alma), “De Quidditate”, (De la Esencia) y “De Immortalitate” (De la inmortalidad) (Raimundo del Valle):

Relatio et libellus supplex Sacrae Congregacioni de Propaganda Fide circa mores et ritus sínicos, oblatus, sub data die Sinae 30 maii 1661 (Francisco Varo)

Chukiao-ming-Ching o Argumentos en favor de la religión cristiana. Cuatro tomos. Impreso recientemente en Nazareth (Hong-Kong), en dos tomos [en chino] (Francisco Varo)

Del ayuno universal [en chino] (Francisco Varo)

Tratados espirituales [en ibanag] (Gaspar Zarfate)

Catecismos y doctrinas.-

Doctrina Christiana en letra y lengua china, compuesta por los padres ministros de los sangleyes, de la Orden de santo Domingo, impresa xilográficamente en el Parían de Manila en 1593, (Miguel de Beanavides y Añoza y Juan Cobo)

Catecismo de la Doctrina cristiana [en chino]. (Juan Cobo)

La Doctrina cristiana en lengua tanchuy, Manila, 1630. (Jacinto Esquivel del Rosario)

Catechismus, lingua sinica, 2 vols. (Domingo Fernández Navarrete)

Catecismo del cardenal Bellarmino, 1621 [en ilocano] (Andrés López)

Catecismo en lengua china, 1649 (Juan Bautista Morales)

Sermonarios.-

Sermones de domingos y festividades de Santos, etc. [en tagalog], (Francisco Blancas de San José).

Libros de canto.-

Cantares espirituales para uso de los indios [en chino] (Francisco Blancas de San José).

Confesionarios.-

Modo de confesarse [en tagalog y español] (Francisco Blancas de San José).

Niffono cotōbani y ô confesión, Vomósii yōdaito mata Confesor yori goxensa en mesarūru tame no nompa. Roma, 1632 (Modo de confesar y examinar a un penitente japonés) [en japonés y latín] (Diego Collado)

Del modo de confesarse, etc. [en chino]. (Francisco Varo)

Diccionarios y vocabularios.-

Diccionario español-chino (Juan Bautista de Morales);

Vocabulario Sinense facilísimo (Miguel de Beanavides y Añoza y Juan Cobo);

Diccionario tagalog-español (Francisco Blancas de San José)

Arte y vocabulario de la lengua pangasinán (Tomás Castellar)

Vocabulario chino-español (Juan Cobo)

Dictionarium sive thesauri linguæ japonicæ compendiam compositum. Roma, 1632 [en latín y español] (Diego Collado)

Dictionarium linguæ sinensis cum explicatione latina et hispanica caractere sinensi et latino, 1632 [en latín y español] (Diego Collado)

Diccionario sínico-español. 1673 (Alberto Collares)

Vocabulario de letra china, 164. (Francisco Díaz)

Vocabulario de Letra China con la explication castellana hecho con gran propiedad y abundancia de palabras por el Padre F. Francisco Diaz de la orden de Predicadores ministro incansable en este Reyno de China. La obra contiene 598 folios y 7.169 caracteres, ordenada según la romanización en el alfabeto español, empezando con Ça hasta Xun. (Francisco Díaz)

Vocabulario de la lengua japonesa y española, Manila 1630 (Jacinto Esquivel del Rosario)

Vocabulario de la lengua de los indios de tanchuy en la Isla Hermosa, Manila, 1630 (Jacinto Esquivel del Rosario)

Diccionario español-batán, 1685 (Antonio Fernández)

Diccionario ibanag-español (Ambrosio Martínez)

Diccionario español-chino (Juan Bautista Morales)

Diccionario español-chino (Domingo de Nieva)

Diccionario isinay-español 1638 (Juan Ormaza)

Vocabulario español-isinay (Juan Ormaza)

Diccionario tagalo (inconcluso) (Miguel Ruiz)

Artes y gramáticas.-

Gramática española-china, 1649 (Juan Bautista Morales)

Gramática en lengua china (Miguel de Beanavides y Añoza y Juan Cobo)

Arte y reglas de la lengua tagala, 1610 (Francisco Blancas de San José)

Arte tagalog-español (Francisco Blancas de San José)

Arte tagalog-español (Francisco Blancas de San José).

Arte para aprender los indios tagalos la lengua española (Francisco Blancas de San José)

Arte de la lengua china. (Juan Cobo)

Lingua sínica ad certam revocata methodum, etc. (Juan Cobo)

Ars grammaticae japonicae linguae. Roma, 1632 (Diego Collado)

Gramática española-mandarina (1606-1646). (Francisco Díaz)

Arte de la lengua pangasinan. Manila, 1690 (Andrés López)

Arte de la lengua yloca, 1627 (Andrés López)

Arte de la lengua ibanag, 1626 (Ambrosio Martínez)

Arte y vocabulario de la lengua china (Juan Bautista Morales)

Arte de la lengua china, 1607 (Domingo de Nieva)

Arte para aprender isinay (Juan Ormaza)

Arte de la lengua ibanag, 1605 (Jacinto Pardo)

Arte de la lengua tagala comparada, 1630 (Miguel Ruiz)

Arte de la lengua ibanag, 1631 (Marcos Saavedra)

Gramática de la lengua mandarina [impresa en Manila a fines del siglo XVII]
(Francisco Varo)

Arte de la lengua mandarina, 1703 (Francisco Varo)

Arte de la lengua de los indios de Nueva Segovia, 1621 [en ibanag]. (Gaspar Zarfate)

Obras científicas.-

Tratado de Astronomía [en chino]. (Juan Cobo)

Traducciones.-

Beng-Sim-Po-Cam, 1590. (Espejo rico del claro corazón, o Riquezas y espejo con que se enriquezca, y donde se mire el claro y limpio corazón) [texto bilingüe en chino (dialecto Minnan) y español]. (Juan Cobo)

FUENTES SECUNDARIAS

- Aduarte, Diego, 1640: *Historia de la provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Iapon y China...* Manila: en el Colegio de Sa[n]cto Thomas, por Luis Beltran impresor.
- Álvarez del Manzano, Bartolomé, 1895: *Compendio de la 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.. Comprende desde 1587 á 1895.* Manil: Establecimiento tipográfico del Real Colegio de St. Tomás.
- Arnaud, 1692: *Historia de los debates entre los Misioneros de la Compañía de Jesús, de Santo Domingo, i San Francisco, sobre los Ritos de la China.*
- Bartolomé Martínez, Bernabé, 1992: *Historia de la educación en España y América.* Madrid: SM.
- Busquets Alemany, Anna, 2013: “Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación”, en *Cauriensia*, Vol. VIII (2013) 191-214.
- Donoso, Isaac, 2012: “El Barroco Filipino”, en *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*, en Isaac Donoso Jiménez (Ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*, Verbum.
- Fernández Rodríguez, Rebeca, 2012: *Lexicografía de la lengua ilocana. Estudio de una obra manuscrita del siglo XVIII: el Calepino ilocano.* Tesis inédita Universidad de Valladolid. <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/1788> [consulta: 01.08.2016]
- Ferrando, Juan, 1871: *Historia de los PP. Dominicos en las Islas Filipinas y en sus misiones del Japón, China, Tung-Kin y Formosa.* Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra.
- , Eladio Neira y Gregorio Arnáiz, 2000: *Misioneros Dominicos en el Extremo Oriente: 1836-1940.* Manila.
- González OP, José María, 1964: *Historia de las misiones dominicanas de China. 1632-1700.* Madrid: Imprenta Juan Bravo.
- , 1966: *Historia de las misiones dominicanas de China. Bibliografías*, T. V. Madrid: Imprenta Juan Bravo.
- Henrion, Barón de. 1863. *Historia General de las Misiones*, t. I, p. 31, edición de Barcelona. Id., P. André Marie, O.P.: *Missions Dominicaines dans l'Extrême Orient*, t. I.
- Los dominicos en el Extremo Oriente. Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas. Relaciones publicadas con motivo del Séptimo Centenario de la Confirmación de la Sagrada Orden de Predicadores*, 1916.

- Morán, José María: 1867: *Relación de la vida y gloriosa muerte de ciento diez santos del orden de Santo Domingo martirizados en el Japón*. Madrid, imprenta de D. Policarpo López.
- Muñoz OP, Honorio, 1951: *Un héroe Dominicano montañés en Filipinas. Documentos inéditos del siglo XVII, preparados, con introducción y Notas*. Centro de Estudios Montañeses.
- Ocio, Hilario, 1895: *Compendio de la Reseña Biográfica de los Religiosos de la Prozsincia de Nuestra Señora del Rosario de la Orden cle Predicadores*, Manila, Filipinas.
- Payá, Santiago, 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. Parte Segunda. Comprende desde 1658 á 1700*. Manila, Establecimiento tipográfico del Real Colegio de St. Tomás.
- Rodriguez de Leon Pinelo, Antonio, 1737: *Epitome de la bibliotheca oriental, y occidental, nautica, y geographica* [ed. Tít. VII, p. 122.
- Salazar, Vicente, 1742: *Historia de la Provincia del Santísimo Rosario*, parte tercera de la *Historia de la provincia del Santisimo Rosario de Filipinas, China, y Tunquin Orden de Predicadores*. (Partes 1 y 2 de Diego Aduarte -Baltasar de Santa Cruz (Zaragoza, 1693); parte 3 de Vicente de Salazar (Manila, 1742) y parte 4 desde el año de 1700 hasta el de 1765 por... Fr. Domingo Collantes... Cancelario del Colegio Real y Pontificia Universidad de Santo Tomas de Manila.
- Sueiro Justel, Joaquín, 2014: “Algo más que construyendo identidades: Fray André López (1690) y la traducción en la lingüística misionero-colonial Filipina”, en *Missionary Linguistics V / Lingüística Misionera V. Translation Theories and Practices. Selected papers from The Seventh International Conference of Missionary Linguistics. Bremen, 28 february-2 March 2012*, Otto Zwartjes, Klaus Zimmermann y Martina Schrader-Kniffki (Eds.), Amsterdam/Philadelphia: Jhon Benjamins Publishing, Company.
- Urreta, Luis, O.P., 1611: *Historia de la sagrada Orden de los predicadores en los remotos reynos de la Etiopía*. Trata de los prodigiosos Santos, Mártires, y Confesores, Inquisidores apostólicos, de los conventospuritanos, donde viven nueve mil frayles del alleluya con siete mil de los Bedenagli, de cinco mil monjas, con otras grandezas de la religión del padre santo Domingo Valencia.
- Varo, Francisco. 1671: *Declaración y manifiesto [sic] de la verdad de algunas cosas que dice el reverendo padre Diego de Fabro en un tratado que hizo en prueba de la practica que los padres de la compañía tienen en este reyno de China acerca de la veneración de Confucio, y difunctos*, Canton, 13 de septiembre 1671. (Manuscrito de Manila, APD, T73)

- Villarroel, Chus, 2012: *Historia de la Provincia de! Rosario. Décimo tema de formación para los novicios Jesús Obrero*, Manuscrito Reg. 11.065 Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Caleruega.
- Zimmermann, Klaus, 2006: “Las gramáticas y vocabularios misioneros: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua del otro”, en Máynez, Pilar (ed.): *Actas del V Encuentro de Lingüística de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (UNAM), 15 al 17 de noviembre de 2004*, Mexiko-Stadt: UNAM (im Druck).
- Zwartjes, Otto, 2014: “El Vocabulario de letra china de Francisco Díaz (ca. 1643) y la lexicografía hispano-asiática”, en <https://www.researchgate.net/publication/263452981> [consulta: 01.08.2016]

LAS MISIONES DOMINICANAS

A FINALES DE LA DINASTÍA MING EN CHINA¹

Yan Li

Sun Yat-sen University (China)

enriqueyan@qq.com

RESUMEN

Las órdenes dominicana, franciscana y jesuita fueron las principales órdenes católicas que entraron en China a partir del siglo XVI, periodo en que, asimismo, España y Portugal fueron expandiendo su influencia por el continente asiático. Desde el punto de vista histórico, dichas misiones no solo repercutieron en las creencias del país, sino que también afectaron en gran medida en el proceso de incorporación de China a la globalización. Asimismo, los misioneros dominicos tuvieron un papel protagonista en la Disputa de los Ritos, cuya repercusión en Asia alcanzaría el siglo XX. No obstante, a pesar de la relevancia que estos hechos tuvieron en China, debido a la escasez de documentos históricos se ignoran muchos detalles de este capítulo de la historia del país, de modo que la mayoría de estudios en el ámbito de las misiones católicas se centran en la orden jesuita. En el presente artículo ofreceremos una relación de los hechos que tuvieron lugar en este contexto, así como de los personajes involucrados en el mismo, con el fin de ofrecer una panorámica de la célebre Disputa de los Ritos, que generó una serie de discrepancias, de envergadura y complejidad cada vez mayores, en el seno del catolicismo. Se trata de un hito histórico que deberíamos observar y analizar de forma retrospectiva con una actitud justa y serena.

PALABRAS CLAVE: Dominicos. Disputa de los ritos. Evangelización. China. Dinastía Ming.

ABSTRACT

Dominicans, Franciscans and Jesuits were the main Catholic orders that penetrated in China since 16th century, when Spain and Portugal were spreading their influence through the Asian continent. Historically, those orders had an effect not only on the country's faith, but also on its integration process into globalization. Dominican missionaries were also very important for the Chinese Rites controversy, whose influence would reach the 20th century in Asia. However, due to the shortage of historical documents very many details were ignored in this context and that is the reason why most of the studies are focused on the Jesuitical order. This paper offers the historical facts and main figures of this period, so as to present the Chinese Rites controversy, which caused some divergences within Catholicism. This was a very important milestone which we should

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

analyze with justice and serenity.

KEY WORDS: Dominicans. Chinese Rites controversy. Evangelism. China Ming Dynasty.

1. Contextos socio-culturales a finales de la dinastía Ming de China

Desde los finales del siglo XV, con el desarrollo de los comercios y la economía capitalista, la demanda de los productos de países orientales por Occidente iba siendo cada día más grande, las relaciones comerciales entre Oriente y Occidente llegaron a una altura sin precedentes que ni siquiera se imaginaban en los siglos anteriores. Sin embargo, con la emergencia del Imperio Otomano, el cual pronto se apoderó del monopolio de los comercios entre Oriente y Occidente, las rutas comerciales tradicionales entre Oriente y Occidente se vieron obligadas a ser debilitadas y vulneradas. Bajo estas circunstancias desfavorables para los países occidentales, aprovechando el desarrollo de los conocimientos geográficos y las tecnologías de navegación y fabricación de embarcaciones, Portugal y España, los dos países ibéricos que disfrutaban ciertas ventajas geográficas se convirtieron dentro de poco en las vanguardias del Gran Descubrimiento. En 1492, la expedición española dirigida por Cristóbal Colón, tras una larga navegación trasatlántica por fin pudo llegar a América, entonces conocida como las Indias Occidentales. Este hecho se hizo un hito histórico que trajo al ser humano a una nueva era de globalización. Desde entonces los comercios ya no sólo se prosperaban en las áreas mediterráneas, sino iban extendiéndose hacia las costas atlánticas y más tarde hasta todo el mundo que hoy conocemos. El mundo ya no dejaba de ser un gran número de países o regiones aislados entre sí, sino un conjunto en total bajo los comercios universales, por lo cual, las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales de los distintos pueblos y civilizaciones iban siendo cada día más unidas. Esta perspectiva histórica es sumamente importante para que entendamos el gran Descubrimiento a qué medida influyó el desarrollo humano, como indicó claramente Brenes Rosales:

El Descubrimiento de América, realizado en una época de expansión económica europea, conmocionó por lo inesperado e insólito al viejo continente un nuevo mundo de una riqueza inimaginable en todos los aspectos, se abrió a la curiosidad de los europeos, ansiosos por conocer aquellas tierras, hombres y naturaleza; tan diferentes a las conocidas hasta el momento (Brenes Rosales, 1994).

Junto con el gran descubrimiento geográfico y la conquista tanto por España como por Portugal, la cristianización de los pueblos recién descubiertos formaba parte de la conquista como una estrategia imprescindible y complementaria del proceso sintetizado de conquista, colonización y evangelización. Tal como nos recuerda la Bula Inter Caetera del Papa Alejandro VI promulgado en el año 1493, solo un año tras el Descubrimiento de América:

Os mandamos, en virtud de santa obediencia que así como prometéis, y no dudamos cumpliréis, destinéis a las tierras e islas susodichas, varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados, para doctrinar a los dichos indígenas y moradores en la fe católica e imponerles en las buenas costumbres, poniendo toda la diligencia de vida en los que hayáis de enviar.

De hecho, cabe recordar aquí que las competiciones entre España y Portugal no sólo es una simple competición comercial cuyo objeto es puro interés económico, sino también una competición política, cultural y religiosa. Esta última, también conocida como la conquista espiritual, ha llevado a España y Portugal a mandar misioneros a sus respectivas colonias. Por otro lado, a lo largo del siglo XV, XVI y XVII, por el sacudimiento de la reforma religiosa, Roma se vio obligado a buscar maneras de mantener y aumentar sus influencias y promover las evangelizaciones en el ultramar, por lo tanto, como se muestra la bula del Papa Alejandro VI en el año 1493, aprovechar las conquistas de España y Portugal no dejan de ser una estrategia efectiva. Como resultado, esta estrategia se ha llevado a cabo con el Patronato regio concedido por Roma a España y Portugal.

En el junio del año 1494, se firmó el Tratado de Tordesillas por los reyes católicos de España y el rey Juan II de Portugal estipulando que las zonas de conquista y rutas marítimas del océano Atlántico y el Nuevo Mundo se repartieran por una línea situada 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. En la práctica este tratado garantizaba al reino portugués que los españoles no interfirieran en su ruta del cabo de Buena Esperanza, y viceversa los primeros no lo harían en las recientemente descubiertas Antillas. En el año 1529, con el fin de

terminar los constantes conflictos y disputas, España y Portugal firmaron el Tratado de Zaragoza que delimitó exactamente las zonas de influencia de ambos países en Asia. El tratado fijaba las esferas de influencia de Portugal y España a 2,975 leguas al este de las Molucas. Esta línea de demarcación se encontraba por lo tanto cerca del meridiano 135 oeste. De esta forma, India, la Malaca, las Molucas, China y Japón quedaron bajo las influencias de Portugal mientras éste cuenta con el Patronato regio sobre dichas zonas. Con este tratado, los límites de zonas de influencia de España y Portugal por fin lograron ser especificados y fijados, sin embargo, también dejaron conflictos para el futuro cuando los misioneros españoles quisieran entrar en la China.

2. Misiones dominicanas en Asia antes de la entrada en China

Antes de la entrada en la China del primer misionero dominicano Ángel Cocchi entre el año 1631 y 1632, los misioneros españoles ya llevaban más de medio siglo expandiendo sus influencias en Asia. No se deba olvidar que los primeros españoles llegaron a las Filipinas en el año 1521 bajo el mando del entonces explorador y navegante Fernando de Magallanes. En el año 1587 el establecimiento de la ciudad Manila por los españoles y la llegada de los primeros misioneros dominicanos españoles marcaron el comienzo de la conquista total de las Filipinas. En el año 1626, después de una larga preparación, el entonces virrey de las Filipinas, Don Fernando de Silva mandó una expedición junto con cinco misioneros dominicanos rumbo a Taiwán y luego estableció su colonia en el norte de la isla. De esta forma, los misioneros dominicanos llegaron a extender su área de evangelización desde Manila hasta Taiwán donde geográficamente se servía como punto de salto para la China, en caso concreta, la provincia Fujian de China. De hecho, la ruta de Manila-Taiwán-Fujian se convirtió en la premisa de la entrada de los misioneros dominicanos en la China.

2.1. Manila

Después de la expedición de Fernando de Magallanes entre el año 1519 y 1521, la nueva ruta desde España hasta las Filipinas pasando por América logró establecerse. En el año 1565, los primeros colonizadores españoles pisaron la tierra de las Filipinas. En el año 1587, 20 años después de la colonización española en las Filipinas, los primeros 15 misioneros dominicanos dirigidos por el P. Juan de Castro pasando por Acapulco de México llegaron a las Filipinas y establecieron la provincia de Santo Rosario como el centro que responsabilizaba la evangelización dominicana en Asia. (Aduarte, 1962)

Antes de que los españoles fundaran la ciudad Manila en el año 1572, las islas Filipinas ya tenían relaciones comerciales bastantes estrechas con el imperio Ming. Esto también es la razón por lo que los españoles eligieron Manila como el centro de su colonización. Manila es un lugar ideal por su ubicación geográfica para hacer negocios con los comerciantes chinos. Los comerciantes transportaban plata con los famosos galeones filipinos desde México hacia Manila para luego comercializarla con los productos de lujo de China, tales como el té, la seda, la porcelana etc., los cuales eran altamente valorados y apreciados tanto en la Península como en los virreinos de Lima y México. Antes de la llegada de los primeros misioneros dominicanos españoles a Manila, ya existía una colonia china bien numerada que vivía en un barrio chino llamado Parian. Ya hubo muy pocos feligreses cristianos quienes habían tenido que cortar su pelo y se prohibían regresar a la China² pero no hubo ninguna organización que predicaba la fe allí. Una vez llegaron a Manila, los P.P. dominicanos españoles ya empezaron sus estudios del chino y dentro de poco ya podían predicar la fe cristiana con el chino, incluso publicaron un manual de catecismo escrito en el chino. (Alberto Santamaria, 1966) El padre dominicano Juan Cobo, O.P. en una carta apreciaba altamente los chinos que vivían en las Filipinas. En su opinión, aunque eran

² Según la costumbre china en la antigüedad, el pelo forma parte del cuerpo que es una herencia de los padres, por lo que bajo ninguna circunstancia se puede abandonarlo. En caso contrario es una gran falta de respeto hacia los ancestrales.

pobres que se dedicaban a la pesquería y los trabajos duros, eran sin duda personas inteligentes y moralmente rectos. (Juan Cobo, 1966)

Cabe mencionar que durante su estancia en las Filipinas, Juan Cobo tuvo conversaciones muy interesantes con los chinos cultos, así se lo confirmó en su libro titulado *Apología de la Verdadera Religión*, en el cual podemos encontrar no solo introduce los conocimientos científicos europeos, sino también discursos y perspectivas muy curiosos que intentan predicar la fe a los chinos mezclándola con las culturas y filosofías tradicionales chinas, el confucionismo incluido. Mientras no se debe olvidar que en el futuro sobre el debate de si se puede explicar y predicar la fe cristiana utilizando los pensamientos clásicos chinos, en contrario a la tolerancia de los jesuitas, los dominicos mostrarían un rechazo contundente. En realidad, este libro fue escrito por Juan Cobo y un chino anónimo, que no es difícil de comprender considerando la dificultad para un extranjero a manejar y redactar un libro en un idioma totalmente diferente al suyo. Por lo más singular que sea esta obra, podemos tener por lo menos tres conclusiones, el primero es que en aquel entonces en las Filipinas hubo chinos bien educados y cultos que podían efectuar interacciones culturales y filosóficas con los misioneros españoles. En el segundo, la estrategia de estudiar el chino para las causas evangelizadoras tuvo un avance asombroso y exitoso. Por el último, como resultado de los trabajos, la evangelización dominicana consiguió despertar cierto interés entre los habitantes chinos en las Filipinas.

Una vez tenido el permiso de evangelizar la fe cristiana a los chinos en las Filipinas, esta labor pronto se convirtió en una prioridad para los P.P. dominicanos. Se dieron cuenta de que eso no solo les permite predicar la fe a los habitantes relativamente racionales y educados comparados con los aborígenes filipinos, sino también pueden aprender de sus feligreses el idioma chino, que en realidad no es estrictamente el chino mandarín que hoy conocemos, sino el dialecto de Fujian, zona de dónde provenían la mayoría de los chinos en las Filipinas. Desde el punto de vista histórico, lo más importante de todo este proceso es que los dominicos acumularían una abundante experiencia de tratar e interactuar con los chinos entiendo sus formas de pensar y actuar, lo cual contribuyó enormemente cuando ellos

pretendían entrar en la China unos años después. En muy pocos años, los P.P. dominicos ya construyeron dos iglesias y un hospital en Parian cuya existencia tuvo importantes repercusiones entre los habitantes chinos. Porque al parecer, el hospital dejó muy positivas impresiones a los habitantes en Parian, una gran cantidad de los chinos que lo ingresaban y recibían su atento se convirtieron en cristianos, incluso un chino viajó de la China a Manila solo para contemplar y confirmar si lo que se rumoreaba sobre la caridad de los misioneros dominicanos eran verdad y al final se quedó en Manila convirtiéndose en cristiano. (Aduarte, 1962)

De este modo, antes de desembarcarse en la China, los P.P. dominicanos ya habían acumulado décadas su experiencia de llevar a cabo las labores evangelizadoras con los chinos. A su parecer, los chinos son suficientemente raciales e inteligentes para comprender las doctrinas cristianas, sin embargo, es imprescindible también enseñarles distinguir y separar la fe verdadera y algunas tradiciones chinas, las cuales se consideraban una grave amenaza por los P.P. dominicanos. Sin embargo, con los datos que contamos, no se nos permite deducir si en las Filipinas los cristianos chinos ya dejaron los ritos a Confucio y los cultos a sus antepasados.

2.2. Taiwán

Durante la colonización de las Filipinas, como hemos mencionado, los dominicos tuvieron frecuentes contactos con los chinos en Manila, de allí se brotó la intención de entrar en la China y así se prepararon tanto en la estrategia de adoptar la cultura y costumbre china como en el idioma chino.

Sin embargo, eso no es nada fácil. Las razones son complicadas, pero podríamos enumerar por lo menos dos causas. En primer lugar, la medida tradicional de entrar en la China es por Macao, concesión portuguesa que se ubica en el extremo sur del país. Consideradas las competiciones y conflictos entre España y Portugal por los beneficios

comerciales y religiosos en Asia, no es difícil comprender que esta ruta estaba prácticamente cerrada para los españoles que querían entrar en la China. Desde el año 1587, durante décadas en las Filipinas los misioneros dominicanos españoles tuvieron fructíferos éxitos en evangelizar la fe cristiana a los chinos en Manila. Dentro de este proceso, los dominicos españoles se dieron cuenta de que Fujian sería un lugar ideal por el cual entrar en la China, dado que la gran mayoría de los chinos en las Filipinas provenían de aquella provincia. En realidad, antes de establecerse en Taiwán en el año 1626, los dominicos españoles ya habían intentado por lo menos 7 veces en entrar en la China. Véase la tabla de abajo:

Año	Nombre	Desembarco
1587	Antonio de Arcediano Alonso Delgado Bartolomé López	Macao
1590	Juan de Castro Miguel de Benavides	Fujian
1593	Luis Gandullo Juan de Castro	Fujian
1604	Luis Gandullo	Fujian
1612	Tomás Mayor Bartolomé Martínez	Macao
1818	Juan de Santo Domingo Juan Bautista Cano	Nagasaki Japón

	Diego de Rivabellosa	
1619	Bartolomé Martínez	Macao

No obstante, ninguna de las intenciones que arriba mencionamos consiguió su éxito. Esta intención de entrar en la China por la ruta Manila-Fujian se encontraba prácticamente imposible de realizar, como ya mencionamos, los portugueses ya llevaban décadas reforzando sus influencias en el sur de la China, tanto en el campo comercial como en el campo religioso, la intención de los españoles de entrar en la China directamente de Manila sin pasar Macao es sin ninguna duda un reto y amenaza para sus intereses comerciales y religiosos, por lo tanto, los portugueses nunca dejaban de intervenir y obstaculizar el establecimiento de esta ruta. La segunda causa de tales fracasos es que a finales del siglo XVI, entre las múltiples crisis que el imperio Ming enfrentaba, la piratería por la costa sureste de la China fue una de las que preocupaban más al gobierno chino. De hecho, las autoridades chinas al enfrentar las figuras occidentales, siempre reaccionaban con mucha alerta. Las intenciones de los P.P dominicanos por supuesto no se quedó inmune, tal como ocurrieron en los casos del año 1590, 1593 y 1604.

En 1619 cuando el dominico español Bartolomé Martínez viajó entre Macao y las Filipinas, su barco se llevó por la corriente a Taiwán por dos veces. Durante su estancia en Taiwán, Martínez hizo detalladas investigaciones sobre la geografía de Taiwán y regresó con un mapa de la isla. Al volver a Manila, Martínez reportó este descubrimiento al virrey de las Filipinas persuadiendo este último a organizar una exploración a Taiwán (José María Alvarez, 1930, págs. 35-36). No en vano, para las autoridades españolas, los intereses colonizadores y los religiosos coincidían en la colonización de Taiwán. Como resultado, en el mes de febrero del 1626, el virrey de las Filipinas, Don Fernando de Silva mandó una flota compuesta por 14 barcos dirigida por Don Antonio Carreno Verdes a Taiwán. Junto con la flota, también llegaron 5 dominicos españoles incluyendo Bartolomé Martínez. De esta manera, los dominicos pudieron por fin establecer dos centros religiosos en Taiwán, uno en Jilong, el otro

en Danshui (Gonzalez, 1962, pág. 47), y consiguió buenos resultados en evangelizar a los nativos en los años siguientes. Sin embargo, cabe mencionar que este hecho histórico en sí trajo otro éxito, que es el establecimiento de la ruta Manila-Taiwán-Fujian, la cual nos llevó a la víspera de la entrada de las misiones dominicanas en la China.

3. Los primeros intentos de los misioneros dominicanos de entrar en China

La apertura de los dos centros religiosos en Taiwán disminuyó drásticamente la distancia entre la China continental y las colonias españolas. Con Taiwán, los dominicos españoles veían una posibilidad de entrar en la China sin pasar Macao, colonia portuguesa.

3.1. Ángel Cocchi

En el año 1631, es decir, 4 años después de ocupar Taiwán, el virrey de las Filipinas Don Juan Nino de Tavora envió un juego de cubiertas hecho de plata al comandante español en Taiwán para que este último mandara una delegación a Fujian con el propósito de establecer relaciones comerciales con el imperio Ming. Como los dominicos ya llevaban años evangelizando en las Filipinas y Taiwán, conocían las costumbres chinas y muchos de ellos incluso manejaban fluidamente el idioma chino, esta misión se asignó a los P.P. dominicanos. En el día 30 de diciembre del mismo año, una delegación de 12 miembros dirigida por Ángel Cocchi, responsable de la iglesia dominicana en Taiwán, se partió hacia Fujian. Sin embargo, durante la navegación, los marineros chinos les atacaron y mataron 5 de ellos, incluido otro dominico llamado Tomás de Sierra. Afortunadamente, Ángel Cocchi fue salvado por los pescadores chinos y se llevó a Fuzhou, condado donde se encontraba el jefe de las autoridades de Fujian. Recibió buenos tratos de las autoridades chinas, pero como él perdió los documentos y el regalo que prueban su identidad, las autoridades locales no aceptaron su petición sobre los comercios. Más aún, durante aquella época, los chinos no solían tener buenas impresiones sobre los europeos, por un lado, la costa de Fujian no dejaba de ser

atacada por los holandeses, europeos que físicamente muy similares a los españoles en ojos de los chinos. Por otro lado, los españoles eran conocidos por cometer matanzas a los chinos en las Filipinas. Todo esto aseveró la desconfianza de las autoridades chinas hacia Ángel Cocchi que al final el Jefe de la autoridad local se decidió deportarlo a Taiwán.

No obstante, Ángel Cocchi no quería dejar pasar esta valiosa oportunidad de emprender su evangelización en la China, así que un cristiano japonés lo sustituyó y fue deportado fuera del país, engañando a los vigilantes de la autoridad local, mientras que Ángel Cocchi se escondía en Fuzhou. Como antes de su llegada, los jesuitas ya habían llegado a Fujian y construido sus iglesias, Ángel Cocchi no tardó mucho en tener contacto con un cristiano chino llamado Lucas Lao. Temiendo que los jesuitas informaran su presencia al gobierno local, en lugar de contactar con los P.P. jesuitas en Fujian, se escondió en la casa de Lucas Lao durante meses estudiando el chino. A principios del julio, acompañado por unos cristianos chinos, llegó a Fu'an en un palanquín. De este modo, Ángel Cocchi se convirtió en el primer dominico que pisara la tierra de la China continental.

Cabe decir que la década treinta del siglo XVII fue una época ideal para la entrada de los dominicos en la China. Por un lado, las continuas guerras en Manchuria y el norte del país junto con la inestabilidad por la costa sureste causada por los acosos holandeses devastaron la economía nacional, una gran cantidad de las élites desesperadas eligieron el cristianismo con el fin de buscar su propia salida espiritual. Por otro lado, antes de la llegada de Ángel Cocchi, los jesuitas ya llevaban años predicando la fe en Fujian y habían conseguido buenos resultados, muchos chicos mostraban una actitud tolerante y abierta hacia el cristianismo. Así, con la ayuda de dos cristianos locales que conocían muy bien las doctrinas cristianas, Ángel Cocchi pudo atraer no pocos chinos al cristianismo, incluso en Fu'an construyó la primera iglesia dominicana de la China. (Gonzalez, 1962, pág. 61)

Con el fin de apoyar la evangelización de Ángel Cocchi en Fujian, la iglesia dominicana en las Filipinas mandó Juan Bautista de Morales a Fu'an como asistente de Ángel Cocchi. Aprovechando la ocasión, la iglesia franciscana que también querían entrar en la

China, mandó Antonio Caballero de Santa María y Francisco de la Madre de Dios a viajar junto con Juan Bautista de Morales. Ellos en el abril de 1633 llegaron a Fu'an a través de la ruta Manila-Taiwán-Fujian. La llegada de los tres misioneros aceleró los avances de Ángel Cocchi. (Gonzalez, 1962, págs. 61-63) Desafortunadamente, en el día 18 de noviembre del 1633, cuatro meses después de llegada de los tres misioneros, Ángel Cocchi falleció en Fu'an. Desde el julio de 1632 hasta el noviembre de 1633, con una estancia de un año y cuatro meses en la China, Ángel Cocchi construyó una iglesia dominicana, bautizó más de un centenar de chinos, estableció una base sólida para la futura evangelización dominicana de la China.

3.2. Juan Bautista de Morales

Juan Bautista de Morales llegó a Manila desde España en el año 1622, su trabajo consistía en predicar la fe a los chinos. Durante este proceso aprendió el idioma chino. Según José María Gonzales, fue enviado a la China porque conocía bien las costumbres, las religiones y las características de los chinos, tenía experiencia de predicar la fe a los chinos. (Gonzalez, 1962, págs. 63-64) Una vez muerto Ángel Cocchi, Juan Bautista de Morales asumió la responsabilidad de la evangelización en Fujian, la influencia de la iglesia dominicana empezó a extenderse hacia otros pueblos y áreas fuera de Fu'an.

Con los trabajos de Ángel Cocchi y Juan Bautista de Morales, la iglesia dominicana por fin pudo establecerse en la China. Antes de este hecho, la iglesia jesuita era la única presencia cristiana en la China. La apertura de la ruta México-Manila-Taiwán-Fujian, por un lado exacerbó el conflicto entre España y Portugal, por el otro lado, con la presencia de la iglesia dominicana y la franciscana en la China, se produjo la Disputa de Ritos entre las tres sectas cristianas en la China por sus conflictos en las estrategias de la predicación y las actitudes hacia las tradiciones china.

4. Los estudios e investigaciones del chino de los primeros dominicos españoles

Los estudios e investigaciones del chino de los dominicos españoles se remontan hacia la década 80 del siglo XVI. En el año 1587, la iglesia dominicana fundó la Provincia de Santo Rosario de Filipinas. Con la ruta comercial China-las Filipinas-México, muchos chinos se inmigraron a las Filipinas y en la década 80 formaron una comunidad china de más de 10 mil personas en Manila. Bajo estas circunstancias y las necesidades de las labores evangelizadoras, los dominicos empezaron sus primeros estudios e investigaciones del chino desde su primera presencia en Manila. Entre las obras hechas por esta orden, podemos clasificarlas por libros redactados en chino, traducciones tanto chino-español como de forma viceversa y los manuales de la gramática china y diccionarios.

4.1. Libros redactados en chino

Entre el año 1587 y 1588, el P. Miguel de Benavides y Juan Cobo fueron asignados por la iglesia dominicana al barrio chino para difundir la fe cristiana para los chinos locales. Por la necesidad de cumplir la labor evangelizadora, ellos empezaron a estudiar el chino. Con la ayuda de unos pocos libros en chino y de los chinos locales, tuvieron un gran éxito en el aprendizaje del idioma chino.

Con solo un año de aprendizaje, en 1589, el P. Miguel de Benavides redactó el primer manual de catecismo en chino de las Filipinas titulado *Catecismo de la Doctrina en Caracteres Chinos*. (Varo, 1703).

Pien Cheng Chiao Chen-Chu'an Shih-lu es un libro de catecismo redactado en chino por el P. Juan Cobo en el año 1593, el título *Pien Cheng Chiao Chen-Chu'an Shih-lu* es el chino latinizado de los caracteres chinos 辨正教真传实录. Desde el punto de vista estricto, este libro no es una apologética, dado que de sus nueve capítulos, solo los primeros tres tratan de las pruebas de la existencias del Dios, mientras otros seis capítulos tratan de los conocimientos científicos. (Chan, 1989, págs. 479-487) Su título significa literalmente *un*

apunte de las doctrinas predicadas por Juan Cobo, pero en realidad su contenido está redactado de un estilo bueno y tradicional, considerado que hasta 1593 Juan Cobo solo llevaba no más de cinco años estudiando el chino, esta obra debería ser relatada por Juan Cobo y luego redactada por un chino culto.

Tian Kai: Escala del Cielo es otro libro de catecismo escrito por el Fray Domingo Coronado en chino. Según Gonzalez José María, es un libro *en el cual por el conocimiento de las creaturas se da conocer el Creador de todas ellas* (Gonzalez, 1962, pág. 70) Igual a *Pien Cheng Chiao Chen-Chu'an Shih-lu*, este libro también pretende hacer entender la existencia del Dio a los chinos a través de las explicaciones de los fenómenos naturales.

Símbolo de la Fe en Lengua y Letra China es un libro redactado por el Padre Tomás Mayor, su título chino es 《格物穷理便覽》, igual a los otros libros publicados en las filipinas, en este libro podemos encontrar no pocos términos religiosos que son traducciones fonéticas del español al dialecto de Fujian, los cuales son bastante distintos a los términos en el chino mandarín que hoy nos acostumbramos ver en China. El contenido del libro está estructurado por tres volúmenes, en ellos el autor explicó los conceptos básicos del catolicismo, incluyendo la relación entre el ser humano y el Dios, el concepto de Trinidad, la concepción del mundo desde el punto de vista católico. Cabe mencionar que el autor utilizó prestados muchos términos de la filosofía y cultura china tradicional para que los chinos aceptaran con más facilidad el catolicismo, estrategia que en el futuro atraería críticas por la mismísima iglesia dominicana en la Disputa de Ritos.

Aparte de las obras arriba mencionadas, también hay *Memorial de la Vida Cristiana* se publicó en el año 1606 por el P. Domingo de Nieba, su título chino es 《新刊僚氏正教便覽》.

4.2. Las primeras obras de traducciones de los frailes dominicanos

Al hablar de las obras de traducciones de los frailes dominicanos, cabe destacar las labores traductoras del P. Juan Cobo y su obra *Beng Sim Po Cam o Espejo Clara del Corazón*

Recto.

El P. Juan Cobo fue uno de los primeros frailes dominicanos que predicaban la fe a los chinos en las Filipinas. Durante su evangelización, vio la necesidad de ayudar a más misioneros a conocer mejor la cultura china, Juan Cobo tradujo el clásico chino de 《明心宝鉴》 al español titulado *Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón*, el título *Beng Sim Po Cam* es la traducción fonética latinizada de su título de caracteres chinos 明心宝鉴, mientras *Espejo Rico del Claro Corazón* es la traducción literal de 明心宝鉴. Esta obra más tarde fue llevada a la corte española por el P. Miguel de Benavides y se la entregó a Felipe II en el día 23 de diciembre de 1595. (Kai, 2003, pág. 206) Por lo cual fue confirmada como la primera obra clásica china que se traducía a un idioma europeo, incluido el castellano.

Las labores traductorales del P. Juan Cobo no solo se tratan de traducir los clásicos chinos al español como *Beng Sim Po Cam*, sino también de forma viceversa. *Apología de la Verdadera Religión* es una obra traducida al chino por el P. Juan Cobo, según Zou Xueqing, esta obra fue el primer libro sobre las doctrinas cristianas en chino publicada en las Filipinas. (Xueqing, 2007) Cabe destacar que este libro no está redactado en el chino mandarín, sino en el dialecto de Fujian, dado que la mayoría de los chinos en las Filipinas provenían de aquella área. Este fenómeno es bastante común si echamos una vista a las obras publicadas en las Filipinas, lo cual también comprueba que estas obras eran dedicadas para los chinos en Manila.

4.3. Diccionarios y manuales de gramática de chino

Para los frailes dominicanos, el estudio del chino es una actividad paralela a la evangelización, por lo cual podemos enumerar muchos diccionarios y manuales de gramática redactados por los frailes dominicanos.

Entre los diccionarios, podemos encontrar dos tipos de diccionarios, dialecto de Fujian-castellano y chino mandarín-castellano. Del primer tipo, cabe mencionar 《卡斯蒂利亚

语汇》, un diccionario del dialecto de Fujian con explicaciones en castellano, del P. Domingo de Nieba cuyo título en castellano el autor todavía no ha encontrado. En este diccionario, no hay caracteres chinos, sino 300 sílabas del dialecto de Fujian, de lo cual podemos confirmar dos conclusiones. En primer lugar, este diccionario servía para que los frailes españoles manejaran oralmente el dialecto de Fujian, en segundo lugar, este diccionario tenía un objetivo muy pragmático considerado que la mayoría de los chinos en las Filipinas hablaban aquel dialecto en lugar del chino mandarín.

Desde el P. Ángel Cocchi, los frailes dominicanos empezaron a entrar en la China. De hecho, sus estudios del idioma chino también tuvieron un gran avance. De allí nació la necesidad de elaborar diccionarios del chino mandarín-español. En 1640, el P. Francisco Díaz elaboró *Vocabulario de Letra China con la Explicación Castellana Hecho con Gran Propiedad y Abundancia de Palabras*. Comparado con el diccionario del P. Domingo de Nieba, esta obra cuenta con dos diferencias. Primero, es un diccionario del chino mandarín-castellano, en segundo lugar, en él hay más de 7000 caracteres chinos clasificados por el orden de alfabeto de su forma latinizada. Cada carácter corresponde una definición en castellano. (Cordier, 1904, pág. 1634)

De los manuales de gramática, *Arte de la Lengua china* del P. Juan Cobo fue la primera obra de esta categoría, pero se perdió a lo largo de la historia. Luego de éste, hubo varias obras similares de otros frailes dominicanos pero ninguna se guardó hasta hoy en día. La obra fue redactada por el P. Francisco Varo en el año 1682 y imprimida por Pedro de la Piñuela, discípulo de Varo en Guangzhou en 1703. Es el primer libro formalmente publicado en el mundo sobre la gramática del chino mandarín, tiene importante valor histórico y lingüístico (Yao, 2001, pág. 475).

Bibliografía

- Aduarte, D. d. (1962). *Historia de la Provincia de Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*. Madrid.
- Alberto Santamaria, O. (1966). The Chinese Parian(El Parian de los Sangleyes). En J. Alfonso Felix, *The Chinese in the Philippines, 1550-1770* (págs. 67-118). Manila: Solidadlidad.
- Chan, A. (1989). A Note on the Shih-lu of Juan Cobo. *Philippine Studies*, 37(4), 479-487.
- Cordier, H. (1904). *Dictionnaire Bibliographique des ouvrages Relatifs a L' Empire Chinois* (Vol. 3). París: Bibliotheca Sinica.
- Gonzalez, J. M. (1962). *Historia de las Misiones Dominicanas de China* (Vol. 1). Madrid.
- José María Alvarez, O. (1930). *Formosa, Geografía e Históricamente Considerada*. Barcelona.
- Juan Cobo, O. (1966). Carta de Juan Cobo, O.P. En J. Alfonso Felix, *The Chinese in the Philipines, 1550-1770* (pág. 138). Manila: Solidadlidad.
- Kai, Z. (2003). *Historia de Las Relaciones entre España y China*. Zhenzhou: Editorial Daxiang .
- Riccio, V. (1667). *Hechos de la Orden de predicadores en el Imperio de China* (Vol. 1).
- Varo, F. (1703). Arte de la Lengua Mandarina. En S. C. Levi, *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language* (pág. xxx).
- Xueqin, Z. (2007). *El Catolicismo en las Filipinas bajo la Regla Española : la Expansión Colonizadora y el Sincronismo Religioso*. Xiamen: Editorial de la Universidad de Xiamen.
- Yao, X. (2001). Las Primeras Obras de la Gramática del Chino-Breve Introducción de Arte de la Lengua Mandarina de Francisco Varo. *Lengua y Letra China*, 475-478.

OBSERVACIONES SOBRE TRADUCTORES Y TRADUCCIONES DE LA ORDEN DE SANTO DOMINGO EN EL REINO DE TONKIN DURANTE EL SIGLO XIX¹

Nadchaphon Srisongkram

Universidad de Valladolid (España)

nadsm.trad@gmail.com

ABSTRACT

The aim of this study is to make an analysis of the translation strategies and procedures used in the Spanish version of texts translated by the Spanish Dominican friars about their mission in the kingdom of Tonkin during the 19th century.

KEYWORDS: Travel literature. Spanish Dominican friars. Translation strategies and procedures. Textual analysis.

RESUMEN

El Reino de Tonkin (actual Vietnam del Norte) era uno de los territorios destacados de la evangelización de Asia Sudoriental en la que los frailes dominicos españoles estuvieron presentes desde el año 1676. En el presente estudio, se pretende realizar un análisis de las estrategias y los procedimientos de traducción utilizados en la versión española de textos traducidos por los frailes dominicos españoles sobre su misión en el reino de Tonkin durante el siglo XIX. Para comenzar, conoceremos brevemente la labor de aquellos frailes en el reino de Tonkin, definiremos los conceptos de estrategia y procedimiento de traducción con el fin de aclarar algunos problemas terminológicos y conceptuales descritos por ellos en sus obras y haremos un repaso de los conceptos de estrategia y procedimiento de traducción establecidos por Peter Newmark para ayudar a entender mejor los métodos y técnicas de traducción utilizados para traducir las obras elegidas; por último, a través de Lexicool y WordSmith Tools, nos proponemos ofrecer la posibilidad de acometer un proyecto similar en función de las estrategias y procedimientos de traducción que hayamos expuesto con anterioridad.

PALABRAS CLAVE: Literatura de viajes. Frailes dominicos españoles. Estrategias y procedimientos de traducción. Análisis textual.

1. Antecedentes

Los primeros dominicos llegaron al Tonkín² desde las Filipinas en 1676, invitados por los vicarios apostólicos; todo aquel reino quedaba dividido entonces en dos religiones en

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

² Fue un protectorado francés del Sureste Asiático que constituía lo que hoy es la mayor parte del norte de Vietnam.

orden a su evangelización, una a cargo de los dominicos y otra a cargo de los misioneros de París, ambos como vicariatos autónomos.

En el siglo XIX, las misiones católicas se fueron expandiendo por todo el territorio; unos 5.000 misioneros llegaron a convertir a la fe católica a cerca de 300.000 habitantes. El éxito de la evangelización causó desconfianza entre las autoridades del país, lo que dio lugar a persecuciones y asesinatos horribles. En 1829 se produjo el asesinato de conversos cristianos, de manera que los misioneros franceses y españoles pasaron a tener una actividad clandestina. Sin embargo, no acabó ahí la cosa, pues en 1833 el soberano ordenó directamente su persecución. Los franceses reaccionaron bombardeando el puerto de Da Nang en 1847 y, poco después, la subida de Napoleón III al trono francés en 1852 marcó en Francia el comienzo de una política de conquistas coloniales en la que se integró la región.

El 20 de julio de 1857, el obispo dominico español José María Díaz Sanjurjo fue martirizado y asesinado, y su cuerpo decapitado fue exhibido públicamente. José María era obispo titular de Platea y vicario apostólico de Tonkin. La intervención de Francia y de España y una creciente rebelión interna aconsejaron al sanguinario Tu Duc firmar un tratado de paz en 1862, ampliado por otro en 1874, concediendo plena libertad religiosa a misioneros y a cristianos.

2. Metodologías

En este trabajo analizaremos las estrategias de traducción al español de la documentación escrita por los frailes dominicos españoles sobre su misión en el Reino de Tonkin durante el siglo XIX. Para ello, conseguimos diez libros de viaje de la orden de Santo Domingo de la misma época, a saber:

- 1) *Cochinchina y el Tonkin : España y Francia en el reino de Annam* (Llacayo, 1883)
- 2) *Carta en que se refieren varios martirios, y persecución de la Misión, que la Provincia del Santísimo Rosario del Orden de Predicadores de estas Islas, tiene en el Reyno de Tunkin* (Hermosilla, 1839)

3) *Principales sucesos ocurridos en las misiones del Tunquín a cargo de los Religiosos Dominicos desde Setiembre de 1861 hasta Agosto de 1862: contiene este resumen dos relaciones escritas por los mismos misioneros* (Juan Corlada, 1863)

4) *Relación de los principales sucesos y estado de la misión de Asia de PP. Dominicos Españoles en el Vicariato Apóstólico del Tong Kin Central, perteneciente al Colegio de Misioneros de la Villa de Ocaña, durante el año 1854* (Díaz Sanjurjo, 1855)

5) *Resumen histórico de las misiones que la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la orden de Predicadores tuvo en la isla Formosa: de su nueva instalación en nuestros días, y principales sucesos hasta el presente* (s.n., 1864)

6) *Plan que manifiesta el número de almas que la provincia del Santísimo Rosario del Sagrado Orden de Predicadores tiene a su cargo en las islas Filipinas, en el imperio de la gran China y en el reino de Tunkin, según las certificaciones de la numeración del año 1839* (s.n., 1841)

7) *Estado del Cristianismo del reino de Tun-Kin, y breve relación de los martirios y persecuciones que ha sufrido la Misión que la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas del Orden de Predicadores tiene en aquel reino* (s.n., 1841)

8) *Memorias de las misiones católicas en el Tonkin: ó sean noticias breves de la persecución que en aquel reino ha sufrido el Catolicismo, y de los martirios con que novísimamente han demostrado su santidad y su divinidad los Misioneros de la Orden de Santo Domingo* (Amado, 1846)

9) *Idea del imperio de Annam, ó de los reinos unidos de Tunquin y Cochinchina* (De Rivas, 1856)

10) *Vida del V. Padre Fr. Juan de Alcovér: y epítome de las de sus cuatro compañeros del orden de predicadores, mártires todos en Focheu, metropoli de la provincia de Fokien en el imperio de la China* (Alcover Higuera, 1804)

En el siguiente apartado, trataremos con mayor profundidad los procedimientos y las estrategias de la traducción al español del texto.

3. Traducción y estrategias

La traducción al español de documentos sobre la labor de los frailes dominicos españoles en el Reino de Tonkin, según lo señalado en los libros seleccionados, está hecha

desde las siguientes lenguas: latín³, francés⁴, italiano⁵ y chino⁶. A veces está realizada de forma literal y otras veces se considera como una adaptación. La traducción literal, una de las dos estrategias de traducción más utilizadas por los frailes dominicos españoles en sus cartas dirigidas a las autoridades de la época, se ha descrito de las siguientes maneras:

1º ejemplo:

“[...] insertando la traduccion literal de una pequeña carta relativa á su prision y martirio, muy cierta y verídica, como escrita por un catequista que fue testigo ocular de la mayor parte de su contenido, y muy bien informado de todo la restante por haber entrado algunas veces ávisitarlos en la carcel. [...]” (s.n., 1841:101)

2º ejemplo

“[...] De aquí tambien procede que las traducciones hechas por los Misioneros de los decretos del Rey, nunca pueden convenir entre sí, pues el que se empeña en la traduccion literal, necesariamente debe hablar con estilo desaliñado, sin elegancia, pesado y bárbaro; y por el contrario, el que quiera evitar estas faltas no puede menos que destruir el genio de la lengua, haciendo una interpretacion parafrástica en lugar de verdadera traduccion. [...]” (De Rivas, 1859: 67)

3º ejemplo

“[...] Es este un documento que formará época, y por eso, aunque tan difuso, nos determinamos á traducirlo todo entero; que no ha sido poco trabajo, no tanto por su extensión cuanto por estar todo sembrado de hechos la mayor parte desconocidos á cuantos no estén muy al corriente de los graves sucesos interiores y exteriores ocurridos en este reino en todos estos años; ha sido pues necesario que en la traducción no fuesen tan lacónicas y enfáticas muchas de las expresiones como en el origina!, sopeña que la mayor parte de los lectores no comprendiesen el verdadero sentido; mas se ha procurado en lo posible

³ Esto se ha descrito en la página 220 de una carta del Smo. P. Gregorio XVI, pronunciada en el consistorio secreto celebrado el 27 de abril de 1840. Y, entre otras, también se ha mencionado en la página 99 del libro *Estado del Cristianismo del reino de Tun-Kin* de 1841.

⁴ Esto se ha descrito por el fray Justo Aguilar, Obispo Coadjutor de Fokien, en la página 33 de una carta dirigida al fray Domingo Treserra, Prior Provincial, el 16 de Abril de 1864.

⁵ Esto se ha mencionado en el preámbulo del libro *Memorias de las misiones catolicas en el Tonkin* del fray Manuel Amado de 1846.

⁶ Esto se ha mencionado en las páginas de 51-52 de una carta escrita por el fray Hilario, Obispo de Pafos, Vicario Apostólico del Tunquin Oriental, el 25 de julio de 1864.

conservar los modos de expresar las ideas del idioma en que está escrito el original, y las locuciones propias de semejantes escritos; pues nos parece que tales documentos no deben perder en la traducción el estilo y formas de su original; hemos sido hasta escrupulosos en buscar el verdadero sentido de las palabras y locuciones originales, cosa que en el idioma de Confucio no es tan fácil como en nuestras lenguas; el idioma chino por su construcción se presta muy bien á dejar las expresiones ambiguas, y el carácter anamita es muy propenso á eso mismo, que ellos califican de gran sagacidad y talento.

Para facilitar mas la inteligencia de tan transcendental documento será muy oportuno añadir aquí, que muchos mandarines y letrados se oponen vivamente á los tratados de paz con el europeo; porque su ignorancia es tan crasa, como infundado su orgullo; y aunque en la mayor parte de las provincias será recibida su publicación sin obstáculo alguno; pero hay una de las mayores, llamada Nghé An no muy lejos de la corte, en donde es muy marcada la oposición. Se han formado de Letrados y gente principal unas como juntas, y se pronuncian contra la paz, habiendo ya el año pasado merecido fuertes reprensiones, y aun castigos del Rey; y según el presente documento parece que aun siguen las demostraciones de disenterio: tales mal contentos parece dan por causa no solo el honor de la nación, sino el temor de que los cristianos orgullosos por la paz conseguida se acuerden de cuantas injusticias han sufrido en tantos años, y quieran vengarse de sus enemigos. [...]” (s.n., 1864: 51-52)

En cuanto a la adaptación, segunda estrategia de traducción encontrada en las traducciones de documentos de aquellos frailes, se ha descrito de las siguientes maneras:

1º ejemplo

“[...] empecé á redactar de una manera que me parecia mas adoptada á nuestro gusto de por acá, y mas conforme á mis convicciones por lo que hace á la China, su men tida 'civilizacion, y otras cosas en que tanto nos ha mentido la filosofía del siglo ; pero sucesos inesperados inutilizaron aquel trabajo por una parte, y por otra el haber visto los bien merecidos elogios que los pa peles públicos de Italia han dado á la obra del P. Guglielmoti me de terminaron al fin á hacer la traduccion con algunas modificaciones. He alterado algunas notas del autor, he puesto algunas enteramente nuevas, he suprimido muchas citas, y he añadido capítulos enteros que el autor no pudo poner por haberlos estractado de cartas

que han venido tiempo despues que él había concluido su obra. [...]” (Amado, 1846: xxii-xxiii)

2º ejemplo

“[...] Te doy pues una traduccion modificada á mi manera, y sobre la que ni yo mismo puedo formar juicio porque la he hecho muy de prisa, en razon á que otros trabajos urgentísimos me han impedido aun el repasarla; vuelvo á decirte que no será muy buena por lo que tiene de mio, y no creas que te lo digo por una fingida modestia: sé lo que puedo, y confieso que si algunas otras obras mias han tenido algun éxito se debe solo á las materias en que he escrito. [...]”(Amado, 1846: xxiii)

Además de las estrategias expuestas, en las traducciones incluidas en sus documentos también se puede encontrar la nota del traductor:

1º ejemplo

“[...] Thâng es una denominación muy baja que se da á la gente muy rústica, á los chiquillos, y á veces aun á los mismos brutos. Can significa Tio, hermano de la madre, suele darse este Título ó nombre á los hijos de ciertos mandarines, cuando aun son niños. [...]” (s.n., 1864: xvi)

2º ejemplo

“[...] Oung Cò en su traducción literal significa el Sr. Tatarabuelo; y Bá Có, la Sra. Tatarabuela: sin duda les habrán dado tales títulos, por ser padres del Oung Cu (Sacerdote indígena), cuyo nombre literalmente significa Sr. Bisabuelo. Oung Có en los Vicariatos de los misioneros Franceses, es el título que se da al misionero europeo. En nuestros Vicariatos nos llaman con el respetuoso y amable nombre de chá, que significa Padre, como sucede en Filipinas, Madrid y otras provincias de España. [...]” (s.n., 1864: xxvi)

Para ayudar a entender mejor las estrategias de traducción utilizadas por los frailes dominicos españoles, en el presente trabajo nos basamos en el concepto de Peter Newmark, profesor británico de traducción y una de las principales figuras de la traductología a partir de la década de 1980. Newmark (1988: 46) distingue la traducción literal y la adaptación de la siguiente manera:

- *La traducción literal: las construcciones gramaticales del texto fuente se convierten en sus equivalentes más cercanos en el idioma meta y se traducen las palabras léxicas separadamente, es decir, fuera de contexto.*

- *La adaptación: esto es el método más libre de traducir. Se utiliza principalmente para traducir poesía y obras de teatro. Por lo general se mantienen los temas, los personajes y las intrigas, mientras que se adapta la cultura de partida a la cultura de llegada y además se reescribe el texto.*

Acerca de la nota del traductor, Newmark señala que esta estrategia de traducción se puede utilizar de dos maneras: dentro del texto (normalmente es otra posibilidad o una explicación de la expresión traducida) y al final del capítulo (cuando cansan y distraen mucho a los lectores en los capítulos largos). En general, se llama notas “a pie de página” porque se colocan normalmente en la parte inferior de la página.

Igualmente es necesario que la nota sea lo más breve posible. El traductor debe tener conciencia de la función de la nota, que en el fondo es algo extra del texto. Por eso, si la intervención del traductor es inevitable, es preferible que no sea exhaustiva, pues conduce a la interrupción del ritmo de la lectura. Normalmente, la intención del traductor al poner notas es completar el contenido del texto original, es decir, quiere que su versión resulte lo más fiel al texto original. El traductor pone en el texto todo lo que puede transmitir del mensaje del autor; y a pie de página, lo que quede sin traducir.

Ahora bien, después de haber examinado las estrategias de traducción de los textos elegidos y las de Newmark, también se nos ocurre plantear las dudas siguientes: 1) ¿qué rasgos tiene una buena traducción cuando dichas estrategias se han considerado como herramientas importantes para la traducción monacal y la traducción literaria del siglo XIX?; 2) ¿la traducción fiel es la traducción literal?; 3) ¿la adaptación tiene equivalencia con la traducción libre?

Para resolver todas estas dudas, Newmark (1991: 111) define su concepto de lo que es una buena traducción en los términos siguientes:

“A translation has to be as accurate as possible, as economical as possible, in denotation and in connotation, referentially and pragmatically. The accuracy relates to the SL text, either to the author’s meaning, or to the objective truth that encompassed by the text,

or to this objective truth adapted to the intellectual and/or the client has in mind. That is the principle of a good translation; where it plainly starts falling short, it is a mistranslation.”

Traducción:

[Una traducción tiene que ser lo más precisa posible, lo más económica posible, de denotación y connotación y de forma referencial y pragmática. La precisión se refiere al texto original, y también a la idea del autor, o al verdadero objetivo del texto, o al verdadero objetivo adaptado al nivel intelectual de la persona y/o del cliente previsto. Este es el principio de una buena traducción; cuando se empieza a caer claramente en un resumen, hay un error de traducción.]

Para lograr una “buena traducción,” Newmark también propone las cinco normas siguientes:

- 1) La traducción ha de ser totalmente fiel al original;*
- 2) Esta fidelidad consiste en transmitir el contenido del original, tanto denotativo como connotativo;*
- 3) La fidelidad se refiere no solamente al texto, sino también al mensaje del autor.*
- 4) Para transmitir la verdad objetiva del texto al destinatario, el traductor debe adaptarla, si consideraciones sociolingüísticas lo requieren;*
- 5) La fidelidad al original requiere la traducción literal donde sea posible; se censura intento innecesario de evitarla.*

Según Newmark (1988: 45-47), la traducción literal no es la traducción fiel y la adaptación no tiene equivalencia con la traducción libre, es decir, cada una de ellas tiene sus ventajas, desventajas, partidarios y oponentes. Newmark hace una distinción entre estas diferentes estrategias y define cada una de ellas en los términos siguientes:

- La traducción palabra por palabra: esto es el método más literal. Se mantiene la gramática y el orden de las palabras del texto fuente y se traducen las palabras léxicas separadamente por sus significados más comunes, y por eso a menudo fuera de contexto.*
- La traducción literal: las construcciones gramaticales del texto fuente se convierten en sus equivalentes más cercanos en el idioma meta y se traducen las palabras léxicas separadamente, es decir, fuera de contexto.*

- *La traducción fiel: utilizando este método se intenta reproducir exactamente el significado contextual del texto fuente, pero dentro de las limitaciones de las estructuras gramaticales del idioma meta.*
- *La traducción semántica: este método se parece mucho a la traducción fiel. Sólo se diferencia de la traducción fiel en que se debe prestar más atención al valor estético (es decir, el tono bonito y natural) del texto en el idioma original.*
- *La adaptación: esto es el método más libre de traducir. Se utiliza principalmente para traducir poesía y obras de teatro. Por lo general se mantienen los temas, los personajes y las intrigas, mientras que se adapta la cultura de partida a la cultura de llegada y además se reescribe el texto.*
- *La traducción libre: utilizando este método se reproduce el contenido del texto fuente sin mantener la forma del original.*
- *La traducción idiomática: en este método se reproduce el mensaje del texto fuente pero también se distorsiona los matices del significado, por insertar idiomatismos o frases hechas aunque estas no se encuentren en el texto original.*
- *La traducción comunicativa: intenta transmitir el preciso significado contextual del texto fuente, pero de tal forma que tanto el contenido como el lenguaje sean aceptablemente legibles y comprensibles para los lectores.*

Aunque para algunas personas la traducción literal es la traducción ‘palabra por palabra’ (Chesterman, 1997: 12; Vandeweghe, 2005: 129-130), Newmark (1981: 63) señala que la diferencia entre la traducción palabra por palabra y la traducción literal es que la traducción literal respeta la estructura sintáctica del idioma meta, mientras que este no es el caso en la traducción palabra por palabra. Además, la traducción literal es un método de traducción en el que las construcciones gramaticales del texto fuente se convierten en sus equivalentes más cercanos del texto meta y en el que se traducen las palabras léxicas separadamente por sus significados más comunes.

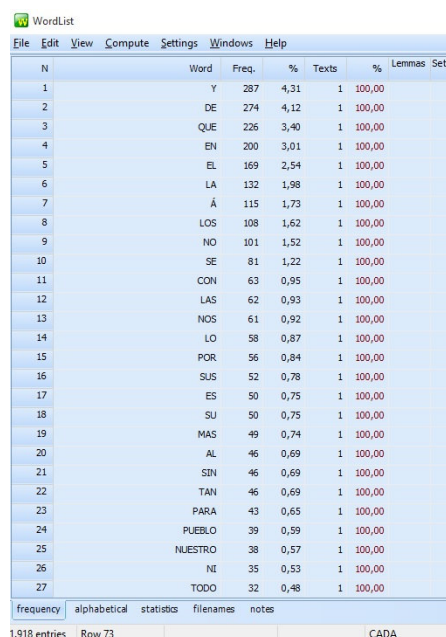
Esta distinción es entonces igual que la fidelidad en la traducción al español de documentos de los frailes dominicos españoles en el Reino de Tonkin del siglo XIX. Se puede decir que la traducción literal, la adaptación y la nota del traductor no son la totalidad de las estrategias de traducción para crear la fidelidad al original. Se puede decir también que dichas estrategias son diferentes de las otras y que tienen sus ventajas y desventajas, pero también pueden utilizarse con otras estrategias para producir la fidelidad. De este modo, la creación de

una buena traducción es fruto del uso de las diferentes estrategias de traducción: la traducción palabra por palabra, la traducción literal, la traducción fiel, la traducción semántica, la adaptación, la traducción libre, la traducción idiomática y la traducción comunicativa.

4. Herramientas de análisis textual

En caso de acometer una traducción similar, empleando las herramientas de análisis textual podemos lograr una lista de frecuencias de palabras y frases para localizar en la traducción muletillas, expresiones comunes, etc. y un índice de densidad léxica para comprender el grado de complejidad de los textos traducidos. Las herramientas que proponemos son WordSmith Tools y Lexicool. Las dos herramientas realizan tareas similares a la hora de hacer búsquedas en los textos y analizarlos con un fin determinado, si bien recomendamos el segundo para aquellos traductores que no estén muy familiarizados con estas herramientas, dado que resulta muy sencillo de utilizar y es suficiente para buscar términos y verlos en un contexto.

WordSmith Tools (Gómez Palou, 2006) es un conjunto de tres programas para observar cómo se comportan las palabras en los textos: Wordlist, Concord y KeyWords. Las tareas de análisis que un traductor puede llevar a cabo con el programa WordSmith consisten, básicamente, en: a) crear un listado de palabras, bien por frecuencia, bien por orden alfabético o bien por ambas (Figura 1);



WordList

N	Word	Freq.	%	Texts	% Lemmas Set
1	Y	287	4,31	1	100,00
2	DE	274	4,12	1	100,00
3	QUE	226	3,40	1	100,00
4	EN	200	3,01	1	100,00
5	EL	169	2,54	1	100,00
6	LA	132	1,98	1	100,00
7	Á	115	1,73	1	100,00
8	LOS	108	1,62	1	100,00
9	NO	101	1,52	1	100,00
10	SE	81	1,22	1	100,00
11	CON	63	0,95	1	100,00
12	LAS	62	0,93	1	100,00
13	NOS	61	0,92	1	100,00
14	LO	58	0,87	1	100,00
15	POR	56	0,84	1	100,00
16	SUS	52	0,78	1	100,00
17	ES	50	0,75	1	100,00
18	SU	50	0,75	1	100,00
19	MAS	49	0,74	1	100,00
20	AL	46	0,69	1	100,00
21	SIN	46	0,69	1	100,00
22	TAN	46	0,69	1	100,00
23	PARA	43	0,65	1	100,00
24	PUEBLO	39	0,59	1	100,00
25	NUESTRO	38	0,57	1	100,00
26	NI	35	0,53	1	100,00
27	TODO	32	0,48	1	100,00

frequency alphabetical statistics filenames notes

1,918 entries Row 73 CADA

Figura 1. Lista de palabras creada con Wordlist

b) producir líneas de concordancias, denominadas también Key Word In Context (KWIC), tanto para una secuencia o grupo de palabras (clusters), como para una palabra, parte de ésta, una frase, etc.; y c) obtener datos estadísticos (número de palabras o tokens de todo el corpus, por archivo, número de ocurrencias de una determinada palabra, etc.).

A pesar de que WordSmith Tools nos proporciona datos estadísticos como pueden ser la longitud media de las oraciones en un texto, no está diseñado para reconocer los nombres propios compuestos por dos o más palabras. Tampoco está diseñado para identificar oraciones especialmente largas que el autor haya podido utilizar para llamar la atención del lector, por ejemplo, haciendo uso de una figura retórica ‘enumeración,’ ni para descubrir el uso de hipotaxis frente al de parataxis, ni para analizar el orden de las palabras dentro de la oración, ni para analizar la macroestructura del texto. Por lo tanto, pensamos que Lexicool sería, entre estos dos, la mejor opción para este estudio. Lexicool⁷ es una herramienta de análisis de textos en línea operada por Textalyser.net⁸ que permite definir los parámetros de filtrado de los resultados: caracteres por palabra, palabra o frase especial para analizar, ignorar números, limitar las palabras a revisar, revisar a partir de un fichero o sitio web, etc. (Figura 2).

Esta herramienta también provee informaciones sobre la legibilidad y la complejidad de un texto y estadísticas sobre la frecuencia de las palabras y el nombre de caracteres. Es útil para calcular presupuestos para una traducción y analizar, a pesar de que las instrucciones que aparecen en pantalla para completar el proceso de análisis están solamente disponibles en inglés y en francés.

The image shows the Lexicool web interface. At the top, there is a text input area labeled "Enter your text to analyze here :". Below it, there are two options: "or analyze a website : http://" with a text box, and "or select file from local hdd : Examinar..." with a button and a message "No se ha seleccionado ningún archivo.". Underneath, the "Analysis options :" section includes several settings: "Minimum characters per word :" set to 3, "Special word or expression to analyze :" with an empty text box, "Number of words to be analyzed :" set to 10, "Ignore numbers :" checked, "Log the query (only for websites) :" checked, "Apply stoplist :" set to French, "Apply own stoplist (separe with blanks) :" with a dropdown menu showing "none", "English", and "French", "Make a link analysis :" checked, and "Exhaustive polyword phrases :" unchecked. At the bottom left, there is a button labeled "Analyze the text".

Figura 2. Ventana de trabajo de Lexicool

⁷ <http://www.lexicool.com>

⁸ <http://textalyser.net>

Para este estudio, hemos elegido uno de los textos ya traducidos, que es una carta traducida del chino al español por el fray Hilario, Obispo de Pafos, Vicario Apostólico del Tonkín Oriental el 25 de julio de 1864. Se encuentra en las páginas 221-234 del libro *Resumen histórico de las misiones que la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la orden de Predicadores tuvo en la isla Formosa: de su nueva instalación en nuestros días, y principales sucesos hasta el presente*.

Después de haber examinado la frecuencia de aparición de palabras en el texto elegido a través de Lexicool, logramos el siguiente resultado (Figura 3):

Número total de palabras:	4662
Número de palabras diferente:	1924
Factor de complejidad (densidad léxica):	41.3%
Legibilidad (índice de Gunning Fog) : (6-fácil 20-difícil)	11.7
Número total de caracteres:	37635
Número de caracteres sin espacios:	27370
Promedio de sílabas por palabra:	1.97
Cuenta de palabras:	365
Promedio de longitud de frases (palabras):	18.31
Longitud máxima de frases (palabras):	67
(anamita debía tener presente que mas arriba de las potestades terrenas está el poder del rey de reyes y en caso de haber oposición entre lo mandado por el rey terreno y el rey celestial no cabe duda alguna en la elección ¿cuánto mas si la potestad humana por error ó por malicia manda no adorar al verdadero dios y dar culto á falsas divinidades)	
Longitud mínima de frases (palabras):	1
(m)	
Legibilidad (alternativa) beta: (100-fácil 20-difícil, optimal 60-70)	22

Figura 3. El índice de densidad léxica creado con Lexicool

Según Laaksonen y Berber (2010: 5), este resultado puede clasificarse según los siguientes parámetros: densidad léxica baja: 40%-50%, densidad léxica media (y por lo tanto más adecuada para el nivel B1): 50%-60% y densidad léxica alta: 60%-70%.

A través de la misma herramienta, también podemos clasificar el texto de la siguiente manera: legibilidad fácil: 6-10, legibilidad de dificultad media (y por lo tanto más adecuada para el nivel B1): 11-15 y legibilidad de alta dificultad: 16-20. Con todo esto, podemos decir que el texto elegido es de una densidad léxica baja y que tiene la legibilidad de dificultad media.

Según Franco-Rodríguez (2008: 10), el análisis de la densidad léxica nos permite evaluar si la alta frecuencia de uso del vocabulario es simbólica y se concentra en unas pocas palabras o si ésta es amplia y afecta a un ancho espectro del léxico e incluye significaciones gramaticales. Por ello, los datos obtenidos nos permitirán valorar la efectividad de la traducción y también nos darán herramientas para enfrentar otras traducciones en contextos similares. Esto resulta especialmente útil al traductor al acometer un proyecto similar, ya que conocer la frecuencia de aparición de cada palabra puede serle útil para evitar el uso excesivo de una determinada palabra o frase, sobre todo teniendo en cuenta que normalmente las palabras más frecuentes en un texto son aquellas que denominamos vacías o gramaticales, es decir, palabras fijas necesarias para la construcción de las frases, como artículos, preposiciones, etc. Además, podemos ver la densidad terminológica del texto, lo que nos permite realizar una estimación de la complejidad del texto a traducir y del tiempo y el esfuerzo que nuestra actividad va a requerir, y así podremos fijar el presupuesto del proyecto de traducción; a la vez, podemos utilizar este tipo de listas de palabras para crear nuestro propio glosario, de manera que, una vez hecha la primera traducción tendremos un banco de datos que nos permitirá acelerar nuestra tarea sin tener que realizar nuevas búsquedas cada vez que aparezcan.

4. Conclusiones

Un buen traductor debe ser consciente de las dificultades del lector, sobre todo en lo referente a la comprensión del contexto cultural, y debe orientar su traducción teniendo en cuenta esta dificultad, ayudando de esta manera al escritor a hacer llegar la obra artística a su receptor. Como repetidamente se ha dicho con respecto a la traducción literaria, hay que

"traicionar" un poco en los detalles para ser fiel en lo esencial. Incluso un buen traductor, como el que acabamos de estudiar, puede tropezar con problemas de solución difícil. No siempre es suficiente tener un lenguaje fluido, variado y concreto. Para traducir bien, es preciso analizar también los medios utilizados por el autor; a partir de entonces la traducción será correcta y expresiva.

En el caso de los textos analizados, hemos visto que los autores recurren exclusivamente a los tres tipos de estrategias más habituales en el siglo XIX: la traducción literal, la adaptación y la nota del traductor. Sin embargo, hoy en día una buena traducción debe utilizar los demás tipos de estrategias (la traducción palabra por palabra, la traducción literal, la traducción fiel, la traducción semántica, la adaptación, la traducción libre, la traducción idiomática y la traducción comunicativa).

Por último, las herramientas de análisis textual desarrolladas actualmente, y especialmente Lexicool, nos dan parámetros del texto que nos facilitan la correcta traducción del mismo y además nos suministran una información con la que abordar con éxito traducciones de otros textos similares.

Bibliografía

AMADO, Manuel (1846), *Memorias de las misiones catolicas en el Tonkin: ó sean noticias breves de la persecucion que en aquel reino ha sufrido el Catolicismo, y de los martirios con que novísimamente han demostrado su santidad y su divinidad los Misioneros de la Orden de Santo Domingo*. Madrid: Don Eusebio Aguado.

ALCOVER HIGUERAS, Juan José (1804), *Vida del V. Padre Fr. Juan de Alcover: y epítome de las de sus quatro compañeros del orden de predicadores, mártires todos en Focheu, metropoli de la provincia de Fokien en el imperio de la China*. Madrid: Aznar.

Ballester de Zeeuw, Carin (2012), *La traducción literal frente a la traducción libre. Teoría y aplicación con respecto al artículo “Famosos, ¿por qué nos atraen sus vidas?” de la revista Elle*.

Disponible en

<http://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/252699/Scriptie%20eindversie.pdf?sequence=1>. [Consulta: 07/08/2016]

CASTRO Y ORDÓÑEZ, Rafael (1863), *Principales sucesos ocurridos en las misiones del Tunquín a cargo de los Religiosos Dominicos desde Setiembre de 1861 hasta Agosto*

de 1862 : contiene este resumen dos relaciones escritas por los mismos misioneros. Manila: Colegio de Santo Tomás.

CHESTERMAN, Andrew (1997), *Memes of Translation. The spread of ideas in translation theory*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

DE RIVAS, Manuel (1856), *Idea del imperio de Annam, ó de los reinos unidos de Tunquin y Cochinchina*. Madrid: Don Eusebio Aguado.

DÍAZ SANJURJO, José María (1855), *Relación de los principales sucesos y estado de la misión de Asia de PP. Dominicos Españoles en el Vicariato Apóstólico del Tong Kin Central, perteneciente al Colegio de Misioneros de la Villa de Ocaña, durante el año 1854*. Madrid: Don Eusebio Aguado.

DOMINGO, Paco (2014), *Batalla De Saigon (Campaña De La Conchinchina)*. Disponible en <http://www.benemeritaaldia.org/index.php/cultura-y-sociedad/historia-benemerita/10259-batalla-de-saigon-campana-de-la-conchinchina.html>. [Consulta: 07/08/2016]

ENKVIST, Inger (1996), *¿Qué Rasgos Caracterizan una Buena Traducción Literaria? Reflexiones Basadas en Traducciones de Vargas Llosa al Inglés al Francés Y Al Sueco*.

Disponible en http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/02/02_0393.pdf. [Consulta: 07/08/2016]

FRANCO-RODRÍGUEZ, José M. (2008), *El Paisaje Lingüístico Del Condado De Los Ángeles Y Del Condado De Miami-Dade: Propuesta Metodológica*. Disponible en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/circulo/no35/franco.pdf>. [Consulta: 07/08/2016]

GÓMEZ PALOU, Marta (2006), *WordSmith Tools, un primer encuentro*. Disponible en <http://www.lexically.net/wordsmith/version4/guides/Spanshtutorial4WordSmithsite.pdf>. [Consulta: 07/08/2016]

HERMOSILLA, Jerónimo (1839), *Carta en que se refieren varios martirios, y persecucion de la Misión, que la Provincia del Santísimo Rosario del Orden de Predicadores de estas Islas, tiene en el Reyno de Tunkin*. Manila: Real Colegio de Santo Tomás.

LLAAKSONEN, M. y DIANA, B. (2010), *¿Adaptar O No Adaptar? Esa es la Cuestión sobre la Adaptación De Textos Escritos y Orales Auténticos para Un Curso Virtual De Ele Para El Nivel B1*.

LLACAYO, Augusto (1883), *Cochinchina y el Tonkin : España y Francia en el reino de Annam*. Burgos: Timoteo Arnaiz.

NEWMARK, Peter (1991), *About translation*. Clevedon: Multilingual matters.

_____, (1981), *Approaches to translation*. Oxford: Pergamon Press.

_____, (1988), *A textbook of translation*. London: Prentice Hall.

_____, (2004), *Manual de Traducción*. Madrid: Catedra.

PADÍN VAAMONDE, Javier (2016), *Testimonios postales de las intervenciones militares españolas en el extranjero en el reinado de Isabel II (2)*.

Disponible en <http://gees.org/articulos/espana-en-indochina-durante-el-siglo-xix>.

[Consulta: 07/08/2016]

RODAO, Florentino (2005), *La Guerra de la Cochinchina. Cuando España invadió Vietnam*.

Disponible en <http://www.florentinorodao.com/articulos/art04a.htm>.

[Consulta: 07/08/2016]

RUIZ VIDONDO, Jesús María (2013), *España en Indochina durante el siglo XIX*.

Disponible en <http://gees.org/articulos/espana-en-indochina-durante-el-siglo-xix>.

[Consulta: 07/08/2016]

SARL, Oxyka (2000), *Lexicool.com*. Disponible en <http://www.lexicool.com>.

[Consulta: 07/08/2016]

s.n. (1841), *Estado del Cristianismo del reinos de Tun-Kin, y breve relacion de los martirios y persecuciones que ha sufrido la Mision que la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas del Orden de Predicadores tiene en aquel reino*. Madrid: Don Eusebio Aguado.

s.n. (1841), *Plan que manifiesta el número de almas que la provincia del Santísimo Rosario del Sagrado Orden de Predicadores tiene a su cargo en las islas Filipinas, en el imperio de la gran China y en el reino de Tunkin, según las certificaciones de la numeración del año 1839*.

Disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000102001&page=1>.

[Consulta: 07/08/2016]

s.n. (1864), *Resumen histórico de las misiones que la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la orden de Predicadores tuvo en la isla Formosa : de su nueva instalación en nuestros días, y principales sucesos hasta el presente*. Madrid: Babil Saló.

s.n. (1973), *El Viet-Nam, Tierra De Sangre. (I)*

Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2494638.pdf>.

[Consulta: 07/08/2016]

s.n. (1973), *El Viet-Nam, Tierra De Sangre. (II)*

Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2493875.pdf>.

[Consulta: 07/08/2016]

TORRES-POU, Joan (2013), *Asia en la España del siglo XIX. Literatos, viajeros, intelectuales y diplomáticos ante Oriente*. Rodopi: Amsterdam, New York.

KAMAL ZAGHLOUL, Ahmed (2011), *Las Notas A Pie De Página En La Traducción Del Corán*.

Disponible en <http://www.entreculturas.uma.es/n3pdf/articulo01.pdf>.

[Consulta: 07/08/2016]

VANDEWEGHE, Willy (2005), *Duoteksten. Inleiding tot vertaling en vertaalstudie*. Gent: Academia Press.

VARGAS SIERRA, Chelo (2002), *Utilización de los programas de concordancias en la traducción especializada*. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/279865791_Utilizacion_de_los_programas_de_concordancias_en_la_traducccion_especializada. [Consulta: 07/08/2016]

_____, (2008), *Análisis textual con el programa de concordancias WordSmith Tools (WST)*. Disponible en <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/3923/9/ManualWST4.pdf>. [Consulta: 07/08/2016]

WADDINGTON, Christopher (2000), *Estudio comparativo de diferentes métodos de evaluación de traducción general (inglés-español)*. Madrid: Universidad de Pontificia Comillas.

EL MUNDO SEGÚN FRAY MANUEL ARELLANO Y OTRAS VICISITUDES DEL DISCURSO GEOGRÁFICO¹

Enrique Cámara Arenas

Universidad de Valladolid (España)

ecamara@fyl.uva.es

RESUMEN

La geografía, como disciplina, ha sido definida en ocasiones como ‘la ciencia del mundo’. No solo se encarga de la descripción de los espacios terrestres, sino que, a medio camino entre las ciencias duras y las ciencias sociales, también se preocupa por las gentes que se reparten y explotan estos espacios. La de esta disciplina es una historia de presiones ideológicas y políticas, en la que la hemos visto auto-legitimarse en convenientes corrientes de pensamiento, y puede constituirse incluso en instrumento de expansión colonial. Las *Nociones de Geografía General* del dominico Fr. Manuel Arellano Remondo, constituyen una valiosa vía de acceso al modo de pensar y la complejidad ideológica con los que España se internaba en siglo XX, escenario de importantes reestructuraciones políticas, y que sería testigo a un tiempo del vertiginoso ascenso de Estados Unidos, y la confirmación definitiva de la decadencia española.

PALABRAS CLAVE: Arellano Remondo, análisis del discurso, geografía, Filipinas, el 98 español.

ABSTRACT

As a discipline, Geography has been sometimes defined as ‘the science of the world’. It not only deals with the description of the Earth, but, half-way between the hard and the social sciences, Geography is also concerned with the peoples who share it out and exploit it. The history of this discipline is one of political and ideological pressures, where we have seen it at times seeking self-legitimacy in convenient trends of thinking, or even turning into an instrument of colonial expansion. The *Nociones de Geografía General*, written by the Dominican friar Manuel de Arellano Remondo, provide valuable access to the way of thinking and the ideological complexion with which Spain entered the 20th century, which is the time of radical political restructuring, the period that witnesses the quick rise of the United States, and the confirmation of Spain’s decline.

KEYWORDS: Arellano Remondo, discourse analysis, geography, Philipines, Spanish 1898

1. Vida y obra de Manuel de Arellano remondo hasta 1923

En el momento de redactar esta contribución, no tenemos demasiados datos acerca de la vida y el trabajo del padre Arellano Remondo. Desconocemos por ejemplo la fecha y el

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

lugar de su muerte, o cuál fuera su destino a partir de 1923, cuando a la edad de 57 años le perdemos el rastro en Manila. Lo que sabemos de su fecha y lugar de nacimiento, y de su formación, lo encontramos en el compendio biográfico de dominicos en Filipinas que a finales del siglo XIX encargara el padre provincial Fr. Bartolomé Álvarez del Manzano (Ocio 1895). Sin duda, una investigación de índole histórica, para la que no estamos preparados de momento, habría de reportar más conocimientos acerca de esta figura, a la que la historia no ha concedido en modo alguno un puesto de honor.

Es sin embargo parte de nuestro trabajo el buscar a estos personajes casi *olvidados* de la orden de los Dominicos, y traerlos de algún modo de vuelta a la luz, para que así vivan aunque sea una vida limitada, fugaz, y siempre transitoria en nuestras mentes del siglo XXI. Porque sin duda alguna, incluso aquellos cuyas vidas anónimas quedaron sin registrar contribuyen a nuestra historia de forma sutil. Tanto más cuanto se trata de docentes, que influyeron cada año, con sus lecciones y sus manuales, sobre decenas de alumnos a lo largo de extensas carreras, como sin duda fue la del padre Arellano. Veremos además que Arellano no es autor que se esconda tras el discurso objetivo y estrictamente descriptivo de las ciencias, sino que se muestra, opina y especula con una libertad que roza la rebeldía, especialmente en un contexto histórico, la Filipinas de principios del siglo XX, repleto de tensiones y conflictos.

De acuerdo con los datos que nos ofrece el estudioso y dominico alavés Hilario María Ocio y Viana (1895: 1226), Manuel Arellano y Remondo nació en Cornago, La Rioja, el 4 de mayo de 1866. A los quince años toma los hábitos en Ocaña, y hace su profesión solemne cuatro años después, en 1885, en Ávila.

Sus estudios le llevan a Madrid, a Salamanca y a Barcelona, donde obtiene al fin la licenciatura en Filosofía y Letras. A lo largo de su formación Arellano se hace merecedor de varios premios, entre los que se incluye el premio extraordinario de licenciatura. En *La Vanguardia* del 4 de octubre de 1893, se nos presenta al sacerdote como receptor de una colección de autores clásicos españoles, el premio que por entonces otorgaba a alumnos sobresalientes doña Manuela Rivadeneyra, hija del audaz editor Manuel Rivadeneyra, fundador de la Biblioteca de Autores Españoles.

Nos cuenta Ocio que Arellano se doctora en la Universidad Complutense de Madrid – entonces denominada Universidad Central– con el trabajo titulado *El Tártaro de los Clásicos comparado con el Infierno de la Divina Comedia de Dante*, defendido el 23 de abril de 1895. Apenas tres días después de la defensa de su tesis en Madrid, encontramos a Arellano en el puerto de Barcelona, abordo del *Isla de Panay*, en dirección a Manila, donde arribará el 23 de mayo.

Son sin duda años turbulentos los que habrá de presenciar el sacerdote en una Filipinas disputada por independentistas, españoles y estadounidenses. Eventos de relevancia histórica y profundo impacto se suceden durante los años inmediatos a su llegada; sin ir más lejos, poco más de un año después de la llegada de Arellano es ejecutado en Manila José Rizal, héroe nacional y una de las figuras fundamentales de la identidad filipina. En diciembre de 1898, la guerra entre España y Estados Unidos se salda, entre otras cosas, con la pérdida de Cuba por parte de España y la venta de Filipinas al gobierno estadounidense. Ese mismo año, Aguinaldo declara la independencia de Filipinas, y en 1899 estalla la guerra filipino-estadounidense; un conflicto no exento de capítulos singularmente cruentos –por lo que hoy algunos hablan del *genocidio filipino*– que se alarga hasta abril de 1902 y que culmina con el control total del archipiélago por parte de la administración norteamericana (Silbey 2007; Holden 2014). Con toda probabilidad el haber vivido tan de cerca estos intensos momentos de la historia de Filipinas debió de contribuir a fijar aspectos esenciales de la obra, fundamentalmente didáctica, que el sacerdote desarrolla a partir de 1906. Más adelante podremos ver lo que a mi parecer constituyen evidencias de ello.

En espera de lo que futuras exploraciones nos muestren, la obra de Manuel Arellano Remondo incluye al menos una *Gramática griega elemental* (1987) en 63 lecciones, una geografía de Estados Unidos escrita en 1906, una *Geografía particular de Filipinas* (1908), las *Nociones de geografía general* en las que se centrará nuestro estudio, y una serie de tres artículos publicados a lo largo del año 1911 en la entonces incipiente revista *Ciencia Tomista* de la Facultad de Teología de San Esteban (Salamanca), en los que probablemente Arellano incluyera porciones y actualizaciones de su tesis doctoral (Arellano 1911a, 1911b, 1911c). Se conserva también el discurso con el que Arellano abrió en acto solemne el curso 1923-24 en la Real y Pontificia Universidad de Santo Tomás de Manila –a la que en adelante nos referiremos

como Universidad de Santo Tomás– y en el que el autor defiende la importancia e influencia de la esta institución en la civilización filipina; una tesis que, como veremos, ya se expone de forma explícita en algunas secciones de la geografía que estudiamos.

Conocemos la existencia de la geografía de EE.UU. a través de *Nociones* (Arellano 1910). Un ejemplar de la geografía de Filipinas puede consultarse en Archivo Provincial de Santo Tomás de Ávila, donde también se encontrará el discurso de apertura. Tanto la *Gramática* como *Nociones* fueron impresas y publicadas por la Universidad de Santo Tomás, y lo más probable es que el resto de las obras, a excepción de los artículos sobre el infierno de Dante, también lo fueran en tanto que se trata de obras de carácter pedagógico, orientadas a los alumnos de la institución, y probablemente –como nos consta que el caso de *Nociones*– encargadas por sus autoridades.

2. Contextualización de las *Nociones*

Desde 1896, la materia de geografía general se venía impartiendo en la Universidad de Santo Tomás con ayuda del manual escrito por Fr. José Noval Gutiérrez (Noval 1896). El manual del padre Noval está dividido en cuatro partes, las dos primeras dedicadas a la descripción de nociones generales de geografía, la tercera conteniendo una geografía particular de España, y completándose en la parte última con una geografía particular de las Islas Filipinas. Otro texto de referencia en relación con la geografía de Filipinas fue el que escribiera en 1880 el jesuita catalán Francisco Xavier Baranera con el título de *Compendio de geografía de las Islas Filipinas, Marianas y Joló*. Se trata de una obra de 88 páginas y 38 lecciones que se ocupan de la geografía física, política e incluso eclesiástica del archipiélago. Entendemos que debe de ser éste y no otro el ‘excelente tratado’ al que Arellano hace referencia en sus “Advertencias”, datándolo en 1892 y atribuyéndoselo al P. Barranera. En cualquier caso, en los albores del siglo XX, estos trabajos requieren de una radical actualización habida cuenta de los cambios políticos a los que nos referíamos más arriba. Escribe Arellano:

“La extensión é interés que se daba á la geografía de España en tiempo de su dominio se concede hoy a la geografía de los EE.UU. de América. La geografía del archipiélago ha sufrido tantos y tan importantes cambios en casi todos los órdenes, que apenas ha quedado nada en pié de cuanto decían los PP. Barranera y Noval...” (1910: 9).

Al analista de discursos no le pasará por alto el hecho de que Arellano hable de ‘sufrir cambios’, en lugar de sencillamente experimentarlos; ni que asegure que ‘nada ha quedado en pie’, en lugar de decir, por ejemplo, que ‘todo ha cambiado’. Es posible leer entre estas líneas una forma sutil de resistencia a la nueva administración y los cambios que desde ella se imponen. Veremos, de hecho, que el manual nos dará ocasión de reforzar este argumento. Pero antes de eso, quisiéramos prestar una atención especial al sustrato ideológico que subyace a las “Advertencias”, y considerar detenidamente las motivaciones que en ellas se expresan.

3. Las ‘advertencias’ del padre Arellano

Nos llama la atención especialmente el modo en que Arellano opta por cerrar su introducción:

“Cuando nuestros alumnos hallen para su espíritu cristiano algún rato de vagar, yo les rogaría que subieran conmigo á la cima de alguna montaña elevada. Les enseñaré á bendecir al Criador de esos Cielos, Tierras, Mares, Gentes, Faunas, Floras y Minerales. Les haré ver que todos á su manera, alaban y bendicen á nuestro dios y Señor, Hacedor de tantas maravillas. Y cuando se cansen nuestros ojos de mirar hacia arriba, yo les señalaré con el dedo aquellas naciones y personajes que fueron y son famosos en la historia, y reflexionaremos un poco sobre la vanidad, ambición y miseria de las cosas humanas, que nacen, viven y mueren imitando á las flores de un día [...]” (1910: 11)

Que las cosas cambian, que los dominios se pierden, y que hasta los mayores imperios pueden sucumbir es algo que las generaciones que viven el 98 español no pueden dudar; es ésta una convicción que sin duda moldea la mente de aquellos que, como Arellano, son testigos excepcionales de tales avatares. Ante ello, el profesor dominico parece abogar por un sabio distanciamiento, metafóricamente expresado en la cima de la montaña. Esta distancia, terapéutica, permitirá al alumno en primer lugar desplegar una mirada apasionada hacia el mundo físico –apasionada en virtud de su conexión con la trascendencia; posteriormente y gracias a la inspiración obtenida de este primer movimiento perceptivo, alumno y profesor podrán dirigir una mirada, ahora desapasionada y reflexiva, hacia el mundo político –de naciones y personajes famosos– con sus muchas decepciones.

Darí­a la impresi3n de que Arellano invita, pues, a su alumnado a no sucumbir a vanidades ni ambiciones, sino a mantenerse lejos de tales afanes. Sin embargo, no es ese el cariz general de su introducci3n, en la que el fraile propone que son dos las utilidades fundamentales de su manual: en primer lugar permitir al estudiante filipino “*estudiar el campo y medir las fuerzas de su pa3s*, comparándolas con las de América, España, Jap3n en Inglaterra”; y en segundo lugar, “*saber en qué consiste la grandeza de las naciones que se dicen prósperas* y ver los medios para poder imitarlas y seguirlas en los caminos del verdadero progreso” (10).

No podemos dejar de advertir que el padre Arellano escribe para sus alumnos filipinos, y que concede a Filipinas el tratamiento de pa3s en sí mismo, contraponiéndolo explícitamente a América, y obviando el hecho de que al menos políticamente, en el momento de escribir, Filipinas es parte de América. Arellano escribe para estudiantes filipinos que son dueños de su destino. Pero lo que más nos interesa aquí es el hecho de que lejos de promover un esp3ritu de desinteresada observaci3n, Arellano invita a sus estudiantes a estudiar, aprender y emular, y también a competir por la grandeza que poco después será tildada de vana. El bello modo en que Arellano cierra sus “Advertencias” contrasta, de hecho, poderosamente con la visi3n del mundo que expresan palabras como:

“A las potencias de primer orden les hemos dado la extensi3n que se merecen por la inmensa importancia que tienen en el mundo actual que puede considerarse como un fest3n de ocho o diez grandes estados de Europa, América y Asia” (1910: 10).

4. Análisis cuantitativo de temas

En su geografía, Arellano dignifica a las grandes naciones en virtud de la eficacia de su voracidad, la cual propondrá, párrafo seguido, como objeto de emulaci3n por los estudiantes filipinos. Esa grandeza de las naciones es aparentemente objetiva, y se sustenta en un criterio puramente cuantitativo, o al menos eso es lo que Arellano argumenta al decir que en el discurso geográfico, y por influencia de los estudiosos ingleses y americanos, “los números [las estadísticas] han sucedido á los relatos y descripciones amenas, porque estos guarismo, más o menos exactos, revelan lo que son las naciones” (1910: 8). Sin embargo, veremos como, por un lado, el discurso de Arellano no se limita en absoluto a describir a partir de estadísticas,

sino que incluye un sinfín de valoraciones subjetivas y especulativas cargadas de ideología, y por otro, el más sencillo análisis de los contenidos y su distribución, indicará al lector que la grandeza que los números reflejan no garantiza la extensión del tratamiento. La Tabla 1 revela la extensión real que el fraile otorga a un conjunto significativo de estados:

Tema	inicio	final	total
Europa	9	8	pp.
España	9	1	2 pp.
Portugal	4	6	pp.
República Francesa	7	01	pp.
Inglaterra	02	06	pp.
Italia	32	38	pp.
EE.UU.	67	71	pp.
Santa Sede	39	43	pp.
Japón	77	85	pp.

Tabla 1. *Extensiones temáticas en Nociones*

Habida cuenta del argumento de Arellano de que el espacio concedido a cada nación depende de su grandeza, no podemos dejar de ver que España habría de ser la nación más grande del globo, seguida de Japón y de Italia. Los EE.UU. apenas reciben un tratamiento de 4 páginas, que es precisamente el que recibe la Santa Sede. Sabemos que Arellano escribió una geografía de EE.UU., probablemente por encargo de las autoridades académicas de la Universidad de Santo Tomás, y entendemos que el texto en cuestión sería impartido oficialmente. Con lo que podemos descartar el que la geografía de Estados Unidos no fuera suficientemente tratada por el programa de la Universidad. Pero no podemos dejar de advertir que al menos en lo que respecta a *Nociones* no se cumple en absoluto lo que las “Advertencias” advierten, a saber: que es obligatorio darle más protagonismo a EE.UU. que a España, y que las naciones más poderosas han de recibir más atención y espacio que el resto. Queda determinar qué interpretación merecen estos hechos; estas desobediencias y/o inconsistencias. Nuestra interpretación es la que ya hemos avanzado: la de que el padre Arellano, en sus *Nociones*, practica una suerte de resistencia sutil a la dominación Norteamericana de Filipinas.

5. Tratamiento de España en *nociones*

El tratamiento que Arellano da a su madre patria es predominantemente objetivo, descriptivo y basado en cifras tales como el número de batallones, regimientos, producción minera, cabezas de ganado, vías de comunicación en kilómetros, millas de cableado telegráfico, etc. Sin embargo su discurso está salpicado aquí y allá por valoraciones bastante más especulativas:

“Es probable que, libre ya de colonias y conflictos internacionales, desengañada de los antiguos ideales de fama y gloria, concentrados todos los españoles en su antiguo territorio, España sea dentro de poco una de las naciones más ricas, pobladas y felices de la tierra.” (74)

“La escuadra española es hoy muy débil por haber sido destruido en la guerra hispano-americana de 1898. Se han votado 200 millones de pesetas para construir tres acorazados y otros cruceros, y se espera proseguir con la construcción de una escuadra digna de una nación marítima por excelencia.” (79)

“La religión de los españoles es la católica, apostólica romana. Apenas llegarán á 50.000 los disidentes, aunque hay muchos que no obran como católicos.” (79)

“[El español] Procede del latín con muchas palabras árabes y es sonoro, grave, rico y bello en extremo.” (79)

“El aire y el cielo de España son puros.

[La agricultura] Avanza muy rápidamente con el aumento de la población, con el uso de máquinas, abonos y sistemas modernos y con la persuasión íntima que hoy priva ya en España, de que la riqueza debe buscarse más bien en el cultivo intenso y explotación minera del propio suelo que en aventuras guerreras y empresas coloniales. ”(84)

Resulta evidente que la implicación de Arellano con el tema de España va más allá de la simple descripción. Nos encontramos frente a una España presentada sistemáticamente en términos de futuro. Ante los desastres económicos y militares del 98, el fraile se decanta por un optimismo que auspicia un milagro español; milagro que, como todos sabemos, la historia habrá de negar durante la mayor parte del siglo XX.

6. Tratamiento de EE.UU. en *nociones*

Sin dejar de participar del mismo estilo, la visión que Arellano presenta de los EE.UU. carece del grado extremo de especulación que detectamos en su versión de España. No deja de celebrar el fraile sin embargo los logros del país:

“... esta nación, la mayor y más poderosa de América y que figura entre las grandes potencias del mundo.” (1910: 267)
“Se dan todos los productos conocidos, principalmente, algodón (de que es el mejor mercado del mundo)...” (1910: 268)
“... los vastos campos del Centro y del Norte, que son los graneros del mundo [...] de los más ricos y fértiles que se conocen.” (1910: 268)
“La industria [...] está tan adelantada que en ciertos ramos no tiene rival [...] abundancia de combustibles y de primeras materias...” (1910: 268)
“El comercio se desarrolla asimismo de un modo prodigioso” (1910: 269)
“Hoy pasa de un millón y doscientos mil la inmigración anual de aquel hospitalario país [...]” (1910: 269)
“EJÉRCITO:-Hasta hace 20 años esta nación era feliz por no tener arriba de 20000 soldados regulares. Hoy, por causa de las colonias, tiene ya más de 70 mil h. y dentro de poco duplicará su efectivo. ”(1910: 270)“Es opinión corriente que poco a poco el militarismo á la europea se enseñoreará de los EE.UU. ”(1910: 271)

Las premoniciones que Arellano hace con respecto a la consolidación del poderío estadounidense concuerdan más con lo que la historia del siglo XX habrá de mostrar. Observamos que sin abandonar el terreno de la especulación, los pronósticos del fraile son en principio más constatables o demostrables que, por ejemplo, la pureza del aire español, el comportamiento católico de los españoles, o la belleza de la lengua castellana. Aquí se habla de volumen de producción, aumento de población, desarrollo de la industria y el comercio, abundancia de recursos, etc.

Llama la atención el hecho de que la dignidad de España pase, como vimos, por el aumento de su poderío naval y la inversión militar, mientras que en el caso de los EE.UU. el aumento del poder militar se presente en relación inversamente proporcional a la felicidad del país. En esto Arellano no es, sin embargo, totalmente inconsistente, y parece aprender de la historia reciente: la dinámica expansionista colonial como objetivo principal de la inversión militar conduce al declive. Un declive del que espera remontar España, pero que invoca una sombra de malos presagios para EE.UU. Así, en el capítulo dedicado a Filipinas, Arellano escribe: “El porvenir de Filipinas es muy oscuro y problemático. Su posesión ha sido costosa para los EE.UU. y a puesto á estos en una pendiente peligrosa” (216).

7. Tratamiento de filipinas en *nociones*

El tratamiento que Arellano le da a Filipinas difiere considerablemente del que le diera Noval. La de Noval es en todos los sentidos una redacción más sobria y objetiva, centrada fundamentalmente en la descripción. No se ve libre de sutiles partidismos a la hora de tratar, soslayadamente, el tema de España y el cristianismo en su relación con el archipiélago. Así, por ejemplo, su hispano-centrismo queda expuesto al atribuir el *descubrimiento* del archipiélago en 1521 a Magallanes, quien “plantó por sí mismo una cruz en señal de la civilización cristiana que España venía á ofrecer a los habitantes del Archipiélago” (1896: 432). Mucho más radical en sus posturas era Baranera quien escribía acerca de los pobladores: “De estos Malayos conquistadores descienden los indígenas naturales, llamadas *Indios*. Más tarde empezó á invadir éste fértil Archipiélago la raza funesta de los *Moros*. Mas detuviéronla en su marcha las armas españolas” (1880: 8). En cuanto a la religión, Noval, más allá de sutiles posicionamientos como el arriba mencionado, se limita a describir la estructura eclesiástica de las islas, y la distribución del trabajo clerical entre las distintas compañías misioneras. No así Baranera, quien tajantemente afirma: “Religión.— Es la Católica, Apostólica, Romana, única verdadera y única permitida en el Archipiélago” (1880: 9).

Más cerca de Baranera que de Noval, Arellano reduce su comentario sobre la población del siguiente modo: “De esta población sólo unos 600.000 son aún montaraces y no cristianos: los demás son civilizados y católicos, si bien hoy hay muchas defecciones y

apostasías” (1910: 214). Como es habitual en el discurso del sacerdote, mas en absoluto exclusivo del mismo, el término cristianismo pasa ser sinónimo de civilización. Pero no es este uso ni la estrategia retórica a la que sirve, demasiado extendidos en la historia de occidente, lo que más nos llama la atención de las palabras del sacerdote. Las defecciones y apostasías se localizan convenientemente en un ‘hoy’ que el lector podrá libremente asociar a la retirada española de las islas, y la llegada de los norteamericanos. De hecho, la llegada de los norteamericanos parece ir de la mano del surgimiento de una “libertad repentina de ideas y costumbres de otras sectas y razas”, y que están suponiendo, según el fraile, un empobrecimiento económico convenientemente yuxtapuesto al decaimiento de la moral católica (1910: 216).

Sin lugar a dudas, es en el capítulo sobre Filipinas donde más claramente se percibe la resistencia de Arellano. Declara el fraile sin tapujos que “Los filipinos están descontentos de América porque se retarda la codiciada independencia que es aspiración común, principalmente de los ilustrados” (216). Ilustrados que lo son, naturalmente, por haberse formado en colegios y universidades filipinas administradas por España y por las órdenes religiosas, y con programas modelados, sin duda alguna, por la madre patria. Continúa Arellano: “Se conserva de la prosperidad y bienestar antiguos una sombra, merced a los elementos que todavía quedan del tiempo de España” (216).

El Filipino, independientemente de su raza, es más español que malayo. Existe entre España y Filipinas, a ojos de Arellano, una suerte de parentesco, no carnal, pero sí *inspiracional* y cultural:

“Aún cuando los Filipinos no tienen de malayos más que el nombre y ciertos rasgos de raza y clima, nos parece conveniente dar cierta amplitud é importancia á los países que nos rodean. Siquiera para que, notando la diferencia que hay entre la civilización de Filipinas y la de Borneo, Célebes, Sumatra, Malaca, Indochina, China y aún Japón, sepan lo mucho que deben a España y al Catolicismo que esta nación trajo á este privilegiado país filipino.” (9)

Filipinas se presenta de la mano del sacerdote a la manera de una hija de España, criada y educada por la madre patria, salvada de la vida montaraz por la civilización católica, y a la que tristemente se arrebató su independencia cuando está a punto de alcanzar la mayoría de edad. Esta última metáfora no es de Arellano, sino que constituye el modo en que resumimos aquí el posicionamiento del fraile de Cornago frente a los eventos que sacuden a

España en 1898. De un modo a veces directo y a veces sutil –pero que no escapará a un análisis detenido de su discurso– este profesor de Santo Tomás de Manila practica la resistencia política e ideológica como respuesta a los cambios y reestructuración que a la vuelta del siglo sacuden a España, y al mundo.

Bibliografía

- Arellano Remondo, M. (1897). *Gramática griega elemental*. Manila, Tipog. de Santo Tomás.
- . (1908). *Geografía particular de Filipinas*, Manila, Tipog. de Santo Tomás.
- . (1910). *Nociones de geografía general*. Manila, Tipog. de Santo Tomás.
- . (1911a). “Infierno del Dante, I”, *Ciencia Tomista*, 6, 390-394.
- . (1911b). “Infierno del Dante. Continuación”, *Ciencia Tomista*, 8, 221-231.
- . (1911c). “Infierno del Dante. Conclusión”, *Ciencia Tomista*, 10, 19-25.
- Baranera, F. J. (1880). *Compendio de geografía de las islas Filipinas, Marianas y Joló*. Manila, Ramírez y Giraudier.
- Holden, W. N. (2014). “The Samar Counterinsurgency Campaign of 1899-1902: Lessons Worth Learning?”, *Asian Culture and History*, 6(1): 15-30.
- La Vanguardia* (1893). 4 octubre, 3.
- Noval Gutiérrez, J. (1896). *Lecciones de geografía general y particular de España y Filipinas*. Manila, Tipog. de Santo Tomás.
- Ocio y Viana, H. M. (1985) *Compendio de la reseña biográfica de los religiosos de la provincia del santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días por el autor de la misma de orden de nuestro padre provincial M. R. P. Fr. Bartolomé Álvarez del Manzano. Comprende desde 1587 hasta 1895*. Manila, Tipog. de Santo Tomás.
- Silbey, D. A. (2007) *War of Frontier and Empire: The Philippine-American War, 1899-1902*. Nueva York, Hill and Wang.

FR. LUIS DE GRANADA, TRADUCTOR EN LA GUÍA DE PECADORES¹

Tomás Polvorosa López OP

Archivero de la Provincia de Ntra. Sra. del Rosario. Ávila (España)

tompollop@telefonica.net

RESUMEN

El autor comienza por trazar una línea vertebradora del Venerable Fr. Luis de Granada desde la alborada de su existencia, como hombre, cristiano, dominico, predicador y escritor, en las circunstancias de aquella época. Recoge algunos documentos fehacientes de su copiosa labor literaria, fruto de su trabajo, garantía de su vitalidad humana y de su espiritualidad curtida en la oración. Esto permite o impulsa al P. Granada a traducir para el “cristiano lector” obras de envergadura ascético-mística. Sin embargo, el autor quiere ver en la *Guía definitiva* (1567) un carmen literario granadino con diversos arriates, cuadros y macizos trasplantados por Fr. Luis del latín bíblico, patrístico y clásico. La fuente que riega ese jardín es la Sgda. Escritura. Ante la abundancia de citas bíblicas, es un deber de perspectiva reducir la visión y fijar el punto de mira achicando el cuadro. Analiza brevemente la finalidad, parenética, de la *Guía*, y las pautas de traducción del P. Granada, para recoger algunas frases del texto definitivo, según los diversos aspectos en que los presenta Fr. Luis. En la trayectoria recorrida, se descubre la dignidad y nobleza de una experiencia literaria de Fr. Luis de Granada, desconocida, sin cuyo nervio clásico no tendríamos hoy obras de inmejorable estilo, adecuadas al servicio espiritual del cristiano y válidas para cualquier hombre.

PALABRAS CLAVE: Fray Luis de Granada. Dominicos. *Guía definitiva*. Traducción. Literatura misionera.

ABSTRACT

This paper starts with the parting point of Fray Luis de Granada since the beginning of his existence, as a human, Christian, Dominican, preacher and writer, under the circumstances of his epoch. Some reliable documents are presented from his abundant life's work, which guarantee his human vitality and his spirituality. This allows or motivates Fray Luis de Granada to translate for the Christian reader works of ascetic-mystical nature. His *Guía definitiva* (1567) is considered as a poetical garden with different borders and mountain ranges which are transplanted by Fr. Luis from biblical and classical Latin. This garden is watered by the Holy Scripture. This paper analyzes briefly the purpose of the *Guía definitiva* and the translation techniques of Fray Luis de Granada. The dignity and nobleness of Fray Luis' literary experience will be also proved.

KEYWORDS: Fray Luis de Granada. Dominicans. *Guía definitiva*. Translation. Missionary Literature.

1. Presentación: pinceladas biográficas

1.1. Enraizado en Granada

Aunque el Venerable P. Fr. Luis de Granada tiene un aura humana, religiosa y literaria conocida en el mundo de la cultura y de la piedad cristiana. Consciente de este halo

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

de celebridad literaria que realza más su persona, he creído necesario dar algunas pinceladas biográficas a modo de boceto antes de realzar su figura desde el ángulo más oscuro de su laboriosa actividad literaria, dentro siempre del marco de la espiritualidad cristiana y española, tan rica en personas de la talla mística de santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, carmelitas descalzos; San Pedro de Alcántara, Fr. Juan de los Ángeles y Francisco de Osuna, franciscanos; Sto. Tomás de Villanueva, el Beato Alonso de Orozco y Fr. Luis de León, agustinos; San Ignacio de Loyola, Jerónimo Nadal y Baltasar Álvarez, jesuitas y San Juan de Ávila,² sacerdote del clero secular, tan querido y admirado por el P. Granada.³

Nacido en Granada, mora y cristiana, por leyes de emigración, y apellido paterno, Sarria, enraíza con Galicia, de donde bajaron sus padres, buscando una forma de vida con mejores perspectivas socioeconómicas. La urdimbre de la vida no se teje tan fácilmente como se diseña en el proyecto. Fr. Luis vivió en la orfandad y la pobreza, a la sombra del Convento dominico de Santa Cruz.

La Providencia se sirve de los cruces de caminos para llevar a lo hombre donde quiere. EL niño Luis de Sarria, huérfano y pobre se cruza con la hidalga nobleza de los Tendilla, convertidos desde entonces en mecenas de un escolar en ciernes. Los arabescos de la Alhambra rodearon su niñez, adolescencia y juventud, cultivadas con esmero y responsabilidad por la generosidad de sus protectores⁴ y por el ahínco y firme empeño de un aprendiz de hombre, que desplegaba simultáneamente las tres velas de su futuro a corta y larga distancia: juventud, inteligencia y voluntad.

1.2. La escondida senda de Fr. Luis

Catando los distintos panales de la vida cristiana en horas de reflexión íntima, Luis Sarria gustó la sencillez primordial de la Orden de Predicadores, consciente de que la

²- Para conocer mejor el fondo de la espiritualidad hispana en el siglo XVI, el sacerdote don Melquíades Andrés Martín ha publicado en la BAC-mayor, (1996) *Los místicos de la edad de Oro en España y América*. Un libro digno de entrar en él despacio, sin prisas, para conocer la proyección literaria y espiritual de los grandes y pequeños y más chicos místicos españoles.

³- Es un hecho suficientemente conocido que el P. Granada escribió la vida de este gran sacerdote del clero secular, perseguido también por la Inquisición El P. Huerga se limita a llamarlo “intimo amigo de fray Luis.” HUERGA, A., *Fray Luis de Granada*, BAC (1988) p. 46. LUIS SALA BALUST en el Prólogo a las *Obras Completas de san Juan de Ávila*. Nueva edición crítica, I, BAC, Madrid (2000) pp. XXXI--XXXII, lo llama “excelente amigo y discípulo.”

⁴- El matrimonio de don Luis Hurtado de Mendoza casado con ña Catalina Hurtado de Mendoza. Aquel era hijo y sucesor de don Iñigo López de Mendoza, Conde de Tendilla, a quien los Reyes Católicos concedieron la Capitanía general de Granada y le nombraron Alcayde de la Alhambra. Cf.: JUAN DE MATA CARRIAZO, *Historia de la Guerra de Granada*, en *Historia de España Menéndez Pidal*, XVII*, 7ª. Espasa Calpe (1999) pp. 545 y 889.

vocación cristiana como un tablero de escaques ajusta los blancos y los negros para jugadas y momentos diferentes.

Atraído por el magnetismo dominicano, pidió el ingreso en el convento de Santa Cruz la Real, de Granada, fundado en 1492. Un convento de vanguardia en las líneas intelectual y pastoral. Allí se forjaba *la santa predicación*, para irradiarla después al los fieles. Allí se moldeaban los dominicos, jóvenes y mayores, para mantener un alto nivel intelectual como profesores y transmitirlo a los discípulos.

Luis de Sarria ingresó en este convento a sus veinte años. Tras un breve periodo de aclimatación humana y dominica, tomó el hábito y empezó el noviciado el 15 de junio de 1524, y el mismo día, un año después, hizo la profesión religiosa, vinculándose al convento y a la Orden dominicana.

1.3. Estudiante a corta y larga distancia

Fr. Luis, tenía una buena cimentación humanística adquirida en el *Estudio General* de Santa Cruz la Real, compaginando, como profeso, el estudio personal de la filosofía, la vida conventual marcada por la oración, el silencio y liturgia dominicana. Dos o tres años que aprovechó con interés y verdadero fruto estudiando y leyendo en la celda, reflexionando por los claustros, contemplando en el silencio de la iglesia o al aire libre en contacto vivo con la naturaleza, madre fecunda de su inspiración literaria y salmodiando en el coro con los demás frailes del convento. Un dominico itinerante por las sendas del deber y de la devoción.

De Santa Cruz la Real subió en mayo-junio de 1529 a San Gregorio de Valladolid, Colegio-piloto de la Orden en España. No era fácil matricularse en San Gregorio. Fr. Luis fue elegido para estudiar en este Colegio por su facilidad de asimilación, retención y exposición lógica. Su trabajo aplicación y rendimiento le otorgaron esta beca. El 11 de junio de este año juró los *Estatutos de San Gregorio*.

El 11 de junio del año 1529 fija la clave de su persona y personalidad. En esta fecha cambia el topónimo de su apellido -Sarria- por Granada. Comenzó a llamarse Fr. Luis de Granada. Así lo conoce la Orden. Así lo identifican los Papas y eclesiásticos, los reyes, los nobles y plebeyos. Con este nombre lo distingue el pueblo llano, lo admiran sus amigos y devotos seguidores. lo envidian sus adversarios y los condenan inquisidores y envidiosos.

En San Gregorio de Valladolid pasó Fr. Luis cinco años de su vida. Los aprovechó hasta el máximo formándose en el amplio campo de las ciencias teológicas en el círculo mínimo de sus gustos personales. Simultáneamente empezó a jugar con la pluma dejando frases y párrafos en el disco duro de sus actividades, que el tiempo se encargaría de guardar para los momentos oportunos de su fecundidad humanista y apostólica.

Fr. Luis de Granada ha terminado brillantemente su carrera. La Orden lo considera apto para desarrollar sus aspiraciones religiosas con cierta autonomía, enmarcada siempre en la Comunidad, felizmente llamada *santa predicación*. Lograda esta meta el joven dominico emprende un camino de búsqueda y realización se acabará en el punto final de la existencia. Los tramos comprendidos entre ambos hechos, Fr. Luis de Granada redacta metafóricamente su biografía, marcando punto y seguido a cada uno de los variados aspectos de su larga vida con un común denominador en todos ellos: dominico predicador

Este fenómeno antropológico influye poderosamente en la biografía de Fr. Luis, sin excluir naturalmente a ningún hombre o mujer: cada uno a su manera se desarrolla de forme polivalente, con predominio de alguna inclinación natural más proclive hacia las letras o las ciencias. Fr. Luis se decantó por las letras y en ellas hizo un encaje de bolillos gramaticales, enriqueciendo la lengua española en todas sus obras y de un modo especial con su *Retórica eclesiástica*⁵, como falsilla para escribir y hablar -predicar, se sobrentiende- correctamente el español y con sus distintas obras, como práctica espontánea y esmerada de un estilo personal, que fluía de la inspiración viva de un maestro de la lengua.

1.4. Florilegio de títulos

Llega el momento de aislar un tanto a Fr. Luis de los esquemas cronológicos y geográficos, para englobar su persona y sus actos en una plataforma giratoria, donde aparecen y desaparecen los diversos títulos que lo acompañaron por tierras de Andalucía, Extremadura y Portugal.

⁵ - Azorín condensa en estas palabras la nobleza y el esplendor filológico del castellano, partiendo del P. Granada: “En fray Luis de Granada se inicia la lengua castellana moderna; Granada la escribe y da en la *Retórica* su estética” AZORÍN, *De Granada a Castelar*. Introducción. Espasa-Calpe, Madrid, 1944, p. 9,

1.4.1. Aspirante a misionero de Indias.

A partir de 1534, empiezan los títulos de fray Luis a brotar como un primavera de esperanza. En el mismo Colegio de San Gregorio, rompe en su persona entera la yema de su vocación misionera, ante la figura del P. Domingo de Betanzos y su ardiente celo pastoral, por la otra orilla del mar en la Nueva España. Entusiasmado fray Luis, se ofreció al P. Betanzos para secundar sus planes en favor la Orden y de los indios. Con él se fue a Sevilla para embarcarse rumbo a América. La decisión era firme y se reafirmó y confirmó con las gestiones hechas ante las autoridades civiles, en este caso, la Casa de Contratación de Sevilla, que alistó fray Luis de Granada y a fray Pedro Delgado con el P. Betanzos y por quienes pagó el correspondiente matalotaje de la travesía, siguiendo las indicaciones del mismo Carlos I. A pesar de todo, fray Luis se quedó en tierra, por disposiciones superiores. La misión que le esperaba era otra y de mayor calado que la soñada por él en el Colegio de San Gregorio y al pie de la barcaza en Sevilla. Su obra y sus obras llegarían a donde él no pudo ir, sembrando evangelio en tierras más amplias que la Nueva España.⁶

1.4.2. Restaurador de Escalaceli

Desde Sevilla, en lugar de enfilar su proa vocacional rumbo a Veracruz, emprende el camino de Escalaceli, donde le espera la restauración arquitectónica y religiosa de aquel convento. Una empresa dura y espinosa. Fr. Luis fue allí con el entusiasmo de sus treinta años. Y se estrenó como responsable de una comunidad. En Escalaceli hizo en aprendizaje para ser después Prior de Palma del Río y más tarde Prior Provincial de Portugal. En el decenio corto o largo de Escalaceli (1534-1545) fray Luis aprendió a restaurar muros y construir arcos. Además entreveró la contemplación con las actividades propias de la restauración material del convento y espiritual de la comunidad. Fueron años de oración, lecturas, trabajo y proyectos de futuro. Conocedor de los clásicos latinos, siguió fielmente el lema: “festina lente”. Sembró en cada momento presente, para recoger a largo plazo⁷.

⁶ - HUERGA, A. Pormenoriza y documenta este hecho, como todos los demás en *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, BAC, MADRID. 1988. p.39-45. En las citas siguientes de este autor, sólo HUERGA, o.c. p,

⁷ - Apoyado en el lema de la Orden de Predicadores: “*Contemplari et contemplata aliis tradere*”, Rafael García García, desde su óptica seglar dice que “fray Luis pasó los 50 años de su vida en actitud de *contemplari*, y dedicó el resto de sus días a transmitir el fruto de su contemplación. GARCÍA GARCÍA, R., *El horizonte de expectativas y las comunidades interpretativas en fray Luis de Granada: el Libro de la oración y meditación, la Guía de Pecadores y la Introducción al “Símbolo de la fe”*. Tesis doctoral defendida en la University of Cincinnati (USA) Departamento de “Romance Languages and Literatures”, el 14 de junio, 2010 . p. 9. Fray Luis de Granada como dominico fue un gran contemplativo durante toda su

Desde esta panorámica divisamos al Prior de Palma del Río y más lejos, al Provincial de la Provincia de Portugal, un cargo jerárquico reservado ordinariamente a un miembro afiliado a la Provincia, pero no inconcebible ni extraño constitucionalmente en la elección de un Prior Provincial. Sobre su gestión y forma de gobierno, el P. Huerga ofrece una secuencia breve cimentada en los cuatro postes de la formación dominicana: “pobreza, estudio, oración, predicación,” artesonada con el ejemplo personal, “que es la mejor forma de gobernar”⁸.

1.4.3. Presentado para Obispo de Braga

Aunque no lo aceptó, la Reina-regente doña Catalina, esposa de Juan III de Portugal, ofreció a fray Luis el arzobispado de Braga en el periodo de “sede vacante,” por el fallecimiento de fray Baltasar Limpo, Carmelita (1550-1558) Un cargo jerárquico dentro de la Iglesia que, al mismo tiempo, significa la plenitud del sacerdocio católico. El P. Granada no tenía vocación jerárquica, aunque desarrollaba el sacerdocio con dignidad y eficacia. Por encargo de la reina, se las arregló para que aceptara fray Bartolomé de los Mártires⁹ la dignidad, que él había rechazado con entereza y pleno convencimiento.

vida religiosa; las frases de sus libros certifican su sentido de la contemplación y su espíritu contemplativo. Un contemplativo de la naturaleza, del hombre y de Dios.

⁸- HUERGA, A., o.c. p119.

⁹ - HUERGA, o.c. pp. 122-125. Eduardo Ricardo Pérez Calvo ha escrito un minibiografía de fray Luis de Granada que puede llamarse una copia reducida, y desafortunada, de la escrita por José Joaquín de Mora (*Obras del Venerable Padre Maestro Fray Luis de Granada*, I. B:A:E, M. Ribadeneyra, 1856, pp.XI-XXXVI). Recoge las inexactitudes de éste e introduce, por su cuenta, algún error de bulto como llamar a don Íñigo López de Mendoza Conde de Tendilla, Conde de Celdilla (p. 503). Y hablando de la provisión episcopal de Braga por la Reina madre-regente, doña Catalina describe un acto comunitario, con fray Bartolomé de los Mártires y el P. Luis de Granada como protagonistas de una misma escena capitular más fantástica que real, propia de quien no está familiarizado con la vida comunitaria dominica. *Aristas terrenales, fervor evangélico y misticismo en la vida y obra de Luis de Sarria, fray Luis de Granada*. Revista Cruz del Sur, nº 8 (01.11,014) p. 514.

En la *Vida de Fray. Bartolomé de los Mártires*, escrita por fray Luis de Granada, dice con cierta reserva personal: “En este tiempo el padre provincial que entonces era de nuestra provincia, le llamó a capítulo después de completas, y en presencia de todo el convento de Sancto Domingo de Lisboa, después de haberle hecho una plática conforme al propósito, haciéndole postrar en tierra, le mandó en virtud de sancta obediencia, so pena de excomunión, *latae sententiae*, que aceptase aquel nombramiento que su Alteza había hecho en él. Entonces, atemorizado por este tan riguroso mandamiento del prelado, que estaba en lugar de Dios, no disputando si podía o no podía ponerle esta obediencia, humildemente obedeció; y lo que no pudo acabar la Reina con toda su autoridad y razones, acabó la obediencia del superior: fiando en nuestro Señor que lo que aceptaba por este medio él lo encaminaría a próspero fin.” *Obras del Venerable Padre Maestro...III. M. Ribadeneyra*, Madrid, 1863, p.433-a..

9- Me parece conveniente mencionar aquí a algunos dominicos de siglos pasados que, además de los grandes maestros latinos, Cicerón y Quintiliano, influyeron eficazmente en la predicación evangélica, sobrenatural y fructífera en los diversos pulpitos de España y Portugal. Fray Humberto de Romanis escribió la Instrucción de los predicadores, que indudablemente leyó Fr. Luis en más de una ocasión. En ella establece un principio básico para la eficacia de la predicación: “*Es indispensable que todo predicador tenga una vida santa.*” Principio que desglosa en diversas transparencias aplicadas a la actitud del predicador: 1. Una conciencia recta sus palabras deben inspirar plena confianza en el auditorio 2. Una vida irreprochable ¿Cómo puede corregir a otros quien necesita ser reprendido en lo mismo que censura?

1.4.4. Predicador

Fr. Luis de Granada está preparado. Muy bien pertrechado teóricamente desde el Estudio General de San Gregorio, en Valladolid. Ahora en Escalaceli recibe las sesiones correspondientes a la contemplación, vida interior y actividades externas, para comenzar una tarea connatural a su vocación dominica: *la predicación*.

Aquí y desde aquí se entrena y estrena. No sólo ha leído mucha Retórica. Dirigido por los primeros y antiguos frailes de la Orden,¹⁰ se prepara con frecuentes automasajes de oración y penitencia para la olimpiada de sus predicaciones, orales o escritas.

Desde aquella predicación cuaresmal en la Catedral de Córdoba, 31 3 de marzo de 1538 hasta el último, redactado en noviembre o diciembre de 1588, *aviso /para/ que en las caídas públicas...* fray Luis de Granada ha difundido su palabra en la predicación hablada o escrita, pues los libros eran para él, “predicadores mudos”. Hablaban a muchos kilómetros de distancia y a varios siglos del que vieron la luz de la imprenta La Obras completas o separadas del P. Granada, siguen publicándose.¹¹ Y continúan siendo blancos de investigación metodológica, filológica y social¹².

Fray Luis de Granada, moviéndose de aquí para allá y teniendo como centro de predicación el Convento de Puebla del Río, se enteró del título de Predicador general que le concedía la Orden por su trabajo aquilatado en la evangelización de los pueblos circunvecinos. Para este nombramiento extraordinario medió el antiguo fraile dominico y, en aquellas fechas, Cardenal Álvarez de Toledo, ante el P. Maestro de la Orden, fray Francisco Romeo de Castiglione quien le concede el título y plena libertad de movimientos en la tarea

3. Austeridad de vida, citando a san Pablo como evangelizador desde la penitencia. 4 Elevación moral de la propia vida: como se coloca de pie en alto, así debe elevarse su modo de vida.

¹⁰ Hombre de mucha lectura, además de los clásicos latinos, especialmente Cicerón y Quintiliano, se internó en el bosque de los Santos Padres verdaderos modelos de Oratoria Sagrada. Es indudable que leyó y releyó *De Eruditione praedicatorum*, de Humberto de Romanis, quinto Maestro General de la Orden quien enumera y describe las cualidades espirituales que necesita un predicador para que sea eficiente su predicación, estableciendo este principio general, que desglosa en hechos concretos: “*Es indispensable que todo predicador tenga una vida santa.*”

Además de estos preparadores fraternos, no hay que olvidar, al maestro y amigo suyo, Juan de Avila, “clérigo cordobés e íntimo amigo de Fr. Luis” lo llama el P. HUERGA, o.c., p. 46

¹¹ - Como fruto del Congreso Internacional “Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo” empezaron a publicarse las *Obras Completas de Fray Luis de Granada*, edición moderna y crítica bajo la responsabilidad de los Dominicos de Andalucía., la dirección del P. Álvaro Huerga, O.P. y el patrocinio y la coordinación de la FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA.

¹² - Como testimonio de hornadas investigadoras recientes remito a las Actas del Congreso Internacional, Granada, 27-30 septiembre, 1988, donde figuran distintas ponencias y sobre Fray Luis de Granada. En 2010, Rafael García García licenciado en la Universidad de Valladolid, defendió su tesis para el doctorado en la Universidad de Cincinnati (USA), Departamento de “Romance Language and Literatures” el 14 de junio del 2010. “*El horizonte de expectativas y las comunidades interpretativas en fray Luis de Granada: el Libro de la oración y meditación, la Guía de pecadores y la Introducción al Símbolo de la fe.*” Tesis muy interesante por la perspectiva lógica y sociológica que ofrece: el enriquecimiento mutuo del lector y del escritor.

de la predicación itinerante, por sendos rescriptos en un mismo año.¹³ Álvarez de Toledo, aunque era obispo de Burgos, desde 1537, al hacerlo cardenal el 20 de diciembre de 1538, desde 1540 se estableció definitivamente en Roma.¹⁴

El P. Huerga analiza las circunstancias locales y constitucionales de la concesión oficial del título y se inclina definitivamente por el Capítulo Provincial de Sevilla, celebrado en 1540.¹⁵

Antes y después de ser Predicador General fray Luis tuvo presencia viva y palabras elocuentes, que hablaban de Cristo a los hombres de toda clase pueblo o ciudad, en Montilla, Priego de Córdoba, y otros más alejados o más próximos en Andalucía De Andalucía a Extremadura con Badajoz como lugar de encuentro y de salidas.

De Badajoz un salto a Évora, en Portugal. Lo llamó con urgencia, insistencia y persistencia el Cardenal-Arzobispo de Évora, como una pieza necesaria en el plan pastoral de don Enrique.

Sin pensárselo dos veces, el Arzobispo le dio pasaporte universal para su territorio, acotándolo más al Alentejo. Aquí se desvivió Fr. Luis por la predicación itinerante y popular, sin olvidar al clero, como una ola de fervor hacia los sacerdotes en zonas rurales.

Todo el P. Granada era azogue pastoral. Se movía incesantemente pero con seguridad, puesta la mirada en el norte de su vocación dominicana “*Contemplari, et contemplata aliis trádere*” Desde Évora la brújula le señaló fija y persistente Lisboa, en donde combinó la predicación oral con la predicación escrita, aumentando así el número de oyentes con el de lectores Y acuña dos nuevos sintagmas nominales: “predicadores mudos”¹⁶ y “cristiano lector.”¹⁷

¹³ - HUERGA, o.c., p.85 cita las palabras laudatorias del Maestro hacia fray Luis de Granada, en ambos documentos.

¹⁴ - Este domicilio y situación eclesial facilitaron indudablemente su petición de Predicador general para fray Luis, que indudablemente se lo merecía por tantos motivos.

¹⁵ - HUERGA, o.c., pp. 85-86.

¹⁶ - GRANADA, Fr. L., *Vida de fray Bartolomé de los Mártires*, c. VII. *Obras completas, III, M. Ribadeneyra*, 1863. p.441 a.

¹⁷ - GRANADA, Fr. L., *Guía de pecadores*. Argumento, *Obras Completas I, M. Ribadeneyra*, 1856. p 14; *Introducción al Símbolo de la Fe. P. IV, Obras Completas, I, M. Ribadeneyra*, 1856, pp. 480 y 601.

1.4.5. Escritor

En este breve recorrido por la cualidad más conocida de fray Luis de Granada, al menos en las esferas de la cultura española y universal, no me detengo en la enumeración de sus obras, trazando aquí un listado de las mismas, que en la última edición española ocupan cincuenta volúmenes, incluido el de índices. Basta re acordar las más importantes: *Libro de la oración y meditación*, *Guía de pecadores* (en ambos textos, primitivo y definitivo), *Introducción al símbolo de la fe* y *Retórica eclesiástica*.

Su fama como escritor y como escritor místico se difundió con tanta rapidez que los diversos comentaristas no coinciden en la etiología poliédrica de este fenómeno. Cada juicio personal tiene su valor. La pequeña antología de alabanzas, recogida aquí sólo pretende insinuar la grandeza humana y dominica de un hombre que desde su alargada sencillez y esfuerzo personal diario consiguió entrar en el pensamiento y en el corazón de España por sus, por su oratoria, cálida y sugestiva su estilo humano y literario y su forma de ser, transparente, cercana y abierta. Intentaré excluir de este damero apologético y laudatorio a los tópicos conocidos y reiterados que ya orlan la figura de Fr. Luis, para ampliar el nimbo de su gloria.

Ramón Menéndez Pidal recuerda que fray Luis de León “quiere poner en la elocución número y ritmo “elevándola de su decaimiento ordinario”, y afirma que es éste un camino nuevo que él abre a los demás con lo cual implícitamente condena, como Valdés condenaba explícitamente, toda literatura anterior, incluso la prosa de fray Luis de Granada, como descuidada en la armoniosa cadencia.”¹⁸ Menéndez Pidal no se alió con el criterio de Valdés y fray Luis de León aplicado a Fr. Luis de Granada. En páginas precedentes no lejanas escribe entusiasmado: “Un nuevo periodo, en el s. XVI (...entre 1555 y 1585...) Los santos españoles del periodo anterior, Ignacio, Francisco Javier, Francisco de Borja no eran escritores, pero ahora el fervoroso ímpetu que el concilio de Trento imprimió al pensamiento católico redujo entre nosotros la gran literatura mística, de cuatro generaciones convivientes, representadas por fray Luis de Granada, maestro de todos; por santa Teresa, la más original escritora; por fray Luis de León, que editaba las obras de la Santa y por san

¹⁸ - MENENDEZ PIDAL, R., *La Lengua de Cristóbal Colón*. 5ª, Colección Austral. Espasa-Calpe, 1968. p.78. Menéndez Pidal no se alió con e, como se desprende sta opinión

Juan de la Cruz, tan jovenzuelo al presentarse como auxiliar de la madre Teresa que no le consideraba ella sino por medio fraile.”¹⁹

Azorín describe su conversión literaria a Fr. Luis de Granada con verdadero arrepentimiento filológico y erudito:

He estado mucho tiempo, confiesa él mismo -quine o veinte años- sin querer acercarme a Fr. Luis de Granada; sentía por él instintiva ojeriza; le creía palabrero, retórico, altisonante. Poco a poco he ido entrando en él. Poco a poco (...) sus libros se han ido apoderando de mi espíritu.²⁰

Descubierto, este rico filón de la lengua. Azorín se deshace en alabanzas a fray Luis: “Aquí se trata del idioma castellano. Entre las manos de este hombre el castellano adquiere las más diversas formas: enérgico, suave, amplio, conciso. Y él, Fr. Luis, parece que sonriendo nos da a entender que su maravillosa maestría no tiene importancia ninguna. Tan sencillo es lo que él hace -todo claro, todo limpio, todo fácil- que cualquiera puede hacer lo mismo.”²¹ A renglón seguido traza un atrevido paralelismo de los dos Luises, con un símil artesano. Son las hablas de los dos Luises dos telas de preciosa seda: una, la de León, es de contextura más recia /.../ La otra, la de Granada, es más suave. Pero la de Granada es tan resistente como la primera. Los dos Luises tienen una gran independencia mental.”²²

Sintiéndose cómodo, al lado de fray Luis, en su rincón de escribiente, y subraya “Cuando el estilo de sus contemporáneos era más o menos “literario”, el suyo era sencillo, natural: el estilo *hablado*; pero el estilo *hablado* en una conversación o plática de gente culta y decorosa. Por eso la prosa de este hombre es casi nueva, casi moderna, inactual”²³

La “instintiva ojeriza” de Azorín hacia fray Luis se ha cambiado en simpatía con toda la fuerza etimológica de esta palabra en su origen griego; y fijado tres pilares firmes de afectividad estilística para lanzar un puente de simpatía entre ambos “a tres siglos de distancia”: “simpatía hacia este escritor, todavía no bien estudiado; “simpatía hacia este hombre, desasido de las cosas, sencillo afable y digno” y “simpatía hacia fray Luis de Granada.”²⁴ Estas frases ratifican la profunda e incrementada conversión de Azorín hacia fray Luis junto con una grata convicción de sus valores naturales, humanos y espirituales. Dos

¹⁹ - MENÉNDEZ PIDAL, R. o.c., p. 73.

²⁰ - AZORÍN, *Obras Completas. Tomo XXVI, Los dos Luises y otros ensayos*. Rafael Caro Raggio: editor. /1921/ p.11.

²¹ - AZORÍN, o.c., p.12.

²² - AZORÍN, o.c., p. 12

²³ - AZORÍN o.c., p. 21

²⁴ - AZORÍN, o.c., p.23

actitudes azorinianas inmutables, sin fisuras interiores y llena de manifestaciones espontáneas, certificadas con la admiración más esponjosa.

Cierro este elogio azoriniano sobre fray Luis con unas palabras, que indican hasta donde había calado la lectura de los libros de éste en aquél. Palabras que, además se refieren especialmente a la *Guía de pecadores*, cañamazo de esta ponencia. “Fray Luis prefería, entre todos sus libros, la *Guía de Pecadores* /.../ que es una breve enciclopedia de todas las modalidades literarias;”/.../”un culto fervoroso, puro, delicadísimo.”/.../ “¿Y el estilo? El estilo es soberano. Fray Luis no *escribe*; es decir, empapada su subconsciencia de arte, polarizada hacia el arte toda su personalidad, no necesita pensar en cómo va a escribir. Escribe sin pensar. Su sensibilidad va directa de los nervios a las cuartillas. Por eso no hay en nuestra literatura estilo más vivo, más espontáneo y más moderno.”²⁵

1.5. Cronología orientativa

Como apéndice de este recorrido biográfico de fray Luis de Granada, parece conveniente marcar los hitos más destacados que guíen al lector en el itinerario de los días y los hechos

1504. Fecha de nacimiento en Granada.

1520. El Conde de Tendillo lo acoge en la Alambra y se convierte en su gran mecenas: Humanidades.

1524. Ingreso y toma de hábito en el convento de Sta. Cruz el Real. Noviciado.

1525. Profesión religiosa en la Orden de Predicadores.

1526-1529. Vida conventual: actos comunes, celda, coro. Dos cursos de Filosofía y uno de Teología, en Santa Cruz la Real de Granada.

1529. Juramento de los “Estatutos del Colegio de San Gregorio de Valladolid.” Cambia su nombre por fray Luis de Granada.

²⁵ -AZORÍN, o.c., pp. 61-64

1529-1533. Continúa los cursos de Teología de forma institucional y, personalmente se familiariza con los clásicos latinos. Recibe el Sacerdocio.

1534. Sevilla. Sueño con las misiones en América. Sólo es un sueño... Encuentro con Juan de Avila.

1534-1544. Restaurador y Vicario de Escalaceli. Trabaja proyecta, se mueve, predica, lee y traduce el Kempis o “Contemptus mundi”.

1540. El Capitulo Provincial le concede el título de Predicador General.

1545. Prior de Palma del Río. Centro de predicación de Andalucía. Itinerancia pastoral .

1547. De Palma sube a Badajoz, centro de apostolado en Extremadura con escapadas a Portugal.

1550. Se traslada a Évora, en Portugal, y entabla una profunda amistad con el Cardenal-infante don Enrique, Obispo de Évora.

1551-1554. Siembra cristiana y pastoral en el Alentejo. Primeros folletos publicados. Comienzo de su “predicación escrita”. El *Libro de la oración y meditación*. Pensado, escrito y releído. Publicado en Salamanca, 1554.

1556. Elegido Provincial de Portugal. Transfiliación de Provincia y residencia ordinaria primero en Évora, después en Lisboa. *Guía de pecadores* (primitiva). Primera parte.

1557-1559. *Guía de pecadores* primitiva. Segunda parte. Redacción y publicación de varios libros: *Manual de diversas oraciones*, en 1557, hasta el *Tratado de la oración*, en 1559.

1558. Noticias fundadas de la trama inquisitorial contra algunas de sus obras.

1559. Fray Luis de Granada, víctima de la Inquisición Española. En el *Catalogus librorum qui prohibentur*, Valladolid, 1559, de Fernando Valdés, Inquisidor General, figuraban tres obras de Fr. Luis de Granada: el *Libro de la oración...*, La *Guía de pecadores*, primitiva y el *Manual de diversas oraciones...*

1560. Publicación de la *Suma Cayetana*. Termina su cargo de Provincial de Portugal. Se traslada a Santo Domingo de Lisboa.

1561. Publica unidos, en Lisboa 1561 tres opúsculos, entre ellos *Vita Christi*. Además el *Memorial e la vida cristiana*

1562. Edita en Lisboa y en 1562, la *Escala espiritual* de san Juan Clímaco. El Maestro de la Orden le concede al título de *Maestro en Teología*. El mismo día 20 de junio, le permite nombrar un secretario personal.

1563. El concilio de Trento aprueba los escritos de fray Luis de Granada, reafirmando después la aprobación el Papa, Pío IV.

1564. Después de corregirlo, imprime aumentado el *Libro de la oración y meditación*.

1566. Imprime la *Guía de pecadores*, con un texto nuevo, rejuvenecido y definitivo.

1568. Dirige las obras del convento de san Sebastián, en Setúbal, proyectado entre 1556-1560, siendo él Provincial. Reside aquí una gran parte de este año. Después, en el año 1559, visitas intermitentes, de poco tiempo.

1571. Publica en Lisboa *Colectánea de filosofía moral*, que el embajador Juan de Borja llama el 12 de junio *Sentencias de Plutarco*.

1572-1575. Varias publicaciones entre las que destaca, por sus peripecias en la edición, las *Conciones de tempore y de sanctis*. Es decir, un sermonario: comenzó a imprimirse en Lisboa, en 1575 y terminó en Salamanca en 1580, pasando por varios impresores.

1575. Entre los entretenidos pasatiempos con que se divierte en estos años, está la *Perla Preciosísima*. Más que una traducción, es una transformación del cuerpo literario, añadido y enmendado por fray de Luis de Granada.

1576. Publica en Lisboa *Rhetoricae Ecclesiasticae libri sex*.

1578. El 12 de febrero muere la reina D^a Catalina, una “santa” para fray Luis de Granada. Era esposa de Juan III y cuñada del Cardenal Enrique. Fray Luis de Granada predicó su oración fúnebre en Lisboa y en Évora. El 4 de agosto moría el rey don Sebastián en la batalla de Alcazarquivir. El cardenal Enrique sube al trono de Portugal el 28 del mismo mes y año. Entonces se plantea la cuestión dinástica de la sucesión real; contra su voluntad, fray Luis de Granada entra en escena sin llegar a una solución del problema.

1580. El 31 de enero muere D. Enrique, el cardenal-rey. Fray Luis fue su amigo y confidente casi durante treinta años. Se retira a su celda y escribe parte del *Símbolo de la fe*. Se levanta la tempestad política del derecho a sucesión. Correspondencia.

1581. A mediados de enero llega el “*motu proprio*” de Gregorio XIII. Tormenta religiosa y penas y dolores para fray Luis de Granada.

1583. El 4 de marzo predica ante el rey Felipe II. El 21 de marzo recibe una carta del Papa Gregorio XIII aprobando y alabando su vida y sus obras. Los herederos de Matías Gast le publican en Salamanca, las cuatro partes de la *Introducción del Símbolo de la Fe*.

1585. Los mismos impresores le publican la *Silva locorum communium*, y el *Sumario de la Introducción al Símbolo de la Fe*. Licencia de impresión: junio de 1584.

1586-1588. Siguió su programa de vida: predicar y escribir para gloria de Dios y bien espiritual de los cristianos. Escribe Vidas ejemplares y correspondencia. Como colofón a su vida el sermón o *Aviso /para/ que en las caídas públicas de algunas personas...*

1588. Fallece fray Luis de Granada el 31 de diciembre a las 9 de la noche.²⁶

2. Fray Luis de Granada, traductor

Este encabezamiento, que corresponde a un oficio literario de fray Luis de Granada, no ha pasado desapercibido a sus biógrafos, con mayor o menor equilibrio y oscilaciones, según los puntos de mira y los diversos criterios de los investigadores en la trayectoria humana-literaria del ilustre dominico, forjador de la lengua castellana, a golpes de naturalidad, sencillez y delicadeza. “Entre las manos de este hombre, el castellano adquiere las más diversas formas: enérgico, suave, amplio y conciso. Y él, fray Luis, parece que sonriendo nos da a entender que su maravillosa maestría no tiene importancia ninguna. Tan

²⁶- HUERGA o.c., básica y fundamental; BALCELLS, J.Mª., *Fray Luis de Granada. Guía de pecadores* Edición, introducción y notas de..., Planeta, /Barcelona, 1986/ pp. XXXVI-XL. Una edición muy bien documentada, salvadas algunas excepciones que reconoce honestamente el autor. COS, Julián de, O.P., *La espiritualidad de Fray Luis de Granada*. Salamanca, 2014. p.10.

RAMOS DOMINGO, J., *Pasión de nuestro Señor Jesucristo* = Libro que recoge las primeras siete meditaciones, 1ª parte, cap.2º del Libro de la oración y meditación del P.Fr. Luis de Granada. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, p. 19. Cronología muy sucinta, poco útil para la investigación BIBLIOTECA VIRTUAL Miguel de Cervantes. www.cervantesvirtual.com *Fray Luis de León*. Dentro de la cronología del gran escrito agustino, ofrece abundantes datos contemporáneos, históricos y culturales; dentro de estos, desde 1536, una cronología de algunas obras de fray Luis de Granada y de su muerte. Depende, al parecer, de Balcells, J. Mª, o.c.

sencillo es lo que él hace -todo claro, todo limpio, todo fácil- que cualquiera puede hacer lo mismo”²⁷. Espero que al lector le haya llamado la atención esta frase de Azorín, entresacada del conjunto: “Tan sencillo es lo que él hace -todo claro, todo limpio, todo fácil- que cualquiera puede hacer lo mismo” No ha querido fray Luis complicar la vida a nadie. Y usa un lenguaje que está en boca de todos y capaz de encontrar perfecta resonancia en la mente y en el corazón de todos los lectores.

En la *Imitación de Cristo* o “*Contemptus mundi*” he sacado estas dos frases como una pequeña muestra literaria de esa claridad, limpieza y facilidad de expresión él, como traductor, y comprensión en cada lector, con quien le une el cordón umbilical de la sencillez lingüística y lógica. Ha comenzado a hablar del juicio personal e insinúa la forma de comportamiento que el hombre debe tener y mantener ante un hecho de tal alcance y gravedad. “*Agora tu trabajo es fructuoso; tu lloro, aceptable; tu gemido se oye; tu dolor es satisfactorio.*”²⁸

Hoy, acostumbrados a escuchar o ver distintos accidentes, hechos lamentables en la vida moderna, conviene recordar la propiedad con que fray Luis nos pinta un cuadro vivo de las diferentes circunstancias dadas: “*¡Cuántas veces oíste contar que uno murió a espada, otro se ahogó, otro cayó de alto y se quebró la cabeza, otro comiendo se quedó pasmado, a otro jugando le vino su fin!*”²⁹

No siendo mi intención y el objetivo primordial de esta exposición los tres libros traducidos por fray Luis de Granada o por seguir la observación fina y precisa del P. Huerga, O.P. “*aclaremos que en rigor no son `traducciones` las tres, ya que la Perla es sólo arreglo o adaptación.*”³⁰

Estas tres obras maestras de la piedad cristiana están documentalmente estudiadas en un largo recorrido crítico que ha hecho el P. Huerga en sus horas de trabajo, empeño y tesón por llegar a las cima de la verdad. Recojo aquí sus palabras como testimonio y guía de investigación en la celda de contemplación, de fray Luis, transformada por él mismo en escuela de escritores y por el P. Huerga en laboratorio de investigación y documentación actuales con proyección de futuro a corta y larga distancia.

²⁷ - AZORÍN, o.c., p. 12.

²⁸-GRANADA, L.de *Imitación de Cristo*, I. XXIV. Obras Completas XVIII, Edición y nota crítica, Alvaro Huerga. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998, p.61. Estas Obras Completas se citarán así ObrasFUE, t. p.

²⁹ - GRANADA, L. de, *Imitación de Cristo*. I XXIII. ObrasFUE, XVIII. p.60.

³⁰ HUERGA, A., *Nota crítica a las Traducciones*. ObrasFUE, XVIII, p.657

Fray Luis de Granada “no sólo la gracia de escritor original, sino también el arte difícil de traductor fiel, convirtiendo en prosa propia textos ajenos. Frecuentemente recurre a la *traducción dinámica*, rompiendo las amarras o trabas de la *traducción literal*.” Algunas páginas de fray Luis dan la sensación de estar describiendo un paisaje contemplado desde la Alhambra, y en realidad son párrafos cortados a cincel de la cantera senequista.”³¹

Me parece conveniente que no sea sólo el P. Huerga quien alabe a fray Luis de Granada en su forma de escribir, por inspiración propia o por recepción de textos dignos de todo encomio, lo mismo en la literatura clásica que en la literatura cristiana. Azorín, que leyó la *Imitación de Cristo*, concediendo a fray Luis su traducción³² y la “maravillosa traducción” de la *Escala Espiritual* de San Juan Clímaco,³³ no separa ni distingue los textos de una y otra categoría.

Hay un aspecto de fray Luis resaltado por Federico García Lorca que merece resaltarse aquí y ahora, después de pasar por el mismo rasero los párrafos inspirados y los párrafos traducidos. Fiel a su ciudad encantadora y encantada fray Luis de Granada no olvida en sus obras los diminutivos. Después de escribir García Lorca que “Granada ama lo diminuto /.../ y que nada hay tan incitante para la confidencia y el amor”, descubre que “el diminutivo no tiene más misión que la de limitar, ceñir, traer a la habitación y poner en nuestra mano los objetos e ideas de gran perspectiva”. Después de un pequeño recorrido, siempre en un tren de cercanías granadinas, añade: “Cuando el castellano es apto para describir los elementos de la Naturaleza y flexible hasta el punto de estar dispuesto para las más agudas construcciones místicas, tiene Fray Luis de Granada delectaciones descriptivas de cosas y objetos pequeñísimos”.³⁴

2.1. Obras de Espiritualidad cristiana traducidas por fray Luis de Granada

Aunque solo ocupen un reducido espacio en esta conferencia, es necesario nombrarlas como enlace literario con la traducción en la *Guía de pecadores*.

³¹ - HUERGA, A., *Nota crítica a las Traducciones*. ObrasFUE. p.639.

³² - AZORÍN, o.c., p. 13

³³ - AZORÍN, o.c., p. 51.

³⁴ - GARCÍA LORCA, F., *Impresiones: Granada paraíso cerrado para muchos, jardín abierto para pocos*. Cf.: LAFFRANQUE, M., *Federico García Lorca. Textes en prose tirés de l'oubli* /article/. Bullt. Hispanique Année 1953, vol . 55, p. 328.

a) El Kempis es el nombre más usado en el lenguaje popular, aunque han sido los críticos de su contenido quienes más eficazmente han contribuido a la divulgación de este nombre atribuyéndolo a Tomás de Kempis, (Thomas Hemerken. Kempen, 1379-1471) aunque las distintas hipótesis sobre su autoría no aploman con certeza y seguridad que fuera este monje germano-flamenco quien lo escribiera en el s. XV.

b) *De contemptu mundi*. Es el título oficial latino, que fray Luis de Granada cambió en una forma estilística de encabezamiento, más luminosa y atractiva, más cercana y personal para quienes desean ir por los caminos del Evangelio. Las fórmulas negativas no han dado normalmente buenos resultados: se han quedado a media a hasta, al izar la bandera de un proyecto sobrenatural. La frase latina obedece a la cultura y a cierta espiritualidad medieval. Hoy causa cierto repelús en el ánimo, difícil de mantener en un camino de luz, guiados por la misma Luz, Cristo.

Actualmente el *contemptus mundi* se identifica con una actitud humana y filosófica, basada en la efímera caducidad del cosmos, de las realidades histórico-sociales y de la vida humana.

Esta postura humana sintoniza con una exclamación del libro: “¡Oh, cuán presto pasa la gloria del mundo!”,³⁵ que nos recuerda aquellos versos de Jorge Manrique:

Cuán presto se va el placer,
cómo después de acordado
da dolor,
cómo a nuestro parecer
cualquiera tiempo pasado
fue mejor.³⁶

c) La Imitación de Cristo. Es el nombre con que lo bautizó fray Luis de Granada, añadiendo este titulillo, aunque al final del prólogo escribe: *Libro del menosprecio del mundo y de seguir a Cristo*.³⁷ Quien mejor describe este libro es el prio fray Luis, en el prólogo señalado:

Con la gracia del Señor, trabajé de presentarte este espejo en que te mires, cuan limpio y claro yo supe, y de darte este camino en que antes, el más llano que pude. Y aún porque lo traigas siempre contigo doquiera que fueres, se imprime en pequeño, como lo ves; para que así como no es pesado en lo de dentro no losea en lo de fuera, y tengas un compañero fiel, un consuelo en tus trabajos, un maestro en tus dudas, un arte para orar al Señor, una regla para vivir, una confianza para morir, uno que te diga de ti lo que tú mismo no alcanzas, y en que veas quién

³⁵ - ObrasFUE. XVIII, p. 20.

³⁶ - MANRIQUE, J., *A la muerte del Maestre de Santiago, don Rodrigo Maaarique, su padre*. 1ª est., vers. 8-12. cf.: BERGUA, J., *Las mil mejores poesías de la Lengua castellana*, Ediciones Ibérica, Madrid /1942/p.46.

³⁷ - ObrasFUE, XVIII, p.11.

es el Señor que tal poder dio a los hombres que tales palabras hablasen. Recibe pues este amigo y nunca de ti lo separes.³⁸

El padre jesuita Pedro de Leturia ha escrito unas frases, llenas de unción cristiana, relacionadas con la *Imitación de Cristo*. De ellas escogemos sólo ésta: “¿Quién no percibe /los/ supremos valores perennes de *La Imitación*? Ellos han hecho de esa obrita “*el manual del hombre interior de todos los tiempos*, aún de los más activos apóstoles de la Iglesia...”³⁹

2.2. La Escala espiritual

Es obra ascético-mística de san Juan Clímaco nos lleva a tiempos y lugares de otro meridiano. Estamos en el Oriente cristiano nombre consagrado por la tradición de la Iglesia.

San Juan Clímaco, nacido en Siria o en Palestina, aproximadamente en el último cuarto del s. VI, falleció en el 649. Monje del Monte Sinaí fija un hito de referencia y doctrina en el monacato oriental. Lejos de la corriente de espiritualidad occidental se abre paso con naturalidad con su doctrina ascético-mística bebida en las fuentes mismas de los Padres orientales. Sin formar una escuela institucional, propiamente dicha e individualizada, con su *Escala espiritual* “-climax”- o Escala del Paraíso.

De este libro le vino el nombre que, transmitido en la hagiografía cristiana, ha llegado hasta fray Luis de Granada y en otro arco de puente hasta nuestros días. La razón de este nombre se apoya en las múltiples traducciones del libro. Los traductores lo nombraron así, Juan Clímaco –de “*climax*”-; anteriormente lo llamaban Juan Escolástico o Juan del Sinaí. Y como Juan Clímaco se le conoce en la historia de la espiritualidad cristiana desde ayer a hoy.

El fenómeno literario de este libro espiritual, traducido desde el principio del original griego a varios idiomas, pudo ser una causa motriz que impulsó a fray Luis a empezar la traducción del mismo. Sin olvidar naturalmente que él como escritor estaba bajo sospecha y algunos de sus libros, en el penal del Catálogo valdesiano. La sombra alargada de la Inquisición lo seguía implacable. Era pues necesaria toda la prudencia, como virtud cardinal, para saber cuando podía girar el gozne de la libertad de expresión para que entrara una

³⁸ - Obras FUE, XVIII, pp. 10-11.

³⁹ - LETURIA, P.de, Estudios Ignacianos, t., II, Roma, 1957, p. 77.

corriente nueva, fresca y ortodoxa. Lo tradujo y se decidió a imprimirlo al resguardo de la tradición cristiana, como seguro a todo riesgo.

La *Escala espiritual*, traducida con el estilo propio de fray Luis de Granada, se imprimió en Lisboa, lejos del centro neurálgico de operaciones del Inquisidor Fernando Valdés y sociedad limitada, en comandita.. De la impresión se encargó Juan Blavio de Colonia, el año 1562.⁴⁰

El juicio de valor estilístico que hace Azorín no debe quedarse ni en las hermosas y delicadas páginas de *Los dos Luises* ni en la pantalla del ordenador. “¿Qué es la *Escala espiritual* de san Juan Clímaco?”, pregunta Azorín, “¿Cómo la ha traducido fray Luis de Granada? La *Escala espiritual* es una serie de reflexiones sobre varios temas mundanos -la vanagloria, la acidia, la detracción, la ira-, y por encima de esto, una exhortación al renunciamiento de las vanidades y glorias terrenas. La prosa de este librito es insuperable”⁴¹ Más adelante añade: “Hay en la *Escala espiritual* capítulos que merecen ser releídos repetidas veces ¡Que sugestión tan honda la de las páginas dedicadas al llanto! La tristeza serena, la melancolía, no han tenido nunca más elocuente cantor”, cerrando este elogio con un precioso colofón: “Fray Luis de Granada, todo sensibilidad; fray Luis de Granada, que muestra en la aventura del final de su vida -y esto hace que le queramos más- un candor infantil”⁴²

2.3. La Perla preciosísima.

Sinceramente es de justicia reconocer la prolongada y exhausta investigación sobre esta pieza de espiritualidad, felizmente documentada por el P. Alvaro Huerga, O.P. Este padre dominico, siguiendo el itinerario de don Pedro Sainz Rodríguez clava el primer jalón del nombre en el fragmento evangélico de san Mateo capítulo 13, versículos 45-46. Después hace un recorrido sobre la dependencia histórico-doctrinal del libro de otro homónimo de la espiritualidad flamenca. Lo descarta totalmente. Sigue analizando las tres versiones españolas, para ver la trabazón inmediata del ejemplar traducido por fray Luis con cada uno de ellos, -Toledo 1525, Baeza 1551 y Lisboa 1575- Con tiempo, espera y esperanza, al fin encontró que el ejemplar de Baeza, de 1551, fue el depurado por fray Luis de Granada. “Esta adaptación es la más amplia y la más bella de las tres”, dice el padre Huerga, identificándola

⁴⁰ - ObrasFUE, XVIII. p. 644.

⁴¹ - AZORÍN, o.c., pp. 76-77

⁴² - AZORÍN, o.c., pp. 78-79.

con la de Lisboa 1575; para corroborarlo todo presenta un cuadro sinóptico de las tres, al final de su estudio⁴³

2.4. Las dos “Guías”

La inclusión en este apartado de las dos “Guías” necesita una breve explicación, para seguir mejor la línea de elaboración e investigación.

Las dos “Guías” ocupan un espacio muy amplio de la obra granadina, tanto en la textura morfológica y doctrinal del contenido, en la incomprensible catalogación de la primera entre los libros prohibidos por la Inquisición española, la Inquisición de Valdés, azuzado éste por la envidia de Melchor Cano hacia Carranza y su gran amigo fray Luis de Granada.

Ambas esconden verdaderos filones escriturísticos, de traducción al romance como le gusta decir a fray Luis de Granada. Los párrafos de la Biblia, más o menos grandes o los versículos de algún salmo vertidos a castellano fueron la causa inmediata de la crisis en que entró la primera *Guía de pecadores*. El ambiente sociorreligioso no favorecía las versiones vernáculas. Fray Luis de Granada, en la *Guía primitiva* aparecía como innovador y progresista. Afortunadamente, su vida integra escondía otras virtudes, otros valores se dice hoy, diametralmente alejados de estas ideas. Sus esquemas de vida religiosa, predicación y escritos habían entrado por otros derroteros y buscaban nuevos horizontes, sin romper la lógica de la vida cristiana y sin la necesidad de cambiar su estilo de escrito y traductor.

En la *Guía definitiva* fray Luis tiene la gran experiencia de Valladolid y algunos de sus moradores. Yeso cuenta a la hora de escribir. Pero tenía tranquila la conciencia y su inquietud por la salvación del hombre era un impulso vivo o un estímulo acuciante, se dejó llevar por la acción inefable del Espíritu Santo y escribió la nueva *Guía de Pecadores* con el mismo título que la anterior, aunque sabiendo que la Inquisición seguía acechando desde la acera de enfrente. Y sacó por decirlo con toda claridad y rapidez, otra *Guía de pecadores*. El mismo lo declara y aclara en la portada del libro: “*este libro, cristiano lector, sale agora a la*

⁴³ - HUERGA, A, *Nota crítica*, ObrasFUE, XVIII, pp 647-658

luz añadido y enmendado y cuasi hecho nuevo por su mismo autor: impreso con aprobación y licencia este año de 1567, y por eso puede correr y ser leído de todos”⁴⁴

El testimonio de fray Luis se reafirma y confirma por otra pluma digna de todo crédito, por su prestigio teológico y literario, fray Rodríguez de Yepes, Censor por parte del Consejo Real de su Majestad, quien “ habiendo visto este libro “ con mucho estudio y diligencia hallo ser muy católico y de gran provecho para todos los que en él se ejercitaren, porque contiene doctrina grave, y juntamente apacible, muy conforme a la divina Escritura, de la cual tiene buena parte, y a la doctrina de los sanctos: y allende de esto se hallarán en él cosas dificultosas declaradas por razones llanas de mucha eficacia.”⁴⁵

Como punto final de esta simple y sencilla panorámica de la *Guía de pecadores*, Insinúo aquí esta idea del doctor Rafael García García en su tesis doctoral presentada y defendida en la Universidad de Cincinnati (USA) el 14 de junio del 2010. Este licenciado en la Universidad de Valladolid, habla de la “*distancia estética*” definiéndola así: “es el espacio que media entre las expectativas del primer público lector y la violencia o ruptura que introduce una nueva obra literaria. Las grandes obras maestras son las que mayor *distancia estética* producen, frente al resto que simplemente contemporizan con el gusto literario del momento. En la segunda parte de esta tesis analizamos la gran *distancia estética* que introdujo fray Luis respecto a las otras obras de espiritualidad. En buena medida aquí reside su éxito.”⁴⁶ El autor se refiere a la *Guía de pecadores* definitiva, sin excluir a las demás obras escritas por él.

3. Fuentes de la traducción de la *Guía de pecadores*

Apenas se adentra uno en la lectura reposada de la *Guía de pecadores* se percibe la riqueza de contenidos expresados con belleza estética. A medida que se interna más adentro,

⁴⁴ - GRANADA, L. de, *Guía de pecadores*. Obras FUE, VI. Madrid, 1995; portada de 1567 p. 9.

⁴⁵ -RODRÍGUEZ YEPES, Fr., / 2 *Censura*/ Obras FUE,VI, p.13.

⁴⁶ - GARCÍA GARCÍA, R., *El horizonte de expectativas y las comunidades interpretativas en fray Luis de Granada: el 'Libro de la oración y meditación', la 'Guía de pecadores' y la 'Introducción al Símbolo de la fe'*. Tesis doctoral defendida en la University of Cincinnati (USA). Departamento de 'Romance Languages and Literatures', el 14 de junio de 2010. Tesis de nueva línea investigadora. El autor descubre nuevos horizontes en la interrelación escritor-lector. Es necesario fijarse en las *cuatro distancias estéticas* que el doctor Rafael García García descubre y resalta en los tres libros de fray Luis, después de haberse cimentado bien en los tres substratos del horizonte de expectativas. Y concluye que fray Luis, maestro de la emotividad, se notan dos fuerzas de choque en España: la tradición y la afectividad; en el extranjero se multiplican más aún las fuerzas de contraste, debido a las comunidades lectoras.

en la espesura del bosque nota el frescor de las fuentes donde fray Luis de Granada bebe las ideas que desarrolla después con la mayor naturalidad

a) La Sagrada Escritura. La primera fuente es la Sagrada Escritura, sin distinción de testamentos. Lo mismo liba en la floresta del Génesis que los verdes jardines de san Juan o san Pablo, terminando a la luz del Cordero en la Ciudad Santa, La Nueva Jerusalén. Basta leer despacio la *Guía* para contagiarse de su amor a la Sagrada Escritura. Convive con ella y descansa en ella, para transmitir su mensaje pastoral, escrito.

b) Los Santos Padres. Todos ellos se presentan como familiares antepasado, cuya ciencia y experiencia asumida diariamente en las lecturas, contribuye a una convivencia histórico-doctrinal con ellos para socavar la incultura religiosa y, al mismo tiempo, regenerar la vida cristiana en una sociedad emergente como la suya. Los Santos padres eran el verdadero lastre de la tradición católica que mantenía firme el barco en medio de las tempestades. Al mismo tiempo eran un ancora de esperanza, donde poder asegurar el pensamiento y la doctrina, expresados en la fragilidad de las palabras humanas, que ellos, los Padres, con voluntad de ortodoxia cifraron en la Palabra, el Verbo, interpretada a la luz de los signos de los tiempos, para eslabonar una tradición sólida y duradera con un renacimiento fecundo e innovador.

c) Los escritores de la Iglesia. Con sus obras escritas al calor de la oración y de las necesidades de la Iglesia han contribuido teológica, ascética o místicamente a injertar su doctrina dejando una es tela de vida cristiana, apostólica y carismática en las diversas etapas de la fe. Algunos han formado escuela cuyos pasos han seguido discípulos por caminos de santidad.

d) Las fuentes culturales. Aquí entran los clásicos latinos principalmente, los filósofos y otros escritores profanos, entendiendo por tales los de épocas anteriores o autores contemporáneos, destacados por su irradiación literaria.

4. Pautas de las traducciones de fray Luis en la *Guía*

Presento aquí las pautas que he encontrado en la traducción de la *Guía de pecadores* definitiva en aquellos lugares de la misma, donde se puede manifestar mejor su deseo de fidelidad a los textos sagrados, como presupuesto básico de su fidelidad a la Iglesia.

a) Traducción literal y traducción literaria. En la primera se ciñe más a una frase verbal, ajustándola a su lenguaje ordinario; en la segunda mantiene el sentido original dentro de una frase elaborada por él. Un ejemplo de traducción literal aparece en el prólogo con texto latino y castellano “Dicite justo quoniam bonus”. Decid al justo que bien (Is. 3,10) Esta traducción se puede calificar de *mimética*, pues la versión castellana esta hecha sobre la falsilla latina. Ejemplo de traducción literaria es la frase de José a Putifar, la mujer del Faraón: “Mira que todas cuantas cosas tiene mi señor, ha puesto en mis manos, sacando de ti sola, que eres su mujer ¿cómo podré yo cometer tan gran maldad contra él, y pecar contra Dios? (Gen.39, 8-9. p.6l)

Una variante de la traducción literaria es la traducción por *acoplamiento* de un texto bíblico a una situación posterior homogénea Nínive y la impenitencia judía ante la predicación de Cristo (*Guía* pp. 53-54 Mt. 12,41.) y una aplicación a los cristianos.

b) Enlace de textos. Aplica este método dando cita en el espacio literario a varios textos, de distintos parajes bíblicos, que él como buen artesano funde en un mismo pensamiento organizado y ordenado a un fin (*Guía* p. 101) La sombra de de Pedro (Hch.5,15) Mejor aún las tres citas de IR.2,4;Sal. 8,7; y Jos. 10,13)

c) Traducción-clave de reflexión reflexiones inmediatas

El texto base de San Juan en el Apocalipsis (Ap. 21,6): “*Yo soy principio y fin de todas las cosas: Yo daré al que tuviere sed a beber agua de vida de balde*” le sirve de trampolín para dar un salto parenético: “Pues dime ahora: ¿qué tal bien será aquel por quien tanto nos pide Dios: y después de todo esto dado, dice que nos lo da de balde? Y digo de balde, mirando lo que nuestras obras por sí valen, no por el valor que por parte de la gracia tienen/.../ Si tan liberal es en hacer mercedes ¿cuánto más lo será en pagar servicios? Si tan inestimable es la largueza del que da, ¿cuánta será la magnificencia del que restituye? Sin duda no se puede con palabras declarar la gloria que dará a los agradecidos, pues tales cosas dan aun a los ingratos. (*Guía*, p. 103).

d) La traducción, paradigma del texto literario. La traducción se convierte de esta manera para fray Luis de Granada en el canon de su pensamiento, de tal forma que debe vigilar y cuidar con esmero la expresión literaria. En la *Guía* se nota un paralelismo literario entre las traducciones bíblicas y el contexto, normalmente posterior, de la redacción del libro.

5. Notas de las frases traducidas en la *Guía*

Para ir cerrando este ligero análisis, me ha parecido conveniente señalar algunas notas que van apareciendo a medida que se lee la *Guía*.

1) Fidelidad a la Sagrada Escritura: En primer lugar, *la fidelidad a la Sagrada Escritura como plataforma de su fidelidad a la Iglesia*. El P. Granada fue un religioso dominico de cuerpo entero, y por esto mismo, un perfecto contemplativo. Pasó por las aguas amargas de la injusta condena de sus libros, y esto fue para él una lección magistral de servicio a la Iglesia, a pesar de algunos miembros de la misma. La traducción fiel de la Sagrada Escritura, puesta al alcance de todos, era la mejor garantía de su ortodoxia y su ortopraxis. Fray Luis no sólo escribía como un literato pionero del castellano, con finura, claridad, gusto estético, propiedad y elegancia, sino como un cristiano elevado al escalafón de la vida dominicana y del sacerdocio. Usó la palabra escrita como proyección de sus experiencias místicas, de su oración y contemplación, instrumentos silenciosos pero eficaces de la predicación, lo mismo con su elocuencia verbal que con sus “predicadores mudos”, los libros, entre ellos y encabezándolos a todos, la *Guía de pecadores*.

2) Profesión de fe literaria: Al hilo de esta profesión de fe escriturística y eclesial, conviene destacar *su profesión de fe literaria*. Sin traicionar a la Sagrada Escritura, patrocina y asegura el lenguaje según las normas de la filología más pura y asequible. Con el buril de esta fidelidad, fray Luis de Granada se convierte en el orfebre de la lengua castellana que repuja lo mismo el oro de la Palabra de Dios, que la plata de sus propias palabras en una filigrana estilística, que causa verdadera emoción estética. Este apóstrofe de Isaías (Is.33, 14) permite ver *ambas profesiones de fe*, cultivadas por fray Luis de Granada: “¿Quién de vosotros podrá morar con los ardores eternos? ¿Quién se atreverá a hacer vida con el fuego tragador?” ¿Qué espaldas habrá tan duras que puedan sufrir esta calda por espacio tan largo? ¡Oh gentes sin seso! ¡Oh hombres embaucados por aquel antiguo engañador y trastornador del mundo! Porque ¿Qué cosa más ajena de razón que siendo los hombres tan solícitos en proveerse para todas las nonadas de esta vida, ser por otra parte tan insensibles para cosas de tanta importancia? ¿Qué vemos si esto no vemos? ¿Qué tememos si esto no tememos? ¿Qué proveemos si esto no proveemos?” (*Guía*, p. 118)

3) Objetivo primario: la salvación del hombre. En páginas anteriores se ha mencionado ya este objetivo fundamental de la *Guía de pecadores*. La salvación de hombre,-

- *el punto de mira de todo el libro*-. En él, fray Luis de Granada, verdadero ebanista literario de la *Guía*, incrusta en todo el libro como una especie de taracea bíblica distintos fragmentos de la Sagrada Escritura. Sólo le mueven la gloria de Dios, *la salvación del hombre*, y un deseo, que quisiera hacer realidad en todos, ayudando a cada uno de sus lectores a admirar la belleza insondable de la Sagrada Escritura y a caminar por las sendas del espíritu, *ofreciéndoles a la vera del camino las fuentes claras y refrescantes de la Palabra de Dios*, que no podían leer en las versiones latinas de su tiempo.

4) La desigualdad cuantitativa: Es otro aspecto de sus traducciones. No son de igual tamaño, como es fácil de comprender. Tiene grandes párrafos de d varios libros de la Biblia y versículos de los Proverbios o de los Salmos, del Cantar de los Cantares, etc. A simple vista, puede parecer más fácil distinguir la maestría del traductor en los párrafos grandes, pero aplicando un sexto sentido a las frases cortas y su ajuste en el texto, se ve perfectamente el encaje de bolillos que hace fray Luis en ciertos pasajes para conseguir sus objetivos. La traducción de las frases cortas me parece de tal identidad verbal con su forma de ser y escribir que no crea un espejismo de novedades; al contrario, usa las palabras de la Palabra de Dios aplicando sus valores semánticos a la multiplicidad de posibles lectores. Fray Luis tiene siempre sentado a su lado o enfrente de él al “cristiano lector”, como un personaje real, al que se dirige con sumo respeto y bondad.

5) Autonomía de las traducciones bíblicas: Las traducciones en la *Guía* de fray Luis llevan su sello identificador e indeleble. Ha querido presentar un libro que lean todos, y cuando lo lean sientan el placer de un diálogo ininterrumpido, lo mismo cuando la Sagrada Escritura viene a corroborar su pensamiento que cuando, apoyándose en ella, deja correr su pluma para dar un mensaje de vida cristiana, cuyo fin es la coherencia práctica en la lógica cotidianidad de los actos: pensamientos, deseos, emociones, palabras y obras.

Fray. Luis traza la quinta línea de este pentagrama de notas características en la traducción fiel de la *Guía de Pecadores*. Como un rechazo natural del plagio y para no caer en él. Hombre cimentado en la humildad, no se apropia lo ajeno para lucir su personalidad: espontánea y esponjosamente, como un servicio de gratitud, menciona a los hagiógrafos que traduce, sea cual sea la frase de la Sagrada Escritura que traslada a la *Guía de pecadores*. La misma riqueza de sintagmas para indicar este deseo prueba que no se viste de nada ajeno

Recojo aquí algunos de estos sintagmas empleados por fray Luis de Granada. Son las mejores pruebas que demuestran su magnanimidad y grandeza de ánimo, dando a cada uno lo suyo, su desprendimiento de todo lo ajeno, en una zona tan pantanosa como la fama literaria y los derechos de autor; finalmente, la fuerza de su humildad y honradez sobrenaturales, cimentadas en la verdad que guía a quien se deja guiar por ella.

Cuando cita lo hace así: “como dice sant Juan”, (*Guía* p.32), “David dice”, “el Apóstol significó más claramente” (*Guía* p. 36), “Dios se queja por un profeta...Se indigna otro profeta con palabras más encendidas... Dios amenaza por un profeta, diciendo”. (*Guía* p. 42). Hay citas en que no se para a identificar al autor, así citando el Salmo 5,7, se lo atribuye a un profeta y escribe: “así dice el profeta” (*Guía* p. 64). Cierro este elenco con una cita del Señor, “como expresamente lo testificó el Salvador, diciendo...”(*Guía* p. 68)”.

6. Conclusiones

Al cerrar la *Guía de pecadores*, después de buscar en ella el aspecto de traductor de fray Luis de Granada, uno llega a la meta final, cruzando la raya de la investigación con las siguientes conclusiones.

1ª El traductor de la Imitación de Cristo y de la Escala Espiritual camina por los mismos derroteros en la *Guía de pecadores*, con la dificultad añadida, de que en este libro, no hay una línea continua que facilite la marcha de la traducción. Fray Luis está a la espera de lo imprevisible, pues cada frase o periodo tiene su identidad propia que debe respetarse y fray Luis de Granda tiene con todas un respeto imponente en el doble equilibrio de acoplamiento o proyección.

2ª La ventaja de un texto predeterminado equivale a un acompañamiento conceptual y rítmico, aunque tenga algunas hégrimas en el camino, siempre incluidas en el nudo y en el desenlace de una novela o en el núcleo vivo de un

Libro de ciencia objetiva o de ciencia ficción. El traductor de estos libros descubre por sí mismo cómo se configura la imagen real del libro traducido, en

3ª En la traducción bíblico-literaria de la *Guía de pecadores* fray Luis se fija más en los indicadores verticales, de la Palabra de Dios, la inspiración y la revelación que señalan “el

camino de la vida” (*Sal. 1* o, como dice fray Luis de León, una dirección que en los horizontales, más seguros por indelebles. Aunque nadie puede decir que los grandes indicadores de la Biblia no sean verdaderamente firmes y seguros, pero hay que fijarse más en sus fragmentos traducibles y traducidos para no desviarse del camino emprendido y seguir los pasos a un escritor que ha dado su vida “por la causa del Evangelio” de Jesucristo, el Señor.

LA CAUSA DE LOS POBRES, DE DOMINGO DE SOTO. UN EJERCICIO DE AUTOTRADUCCIÓN EN BUSCA DEL CORRECTO SENTIDO¹

Lázaro Sastre Varas OP

Facultad de Teología “San Esteban” de Salamanca (España)

lazarosastre@dominicos.org

RESUMEN

Tras la comisión presidida por el Cardenal Tavera en 1540 para establecer una serie de medidas destinadas a la atención de los mendicantes, Domingo de Soto, que había dado su conformidad a esas disposiciones, escribió este breve tratado ya que, a su modo de ver, no se había reflejado bien lo acordado. La ponencia indaga en el sentido del texto y en el ejercicio de autotraducción (latín-castellano) del teólogo dominico.

PALABRAS CLAVE: Domingo de Soto. Dominicos. Autotraducción. Historia de la traducción.

ABSTRACT

After the commission presided by Cardinal Tavera in 1540 to establish a series of measures to the attention of mendicants, Domingo de Soto, who had agreed to those provisions, wrote this brief treatise since, in his view, what was agreed had not been well reflected. The paper explores the meaning of the text and in the exercise of self-translation (Latin-Castilian Spanish) of the Dominican theologian.

KEYWORDS: Translation. Dominicans. Self-translation. History of translation.

1. Introducción

La *Causa de los pobres* es quizá la obra más pequeña de Domingo de Soto, pero muy atractiva y de una actualidad enorme. He estructurado mi ponencia del siguiente modo: la presentación de Soto, su obra, su temática y, por último, la cuestión de si se trata de una traducción o si se trata de la genialidad de un hombre que conoce dos

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

lenguas a la perfección (latín y castellano antiguo), publicando las dos obras no como traducción, sino como creación de la misma obra en otra lengua.

2. Domingo de Soto

Domingo de Soto nace en Segovia en 1495 y estudia en Alcalá y en París. En el 1524 entra de fraile en el Convento de Burgos y en el 25 ya se encuentra ya en Salamanca. Es catedrático de vísperas en 1532 y teólogo de Carlos V, va con él y por él al Concilio de Trento, y con la muerte de Vitoria en 1546 ejerce también como catedrático de prima en Salamanca hasta su muerte, en 1560. Fue un gran mecenas del convento de San Esteban de Salamanca realizando el Puente de Soto sobre el Arroyo de Santo Domingo, la escalera llamada de Soto y quien introdujo al arquitecto R. Gil Hontañón en la terminación de la monumental Iglesia de de San Esteban.

3. La Causa de los pobres, de Domingo de Soto

¿Por qué se le ocurre escribir esta obra? Soto había intervenido en Salamanca en muchas ocasiones con motivo de defender a los pobres. Concretamente por la hambruna de 1539 en Salamanca, que no se daba en otras regiones como Toledo o Andalucía. La Universidad encomienda a Soto que vaya a buscar trigo para que puedan comer los estudiantes pobres de Salamanca. A través del cardenal Tavera de Toledo logra una buena cantidad de trigo. En 1544 vuelven las malas cosechas en Salamanca, y la Universidad le encarga la asistencia a los pobres en ciudad. El mismo hecho se repite también en los años 1557 y 1559. En esos momentos se vuelve otra vez a orientar la asistencia social a los pobres a través de la persona de Soto, haciendo una inscripción de pobres que después se distribuyen por parroquias, y los párrocos o encargados de asistir a esos pobres tienen que ir al convento de San Esteban de Salamanca a buscar los alimentos que Soto, los frailes y otras personas habían recogido. Y es más, Soto inventa lo que hoy podríamos llamar el banco de alimentos: se ponen dos mesas en la iglesia) de

San Esteban, una para las mujeres y otra para los hombres, y allí van a buscar los encargados de las parroquias los alimentos, y cuando tienen necesidad los pobres, para poder subsanar la deficiencia que tienen de alimentación. Y aún más: Soto, con el corregidor, después de las prédicas de San Esteban sale a pedir por las casas de los ricos limosna y alimentos para los pobres.

En estas circunstancias, como ven, Soto es un amante de los pobres, y escribe una obra que no titula “opúsculo” ni “relección”, sino “deliberación”: *Deliberación de la causa de los pobres*. Es decir, examen de los pros y contras para determinar o tomar una decisión sobre algún asunto importante. Una especie de “exhortación”, aunque un poco atada a la metodología escolástica.

Es una obra que sale el mismo día en la misma imprenta en latín y en castellano. No salen juntas, sino en dos volúmenes diferentes. El éxito fue realmente importante, sobre todo en latín, lengua en que se editó hasta seis veces en el siglo XVI. La *Causa de los pobres* en versión castellana salió solo dos veces: esa primera versión de 1545 y después en el 1547 en Venecia.

Es una obra, por lo tanto, con una intencionalidad muy clara por la parte de Soto, que se la dedica al príncipe regente, en aquel momento Felipe II. Se la dedica no por filantropía, sino porque espera ciertamente que logre leer su escrito o al menos que sus consejeros lean el trabajo y se lo comuniquen al príncipe. Como digo, el éxito de la obra fue realmente muy grande (Martínez Casado en Soto, 2006: 12-14).

¿Por qué escribe Soto esta obra? Hay que tener en cuenta que estamos en el año 1540 y el consejo real, con el cardenal Tavera al frente, ha dado unas normas para organizar en cierta medida la asistencia social para los pobres, que ya era no solo muy numerosa, sino problemática para la sociedad en las ciudades; se temían hasta revoluciones, revueltas. Era una gran masa de pobres que por la cuestión económica se habían quedado sin trabajo y vivían en la penuria. Estas leyes podían aplicarlas las ciudades, siendo Zamora una de las primeras en hacerlo. Pero surgieron las discusiones. Estaba allí sobre todo el prior de San Juan, miembro de la casa de Alba, hombres preocupado por los pobres, y había unos problemas que eran difíciles de solucionar en

Zamora. Se recurre a la Universidad de Salamanca y se junta un grupo, entre ellos Soto, para consultar algunos problemas. De esta reunión escribirá Soto: *pusimos dificultad en algunos capítulos, y los demás dijimos que los firmaríamos*. Y para que vean la traducción que hace Soto, lo cito sus palabras en versión latina: *qui non in universum eorum articulis applausimus* (Soto, 2011: 216-217). Cuando el municipio zamorano presentó el texto a Soto, éste lo firmó sin leerlo, porque le dijeron que estaba conforme a lo discutido en la reunión anterior, dando fe a lo que le dijeron. El teólogo confiesa: *Ingenue fateor inscitiam meam ac temeritatem. Credidi nihil aliud in scriptis esse quam ego verbo promisseram subsignare. Et ideo, quam non legi scripturam, subnotavi*. El descuido lo traduce el mismo Soto en romance: *E yo confieso mi descuydo que, sin verlos, los firmé. Por que me dixo quien me los dio no contenían más de lo que avíamos dicho. Después he sabido que, en alguna manera, avía otras cosas; las cuales, yo si las viera, no firmara* (Soto, 2011: 216-217). Soto firmó eso sin leerlo, y aquí es donde se le crea un problema gordo, no solo de una discusión tremenda, sino de propia conciencia: su firma avalaba lo que su conciencia rechazaba.

A partir de esa firma, es cuando los frailes de Salamanca, los catedráticos y, sobre todo, el cardenal Tavera le dicen: “fray Domingo, que usted ha firmado esto de Zamora”. Entonces él se decide a escribir, no solamente, ni principalmente, para defender su fama, sino porque, como él dice, sentiría escrúpulo. Es decir, por conciencia propia. En medio de esta situación comprometida, Soto, que tiene muy claro que la justicia y el Evangelio van de la mano, va a exponer en esta *Causa de los pobres* lo que está en relación con la justicia, con el derecho natural, y con el Evangelio. Y por eso quiere dejar muy clara su postura ante los sabios y autoridades como ante la gente sencilla, que no conoce la lengua latina. Él mismo dice que escribe también en lengua vernácula o romance porque de esto se está hablando en las ciudades, sobre todo porque ya Salamanca y Valladolid también habían implantado esas mismas normas. Veremos lo principal de esas normas.

Él, pues, se siente en la obligación de dar a conocer esta realidad, su propio pensamiento, y que se ha equivocado al firmar sin leer el texto. Y por eso escribe la versión romance, aunque solo haya tenido dos ediciones en vida de Soto (después han salido bastantes más, sobre todo en el siglo XX y últimamente la citada de Ángel

Martínez Casado). En su conciencia, porque está convencido, como hemos visto en actuación de su vida, del amor y de la importancia que tiene la asistencia a los pobres.

La obra, según dice el mismo Soto en la versión de Venecia (1547), la redactó en doce días; por lo tanto, fue una cosa rápida, una cosa casi con premura; no porque él quedara mal, sino porque los perjudicados para él eran los pobres. Esto le acuciaba su conciencia. Intenta con esta obra asentar su doctrina y, por lo tanto, que todo el mundo conozca que cometió un error por fiarse del agente que le engañó y firmó sin darse cuenta de lo que firmaba, pues de otra forma no hubiera firmado.

4. Temática

Brevísimamente, la obra tiene unos puntos de consideración importantes. De lo que se trataba era de erradicar la mendicidad de los pobres en las ciudades y evitar así el problema social, en crecimiento, que esto suponía. Para ellos, consejo real y municipios, había que examinar a los pobres para que pudieran mendigar. Se trataba, por lo tanto, de una obra buena en el sentido de distinguir quién era el pobre de verdad y quién era el pobre falso, que siempre ha existido y existe en nuestro mundo. A los pobres de verdad se les daría una cédula después de que se hubieran confesado –dice Soto en la versión castellana– “como manda la Santa Madre Iglesia”. Mientras tanto no podían pedir. Para poder mendigar debían tener esta cédula que acreditaba el hecho de estar confesado. Soto, que admite la distinción entre pobre de verdad y falsarios, piensa que éstos últimos deben ser castigados, pero no admite la exigencia de la confesión.

Después, se pretende prohibir a los pobres salir del reino natural; es decir, en este caso, empezando por el Oeste, de Galicia no podían venir a pedir a León o a Castilla, Asturias o Cantabria, ni los castellanoleoneses podrían ir a pedir a la zona de Toledo o Andalucía. Por lo tanto, hay una restricción total para que cada reino –y después van a decir cada diócesis natural– se encargue de solucionar el problema de sus pobres. Los pobres tampoco podían pedir por las calles, sino que debían ser recogidos y alimentados en los hospitales. Imagínense lo que suponía esto. Por supuesto, Soto se opone a que no puedan salir los pobres de su natural reino. ¿Estaba el reino de España

en disposición de recoger a todos los pobres en hospitales y abastecerlos de comida y ropa? Ni soñarlo.

Después se crean organismos y personas que recogieran limosnas, y ellos (los gestores, según los llama Soto) distribuían esas limosnas entre los pobres que realmente lo necesitaban.

En resumen, diríamos que hay tres puntos básicos en estas leyes, que serían: un examen de los pobres, unos derechos de los forasteros (en atención a los peregrinos) y después unas restricciones a la mendicidad libre. Conforme afirma Soto, los pobres tienen más derecho a pedir, que los ricos en defender su hacienda; porque muchos de los pobres son tales porque los ricos les han quitado las tierras. Este principio era muy adelantado para aquel tiempo y muy atrevido en boca de Soto. A uno se le puede prohibir la mendicidad siempre que sea por lascivo o por delitos que ha cometido, pero si no ha cometido ninguno y no es enemigo, tiene derecho a moverse por el mundo con total libertad, como es derecho natural y de gentes. El derecho de los forasteros, lo mismo que el de los peregrino, a salir a pedir a otras tierras es también de derecho natural y del de gentes. Prohibirles este derecho lo considera una novedad. Soto dice que esto no se ha dado nunca en la legislación, y le dice al príncipe Felipe: ¿no le parece que es raro que este problema, que ha existido desde el principio de la humanidad, y que llega a una situación como la actual, no haya sido objeto de legislación restrictiva hasta ahora? Esto es una novedad; si el problema es antiguo, tendrían los reinos que haberlo solucionado anteriormente.

Después aboga también por la solidaridad entre ciudades, entre diócesis y entre reinos. La restricción de la mendicidad, no poder pedir por las calles, va contra el derecho de los pobres. En caso de necesidad, el cristiano está obligado a ayudar, pero no se obliga a dar siempre limosna o al mismo pobre; se da voluntariamente; pero el pobre tiene derecho a moverse y a buscarse su sustento por el mundo entero.

De manera muy sucinta hemos expuesto lo principal de la obra de Soto sobre los pobres. No es el momento de hacer un estudio más pormenorizado. Para el teólogo salmantino el pobre tiene sus derechos por el derecho natural, por el de gentes, por

justicia y por el Evangelio de Jesucristo que recomendó a sus fieles el cuidado del pobre y el deber de ayudar a los necesitados. De esta manera, con esta obra, corrigió Soto el error de haber firmado sin leer las ordenanzas de Zamora. De manera concienzuda, con la justicia, el derecho y el Evangelio manifestó su amor a los pobres.

5. La obra como traducción

¿Es una traducción lo que hace Soto? Yo diría que hay momentos que sí, y hay momentos que no. La estructura de los dos libros es la misma, es decir: son doce capítulos, unas 86 páginas en latín, unas menos en castellano porque es mucho más conciso, pero sigue la misma temática. Esto supone, por lo menos en Brufau (Soto, 2011: 189-202), que tenía delante el texto de *De Eleemosyna* que el mismo Soto había escrito, y que primero hizo la versión latina y después la tradujo él mismo al castellano. La fuerza que tiene el castellano en Soto es muchísimo mayor que la que tiene en latín. Si bien en las citas de filósofos, Santos Padres, Evangelios y otros textos del Antiguo y Nuevo Testamento se mantiene con bastante fidelidad, no usa los nombres de los autores en la versión en romance, v. g. en latín citará a Salomón, pero en romance dirá “el sabio”. Podemos decir que es una traducción, pero no literal, y tampoco literaria del todo, porque se van ensamblando una con otra con bastante facilidad y soltura. Pero dejo de lado esta cuestión, que decidan sobre esto los expertos en traducción, que asisten a este Coloquio que celebramos. Si tuviera que definirla traducción que hace el autor, quizá la llamaría “reexpresión”. En realidad, el texto es bastante parecido, mucho más sencillo en castellano, pero con más fuerza, con más vigor, más directo y coloquial, pues incluso utiliza la ironía. Por ejemplo, al príncipe Felipe, a quien dirige la obra, le dice: si no podemos asistir a los pobres ni a los peregrinos, que es lo que manda el Evangelio, ¿qué nos queda?, ¿asistir a los ricos? ¡Encima!

Además, utiliza, también por ejemplo, la interrogación dirigida al príncipe, que en latín no aparece. Lo mismo podemos decir de los signos de admiración: en castellano aparece con mucha frecuencia. Se trata efectivamente de un texto muy similar, las citas son menos en castellano que en latín, y mucho más generales. Como hemos dicho, a

Salomón lo cita en latín, pero se refiere a él como “el Sabio” cuando lo cita en castellano. Lo que le interesaba era lo que se decía, no el nombre de quien lo decía.

En fin, Domingo de Soto era conocedor a la perfección del latín y del romance, además de dominar la temática de los pobres de manera extraordinaria y de conocer la realidad social de su tiempo como gran sabio. Se ajusta más al ritmo de los apartados (¿para facilitar la lectura al que no conocía a la perfección el latín?), pero la riqueza del texto romance gana en agilidad, frescura y precisión al texto latino.

Bibliografía

- Soto, D. (2011). “In causa pauperum deliberativo”, *Biblioteca de Teólogos Españoles*, 50, vol. II-2 (Relecciones y Opúsculos). Ed. bilingüe en latino y romance con introducción y notas de Jaime Brufau Prats. Salamanca, pp. 187- 205.
- Soto, D. (2006). *La causa de los pobres*. Ed. de Ángel Martínez Casado. Salamanca.
- Gabarrán, J. M. (2004). *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*. Salamanca, Edic. Univ. de Salamanca.
- Santolaria, F. (2003). *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*. Barcelona, pp. 47-113.
- Beltrán de Heredia, V. (1960). “Domingo de Soto, O.P., Estudio Bibliográfico documentado”, *Biblioteca de Teólogos Españoles*, vol. 20, Salamanca, pp. 515 -588
- Diego Carro, V. (1930). *Domingo de Soto y el derecho de gentes*. Madrid.
- González Alonso-Getino, L. (1925). “*Deliberación de la causa de los pobres*, por Domingo de Soto”, en *Memorandum*, pp 334-350.

**JUAN DE ORTEGA OP (¿1480-1568?)
Y LA AUTOTRADUCCION AL ITALIANO (1515) DE SU
ARTE DE LA ARITMETICA Y JUNTAMENTE DE GEOMETRIA (1512)¹**

Hugo Marquant

Institut Libre Marie Haps (Bélgica)

hugo.marquant@gmail.com

RESUMEN

En la presente contribución, el autor, después de situar brevemente a Fray Juan de Ortega (OP) (1480-1568) ? en términos de biobibliografía, vocación religiosa, monacal y profesional, matemáticas generales y españolas, estudia más concretamente (ad intra y ad extra) la cuestión de saber si la versión italiana (1515) de su famoso manual de aritmética mercantil de 1512 podría calificarse de «autotraducción».

PALABRAS CLAVE: Juan de Ortega. Aritmética mercantil. Versión italiana (1515). Original castellano (1512). «Autotraducción».

ABSTRACT

In his present contribution, the author, after introducing briefly the biobibliography of Fray Juan de Ortega (OP) (1480-1568) (?) in terms of religious, monastic and professional vocation, general and Spanish mathematics, goes more concretely (ad intra and extra) into the question of the proper nature of the Italian version (1515) of the Castilian original (1512) of his famous manual of commercial arithmetic as a kind of “autotranslation”.

KEYWORDS: Juan de Ortega. Commercial arithmetic. Castilian original (1512). Italian version (1515). “Autotranslation”.

Una de las áreas más populares de las ciencias humanísticas que tuvo un desarrollo extraordinario en el siglo XVI español es la de las matemáticas y más concretamente el terreno del cálculo mercantil y de la geometría práctica o aplicada.

El matemático español, Julio Rey Pastor (1888-1962), considerado uno de los grandes renovadores de las matemáticas en todo el mundo de habla española², dedica su discurso inaugural del año académico 1912/1913 en la Universidad de Oviedo íntegramente a los

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

² “Rey Pastor had become the most important mathematician in 20th century Spain by the 1960s” (Ausejo 2002: 234).

matemáticos españoles del siglo XVI³. Y en su discurso distingue entre tres grupos de tratadistas: los geómetras, los algebristas y los aritméticos⁴.

Entre los geómetras figuran: Juan Alfonso de Molina Cano (*Descvbrimientos Geometricos*, Amberes, Andrea Bacx, 1598) y Jaime Juan Falco (1522-1594) (*De Quadratura circuli*, Valencia, Pedro Huete, 1587; *Geometriae commentaria* (del que no se sabe si llegó a imprimirse).

La categoría de los algebristas comprende a Marco Aurel, de origen alemán, autor del famoso *Libro primero de arithmetica algebraica* (Valencia, Mey, 1552) en el que introduce en España la nueva álgebra o «regla de la cosa»⁵; a Juan Pérez de Moya (1512/14 - ?), sacerdote, profesor de matemáticas, que publica en 1558 un tratado de álgebra titulado *Compendio de la Regla de la cosa o Arte Mayor* (Burgos, 1558); a Antich Rocha, médico y filósofo gerundense (Gerona), autor de una *Arithmetica* [algebraica] *por Antich Rocha compuesta y de varios autores recopilada provechosa para todos estados de gentes* (Barcelona, C. Bornat, 1564) y a Pedro Nunes (Núñez) (1492-1577), matemático portugués, astrónomo y geógrafo, autor de un *Livro de algebra em arithmetica e geometria* (Amberes, Arnoldo Birckman, 1567).

Y, por fin, los aritméticos: Juan Martínez «Silíceo» (Guijarro) (1477-1557), cardenal arzobispo de Toledo, con el *Ars Arithmetica* (París, Thomas Kees, 1514) y el *Libro de Aritmética práctica* (París, 1513); Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1548), profesor en la Sorbona de París, autor del *Cursus quattuor mathematicarum* (Alcalá, A. G. de Brocar, 1526) y Alvaro Tomás (XV-XVI), portugués, físico antes que matemático, autor del *Liber de triplici Motu* (París, Ponset le Preux, 1509) (BNL).

Un detalle interesante es el hecho de que los tres «ibéricos» (matemáticos de la Península) pasaron todos una temporada de formación y/o de enseñanza en París donde entraron en contacto con representantes de la llamada «école de Paris», con referencia histórica a Nicole Oresme (1320-1356) y precursora lejana de la que se llama ahora «Ecole mathématique française». El más famoso, además el único que coincide cronológicamente

³ Madrid, Junta de Investigaciones histórico-bibliográficas. La BNE dispone de ediciones de 1926, 1934 y 2014.

⁴ En la *Histoire des Mathématiques* de la UFR de mathématique et d'informatique de Estrasburgo (Universidad de Louis Pasteur) (UFR 2004-5: 83) leemos: « [Encontramos] A la fin du XVIe au moins cinq catégories de personnes ayant à pratiquer régulièrement les mathématiques : les algébristes, les géomètres humanistes, les mathématiciens appliqués, les astronomes et les artistes ».

⁵ La “cosa” representando la incógnita (la “x” del árabe [š]/sibilante palatalizada/šai = cosa). De ahí también la palabra «cosistas».

con ellos es Oronce Finé (1494-1555), profesor de matemáticas en el Collège Royal de la Rue Saint Jacques. Henri de Monantheuil (1536-1606) y Pierre de la Ramée (dit Ramus) (1515-1572) son algo posteriores a los hispanos citados. Sin embargo, la presencia española en París podría hacer pensar que el cuarto aritmético español de finales del XV y primera mitad del XVI pudiera haber pasado también por la capital de Francia, o por lo menos por León de Francia (Lyon) (famoso por su feria anual). Lyon, donde trabajó y murió otro importante matemático francés, Nicolas Chuquet (1445-55/1487-8), autor del innovador *Triparty en la science des nombres* (1484) (libro que se quedó sin publicar durante la vida del autor, pero que encontramos en parte en el *Larismetique* de su discípulo Estienne de la Roche, impreso en Lyon en 1520)⁶.

En efecto, sobre el cuarto « aritmético » citado por Rey Pastor (Rey Pastor 1934: 68, 67-81), tenemos poquísimos datos personales concretos. Se trata de Fray Juan de Ortega (Hortega) y el mismo Rey Pastor confiesa: « Ni como palentino, ni como dominico, hemos logrado datos nuevos, a pesar de todos nuestros [esfuerzos] » (Rey Pastor 1934:68).

Sabemos que nació en Palencia hacia 1480 y que murió, tal vez en Italia (?), en 1568 (RAH, DBE 2009: Tomo XXXVIII, 836)⁷. Ingresó en la Orden de Predicadores y estuvo asignado a la provincia de Aragón. Enseñó matemáticas comerciales en España (Aragón) e Italia (Roma), privada y públicamente⁸. No olvidemos que «Uno de los más estimables privilegios otorgados por la Santa Sede á Santo Domingo y á su Orden es sin duda alguna el derecho de enseñar» (Martínez Vigil 1884: 29).

En relación con su vocación religiosa, tal vez pueda ser interesante citar lo que Juan de Ortega nos confirma en el prólogo de su *Aritmética*:

y entre las cosas que [dios] nos comunico fue su sabiduria para que nosotros lo oviesemos de comunicar vnos con otros: dedonde vino que nostra madre la santa yglesia regida por el espiritu santo entre las cosas maravillosas que nos enseña es que entre las obras de misericordia pone por vna muy principal el ensenyar al que no sabe... yo mouido conel zelo que dios es testigo y por que no pasasen tantos fraudes como pasan por el mundo acerca de las cuentas : pues que yo recebi este don de dios determine contodas mis fuerças de trabaiair de ataiar este camino erado por donde dios tanto se ofende como es conlos fraudes hexhos alos que poco saben.

⁶ Sobre Chuquet y Ortega véase Brezinski 1980: 26. Tampoco se debe olvidar que Ortega publicó la primera edición de su manual en 1512 en León de Francia.

⁷ Encontramos también "(Palencia? – entre 1540 y 1550)" en Biografías y Vidas (www) (s.f.). A. M. Carabias Torres piensa que «debía estar muerto ya en 1552 cuando Gonzalo de Bustos reedita una de sus obras en Sevilla » (Carabias 2012: 165).

⁸ En la iconografía de la portada de la edición de 1512 de su manual de aritmética leemos: «El maistro Los dixiples».

Texto muy diferente, por ejemplo, del de Jehan Certain, en su *Kadran aux marchans* de 1485: «guide, enseignement et declaracion a tous marchans de bien savoir compter pour justement prandre et donner en vendant et achetant a chacun selon son loyal droit» (Benoît 1981 : 209). Para Juan de Ortega el punto de partida de todo son «tutte le cose che nostro signore creo» (Ortega 1515: 3 rº).

Algunos (Rey Pastor 1934 : 68, Carabias 2012 : 165) piensan que la falta de datos (y alguna que otra confusión) podría explicarse por el problema de la homonimia de los múltiples Juan de Ortega que tenían este mismo nombre en la época : el sacristán mayor de Isabel la Católica (algo anterior), un alférez del ejército de Flandes, un obispo de Ciudad Rodrigo y Calahorra, un jerónimo que llegó a ser obispo de Chiapas, un gobernador de la provincia de Paraguay, un catedrático de filosofía natural en la Universidad de Salamanca, uno de los posibles autores del Lazarillo de Tormes, ...

De todos modos, Juan de Ortega es conocido sobre todo por la publicación en 1512 en León de Francia (Lyon), en casa de maistro Nicolau de Benedictis, por Joannes trinxer librero de Barcelona, de un libro titulado «Sigue se vna conpusicion de la arte dela arismetica y Juntamente de geometria: fecha y ordenada por fray Juan de ortega de la orden de santo Domingo: de los predicadores» (Ortega 1512).

En realidad, el dominico de Palencia representa un tipo de aritmética que constituye una importante novedad tanto en España como en Francia. Los testimonios son muchos: «Juan de Ortega... Quizá sea el matemático español más distinguido del siglo XVI.» (Usunáriz 2011 : 349); «(el español Ortega como uno de) estos insignes matemáticos (que) inician ya en el siglo XV el gran movimiento de los siglos venideros» (Echegaray 1866 : 5) ; «Se convirtió en el primer texto de aritmética comercial publicado en Francia [1515]» (Carabias 2012 : 166) ; «autor de uno de los primeros libros españoles de cálculo mercantil ... el primer texto de aritmética comercial publicado en Francia en dicho idioma » (RAH (V. Navarro Brotons), DBE 2009 : XXXVIII, 836); «Fray Juan de Ortega es otra gran figura de la matemática europea de la primera mitad del siglo XVI» (Sánchez Martín 2009: 74) , « El palentino Juan de Ortega es autor de uno de los primeros libros españoles de cálculo mercantil de principios del siglo XVI... Fue traducido al francés (1515), por lo que constituyó el primer texto de aritmética comercial publicado en Francia en dicho idioma» (Sánchez Martín 2009: 51).

Más concretamente se trata de un «Manual de Aritmética Mercantil»⁹. El concepto se difundió desde Italia, país que se convierte desde el siglo XIII en el centro absoluto del comercio internacional con Florencia, Génova y Siena principalmente. Ahora bien la intensa actividad comercial necesitaba de gente que supiera contar correcta y eficazmente. De ahí la doble aparición de numerosas escuelas de cálculo y de preceptores privados (profesores de cálculo, también llamados «abacistas» o «maestros de ábaco»). Con referencia a Leonardo Pisano di Fibonacci (c. 1175- c. 1250), autor de un libro famoso titulado *Liber abaci*, en el que encontramos una aritmética elemental aplicada al comercio y una geometría práctica ; otro italiano famoso , profesor de matemáticas, Luca Pacioli (1445-1514) fraile franciscano, algo anterior -casi contemporáneo de Juan de Ortega -, en su obra *Summa de arithmetica, geometria, proportionem et proportionalita*, un resumen de todo el saber matemático de la época, también trata de las necesidades prácticas de comerciantes, técnicos y artistas (como discípulo de Piero della Francesca). En su manual, Fibonacci distingue a su vez cinco partes: aritmética y álgebra, aplicaciones al comercio y geometría.

Juan de Ortega podría haber sido uno de ellos. Entre otras porque practicó al igual que ellos la doble tarea de enseñar y escribir manuales. De todos modos, el desarrollo de la aritmética no fue exclusivamente italiano. También en España (lengua catalana y Aragón incluidos)¹⁰ aparecieron numerosos manuales de aritmética. Caunedo del Potro, *La aritmética mercantil castellana y su contribución a la historia del comercio medieval*, insiste: «Se sumaron a una amplia producción, fundamentalmente italiana aunque no exclusiva de este país, que discurría incrementándose por la gran vía de comunicación que fue el Mediterráneo y que cada día vamos conociendo mejor» (Caunedo del Potro 2011: 12).

En relación directa con Juan de Ortega no se debe olvidar a otro matemático español, sacerdote zaragozano, Juan (de) Andrés (antes de 1515 – mitad siglo XVI), autor de un *Sumario breve de la practica de la Arithmetica*, destinado a la formación del « maestro de cuenta » o contable, Valencia, Juan Joffre, 1515 (BNE). Según Víctor Navarro Brotons (RAH, DBE 2009: IV, p. 254), «Su estructura es muy similar a la obra de Juan de Ortega [pero todos los manuales de la época (y más adelante todavía) presentan la misma

⁹ La medievalista Betsabé Caunedo del Potro, en un artículo titulado *Un manual de aritmética mercantil de Mosén Juan de Andrés*, distingue entre los Manuales de Mercadería y los de Aritmética práctica. Los primeros de uso estrictamente comercial, los segundos más bien como textos escolares (Caunedo del Potro 2007: 3).

¹⁰ Véase el estudio de Vicente L. Salavert Fabiani (Salavert 1990) que incluye a nuestro autor en la lista de los matemáticos aragoneses de los que varios escriben en lengua catalana (Francesc de Santcliment, Joan Ventallol, Thomas de Perpeña, Bernat Vila,...).

estructuración], si bien Andrés dice que se ha basado en Luca Pacioli «del qual tratado yo he sacado y compilado la mayor parte de este libro».

Otros tratadistas españoles de los primeros años del siglo XVI son: Gaspar de Texeda (p.m. XVI-s.m. XVI), *Suma de arithmetica practica y de todas mercaderias con la Horden de contadores*, Valladolid, 1546, considerado precursor de la teneduría de libros en España ; el ya citado Juan Pérez de Moya (c. 1514 – 1596/7), *Libro de cventa*, Toledo Iuan Ferrer, 1554; Juan Gutiérrez de Gualda (s. XVI), sacerdote zaragozano, *Arte breve y provechoso de cuenta castellana y aritmética*, 1531/1539 (?). Y el calígrafo Juan de Iciar (1522-90) autor también (es decir, además de su *Orthographia pratica*, Zaragoza, 1548) de un Libro titulado *Arithmetica practica muy provechoso para toda persona que quisiera ejercitarse en aprender a contar* (1549). Según Elena Ausejo de la Universidad de Zaragoza (Ausejo 2012: RSME-SMM-2012, Resúmenes): a partir de 1559 la *Orthographia* « empezó a venderse enuadernado con *Arte Breue y Prouechoso de cuenta castellana y Arithmetica*, donde se muestran las cinco reglas de guarismo por la cuenta castellana, y regla de memoria. Y agora nueuame[n]te en esta postrera impression se han añadido vnas cuentas mui graciosas y prouechosas, sacadas del libro de Fray Juan de Ortega: y mas al cabo va añadida vna cuenta abreuiada de marauedis, una obra originalmente publicada por el sacerdote Juan Gutiérrez de Gualda en 1531 ». La última observación demuestra claramente que, salvo Juan Andrés, todos los matemáticos citados son posteriores a Juan de Ortega.

La obra de Ortega (1512) logró amplia difusión y gozó de varias reediciones. Concretamente, podemos citar las de Sevilla, Juan Cromberger, 1534; Sevilla, Juan Cromberger, 1537; Sevilla, Juan Cromberger, 1542; Sevilla, Juan Canalla, 1552; Granada, Rene Rabut, 1563; Cambray, 1612 (?) (esta última en Rey Pastor 1934: 155). Las ediciones de 1537 («agora nueuamente corregido y emendado»), 1542 («agora nueuamente corregido y emendado»), 1552 («Ahora de nuevo enmendado... por Gonçalo Busto ») y 1563 («agora de nueuo emendado con mucha diligencia por Juan Lagarto y antes por Gonçalo Busto de muchos errores que auia en algunas impressiones passadas;... Va añadido en esta postrera impression vn Tractado del bachiller Iuan Perez de Moya: trata de reglas para contar sin pluma y de reduzir vnas monedas castellanas en otras»), precisamente porque contienen « las doce aproximaciones dadas por Fr. Juan de Ortega en su aritmética sutilísima... que satisfacen la ecuación de Pell » (Aragón de la Cruz 1990: 177) [se trata de la famosa ecuación de Pell, $x^2 - Ay^2 = 1$ o sea $x^2/y^2 - A = 1/y^2$ (Rey Pastor 1934: 79)]. Por ello el mismo autor,

Francisco Aragón, afirma: «Las ediciones más interesantes son a partir de la de 1534» (Ibid.). En un artículo interesantísimo, titulado *Fray Juan de Ortega's approximations, 500 years after*, Los autores (Manuel Benito, José Javier Escribano, Emilio Fernández y Mercedes Sánchez, concretan (Benito 2012: 1):

El 30 de diciembre de 1512, Fray Juan de Ortega publicó en Lyon la primera edición de su aritmética. En el último capítulo, «Reglas de geometría, aparecen aproximaciones por defecto de 14 raíces cuadradas. En las ediciones de Sevilla de 1534, 1537 y 1542, se sustituyen estos valores por aproximaciones por exceso. Doce de ellas son óptimas (verifican la ecuación de Pell). Hasta la fecha se desconoce como fueron obtenidas

De todos modos, el problema de las ediciones se sitúa fuera de la cronología de nuestro propósito: la(s) traducción(es) de un texto (original) de 1512 en 1515.

Según F. Javier Sánchez Martín (Sánchez 2009: 51) «La obra de Ortega... Fue *traducida* al francés (1515), por lo que constituyó el primer texto de aritmética comercial publicado en Francia en dicho idioma, asimismo se publicó *otra versión* en italiano (1515) » (subrayamos nosotros). En el estudio ya citado de A. M. Carabias Torres (Carabias 2012: 166) leemos: «A los tres años de su publicación [1512-1515] *se tradujo* al italiano y al francés».

El texto francés es obra de un verdadero traductor. Se trata de la *Œuvre tres subtile et profitable de l'art et science de arismétique et géométrie* (Lyon, maistre Estienne Baland, 1515) «translaté nouuellement d'espagnol en françoys [de frère Jehan de Lortie (Juan de Ortega) de l'ordre Sainct Dominique]» (BNF, RES-P-V-369) por «Claude Platin de l'ordre de Saint Antoine»¹¹.

En cuanto a la «versión italiana» de la SVMA (SVMA/ De Arithmetica: Geometria/ Pratica vtilissima: ordina/ta per Johane de Or/tega Spagnolo/ Palentino. Impresso in Roma per Mastro Stephano Guilleri de Lorena anno del nostro Signore 1515 adi 10 de Nouembre Regnante Leone Papa decimo in suo Anno tertio), la ficha correspondiente del catálogo de la Biblioteca Real de Bruselas (BRB) menciona: «the author's italian translation and adaptation of the Spanish original »]. Otras fuentes (Por ejemplo, Biografías y Vidas sub Juan de Ortega) hablan de «publicaciones» y «ediciones»¹².

¹¹ Sobre Claude Platin: Sylvie Lefèvre, Giglan, en La vie en proses, Univ. degli Studi di Milano <users2.unimi.it>.

¹² Existe una segunda edición de la versión italiana publicada en Messina, Per Giorgio & Petrucio Spera, 1522: «Sequitur la quarta opera de arithmetica & geometria/ facta et ordinata per Johanne de Ortega».

Ahora bien, el tema principal de nuestra contribución consiste precisamente en intentar definir la naturaleza traductológica propia de la textualidad italiana del tratado de Ortega teniendo en cuenta una serie de criterios ad extra (macro y paratextualidad) y ad intra (microtextualidad).

Más concretamente, articular una reflexión en torno a la pregunta de saber si se podría tratar sí o no de un caso de «autotraducción» (o eventualmente de «autotradaptación»).

Varios elementos exteriores parecen confirmarlo:

1. Encontramos una confirmación de la ficha de la BRB en el artículo ya citado de M. Benito, J.J. Escribano, E. Fernández y M. Sanchez (Benito 2012: 18): «it is actually the author's Italian translation and adaptation of his Spanish original». Además documentamos exactamente la misma mención en el catálogo de la Columbia University.

2. En la p. 114 de la versión italiana el mismo Juan de Ortega afirma: «Si desiderii piu exempli li trouerai in vna altra *mia* (subrayamos nosotros) opera: la quale/composi in Spagna: la quale tracta splendidamente: cossi de Arismetica: como de la Geometria: por tanto non voglio piu elargarme... ». Y, al final del libro, bajo el epígrafe «Corectione del libro» leemos: «Li exe(m)pli: o corectione che io hauctore de la dicta opera per mia mano propria he corecto sono li sequenti.»

3. El hecho de publicarse en Roma, Italia, donde Juan de Ortega residió varios años para enseñar matemática. Otro matemático español, José Echegaray (Echegaray 1866: 5) se refiere explícitamente al «español Ortega, residente en Roma».

Entre las características ad intra del conjunto de la(s) textualidad(es) de Juan de Ortega distinguimos (entre) tres categorías: el aspecto redaccional/discursivo, la dimensión objetiva (los contenidos, la terminología) y la funcionalidad pragmática de la obra¹³. Dos apartados:

1. Una de las características más visibles de la primera categoría (relacionada entre otras con el avance/la transición de la aritmética al álgebra y de la notación algebraica en general. Véase *De la aritmética al álgebra: Dos métodos de resolución de problemas a lo largo de la historia*, María José Madrid/Alexander Maz-Machado/Carmen León-Mantero, Univ. de Córdoba, 17 JAEM, Cartagena, 2015) es precisamente la redacción llana, explícita, «hablada» de las articulaciones matemáticas: «Auparavant on parlait [les mathématiques]»

¹³ Se trata en realidad del propio triplete metodológico de la traductología y de la traducción: símbolo, concepto, función.

(Berger 2005: 32) Y en la versión italiana de Juan de Ortega (1515) el autor utiliza constantemente el verbo *dire* (*dicendo, dirai,...*): «E dopo dirai 5 via vno sono 5 » (p. 17), «dirai .19 & vno. Che portai sono 20 soldi» (P 17), «dicendo. Vna & 6 sono 7 » (p. 17), «dicendo. Vno & 2 sono 3» (p. 17) (Caunedo del Potro 2011: 20).

Dos ejemplos interesantes:

(1512) “Es vna tierra que esta fecha en manera de vn Bueno: la q(ua)l tiene de largo .30. canas: y de anchura .20. canas: demando que quantas canas haura en toda la tal tierra. Faras ansi: multiplica los .30. por los .20. y montaran .600. quita los 3 quatorzenes que son $128 \frac{4}{7}$ y quedaran .471 canas y $\frac{3}{7}$ de cana: y tantas canas haura en la tal tierra.» (199r°).

(1515) «E vna terra laquale efacta in modo de vna figura : o balle [la elipse/óvalo] : laquale tene de longo 30 canne : & de largo 20 canne : per sapere quante canne serano in la dicta terra : farai cossi : multiplica li 30 per li 20 & serano 600 : piglia li 3 quatuordeciaui de quelli che sono 128 & 4 septimi : & resterano 471 & 3 septimi, & tante canne tenera la dicta figura : o terra» (112v°).

(1512) « Un ho(m)bre tiene una torre (sic) quadrada la qual tiene por cada vn cada(n)gulo .10. canas este ho(m)bre quiere trocar esta tierra (sic) quadrada a otra tierra redo(n)da : demando que qua(n)tas canas terna por circuito la tal tierra redo(n)da: faras ansi

multiplica por si las .10. canas que tiene la tierra q(ua)drada por cada cada(n)gulo y mo(n)tara(n) ; 100. Y tantas canas diras que tiene la tierra quadrada:

pues busca vn nonbre qtando le sus tres catorzenes que de(n). 100: *el qual hallaras en esta manera como por vna falsa posicion que buscarasq vn nonbre que quitandole su septima parte la tal pte sea .10. el qual no(n)bre hallaras que so(n) . 70. Pues toma la septima parte que so(n) .10. y despues toma la mitad destos .10. que so(n) .5. y ponlos co(n)los mesmos .10. y sera(n) . 15. y estos .15. son los $\frac{3}{14}$ porque $\frac{3}{14}$ son vn setabo y medio : pues quita estos .15. delos .70. y quadara(n) . 55. Des pues di por regla de 3si . 55. Son restados de .70. de quie(n) restaran . 100. Multiplica y parte como te he enseñado por regla de .3 y hallaras q(ue) restaran de. $127 \frac{3}{11}$ y este es el no(m)bre que quita(n)dole vn setabo y medio : o.3. catorzenes q(ue) todo es vno restara(n) .100.*

Pues quita la raiz quadrada q(ue) son $.11 \frac{2}{7}$ a causa del roto y tantas canas terna el diametro. Pues multiplica estos $.11 \frac{2}{7}$ por $3 \frac{1}{7}$ y verna ala multiplicacio(n) $.35$. canas y $\frac{23}{49}$ de cana : y ta(n)tas canas terna la tal tierra redo(n)da por circuito : *y ansi diras que tambien terna la tal tierra redo(n)da .100. canas. Si lo quieres ver toma la mitad delas .11. canas y $\frac{2}{7}$ de cana que tiene la tierra por diametro que son .5. canas y $\frac{9}{14}$ de cara (sic) : y multiplica co(n)ellos . $17 \frac{36}{49}$ que es la mitad delas $.35$. canas y $\frac{23}{49}$ de cana que tiene por circuito : y hallaras q(ue) montan $.100$. canas (200v°-201r°)¹⁴.*

(1515) Exemplo 48. Vno homo tene vna terra quadrata, laquale tene per cadauno quarangulo (sic) $.10$ canne: questo homo desidera cambiar questa terra quadrata ad vnaltra terra rotonda: p(er) sapere quanto tenera p(er) circuito la dicta terra. Farai cosi: multiplica li 10 chi tene cadauno quadrangulo per se & serano 100 & tante cane tene la dicta terra quadrata. Poi guarda de che numero 100 sono li quatordeciaui: & trouerai che de 127 & 3 vndiciaui: poi leua la radice de quelli che sono 11 & dui septimi: p(er) causa del rocto : & tante canne tenera lo diametro de la terra circolare. Poi multiplica questi 11 & dui septimi per 3 1 vno septimo: & venera ala multiplicatione 35 canne & 23 quarantanouiaui de canna: & tante canne tenera per circuito la dicta terra. (113r°-113v°).

En relación con el tema concreto de la presente contribución, hay una característica que nos interesa directamente. De un lado, existe en ambos casos una clara identidad /equivalencia traductora entre los dos textos. Pero al mismo tiempo observamos una diferencia importante que afecta no solamente al texto puntual de los ejemplos (del segundo), sino al concepto general del manual de Fray Juan : la omisión/ausencia de una explicación matemática (la regla de la(s) falsa(s) posicion(es), precursora de una reflexión más algebraica) consecuencia de la omisión de dos capítulos (34 y 35) de la edición de 1512.

2. En el segundo apartado entran:

2.1 En primer lugar la estructura y la materia del (de los) manual (es) de nuestro dominico como relacionadas con la tipología del manual escogida/elegida.

El número de capítulos anunciados en las tablas de 1512 y de 1515 es ligeramente diferente: pasamos de 36 (1512) a 33 (1515). El número de páginas, al contrario, cambia fundamentalmente. De 464 en 1512 pasamos a 232 en 1515. La diferencia se explica por el hecho de que:

¹⁴ Dejamos la parte sin traducir en letra cursiva.

1) Hay capítulos que figuran en 1512 y que no aparecen en 1515. Por ejemplo, los capítulos 34 y 35, ya referidos en el punto que precede, que tratan respectivamente de «vna [falsa] posicion» y de «dos [falsas] posiciones». «Falsa posicion no quiere dezir otra cosa sino que para saber hazer qualquiera cue(n)ta que no sepas que fingiendo por regla lo que no es cierto podras saber aquello q(ue) es cierto». También sólo en 1512: «progresiones»¹⁵ y «enprestar y ganar».

2) Hay temas que ocupan más capítulos en 1515 que en 1512. Por ejemplo, la «regla de co(m)pañias»: en 1512: un solo capítulo ; las «regule de compagnie», en 1515, 2 capítulos. Al contrario en 1515 falta la parte dedicada a la Compagnia pecoraria (Compagnia con tempo. Exempli septimo – 12) (77r°)

3) Capítulos que no ocupan el mismo lugar en 1512 y 1515. Por ejemplo: «de las rayzes quadrada y cublica» (cap. 7)/ «Regule de radice quadrata discreta o indiscreta» (cap. 23).

4) Hay importantes diferencias textuales entre 1512 y 1515. Por ejemplo, el prólogo de 1512 (portada v°) que precede al Primer capitulo (p. 2r°) que... enseña a no(m)brar qualquiera cue(n)ta o suma grande o pequenya ; en 1515, el prólogo, más breve, de carácter científico general desemboca directamente en el cuerpo del capítulo de los «no(m)bres».

Y, sin embargo, la estructura objetiva general es fundamentalmente la misma:

- Las operaciones aritméticas fundamentales;
- Las diversas operaciones mercantiles;
- La geometría práctica

Véase la *Summa de arithmetica* de Luca Pacioli según Ubaldo Usunariz Balanzategui (Usunáriz 2011: 501). La, *Aritmetica mercantil*, de Brost (Brost 1851) contiene tres partes: la aritmética puramente dicha ; la aplicación de ésta á las operaciones de comercio, seguros, tara, avería, interés, compañía, etc. ; el Giro, es decir, la reducción de monedas, cambios directos é indirectos, descuento de letras... y cuatro apéndices sobre el sistema decimal de pesos y medidas, bancos públicos, compañías de seguros y bolsa.

¹⁵ «una progresión es una serie de números en que cada uno de ellos se diferencia del anterior inmediato en una misma cantidad, llamada la razón de la progresión» (Brost 1851: 206-7).

En 1515, el manual de Juan de Ortega está dividido en 8 “tractati”: 1/ Nvmero integro, 2/Nvmero rutto, 3/ Vna moneta in altra, 4/ Regula de tre, 5/ Compagnia, 6/Baratto, 7/Fineza de oro o argento, 8/ (Geometria). En comparación con 1512 es como si los criterios de estructuración clave se orientasen más bien en un sentido mercantil...

2.2. En segundo lugar, la relativa inestabilidad de la terminología especializada de la época.

Concretamente, en cuanto a la(s) terminología(s) aplicadas por Juan de Ortega, documentamos tres sistemas objeto de definición : el puro cálculo aritmético (numerar, por entero, por no(m)bre roto, sumar, restar, multiplicar, partir, progresiones, rayzes quadrada y cubica, prouar, reduzir, por extraordinario, nombres que no tienen regla, desminuciones, regla de tres, vna posicion, dos posiciones,...); las aplicaciones (reglas) mercantiles (con o sin tiempo, libras y onzas, cambiar, regla de compañías, testamentos, baratas, argenteria, viages,...) y la geometría práctica (medir/canear/mesurar, quadrangulo, arco, medio arco, triangulo, pendicular, diametro, circuito, cuerda, bueno, passadizo, esquina/cornijo, faz/lado...).

Una característica esencial: el manual funciona por ejemplos, más bien que por definiciones.

Un ejemplo de «definición» poco sistemática: «Reglas extraordinarias: no quiere dezir otra cosa saluo: que son aquellas reglas fuera del modo y manera que se acostumbra: sumar: y restar: y multiplicar: y partir qualquiera cuenta o cuentas: y que van por otras maneras muy esco(n)didas para (auisar ?) al que poco sabe.» (1512, 60r°).

Y efectivamente, algo más abajo leemos que se trata ante todo de: «15. Enxemplos bien dificiles».

En la versión italiana (17v°-19r°) leemos: «Exemplo secundo de multiplicare per decenale. Demando che 14 [quattordici] Cane de panno ad cinque soldi la can(n)a qua(n)ti soldi montano. [En el texto italiano se prefiere generalmente utilizar «serano» (por montarán) y «per sapere» (por demando), pero podría haber reminiscencias castellanas]. «Poi chi te hagio mostrato la practica ti voglio te mostrare la experientia: la quale voglio che

incomenzerai ad multiplicare due littere per multe in questo modo che voglio che multiplique 2484 canne de panno a 56 soldi.» La practica representa la figura (la escritura matemática) mientras que la experientia sería el cálculo propiamente dicho.

Una segunda característica podría ser la inestabilidad léxica de elementos básicos como: *alteza, amplexa, amplura, anchura de una tierra; diametro o sagitta de un arco*. Y en contraste, la utilización en italiano de términos como *exagono y pentagono por seis triangulos y 5 triangulos* en castellano (1512, p.202rº y 201vº; 1515, ex. 24 y 23). No debemos olvidar la tradición matemática italiana del siglo XV con Fibonacco y Pacioli... Por otra parte, la comparación con manuales modernos (Ripollés 1981, Brost 1851, Palau Vera 1942) pone claramente de manifiesto el alto carácter diacrónico de la época.

Y, por fin, aquí nuevamente tenemos la impresión de que en 1512 el cálculo matemático es más importante que en 1515 donde el acento principal carga sobre todo en las aplicaciones mercantiles.

2.3. En la tercera nos interesa más particularmente el carácter « situacional » del Manual de Juan de Ortega (Blanco 2002-3: 108): «el autor bilingüe no piensa verter en una lengua los conocimientos adquiridos en otra, sino lo que intenta más bien es una adaptación cultural o una adaptación de situaciones ». Efectivamente, al lado de las (contadas) definiciones conceptuales encontramos sobre todo una multitud de situaciones concretas/casos concretos de cálculo mercantil en los que se resuelven punto por punto una multitud de problemas, ejemplos, diferencias, capítulos, artículos, preguntas, cuentas,... Alexander Maz-Machado y Carmen León-Mantero (Maz 2014: 3) distinguen las situaciones siguientes: situaciones contables (ganancias y pérdidas), comerciales (compras y ventas), repartos (distribución equitativa en general y reglas de compañía sobre la rentabilidad de un depósito o negocio, testamentos), situaciones de medida (equivalencia entre regiones diferentes en materia de pesos, medidas, monedas,...), situaciones geométricas (terrenos), salariales (regla de tres) y aleaciones. Además de numerosos divertimientos matemáticos. En Juan de Ortega (ediciones posteriores a 1512 y 1515) encontramos alusiones a la cuenta del ajedrez, el problema del huerto y los porteros, ventas y precios extravagantes, el problema de los huevos rotos (Meavilla 2013).

Aquí también las diferencias son notables. En realidad nos enfrentamos a una doble tipología. Primero, una serie de adaptaciones contextuales de tipo mayoritariamente

geográfico y segundo una serie de cambios relacionados con el mismo proyecto económico del manual.

Por ejemplo, en 1515, en el capítulo nono (13v^o) leemos: «SVBTRAHERE AD VSO DE VENETIA. Primo nota che in Venetia vale lo ducato 7 libre». Y algo más adelante en el capítulo dedicado a la REDVCTION DE MONETA (p. 41v^o): «te voglio anchora demostrar como se ha de voltare vna moneta in altra... mittero tutte le valute dela moneta de Roma... in Roma moneta vechia (La « noua » figura en la p. 42r^o). También interesa el concepto de Reducción que no es lo mismo que Cambio. Se trata de : quatrini, quatrini bianchi, quatrini vechi, quintane, grossi, carlini, Iulii, ducati de carlini, ducati de oro, ducati de oro largo, pichioli, fiorini] Sin embargo, encontramos también similitudes. Por ejemplo, en el capítulo de las REGLAS DE COMPANIAS SIN TIEMPO, Enxemplo decimo, p. 113r^o leemos: « Quatro hombres se parten de castilla para yr a flandes » lo que produce en italiano (1515, p. 71v^o): «Quatro homini se partirono de castiglia per andare in flandria», sólo que como ejemplo séptimo (cambio de disposición). Por otra parte, se suprime en 1515 todo el capítulo original (1512, p. 6v^o) con las diferencias de las monedas destos reynos (catalunya, aragon, castilla, perpinyan). Y en la p. 5v^o del original « Para sumar ducados: y sueldos: y dineros: y puieses. Un hombre tiene tres deudores...» se traduce por (1515, 6v^o) «Per summare ducati soldi & dinari & pichioli. Vno homo tene tre debitori...».

En conclusión, la palabra clave del debate sobre la autotraducción¹⁶ es la libertad/autonomía (más o menos total o absoluta) del traductor (eventual) con respecto a un texto del que él mismo es el propio autor. Es decir, la ambigüedad del texto original/de un texto final de carácter redaccional que se convierte de un momento a otro en texto original de traducción sin que a primera vista se cumplan todos los requisitos del TO tradicional y entre otras la propiedad exclusiva del autor ante el traductor simplemente porque los dos actores coinciden y confluyen en una misma persona « eliminándose así la dualidad fundamental que existe en el texto traductivo» (Pilar Blanco 2002-3: 107).

De ahí que, al lado de otros criterios (por ejemplo, la lectura y comprensión del TO por el traductor-autor/ autor – traductor)¹⁷, el método más adecuado para comprobar la

¹⁶ (Pilar Blanco 2002-3: 116 "Podemos ver cómo en toda la obra, el autor se enfrenta con los mismos problemas que cualquier traductor y los resuelve como autor, no como traductor, es decir, disponiendo del texto a discreción"; María Recuenco Peñalver (Recuenco 2011: 15): "ese "derecho a todo" del que goza el autotraductor - que puede ser discutido, pero no negado-".

¹⁷ El concepto de "tradautor" que se utiliza actualmente se explica más bien a partir del fenómeno dinámico de la « adaptación » (tradaptación, tradaptautor, tradautor,...

existencia de una doble autoría textual (la doble originalidad) de un texto sea el nivel de «manipulación» (Hurtado Albir 2001: 129, 202) alcanzado en el mismo. No sólo en el sentido según el que cada traducción al fin y al cabo es una manipulación (impuesta por las lenguas en presencia, por ejemplo), sino sobre todo en el aspecto más general de toma de iniciativas más globales por parte del autotraductor.

Un factor importante en nuestro caso es la importancia de la alternancia de identidad con intervención visible. Al lado de casos evidentes de identidad traductora abundan los episodios de «manipulación»/autonomía redaccional reveladores de un tipo de autoría diferente. Hasta tal punto que, teniendo en cuenta los casos analizados en el cuerpo de la presente reflexión, podríamos hablar de un proyecto fundamentalmente nuevo. Un proyecto de matemática mercantil se convierte, por decisión del autotraductor en un nuevo proyecto de arte mercantil aritmética: (1515, 69r°): «regule de compagnia: cossi per integro como per rocto: le quale apparteneno alla arte mercantile»; (38r°): «te he imparato quello che bisogna a larte mercantile»; (30r°) «quilli exempli che sono necessari ala arte mercantile»; (35v°) «multiplicatione che desideri multiplicare che sia mercantile». Un proyecto tan nuevo que el lector crítico podría pensar que Juan de Ortega redactara su manual italiano de memoria, a lo más a partir de hojas sueltas manuscritas de curso. Como si de un nuevo texto original se tratara.

Bibliografía

- Aragón de la Cruz, F. (1990). «El entorno académico-cultural del discurso Los matemáticos españoles del siglo XVI – Oviedo, curso 1913-4 », en *Estudios sobre Julio Rey Pastor (1888-1962)*, 173-180: <http://www.Documat> [últ. Consulta: 29/06/2016]
- Ausejo, E. y M. Hormigón (2002). « Spain » en Dauben, J. W. (ed.). *Writing the History of Mathematics: Its Historical Development*. Basel – Boston – Berlin, Birkhäuser Verlag, 231-237.
- Ausejo, E. (2012). «La Aritmética Práctica de Juan de Iciar (1549): escritura y cálculo en el Renacimiento español», en RSME-SMM-2012, Libro de resúmenes, *Historia de las Matemáticas*, Universidad de Málaga (II encuentro conjunto RSME-SMM, 17-20 de enero de 2012): <http://www.uma.es/rsme-smm-2012/> [últ. Consulta: 29/06/2016]
- Barinaga Mata, J. (1932). «Sobre los ejemplos de Fr. Juan de Ortega», *Revista Matemática Hispano-Americana*, Tirada aparte (BNE).

- Benito, M. et al. (2012). «Fray Juan de Ortega's approximations, 500 years after»: arXiv: 2012-1125v1 [math.HO]5Dec2012 [últ. Consulta: 29/06/2016].
- Benoît, P. (1981). «La formation mathématique des marchands français à la fin du Moyen Age: l'exemple du Kadran aux marchands (1485)»: <http://www.persee.fr> [últ. Consulta : 29/06.2016]
- Berger, M. (2005). *Cinq siècles de mathématiques en France*. París, Min. des Affaires Etrangères.
- Biografías y vidas (22/O3/2016): http://www.biografiasyvidas.com/biografia/o/ortega_juan.htm [últ. consulta: 29/06/2016]
- Blanco, P. (2002-2003). «La autotraducción: un caso para la crítica», *Hieronymus Complutensis*, 9-10, 107-125.
- Brezinski, C. (1980). *History of Continued Fractions and Padé Approximants*. Berlín-Heidelberg, Springer Verlag.
- Brost, J. M. (1851). *Aritmética mercantil ó tratado de cálculo comercial*. Madrid, J. Rodríguez.
- Carabias Torres, A. M. (2012). *Salamanca y la medida del tiempo*. Salamanca, Eds. Univ. de Salamanca.
- Caunedo del Potro, B. (2009). «Un manual de aritmética mercantil de Mosén Juan Andrés», *Pecunia*, 8, 71-96: <http://www.revpubli.unileon.es> [últ. Consulta: 29/06/2016]
- Caunedo del Potro, B. (2011). «La aritmética mercantil castellana y su contribución a la historia del comercio medieval», *Medievalismo*, 21, 11-27.
- Echegaray, J. (1866). *Historia de las matemáticas puras en nuestra España*. Madrid, Aguado.
- Hurtado Albir, A. (2001). *Traducción y Traductología*. Madrid, Cátedra.
- Lefèvre, S. (s.f.). «La vie en proses ». Univ. degli studi di Milano: <http://www.users2.unimi.it> [últ. Consulta: 29/06/2016]
- Madrid, M. J. et al. (2015). *De la aritmética al álgebra*. Cartagena, 17 JAEM (Jornadas sobre el aprendizaje y la enseñanza de las matemáticas).
- Martínez-Vigil, R. (1884). *La orden de predicadores*. Madrid, Gregorio del Amo; Manila, Colegio de Santo Tomás; París, Poussielgue.
- Maz-Machado, A. y C. León-Mantero (2014). «Matemática de la vida diaria: ejemplos de manuales españoles del siglo XVI ». Baeza, XV CEAM: thales.cica.es/xvceam/actas [últ. Consulta: 20/06/2016]
- Meavilla Seguí, V. (2003). «Matemática recreativa en la Aritmética de Fray Juan de Ortega», *Epsilon*, 30, 89-100.

- Ortega, J. de (1512). *Sigue se vna conpusicion de la arte de la arismetica y Juntamente de geometria*: fecha y ordenada por fray Juan de Ortega de la orden de santo domingo: de los predicadores... Imprimido a leon en casa de Maistro Nicolau de Benedictis: por Joannes trinxe librero de barcelona Año del nostro señor jesus xpo a .30. dias del mes de dezie(m)bre. 1512.
- Ortega, J. de (1515). *SVMA De Arithmetica: Geometria Pratica vtilissima*: ordinata per Johanne de Ortega Spagnolo Palentino... Impresso in Roma per Mastro Stephano Guilleri de Lorena anno del nostro Signore 1515 adi 10 de Noue(m)bre regnante Leone Papa decimo in suo Anno tertio.
- Palau Vera, J. (1942). *Aritmética mercantil*. Barcelona, Seix y Barral.
- Palau y Dulcet, A. (1959). *Manual del Librero Hispanoamericano XII*. Barcelona, Palau.
- Puig, L. y A. Fernández Lajusticia (2013). «La Arithmetica algebraica de Marco Aurel, primer álgebra impresa escrita en español. Preliminares para su estudio»: <http://www.uv.es/puig/2013> [últ. Consulta: 29/06/2016]
- Real Academia de la Historia (RAH) (2009-2013). *Diccionario Biográfico Español* (DBE) VI, XXXVIII, XLI, XLVII. Madrid, RAH (Navarro Brotons, V.).
- Recuenco Peñalver, M. (2011). «Más allá de la traducción: la autotraducción» en TRANS, 15, 193-208: <http://www.trans.uma.es> [últ. Consulta: 20/06/2016]
- Rey Pastor, J. (1934). *Los matemáticos españoles del siglo XVI*. Madrid, Junta de Investigaciones histórico-bibliográficas.
- Ripollés Vaquer, M. (1961). *Aritmética comercial con nociones de Geometría*. Bilbao, Ripollés.
- Salavert Fabiani, V. L. (1990). «Introducción a la historia de la aritmética práctica en la Corona de Aragón en el siglo XVII» en *Dynamis. Acta Hispana ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*. X, 63-91.
- Sánchez Martín, F. J. (2009). *Estudio del léxico de la geometría aplicada a la técnica en el Renacimiento hispano*. Universidad de Salamanca. Eds. Universidad, Colección Vitor.
- Spiesser, M. (2010). «Mathématique et commerce à la Renaissance: regards croisés. Colloque JBHU», Bayonne: <http://www.math.univ-toulouse.fr> [últ. Consulta: 29/06.2016]
- UFR de mathématique et d'informatique (2004-5). *Histoire des mathématiques*. Estrasburgo, Univ. Louis Pasteur.
- Usunáriz Balanzategui, U. (2011). *Diccionario biográfico de matemáticos*. Madrid, Ubaldo Usunáriz.

LA DOCTRINA SOBRE LOS INDIOS DE FRANCISCO DE VITORIA EN TRADUCCIÓN DE RAMÓN HERNÁNDEZ. ESTUDIO LINGÜÍSTICO¹

María Delgado Alfaro

Universidad Rey Juan Carlos (España)

maria.delgado@urjc.es

RESUMEN

En este trabajo tratamos nociones de coherencia, conexiones entre sintagmas y patrones textuales en el lenguaje escrito, ilustrándolo con extractos de la *Doctrina sobre los Indios*. Exploramos también la cohesión léxica y el vocabulario organizador del discurso, ejemplificándolo de nuevo con muestras de la *Doctrina sobre los Indios* de Francisco de Vitoria.

PALABRAS CLAVE: Cohesión. Coherencia. Vocabulario organizador del Discurso. Análisis del discurso. Anáfora. Catáfora.

ABSTRACT

In this work we deal with coherence, clause relations and textual patterns in written language illustrating it with the *Doctrina sobre los Indios* from Francisco de Victoria. We also explore lexical cohesion and text-organising vocabulary, again, being exemplified with written text extracts from the *Doctrina sobre los Indios*.

KEY WORDS: Cohesion. Coherence. Text-organising vocabulary. Discourse analyse. Anaphoric and cataphoric words.

1. Introducción

Gran parte de la discusión de la que formamos parte utiliza términos que son comunes en el lenguaje corriente: *oración*, *pronombre*, *adverbio*, *conjunción*, etc. Y los usaremos en un modo familiar. Pero los pondremos en relación con otros menos familiares: tema, rema, referencia, anáfora, etc., para unir gramática y discurso.

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

Defenderemos que la estructura de los sintagmas, oraciones y unidades más amplias del discurso es inherente a la creación de coherencia textual.

Empezaremos fijándonos en la cohesión gramatical ejemplificada con el texto del que partimos, *La doctrina sobre los Indios* de Francisco de Vitoria.

2.Cohesión gramatical y textualidad

Un texto escrito, como *La doctrina sobre los Indios* implica conexiones entre sintagmas y otras expresiones. Estas conexiones gramaticales se clasifican en tres tipos: referencia (o *co-referencia*), *elipsis/sustitución* y *conjunción*.

2.1. Referencia

Los elementos que correfieren en español incluyen a los pronombres (p. e., *él, nosotros, vosotros*, etc.), demostrativos (*este, ese, aquel*; etc.) y el artículo *el*, por nombrar solo los más obvios. Veamos un ejemplo de la Doctrina:

Texto base de esta disertación: “Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo, y del Espíritu Santo”. Sobre este pasaje se plantea la siguiente cuestión: ¿es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres? Esta cuestión es tratada por los doctores en sus comentarios al cuarto libro de las Sentencias, distinción 4. Santo Tomás la trata en la Secunda Secundae, cuestión 10, artículo 12, y en la Tercera parte, cuestión 68, artículo 10.

Toda esta disputa y relección viene originada por los bárbaros del Nuevo Orbe, a los que vulgarmente llaman indios. Sobre éstos, la presente disertación tendrá tres partes. La primera indagará con qué derecho esos bárbaros han venido al poder de los españoles. La segunda tratará sobre qué potestad pueden tener los reyes de España sobre los indios en el orden temporal y civil. En la tercera parte expondré qué poder tienen sobre ellos dichos reyes y la Iglesia en el orden espiritual y en lo tocante a la religión. Así responderemos a la cuestión propuesta.

Para que el texto sea coherente, asumimos que *las* en “bautizándolas” se refiere al sintagma mencionado inmediatamente antes: “a todas las gentes”. Las referencias de *esta cuestión* y *sus* pueden comprobarse retrocediendo en el texto; este mecanismo se llama referencia *anafórica*. Para establecer estas referencias, estamos utilizando mucho más que el simple texto; el autor, Francisco de Vitoria espera de sus lectores que compartamos con él un mundo independiente del texto, con países concretos (*España*) y sus compatriotas (*españoles*). Las referencias que se asumen, los mundos exteriores al texto (*Nuevo Orbe*) compartidos son referencias exofóricas. Al no ser estas internas al texto, no son realmente cohesivas, pero por jugar un importante papel en la creación de

la coherencia, las incluimos en nuestra discusión general de factores que contribuyen a la textualidad, esto es, al sentir que algo es un texto y no solo una lista de oraciones.

2.1.1. La anáfora

Para identificar su referencia habrá que retroceder en el texto. A menudo, elementos como *él* o *ellos* pueden ser descodificados sin mayor dificultad; otros elementos como *esto* o *eso* pueden ser algo más problemáticos por su capacidad para referirse a tramos más amplios del texto o proposiciones más difusas no parafraseables con ningún dato directo del texto. Ejemplos de este recurso en el texto son los siguientes:

Lo primero, porque ni los reyes de España, ni los que presiden sus Consejos están obligados a examinar y tratar de nuevo desde su raíz los derechos y los títulos, de los que ya se ha deliberado otras veces y se ha decidido sobre ello. Esto es válido, sobre todo, en aquellas cosas que ocupan de buena fe y las tienen en pacífica posesión. Aristóteles dice, en el libro tercero de los *Éticos*: si el hombre consultara siempre, la cuestión se alargaría al infinito y los príncipes y sus consejeros nunca estarían seguros y ciertos en su conciencia. Si hubiera obligación de repasar desde el principio los títulos de su dominio, nada podría considerarse como explorado.

Nuestros reyes Fernando e Isabel, que fueron los primeros en ocupar aquellas regiones, fueron cristianísimos y el emperador Carlos V es un príncipe justísimo y religiosísimo. No es de creer que tales personalidades no hayan tenido superexplotadas y superinvestigadas todas las cosas que puedan referirse a la seguridad de su Estado y de su conciencia, máxime en un asunto de tan gran importancia. Puede, por consiguiente, parecer inútil y hasta temerario disputar sobre estas cuestiones.

2.1.2. Referencia exofórica

Hemos mencionado la posibilidad de referir a algo externo al texto cuando el retroceder no supe la información necesaria. En español los determinantes con frecuencia actúan de la siguiente manera: “El gobierno es criticado por el paro”. Sería extraño si alguien preguntara: “¿Qué gobierno?” Se asume por el hablante que el receptor sabrá cuál es, normalmente “nuestro gobierno” o “el del país del que estamos hablando”. El mismo tipo de referencia exofórica se ve en sintagmas como “los Reyes”, el Papa” y “el Ejército”. Observemos los siguientes ejemplos de la Doctrina donde se menciona al filósofo Aristóteles y se presenta como parte del conocimiento compartido entre el lector y el autor:

Para la solución de nuestro problema debemos tener en cuenta lo que dice Aristóteles en el libro tercero de los *Éticos*: como el consejo y la deliberación nunca versan acerca de lo imposible ni de lo necesario, así la

consulta moral tampoco trata sobre las cosas que son claramente lícitas y honestas, ni sobre las que son claramente ilícitas y deshonestas. No consultaría con rectitud el que consultara si se debe vivir con prudencia, con fortaleza y con justicia, o si se debe actuar injustamente y cometiendo torpezas, o adulterando, etc. Tal clase de consultas no es cristiana.

La referencia exofórica (especialmente en la prensa) es a menudo hacia un “mundo de discurso” conectado con el discurso del momento pero no directamente. Los hablantes nativos de una lengua pueden tener dificultades con estas referencias, incluso, cuando solo se han ausentado de los medios durante una semana o dos.

2.1.3. Catáfora

En el siguiente ejemplo no se establece cuál es la referencia de *la siguiente* proposición hasta la segunda oración:

Contra esta sentencia establecemos la siguiente proposición: el pecado mortal no impide el dominio civil y el verdadero dominio. Esta proposición fue definida en el Concilio de Constanza. Sin embargo, Almain, libro IV, distinción 15, cuestión 2, siguiendo a Aliaco, afirma que el que está en extrema necesidad, si se halla en pecado mortal, se encontraría perplejo, pues estaría obligado a comer y, al mismo tiempo, como no es dueño de nada, tendría que tomar lo ajeno. Luego no puede evadir el pecado mortal.

Buscar la referencia catafórica implica a los pronombres pero también puede implicar otros elementos que refieren, como el artículo definido. La función de la catáfora es casi siempre captar la atención del lector con el mensaje.

2.2.Elipsis

La elipsis es la omisión de elementos normalmente requeridos por la gramática que el emisor asume que se sobreentienden por el contexto y que ya no necesitan ser nombrados. Esto no significa que toda expresión que no está explícita sea elíptica, pues la mayoría de los mensajes requieren algún input del contexto para darles sentido.

2.3. Conjunción

Incluimos la conjunción aquí en nuestra discusión sobre contribuciones gramaticales a la textualidad aunque sea algo diferente a la referencia, elipsis y sustitución. Una conjunción no nos hace retroceder o avanzar en el texto para buscar su referencia, pero presupone una secuencia textual y señala una relación entre segmentos del discurso.

El análisis del discurso hace las mismas preguntas sobre las conjunciones que sobre otros elementos gramaticales: qué papeles desempeñan en la creación del discurso, cómo se distribuyen en el habla y en la escritura o qué características de su uso están explicadas inadecuadamente en las gramáticas convencionales.

En nuestro texto hay algunas conjunciones que son muy frecuentes como son las características de los textos expositivos-argumentativos.

3. Tiempo y aspecto

En este trabajo hemos tomado una selección de conceptos gramaticales y hemos intentado mostrar cómo el análisis del discurso ha contribuido a la comprensión de las conexiones entre las alternativas en el interior del sintagma y la oración y la organización del discurso.

Un acercamiento a la gramática orientado al discurso sugeriría no solo un mayor énfasis en contextos más amplios que la oración sino también un nuevo examen de las prioridades en términos de lo que se traduce en cualquier idioma en cuestiones como el orden de palabras, artículos, elipsis, tiempo y aspecto, tema y rema y algunas de las otras categorías discutidas aquí.

4. Cohesión léxica

Un intento destacado del estudio de los patrones de vocabulario más allá del nivel de la oración es el trabajo de Halliday y Hasan (1976) en el que se describe la cohesión léxica. Las conexiones entre los elementos léxicos en el modelo de Halliday y Hasan son de dos tipos principalmente: *reiteración* y *colocación*.

Se puede debatir si la colocación pertenece propiamente a la noción de cohesión léxica, dado que la colocación solo se refiere a la probabilidad de que los elementos léxicos se dé y no es una relación semántica entre las palabras. Aquí, sin embargo, consideraremos el término “cohesión léxica” para significar solo exactamente repetición de palabras y el papel desempeñado por ciertas conexiones semánticas básicas entre las palabras para crear *textualidad*, esa propiedad del texto que permite diferenciarlo de una secuencia fortuita de oraciones inconexas.

Si se puede demostrar que la reiteración léxica es una característica de la textualidad, entonces los profesionales de la traducción deberían aprender cómo manejarla para adquirir habilidades que les ayuden a codificar y decodificar correctamente.

La reiteración significa tanto reincidir con un elemento en una parte del discurso mediante la repetición directa como también reinsertar su significado explotando las conexiones léxicas. Las conexiones léxicas son las relaciones semánticas estables que existen entre palabras y que son la base de las descripciones dadas en los diccionarios y tesauros: por ejemplo, *rosa* y *flor* se relacionan mediante hiponimia; *rosa* es un hipónimo de *flor*.

Descodificar las conexiones de correferencia es un acto interpretativo del lector, como ocurre con los pronombres.

Los archilexemas que tratan de áreas abstractas y humanas incluyen gente, criatura, idea y hecho, entre otros. La reiteración de este tipo es extremadamente frecuente en el discurso español; no siempre encontramos repetición directa de palabras y muy a menudo hay una gran variación entre oración y oración en el discurso escrito. Esta variación puede añadir nuevas dimensiones y matices al significado y sirve para construir un contexto crecientemente complejo, dado que cada nueva palabra, incluso cuando esencialmente está repitiendo o parafraseando la semántica de un mundo anterior, conlleva connotaciones originales. En el caso de la reiteración mediante un archilexema, podemos a menudo ver una función de resumen en la elección de las palabras, agrupando varios elementos del texto juntos bajo un solo término más genérico.

La reiteración no es un fenómeno casual; los escritores y traductores escogen conscientemente entre repetir, encontrar un sinónimo o utilizar un archilexema. El análisis del discurso no nos ha dado todavía ninguna regla o guía convincente sobre cómo un escritor o traductor debería escoger un sinónimo para la reiteración mejor que una repetición, aunque hay investigadores que sugieren una conexión entre la reiteración usando sinónimos y la idea de reinsertar palabras tópico importantes en el discurso en un estadio posterior, es decir, volviéndolas a focalizar o destacar (Jordan, 1985). Otros investigadores hablan de correlaciones entre límites de segmentos discursivos y la reinclusión de sintagmas nominales completos en vez de pronombres (ver B. Fox, 1987).

Es importante que los escritores y traductores se den cuenta de que los sinónimos no son simplemente maneras de entender nuevas palabras, ni tampoco nociones abstractas para la organización de léxicos y tesauros, sino que están ahí para hacer uso de ellos en la creación del discurso natural.

Poco se conoce sobre la transferibilidad de las características léxicas del texto de una lengua a otra. Algunos idiomas prefieren la repetición mejor que unir mediante sinónimos, como se suele señalar frecuentemente de los estilos literarios y académicos del español.

A propósito de la organización textual, se suele realizar una distinción en el lenguaje entre palabras *gramaticales* y *léxicas*. Esta distinción también aparece a veces como palabras *vacías* y *llenas*. La distinción es muy útil pues nos capacita para diferenciar entre palabras que pertenecen a un sistema cerrado, que tienen un significado gramatical y palabras que pertenecen a un sistema abierto y que normalmente forman parte de las clases de sustantivos, verbos, adjetivos y adverbios. *Este, ese y aquel* en español pertenecen a una clase de palabras de significado gramatical, los *demonstrativos*. *Escultura, caimán y disfraz* pertenecen a sistemas abiertos. Entre estos dos extremos se encuentra otro tipo de vocabulario que ha sido estudiado recientemente por el análisis del discurso, un tipo que parece compartir cualidades tanto con las palabras de sistemas cerrados como abiertos. Vamos a considerar el siguiente párrafo:

“Aquí quiero dedicar algún tiempo a examinar este tema. Primero propongo observar brevemente la historia del problema, y luego dedicar algún tiempo a sus orígenes antes de proceder a un examen de la situación presente y posibles futuros enfoques”.

¿Sobre qué trata el párrafo? ¿Sobre el control de los pesticidas en los árboles frutales? ¿Diseño de exámenes en la Enseñanza Secundaria? Las posibilidades son incontables. De lo que carecemos aquí es del vocabulario que identificaría el campo del discurso. Estas oraciones nos dicen mucho de la estructura del texto, pero nada sobre la materia del autor. Las palabras de nuestro ejemplo no son tan vacías como las gramaticales, pero aun así, tenemos que seguir buscando en otro lugar del texto cuál es su contenido, lo que se llama su *lexicalización*. En nuestro misterioso texto, el *este* de “este tema” nos dice que podemos mirar en el texto precedente para averiguar cuál es su tema; el significado léxico de *tema* nos aconseja buscar algo problemático, algo que es de debate público, etc. “Del problema” funciona de una manera muy similar. “Examen” se identificará con una porción del texto donde algo se juzga o evalúa; solución se contrapondrá a “problema”; etc. Es decir, estas palabras aparecen en vez de segmentos del texto (tal y como pueden hacer los pronombres); un segmento puede ser una oración, varias oraciones o un párrafo entero, o más. Nosotros, los lectores, unimos las palabras con los segmentos, y, si hemos descodificado el texto correctamente, podemos rendir cuentas respecto al significado de “problema”. Llamaremos a palabras como “tema”, “problema” y “examen” palabras que *organizan el discurso*, dado que su función es organizar y estructurar la discusión, más que responder del contenido y campo de ésta. Este tipo de palabras que organizan el discurso nos dan indicaciones de patrones textuales más amplios que el autor ha escogido y construyen las expectativas respecto a la configuración del discurso en su globalidad.

Volviendo a nuestra *Doctrina sobre los Indios*, ¿qué nos dicen las oraciones y palabras de la relección sobre su autor, Francisco de Vitoria? Nos dicen que el tono es muy formal, muy probablemente Francisco de Vitoria no se dirigía de esta manera a sus amigos. En un texto como la *Doctrina sobre los Indios* donde el autor presenta sus puntos de vista y argumentos, el vocabulario que organiza el discurso se encuentra muy abundantemente. Podría en este momento ser de utilidad recordar que el léxico del tipo del que organiza el discurso opera en el texto tanto predictivamente como retrospectivamente.

Otro punto a considerar es el siguiente. Si todos los idiomas tienen este vocabulario de organización del discurso, ¿podría el proceso de traducción sacar partido de la transferencia de alguna manera? ¿Habría traducciones directas y fiables para palabras como *punto*, *argumento*, *tema* a otras lenguas? ¿Es posible que las lenguas con cognados tengan aquí una ventaja, o esconden falsos amigos? No podemos dirigirnos a todas estas cuestiones en un trabajo de ligera envergadura como este, pero el traductor puede embarcarse en su propia investigación.

5. Señalización de patrones textuales

Hasta ahora, las palabras organizadoras del discurso que hemos observado han sido ilustradas todas en su papel de representantes de segmentos del texto, envolviendo sintagmas y oraciones completas. En la *Doctrina sobre los Indios* las palabras organizadoras del discurso contribuyen a que se realice un patrón textual del tipo problema-solución, como es el de la *Doctrina*. En él, las palabras organizadoras del discurso (*solución*, *problema*, *cuestión*) refuerzan y activan el patrón problema-solución de la *Doctrina*. Jordan (1984) es un trabajo muy útil para escritores y traductores que quieran observar cómo elementos léxicos construyen el patrón problema-solución.

6. Registro y léxico que señala

El registro está estrechamente ligado a la selección léxica. Claramente no deberíamos esperar encontrar en la *Doctrina* un sinónimo de *contrariedad* o *dificultad* como *pega*, pues es un texto formal y “científico”. La selección léxica que hace Francisco de Vitoria en la *Doctrina* depende del contexto, de las ideas que asume Francisco de Vitoria sobre su audiencia (lectores cultivados) y viene determinada también por el hecho de tratarse de un texto expositivo-argumentativo.

7. Texto escrito y hablado

La escritura no es fundamentalmente diferente al habla. Aunque es cierto que el escritor normalmente tiene tiempo para reflexionar y pensar, y que no va a ser

interrumpido por el lector, todos los demás factores importantes que determinan lo que se dice y cómo se dice están presentes igual que en el habla.

Las conexiones de discurso que existen entre enunciados dan lugar a textos coherentes. Estas conexiones pueden ser de diferentes tipos y se construyen mediante distintos recursos (entre ellos, los marcadores del discurso). Aunque las conexiones de discurso pueden ser de tipos muy variados, su complejidad se atiene a ciertas reglas.

Las conexiones entre ideas pueden trasladarse a las asociaciones del discurso:

La conexión basada en la semejanza o contraste

La conexión basada en la ampliación de información

La conexión basada en la noción de causalidad

Estos tres tipos de conexión entre ideas dan lugar según algunos autores (Duque, 2016)

a los tres grandes tipos de asociaciones en el discurso. Duque (2016) los ejemplifica de esta manera:

Las relaciones de Condición, Propósito o Resultado forman parte de la familia de las relaciones de causalidad; las relaciones de Elaboración, Circunstancia o Secuencia pertenecen a la familia de las relaciones de ampliación de información; y las relaciones de Contraste, Lista o Reformulación se incluyen en la familia de las relaciones de semejanza.

Añade el autor que “existen muchas otras relaciones y su clasificación no es sencilla, porque los límites entre ellas son borrosos y porque algunas presentan las características de más de una familia”. Así mismo, el autor indica que “los marcadores del discurso son las señales más características” de “las relaciones en textos en español”, pero “disponemos de muchos otros recursos para la construcción de relaciones, entre otros, la interacción de tiempos verbales, las propiedades de determinadas piezas léxicas, las estructuras paralelas, los cambios de tópico o diferentes procedimientos anafóricos”.

Como hemos señalado la textualidad de un discurso es lo que hace que un conjunto de oraciones sean coherentes. Y la textualidad depende en gran manera de las conexiones de discurso en un texto. Esa es la razón por la que las conexiones de discurso se convirtieron en uno de los principales objetos de estudio de la lingüística del

texto y del análisis del discurso, como se puede apreciar en el trabajo de Halliday y Hasan (1976).

En español, los estudios de las relaciones conectivas se han centrado sobre todo en los marcadores del discurso. A. Duque señala (2016) que “un análisis integral de relaciones de discurso tendría cabida en cualquier modelo teórico que asuma que las partes de un texto se relacionan entre sí de diferentes maneras”.

8. Conclusiones

La *Doctrina sobre los Indios* está dirigida a un lector culto y con estudios. Se trata de un texto con una fuerte cohesión interna, donde la idea de cada párrafo es hija de la anterior. Es un texto muy elaborado y con una fuerte textualidad.

Se trata de un texto expositivo argumentativo con frecuentes enumeraciones de los razonamientos y con una estructura interna muy trabajada.

Bibliografía

- De Vitoria, F. (2009). *Doctrina sobre los Indios*. Salamanca. Ed. San Esteban
- Duque, E. (2016). *Las relaciones de discurso*. Madrid, Ed. Arco/Libros
- Fox, B. (1987). “*Morpho-syntactic markedness and discourse structure*”. *Journal of Pragmatics*, 11, 359-75
- Halliday, M.A.K. y R. Hasan. (1976). *Cohesion in English*. Londres, Longman.
- Jordan, M. P. (1984). *Rhetoric of Everyday English Texts*. Londres, Allen y Unwin
- Jordan, M. P. (1985). “*Non-thematic re-entry: an introduction to and an extensión of the system of nominal group reference/substitution in everyday English use*”. En J. D. Benson y W. S. Greaves (Eds.) *Systemic Perspectives on Discourse*, vol.1. Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation

DOMINICOS EN EL REINO DE VALENCIA: UNA APROXIMACIÓN TRADUCTOGRÁFICA¹

David Pérez Blázquez

Universidad de Alicante (España)

davidperez@ua.es

RESUMEN

La presente contribución se propone documentar la labor lingüística y traductora de los dominicos en el reino de Valencia, desde su creación en 1238 por Jaime I hasta la abolición de sus fueros por Felipe V en 1707. La aproximación al objeto de este estudio se realiza desde un enfoque eminentemente descriptivista y traductográfico por medio de tres fases: 1) extracción y registro de datos y materiales, 2) análisis de biografías y traducciones, y 3) interpretación de los resultados. De este modo se pretende dar respuesta a cuestiones como el tipo de traducción practicada por los frailes predicadores, la forma en que llevaron a cabo esa labor, factores contextuales y posibles paradigmas traductológicos. La suma y síntesis de estas consideraciones permite, por un lado, ponderar la importancia de la traducción dominica en la construcción de la cultura y del conocimiento allende estas coordenadas espacio-temporales, y por el otro, asignar a aquellos frailes lingüistas y traductores su merecido lugar en la Historia de la Traducción española.

PALABRAS CLAVE: Traducción. Dominicos. Traductografía. Historia de la traducción. Reino de Valencia.

ABSTRACT

This contribution is intended to document the linguistic and translation work of the Dominicans in the Kingdom of Valencia, since its creation in 1238 by James I to the abolition of their privileges by Philip V in 1707. The approach to the subject of this study is from an eminently descriptivist and translato-graphic approach through three phases: 1) extraction and recording of data and materials, 2) analysis of biographies and translations, and 3) interpretation of the results. This mode is intended to respond to issues such as the type of translation practiced by Preachers, the way they carried out this work, contextual factors and possible translational paradigms. The sum and synthesis of these considerations allow, on the one hand, weigh the importance of Dominican translation in the construction of culture and knowledge beyond these space-time coordinates, and on the other, assign those linguists and translators their deserve place in the History of Translation in Spain.

KEYWORDS: Translation. Dominicans. Translatography. History of translation. Kingdom of Valencia.

1. Introducción

La Orden de Predicadores entró en tierras valencianas con Jaime I en 1238, solo veintidós años después de la fundación de la orden. Entre las órdenes religiosas establecidas allí tras la conquista, la dominica desempeñó un papel preponderante en el ámbito religioso,

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

político y cultural. Desde su establecimiento con la fundación del Convento de Predicadores de Valencia en 1239,² la orden ha estado estrechamente unida a la historia de los valencianos como auténtica *alma mater*: primero, como generadora de iniciativas culturales en el plano de la producción de instrumentos útiles a efectos de predicación y de práctica misional (Nieto y Sanz 2002: 339); luego, como foco de vida espiritual, artística e intelectual, especialmente desde la creación de la Universidad Valentina (1499), erigida inicialmente como *Estudi General* en 1411, y de la Universidad de Orihuela (1610).

Ante este panorama cultural, desarrollado en el transcurso de casi cinco siglos, nos parece interesante conocer la labor intelectual de estos frailes también desde un enfoque traductológico y de conjunto. En particular, este trabajo viene a efectuar una cala de la labor traslativa que realizaron los dominicos naturales del antiguo reino cristiano de Valencia, desde su creación en 1238 por Jaime I, integrándolo en la Corona de Aragón, hasta la abolición de sus fueros por Felipe V en 1707. Así, pues, nos proponemos ampliar ligeramente los límites de los estudios históricos de la traducción, asomándonos a otra parcela en la que se ha cultivado intensivamente esta actividad versora. Un campo feraz para la traductología, especialmente por las características vocacionales y formativas de quienes la practicaron, así como por hallarse en un período histórico marcado por los intercambios lingüísticos y culturales. Por consiguiente, al esbozar un cuadro integrador de la realidad traductora de los dominicos de aquella época y lugar, se impone el planteamiento de una primera hipótesis. Pues si, como asevera el historiador Celedonio Fuentes (1930: 14), “la Orden dominicana, en el antiguo Reino de Valencia, va a la cabeza de todas las Órdenes Religiosas, con su número de escritores”, cabría esperar análogamente un número elevado de traductores.

Al componer el contexto interpretativo de esta actividad traductora, debe tenerse en cuenta, para empezar, que se trata de una orden religiosa que se caracteriza por el afán de estudio, al punto de que tiene por lemas la *veritas* y la máxima tomista de *contemplari et contemplata aliis tradere*, dos rasgos distintivos y harto reveladores que bien podrían compendiar o, al menos, casar con la idea de traducción en tanto que proponen buscar la verdad y dar a los otros lo contemplado. De otro lado, en la expedición que emprendió Jaime I

² Tenemos constancia de los siguientes conventos dominicos fundados en tiempos del reino de Valencia: Santo Domingo de Valencia (1239), Játiva (1291), San Mateo (1359), Luchente (1422), San Onofre de Valencia (1473), Onteniente (1515), Albaida (1538), Llombay (1545), Ayora (1561), Orihuela (1569), Ayódar (1579), Ollería (1579), Castellón (1579), Alicante (1586), Almenara (1587), Castelló de la Ribera (1590), Algemesí (1592), Agullent (1595), Forcall (1611), Carlet (1611), La Pobla d'Arenós (1612), Segorbe (1612) y El Pilar de Valencia (1680). Por lo que respecta a los conventos femeninos, se fundaron los de Santa Magdalena de Valencia (1287), Santa Catalina de Valencia (1491), Játiva (1520), Orihuela (1602), Villarreal (1639), Carcagente (1654), Nuestra Señora de Belén de Valencia (1667) y Burriana (1690).

por tierras valencianas, sabemos que el monarca montpellerino quiso confiar a la Orden de Predicadores la evangelización de las tierras conquistadas, probablemente por el papel histórico que habían desempeñado en la cruzada albigense. De este modo, los conventos dominicos han estado vinculados desde el primer momento, por medio de los *studia linguarum* o escuelas de hebreo y árabe,³ a la evangelización y conversión de los judíos y musulmanes que se quedaron en el Levante peninsular tras la conquista y que finalmente fueron expulsados en los años 1492 y 1609 respectivamente, en parte por el acérrimo proselitismo de dominicos como Jaime Bleda.

Asimismo, entre los siglos XIII y XV, en una época de conquista, colonizaciones y defensa fronteriza, en la que los dominadores en cierto modo permitían a los nativos practicar su religión, utilizar su lengua y mantener sus costumbres, cabe pensar en la existencia de constantes intercambios comunicativos a nivel oral. Pues la traducción es también —y, posiblemente, ante todo— un fenómeno social. Por esta razón, al margen de las traducciones escritas, es fácil imaginar cómo debieron los frailes de entonces practicar la traducción en toda la amplitud de modos y contextos: como prédica de las Sagradas Escrituras a pie de calle, como espontánea interpretación de lo aprendido en lenguas cultas como el griego y el latín hacia la lengua vulgar, o incluso, por no olvidarnos de la presencia dominica allende la península, como hermenéutica de unos textos culturales ajenos, en el caso de los misioneros cronistas de ultramar.

Otro hito decisivo lo representa la llegada de la imprenta a Valencia hacia 1474, que potenció la difusión y reproducción de libros. La industria impresora, junto con el crecimiento sociocultural que experimentaba el reino de Valencia en aquella época, propició un momento de especial esplendor cultural que culminó en el nacimiento del siglo de oro valenciano. En este contexto, Romero (2003: 183) viene a llamar la atención sobre el hecho de que, hasta 1530, una parte bastante importante de la primitiva producción impresa en Valencia la ocupó precisamente la literatura religiosa. Téngase presente además que por entonces la capital valenciana se había convertido, junto con Alcalá y Sevilla, en uno de los centros más

³ Sobre la enseñanza dominica de lenguas orientales para la evangelización, véanse, por ejemplo, Coll (1946), Robles (1980) y Giménez (2005). Como expone Hernández (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 de 1236, celebrado en París, 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 2004).

importantes de la difusión romance de Erasmo, merced en gran parte a los desvelos de seguidores tan notables como el tercer duque de Gandía, Juan de Borja, quien, además, apoyó el proyecto de publicación de las *Epístolas* de San Jerónimo a cargo de Juan de Molina, quien tradujo el texto y lo dedicó a la duquesa (Canet 2005).

Por todo ello, al considerar estas premisas contextuales, resultaría perentorio aplicar paradigmas amplificadores, como el concepto lipsense de la *Sprachvermittlung* o mediación lingüística, y aun otros más amplios como el de traducción cultural, al objeto de desobturar el enfoque eminentemente textual y literario que ha venido aplicándose —cierto que cada vez menos— al abordar la historia de la comunicación intercultural. Si bien el uso de un soporte como la vitela o el papel ha permitido que la producción traductográfica pueda rastrearse y examinarse con mayor detalle frente a otras formas de traducción, como la oral (interpretación), la mixta (TSOT),⁴ la intersemiótica o la cultural, propiciando su investigación, no debe olvidarse que los documentos escritos suponen tan solo una parte —por supuesto; pero tan solo una parte— de los intercambios culturales debidos a la traducción, entendida en su sentido más amplio. Ahora bien: dicho esto, ¿de qué modo cuantificar y calificar esa labor invisible, no precisamente escrita, si no es por el testimonio de los cronistas regnícolas (lectura, por cierto, que excede las pretensiones de este trabajo introductorio)? Para conocer la actividad traductora —y no solo traductográfica— en conjunto y en términos cuantificables, dejando al margen el estudio aislado de casos excelsos y puntuales, resulta indispensable recurrir a los elencos biobibliográficos y confiar en el rigor investigador de los recopiladores. En consecuencia, las observaciones presentadas en esta contribución parten principalmente del escrutinio en obras catalográficas, y no tanto de la consulta de las justificaciones de los propios traductores (por ejemplo, en sus prólogos y dedicatorias), ni mucho menos del cotejo escrupuloso de las traducciones con sus originales, cuya existencia a menudo se desconoce, contando únicamente con el testimonio que nos han dejado los bibliógrafos en sus elencos. Como resume Fuentes (1930: 13-14), no queda más remedio que desistir de hacer juicio crítico de su mérito ante la imposibilidad de tener a mano la mayoría

⁴ TSOT o traducción sin original textualizado o escrito: reformulación escrita en la lengua de llegada de un texto expresado de forma no escrita. Se trataría de un proceso inverso al que se realiza en la llamada traducción a la vista. Vega (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 abundante y variada actividad versora de la América colonial.

de las producciones, de las que sólo podemos mencionar su número y título, lamentando su ignorado paradero.

Por tanto, para conocer a los traductores dominicos del reino de Valencia hemos acudido, por un lado, a *catálogos de escritores del reino*, como los de Josef Rodríguez (1747), Vicente Ximeno (1747) o Justo Pastor Fuster (1827). Por lo general, el más actual ha recogido, enmendado y, en el mejor de los casos, ampliado los anteriores. Por otro lado, hemos consultado *repertorios dedicados en exclusiva a los escritores de la Orden*, como el de José Simón Díaz (1977), que se restringe a los escritos localizados de los siglos XVI y XVII, o el de Celedonio Fuentes (1930), que se limita geográficamente al territorio valenciano. Al igual que en el caso anterior, también este se ha nutrido de los edificios bibliográficos anteriores (como los de Teixidor, Echard, Houdry, etc., que a su vez se alimentaron de otros precedentes, como el de Antist de 1574). Por último, hemos rastreado también los *catálogos clásicos de traductores hispánicos*, desde la biblioteca de Menéndez Pelayo (1952-1953), continuadora de las de Pellicer y Saforcada (1778) y Nicolás Antonio, hasta los diccionarios más recientes de Lafarga y Pegenaute (2009) o Bacardí y Godayol (2011), tanto para documentarnos como para ver en qué medida se ha (re)conocido dentro del gremio la labor de los dominicos valencianos. Con el mismo objeto hemos recurrido a las *grandes enciclopedias* valenciana (1990) y catalana (2013). En todos ellos no hemos hecho sino constatar la ausencia de los traductores dominicos valencianos, hallando constancia relacionada con la traducción únicamente de Antonio Canals y, en alguna ocasión, también de Juan Monsó y Tomás de Vessach.

Puesto que, como se ha comentado, la valoración de la actividad traductora en todas sus dimensiones excede el propósito de este modesto trabajo, hemos estimado conveniente ceñirnos ante todo a la traductografía dominica por su potencial especificativo: frente a otras modalidades de intermediación cultural, las traducciones registradas a lo largo de los siglos nos permiten conocer aspectos concretos y cuantificables. Tras el vaciado de los distintos catálogos, hemos organizado y analizado los datos extraídos, presentando aquí una nómina ordenada cronológicamente de los frailes más representativos, con el fin de observar una fenomenología traductora.

Juan Monsó	Valencia, 1340? - ¿?, 1412	Trad. latín a catalán
Antonio Canals	Valencia, ⁵ ¿1352? – ¿?, 1419	Trad. latín a catalán

⁵ En la actualidad se considera valenciano, si bien Echard, Torres Amat y Menéndez Pelayo han venido haciéndolo catalán.

Tomás de Vessach	Valencia, 1476 – Museros, 1536	Trad. italiano a catalán
Francisco Mexía	¿? ⁶ – ¿Valencia?, 1570	Trad. ¿? a castellano
Vicente Justiniano Antist	Valencia, 1543 – ¿?, 1599	Trad. castellano a latín Trad. italiano a castellano (?)
Tomás Mayor	Játiva, ¿? – Indias orientales, 1618?	Mis. en China
Jaime Juan Bleda	Algemesí, 1550 – <i>ib.</i> , 1624	Trad. castellano a latín Trad. latín a castellano (?)
Francisco Diago	Viver, ¿1560? – Valencia, 1615	Trad. latín a castellano
Juan Gavastón	Valencia, ¿? – <i>ib.</i> , 1625	Trad. latín a castellano
Tomás Maluenda	Játiva, 1566 – Valencia, 1628	Trad. hebreo a latín
Pedro Mártir Martín de Vedia	Begís, ¿? – Valencia, 1633	Trad. latín a castellano
Vicente Gómez	Valencia, ¿? – <i>ib.</i> , 1638	Trad. latín a castellano Trad. portugués a castellano Trad. italiano a castellano
Luis Bertrán Marco	Valencia, fines s. XVI – <i>ib.</i> , 1644	Trad. italiano a castellano
Marcos Benito (o Beneito)	¿? – Valencia, ¿1650?	Mis. en Oaxaca
Felipe Leonart	Valencia, 1628 – Lon-ki, 1677	Mis. en China
Joseph Favorés	Valencia, ¿? – <i>ib.</i> , 1682	Trad. latín a castellano
José Agramunt	Valencia, ¿1657? - ¿?	Trad. italiano a castellano
Tomás Gutiérrez	¿Orihuela?, 1579 – Itui, Filipinas, 1633	Mis. en Filipinas

Tabla 1. Selección de traductores y de misioneros que escribieron en otra lengua

2. Fenomenología

La traducción entre los dominicos valencianos se manifestó de varias formas en un dilatado periodo que abarcó la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco. Para interpretar los resultados obtenidos de la extracción, en primer lugar, debe considerarse que estos frailes operaron, sobre todo en los primeros siglos del reino cristiano de Valencia, en un contexto marcado por el intenso contacto entre pueblos y culturas, en el que el intercambio cultural rara vez se manifestaba en los textos escritos. A ello podría deberse, en parte, el relativamente escaso número de traductores (de textos escritos) que hemos podido rescatar en los trabajos

⁶ Ximeno (1747: 154) advierte que no hay suficiente constancia de que fuese valenciano de nacimiento; de hecho, Fuentes (1930) no lo incluye en su catálogo. No obstante, vivió en conventos de Valencia, Játiva y Ayora. Llin menciona en el *Episcopologio de la Archidiócesis de Valencia* (s. f.) a Francisco Mejía de Molina, religioso dominico probablemente nacido en Molina de Aragón (Guadalajara) que en 1533 fue nombrado arzobispo de Sassari (Cerdeña) y que actuó largos años como auxiliar en la diócesis de Valencia. Según el autor, falleció en Valencia el 16 de octubre de 1573, y fue enterrado en el convento de Santa Catalina de Siena de dicha ciudad. Es probable que Rodríguez (1747: 482) –y Ximeno por tomar los datos de este– se refiera a la misma persona, pese a que date su muerte tres años antes en la isla de Cerdeña.

catalográficos: apenas catorce dominicos en un período de más de cuatro siglos (tres frailes en los siglos XIII-XV frente a once en los siglos XVI-XVII). Y hablamos propiamente de “dominicos” porque, pese a tener la orden entre sus hijas a escritoras tan eminentes como la catalana sor Hipólita de Jesús Rocabertí, no hemos hallado traducciones de dominicas valencianas, quienes ciertamente fueron mucho menores en número que sus hermanos de hábito.

También parece oportuno recordar con Alvar (2010: 24) que la formación intelectual y la dependencia del poder son dos aspectos fundamentales para comprender el papel del traductor en la sociedad medieval y para comprender, también, el trabajo que realiza. Entre los dominicos, la función traductora entra en relación directa con su rigurosa educación y con el servicio a la comunidad cristiana, pues ante todo obedecían a su vocación religiosa. Estos dos aspectos determinan el carácter de sus obras y su finalidad. Efectivamente, en términos de dedicación, antes que traductores eran frailes, y la traducción, como el resto de sus actividades, estaba supeditada a la vida religiosa. Andaban ocupados predicando, desempeñando cargos dentro de la orden, impartiendo docencia, investigando y escribiendo; y así los inventarios hablan de teólogos, gramáticos, profesores, misioneros, historiógrafos... pero no de traductores, pues no hicieron de la actividad versora su oficio y, pese a que de un modo u otro la ejercían a diario, no dejaron constancia escrita de ello salvo en contadas ocasiones y respecto de determinados textos de relevancia autorial. De igual modo, el estudio biobibliográfico de los frailes deja ver los estrechos vínculos que mantenían con la nobleza y la monarquía, que, dando prueba de sus inquietudes culturales, les encargaban la traducción de determinadas obras, como en el caso de Canals, de Vessach o de Mexía, y que a menudo eran objeto de sus dedicatorias, como lo fue el infante Martín respecto de Monsó, quizá buscando la complicidad de los poderes religiosos y civiles.

Pese a limitarse a un período cronológico y a un marco espacial concretos, las formas de la comunicación interlingüística e intercultural desarrollada por los dominicos abarcan un amplio espectro. Atendiendo a su biografía, encontramos diversos perfiles traductores: misioneros, profesores, lingüistas (hebreo, árabe, griego, latín), cronistas o traductores de textos escritos. Necesariamente hubo de haber entre ellos intérpretes, a quienes habría que rastrear, como hemos apuntado antes, desde el estudio de las crónicas, labor a la que no alcanza este trabajo. Así, al margen de estos últimos, tenemos, por un lado, dominicos que, en el desempeño de su cargo, fueron desplazados a regiones dentro del territorio peninsular y aun

a comunidades coterráneas que poseían una lengua distinta (como Juan Micó y Benito de Santa María entre los moriscos levantinos⁷ o como Baltasar Sorio, que fundó dos colegios en Tortosa: el uno para la orden, que después pasó a ser Universidad aprobada, y el otro para la instrucción religiosa de los moriscos) y, en particular, aquellos misioneros que, principalmente en el siglo XVII, se embarcaron hacia el Nuevo Mundo y ante todo hacia el Extremo Oriente (Filipinas, Japón, China), como Lucio Asensio, Vicente Ayala, Damián Balaguer, Marcos Beneito, Eleuterio Güelda, Tomás Gutiérrez, Felipe Leonart, Tomás Mayor o el mismo san Luis Beltrán, que acabaría convirtiéndose en patrón de Colombia. A estos se les supone un perfecto dominio de las lenguas autóctonas para poder ejercer su ministerio. Aunque la traducción debió de desempeñarse sobre todo en sus variantes orales, como intérpretes, también dejaron constancia de su conocimiento lingüístico en las gramáticas, vocabularios y materiales de adoctrinamiento que compusieron para favorecer la labor evangelizadora. Es el caso de Tomás Mayor, que escribe obras cristianas en chino; el de Marcos Beneito, misionero entre los mijes, en Oaxaca, que escribe un *Arte de la lengua Mija y Devocionario en la misma lengua*, o el de Tomás Gutiérrez, misionero en Filipinas que dejó escritos en lengua pangasinán *Libros de devoción, sermones y otros tratados*.

No menos destacable fue la labor intercultural de los misioneros cronistas, si atendemos, como venimos haciendo, a una significación más amplia del concepto *traducción*: aquí caben aquellos religiosos que trasladaron por medio de su narración determinadas realidades culturales asiáticas o americanas a la mentalidad europea. En este sentido, podemos nombrar a los valencianos Damián Balaguer, como misionero cronista en México y Filipinas (dejó escrita una *Carta sobre el estado de la cristiandad en Filipinas, Japón e Imperio de la China, fechada en Manila a 13 de Junio de 1599*), a Felipe Leonart en China (*Relación de las Cristiandades de la China y lo que pasó en la persecución del año 1644 hasta el presente y Descripción de una piedra que se halló en la Provincia de Xensi y de lo que se contiene en ella*) o, ya en el siglo XIX, fuera de los límites temporales de nuestro trabajo, a Lucio Asensio y a Vicente Ayala en Filipinas.

Son relevantes, asimismo, las aportaciones de los docentes y los lingüistas. Se habla de expertos de hebreo (Tomás Maluenda, Nicolás José Figueres, José Agramunt), de latín (Vicente Bertomeu) y de “lenguas sabias”, como Vicente Nadal Sancho, teólogo docto en ciencias exactas (fue catedrático de matemáticas en la Universidad Valentina) y lenguas

⁷ Respecto de los misioneros entre los musulmanes y moriscos valencianos, puede verse Callado 2009.

sabias, que llegó a hablar con suma perfección el latín, el griego, el hebreo y el árabe (Fuentes 1930: 249).

Por último, tenemos a los traductores de textos escritos, en cuyo trabajo nos centraremos a continuación. Por lo general, los traductores solían poseer, además, obra original propia. En este sentido, y a juzgar por las lenguas de producción escrita, lo primero que se pone de manifiesto es el elevado porcentaje de dominicos valencianos que escribieron directamente en latín, lo que supone ya una forma interiorizada de traducción. Además, incluso ciñéndonos a las noticias bibliográficas es difícil tener certeza de qué obras son traducciones y qué obras son originales, puesto que también estas a menudo son compilaciones y traducciones parciales de otras obras. Con todo, si dejamos de lado este fenómeno y partimos de las traducciones constatadas y realizadas entre textos escritos de una lengua a otra, podemos reconocer ciertas tendencias en torno al conjunto de manifestaciones que caracterizan a este tipo de traducción.

En primer lugar, nos referiremos a las lenguas de traducción y a su direccionalidad. Lejos de lo esperado, en los catálogos de los historiadores regnícolas consultados no consta traductografía relacionada con las *linguas orientales*, es decir, el hebreo y el árabe. Extraña que entre los valencianos no figuren obras que remitan a la enseñanza de estas lenguas, siendo este un fenómeno durante la España de la Reconquista que tuvo su máximo exponente en los dominicos de la Corona de Aragón (baste recordar al catalán Raimundo de Peñafort).

La mayoría de las traducciones se realizan hacia las lenguas vernáculas y toman como lengua de partida el latín. Se traduce principalmente del latín al castellano (Francisco Diago, Joseph Favorés, Juan Gavastón, Vicente Gómez, Luis Bertrán Marco, Pedro Mártir Martín de Vedia, Juan Monsó) y, en menor medida, al valenciano (Antonio Canals, Juan Monsó). También se traduce desde el italiano hacia el castellano (Luis Bertrán Marco, Vicente Gómez, José Agramunt) y al valenciano (Tomás de Vessach). De forma puntual encontramos otras combinaciones lingüísticas: en la versión bíblica de Tomás Maluenda (del hebreo al latín) o en otra traducción de Vicente Gómez (ahora del portugués al castellano). De este modo, si trazamos un recorrido diacrónico a través de sus textos, vemos que en los primeros siglos (XIV-XV) se traduce al valenciano (Monsó, Canals, Vessach) y, en adelante, al castellano, debido probablemente a la castellanización de las clases altas valencianas hacia 1520 y a la “necesidad de editar en lenguas con una mayor proyección nacional e internacional en un afán de tener un público más amplio capaz de comprar el número elevado de ejemplares

producidos en cada tirada, postura que se ve claramente a partir de los años [15]40 en las prensas valencianas” (Canet 2005).⁸

La traducción en dirección inversa, es decir, de la lengua vernácula a la latina, no se da hasta el siglo XVI, con Antist, Bleda y el mismo san Luis Beltrán, que pudo haber pasado del español al latín su propio *Sermo de Conceptione Beatissimae Virginis* (Fuentes 1930: 54-55). La producción en latín aspiraba a la proyección internacional entre la población culta, en tanto que los documentos redactados o vertidos a la lengua vernácula se dirigían a un público local, quizá más reducido, pero sobre el que, precisamente por su proximidad convivencial, podían influir con mayor intensidad. Ante esta dicotomía lingüística se halla la importancia que entonces, sobre todo entre los siglos XIV y XV, tuvo la traducción como fenómeno para lograr traspasar a la lengua propia el legado cultural de Occidente (Badia 1991: 32). El latín había cedido lugar frente a la toma de conciencia de las diferencias entre los pueblos y sus lenguas,⁹ pero de forma esporádica y manteniendo su función vehicular expansiva.

Por otro lado, vemos que las obras traducidas son de carácter eminentemente religioso: sermones, textos sagrados, apologéticos, históricos, normativos, etc. Pero el género que sobresale es, con diferencia, el de las hagiografías y las vidas de religiosos ejemplares. Estas obras, que se dirigían a un público mayoritario, tanto a la sociedad seglar como a la religiosa, buscaban popularizar el conocimiento y la devoción de determinados santos dominicos, especialmente, de Catalina de Siena¹⁰ y de los dos grandes santos valencianos, Vicente Ferrer y Luis Beltrán. Caso aparte es el de las versiones de Canals, el más importante de los traductores valencianos del siglo XIV, cuyas fuentes provienen, entre otros, de autores clásicos y altomedievales no precisamente religiosos, lo cual puede haber ayudado a mantener vivo su reconocimiento. Con todo, la intención que lo guiaba no era propiamente humanística, sino la de adoctrinar a la sociedad culta por medio de una literatura pagana pero adaptable a las enseñanzas cristianas.

⁸ En qué medida pudieron ser las traducciones dominicas causa o consecuencia de la castellanización es una cuestión de gran interés que, por restricciones de espacio, no desarrollaremos ni entraremos a valorar.

⁹ Resulta curioso constatar que Canals y Vessach, así como otro conocido traductor valenciano, Miquel Péreç, decían escribir en “llengua materna valenciana” y no en catalana.

¹⁰ Canet (2005) explica que no es de extrañar la devoción a la santa toscana “en la ciudad de Valencia a fines del XV e inicios del XVI, ya que el convento que lleva su nombre, dependiente de la Tercera orden de predicadores, se fundó en Valencia en 1491, y pocos años después el rey Fernando les concedió una parcela que había pertenecido al cementerio de los judíos para su uso y 50 libras anuales para su mantenimiento, moviendo el ánimo a muchas doncellas valencianas a ingresar en dicho convento. La abundancia de impresos salidos de las prensas valencianas referidos a la vida de la santa tiene relación con esta fundación y con las monjas que lo habitaban, y una buena manera de resaltar la devoción e implicar a la sociedad civil fue la realización de abundantes certámenes poéticos en su honor”.

La escasa cantidad de traductores (en sentido restrictivo: de texto escrito a texto escrito), frente al gran número de autores,¹¹ podría deberse al dominio simultáneo de diversas lenguas. De este modo, no necesitaban traducciones cuando escribían en latín para ellos mismos, para los miembros de la orden, es decir, para religiosos formados en estudios de latinidad; mientras que cuando escribían para el público seglar o sobre temas mundanos, lo hacían directamente en la lengua vernácula, como bien lo ejemplifica el caso de Blas Verdú de Sans (Ximeno 1747: 289-290). Del dominio de distintas lenguas se desprende, además, otro fenómeno traductológico: la autotraducción, es decir, aquellas obras escritas en una lengua y traducidas a otra por su mismo autor. Los casos de autotraducción se dan entre el latín y el castellano, practicándola, entre otros, Antist y Favorés.

3. Conclusión

El propósito de este trabajo ha sido conocer la situación de la traducción dentro de unas coordenadas espacio-temporales y culturales muy limitadas: las de la Orden de Predicadores durante el reino de Valencia (1238-1707). Mediante la recuperación y análisis de los testimonios biobibliográficos de su actividad traductora hallados en diversos materiales catalográficos, hemos pretendido ofrecer una primera aproximación a la tradición traductora dominica, de tal modo que permitiera observar una fenomenología, advirtiéndolo —cuando ha sido posible— patrones y constantes, ya fueran biográficos, temáticos, metodológicos o ideológicos.

Desde la fase de extracción se ha constatado el relativamente escaso número de traductores frente al de autores, debido probablemente a su capacidad para escribir en una lengua u otra (latín o lengua vernácula) según su destinatario e intención. Por su parte, en el estudio traductográfico se ha puesto de manifiesto una tendencia de traducción del latín hacia el valenciano, en los primeros siglos, y hacia el castellano, en los siguientes, siendo las obras de carácter religioso y especialmente hagiográfico las más trasladadas. También se ha observado el fenómeno de la autotraducción, principalmente entre el latín y el castellano.

El traductor dominico valenciano por antonomasia es Canals, seguido en reconocimiento por Vessach y Monsó. A fin de cuentas, se trata de los tres más antiguos; los

¹¹ Fuentes (1930), por ejemplo, recoge a 179 escritores dominicos naturales del reino de Valencia, si bien su acotación de fechas es sensiblemente más dilatada que la nuestra.

tres, por supuesto, traductores de textos escritos y hacia el valenciano. Para saber que todos los demás dominicos citados bregaron también con lenguas y culturas distintas de las suyas para dárnoslas a entender a unos y a otros, para saber de ellos, decimos, hay que remitirse a los catálogos y crónicas regnícolas y de la orden; sin duda, mucho menos accesibles al público general. Consideramos, por tanto, que aún queda bastante por hacer a quienes intentan recomponer la historia de la comunicación intercultural.

En definitiva, si la presencia de la traducción en la cultura medieval es tan constante que, como dice Badia (1991: 33), lo significativo es delimitar de manera eficaz el sector o el punto de vista que se quiere tratar, esperamos haber contribuido con esta aproximación a algo “significativo” para futuras investigaciones sobre la historia de la traducción hispánica.

Bibliografía

- Alvar, C. (2010). *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*. Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Antist, V. J. (1574). *Virorum illustrium, Provinciae Aragoniae Ord. Praed. Catalogus*. (s. d.).
- Bacardí, M. y P. Godayol (eds.). (2011). *Diccionari de la traducció catalana*. Vic, Eumo.
- Badia, L. (1991). “Traduccions al català dels segles XIV-XV. Innovació cultural i literària”, *Estudi General. Revista de l’Estudi de Lletres*, 11, 31-50.
- Callado, E. (2009). “Dominicos y moriscos en el reino de Valencia”, *Revista de Historia Moderna*, 27, 109-134.
- Canet, J. L. [en línea] (2005): “Hagiografía valenciana (1470-1600)”, *Les Cahiers de Framespa* .<https://framespa.revues.org/411>. [consulta: 18 de julio de 2016].
- Coll, J. M. (1946). “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 19, 217-240.
- Fuentes, C. (1930). *Escritores dominicos del reino de Valencia*. Valencia, Imprenta F. Ángeles Pitarch.
- Fuster, J. P. (1827). *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días con adiciones y enmiendas a la de D. Vicente Ximeno*. Tomo primero. Valencia, Imprenta José Ximeno.

- Fuster, J. P. (1830). *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días con adiciones y enmiendas a la de D. Vicente Ximeno*. Tomo Segundo. Valencia, Imprenta y Librería de Ildefonso Mompié.
- Garcia, M. (2012). “Algunes notes sobre la difusió de les vides de sants a la Península Ibèrica en els primers temps de la impremta” en Rafael Alemany, R. y F. Chico (eds.). *XVIII Simposio de la SELGYC (Alicante 9-11 de septiembre 2010)*. Alicante, Universitat d’Alacant, SELGYC [Sociedad Española de Literatura General y Comparada], 247-256.
- Garcia, M. (2013). “La literatura catalana religiosa en la tardor medieval” en Colom, G. (ed.). *Els escriptors valencians del segle XV*. Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 39-57.
- Giménez, A. (2005). “El árabe como lengua extranjera en el s. XIII: medicina para convertir”, *El Saber en al-Andalus. Textos y Estudios*, 4, 147-187.
- Gran Enciclopèdia Catalana [en línea] (2013): <http://www.enciclopedia.cat/obra/Enciclopedia/Gran-enciclopedia-catalana>. [consulta:18 de julio de 2016].
- Gran enciclopèdia valenciana (1990). Valencia, Difusora de Cultura Valenciana.
- Hernández, R. [en línea] (2004): *Tomismo medieval en España, 1.ª parte*, en Angarmegia, Ciencia, cultura y educación: http://angarmegia.com/tomismo_medieval_espana_1.htm. [consulta: 18 de julio de 2016].
- Lafarga, F. y L. Pegenaute (eds.). (2004). *Historia de la traducción en España*. Salamanca, Ambos Mundos.
- Lafarga, F. y L. Pegenaute (eds.). (2009). *Diccionario histórico de la traducción en España*. Madrid, Gredos.
- Llin, A. (sf). “D. Francisco Mejía de Molina (1559-1573)”, *Episcopologio de la Archidiócesis de Valencia* [en línea]: <http://www.archivalencia.org/contenido.php?a=&pad=100&modulo=67&epis=94> [consulta: 22 de julio de 2016].
- Martínez, T. (2012). “De la *Vida de sant Vicent*, de Miquel Pèrec, a la *Vida* castellana” en Rafael Alemany, R. y F. Chico (eds.). *XVIII Simposio de la SELGYC (Alicante 9-11 de septiembre 2010)*. Alicante, Universitat d’Alacant, SELGYC [Sociedad Española de Literatura General y Comparada], 303-312.
- Martínez-Vigil, R. (1884). *La Orden de Predicadores, sus glorias en santidad, apostolado, ciencias*. Madrid, Gregorio del Amo.
- Menéndez, M. (1952-1953). “*Biblioteca de traductores españoles*” en *Obras completas*. Madrid, CSIC.
- Nieto, J. M. y Sanz, I. (2002). *La época medieval: Iglesia y cultura*. Madrid, Istmo.

- Olmos, P. [en línea] (2010). “Vicente Justiniano Antist” en *Biblioteca Virtual del Humanismo Español*. Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política “Lucio Anneo Séneca”, Universidad Carlos III de Madrid: http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/inst_lucio_anneo_seneca/bases_datos/bvhe/biblioteca/a_b/vicente_justiniano_antist [consulta: 20 de julio de 2016] .
- Pellicer, J. A. (1778). *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles*. Madrid, Antonio de Sancha.
- Robles, L. (1980): “El *Studium Arabicum* del capítulo dominicano de Toledo de 1250. Antecedentes del *Miramar* de Ramón Llull”, *Estudios Lulianos*, 24, 23-47.
- Rodríguez, J. (1747). *Biblioteca valentina*. Valencia, Joseph Thomàs Lucas.
- Romero, D. (2003) “Un ejemplar valenciano de la Legenda aurea: El Flos sanctorum en catalán (Valencia, Jorge Costilla, 1514)”, en Alvar, C. y B. Schmid (eds.), *Actas del III encuentro Internacional de Filólogos Noveles* (Valencia, 10 de abril de 2002), Universidad de Alcalá / Universität Basel, 183-198.
- Ruiz, J. F. (2000). *Aproximación a una historia de la traducción en España*. Madrid, Cátedra.
- Samsó, J. (1997). “Traducciones científicas árabo-romances en la península Ibérica” en Fortuño, S. y T. Martínez (ed.). *Actes del VII Congrès de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*, vol. 1. Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 199-231.
- Simón, J. (1977). *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española.
- Vega, M. Á. (2013). «Momentos estelares de la traducción en Hispanoamérica», *Mutatis Mutandis*, 6, 1, 22-42.
- Vega, M. Á. (2014). «El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística», *In-Traduções*, 6, pp. i-xiv.
- Ximeno, V. (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.

**LOS PP. JAUME PONTÍ Y DOMINGO TRESERRA, TRADUCTORES AL
CATALÁN Y AL CASTELLANO DEL ABATE DUVOISIN: ESTUDIO
TRADUCTOGRÁFICO Y TRADUCTOLÓGICO¹**

Pilar Martino Alba

Universidad Rey Juan Carlos (España)

pilar.martino@urjc.es

RESUMEN

Partiendo de dos de los textos en francés que escribiera el abate Duvoisin, concretamente *Démonstration évangélique* (1775) y *L'Autorité des livres de Moyse, établie et défendue contre les incrédules* (1778), analizamos el contenido para comprobar si la obra escrita en catalán por el P. Jaume Pontí, O.P., *La Iglesia de Cristo desde Adam fins a nosaltres* (1832), que tradujera al castellano el P. Domingo Treserra, O.P., con el título *La Iglesia de Cristo desde Adán hasta el presente* (1870), es un texto original, un texto inspirado en el del abate Duvoisin o una traducción compilada. Tras un breve perfil biográfico de ambos dominicos, nos hemos fijado en sus respectivos prólogos y justificaciones para emprender la escritura, en el primero de los casos, y en la traducción de la obra, en el segundo de ellos, en los que tienen en cuenta tanto el contexto epocal como al receptor final. A continuación analizamos las obras desde el punto de vista de la teoría de la traducción de textos religiosos.

PALABRAS CLAVE: Jean-Baptiste Duvoisin. Jaume Pontí. Domingo Treserra. Historia de la traducción. Traducción de textos religiosos.

ABSTRACT

L'abbé Duvoisin wrote two texts framed in the so called Christian Enlightenment: *Démonstration évangélique* (1775) y *L'Autorité des livres de Moyse, établie et défendue contre les incrédules* (1778). Our hypothesis is that both texts have been used by Friar Jaume Pontí to compose in Catalan Language his *La Iglesia de Cristo desde Adam fins a nosaltres* (1832), that was translated into Spanish by another Dominican Friar, Domingo Treserra. In our paper we compare some paragraphs of these texts and analyze the translation from the point of view of the Theory of Religious Translation.

KEYWORDS: Jean-Baptiste Duvoisin. Jaume Pontí. Domingo Treserra. History of Translation. Translation of Religious Texts.

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

1. Introducción

El siglo XVIII en Francia es un periodo de fuertes convulsiones sociales y políticas que provocarían en el último cuarto de siglo un giro radical que culminaría con la Revolución Francesa (1789) y, consecuentemente, con el fin del Antiguo Régimen y los privilegios estamentales. Antes de llegar a ese punto, las disputas por el descontento se dirimían por parte de los intelectuales a través de las Letras. Uno de los focos de las diatribas fue el clero. La base del descontento estaba en el pago del diezmo; esta razón económica derivó hacia la puesta en tela de juicio de los propios principios de la Religión, de su historia secular y de su validez como norma de vida para la convivencia social. Una forma de atacar la institución eclesiástica era atacar sus textos. Entre otros muchos filósofos y escritores, la Religión estuvo en el punto de mira de Voltaire (1694-1778) y éste en el punto de mira de las autoridades religiosas en la defensa de la verdad de los Textos Sagrados. Las referencias a Voltaire y la refutación de sus ideas es una constante en los textos analizados en nuestro artículo, escritos por el abad francés Duvoisin y por los dominicos españoles Pontí y Treserra, textos que exponemos en los siguientes epígrafes. Las discrepancias y, aún más, el encono de unos y otros en sus críticas mutuas dio lugar a una interesante literatura apologética, en la que la fundamentación se hacía basándose en las ideas del contrario para, posteriormente, aportar los argumentos que las desmontaban, como pone de manifiesto Curran (2012: 161-164):

His solution to the problem of commitment, unsurprisingly perhaps, was to encourage the production of Christian apologetic works. He led by example, publishing forty-four books or pamphlets between 1744 and 1794. In doing so he tried to reach out beyond his comfort zone, regretting that most eighteenth-century Christian apologetic writers only touched a certain number of people [...] The first and most important of these was the ability to engage seriously with the Enlightenment. McMahon² has discussed how Pascal and Rousseau became favourite sources for several Christian apologists [...] Jean-Baptiste Duvoisin's *Essai polémique sur la religion naturelle* (1780), for example, targeted the materialists from Epicurus and Lucretius to La Mettrie and the author of the *Système de la nature* [...] Of course, the anti-*philosophes* had to tread carefully, but Duvoisin appeared reluctant even to attack Voltaire [...] The common desire to reach out to the same international francophone public whose affections the *philosophes* had conquered bound a diverse set of authors together. In the process, it brought about a quiet revolution in apologetic writing that might best be called the 'Christian Enlightenment'.

2. El texto del abad Duvoisin: L'autorité des livres de Moyse établie et défendue contre les incrédules (1778)

El abad Jean-Baptiste Duvoisin (1744-1813) alcanzó, entre otros cargos eclesiásticos, el de obispo de Nantes, diócesis en la que falleció. Ejerció la docencia en la Sorbona y fue,

² Se refiere el autor a la obra de Darrin McMahon *Enemies of the Enlightenment: The French Counter Enlightenment and the Making of Modernity*, New York, Oxford University Press, 2001.

asimismo, censor real. Escribió obras doctrinales, como *Premier et second catéchismes du diocèse de Nantes*; varias obras apologéticas, pero la que mayor éxito alcanzó, a juzgar por las numerosas ediciones que se hicieron de ella, fue *Défense de l'ordre social contre les principes de la Révolution française*.

La obra objeto de nuestro estudio, *L'autorité des livres de Moïse établie et défendue contre les incrédules*, publicada en 1778, consta de tres partes: la primera, “Moïse Auteur du Pentateuque”, compuesta de seis capítulos en los que, tras la exposición de hechos, el autor rebate las afirmaciones de Voltaire³; la segunda, “Moïse Historien véridique”, consta de once capítulos. De estas dos partes, y especialmente de la segunda, traemos aquí a colación algunos fragmentos relacionados con los milagros de Moisés, ya que estos hechos taumátúrgicos fueron los que provocaron en los *filósofos* que escribieron contra la Religión, como fue el caso de Voltaire, algunas de las mayores diatribas. Finalmente, la tercera parte, “Moïse Législateur inspiré”, se compone de ocho capítulos. Una atenta lectura del contenido del texto y de algunos de sus aspectos formales, induce a pensar que tanto éste como otros de los textos escritos por Duvoisin, rebatiendo principalmente las teorías de Voltaire, fueron utilizados por el dominico P. Jaume Pontí, tras su regreso a España, para componer la obra en catalán que posteriormente sería traducida al castellano por el también dominico P. Domingo Treserra.

A título de ejemplo, en la primera parte de la obra de Duvoisin sobre la autoría y la veracidad de los textos mosaicos, escribe lo siguiente:

Ces réflexions étoient nécessaires pour montrer que nous pouvons connoître l'origine des Hébreux par leurs propres annales ; c'est à quoi je me borne maintenant, car il faut des preuves d'un autre genre, pour établir que les livres des Juifs méritent une entière confiance à l'égard des faits particuliers [...] la suite de ces époques démontre invinciblement, que la fondation de la République des Juifs sous Moïse, a précédé l'Ère Chrétienne d'environ 1500 ans. / Ce fait donne lieu à deux conséquences importantes, que les premiers Apologistes du Christianisme, à l'exemple de Josephe, ont pressées fortement contre les Payens ; la première, que Moïse est plus ancien que les premiers Législateur de la Grèce [...] Quelques Ecrivains modernes ont osé dire que Moïse pourroit bien n'être qu'un personnage fabuleux. Pourquoi n'ont-ils pas dit en même-tems que les Juifs étoient un peuple imaginaire ? car enfin, leur Histoire, leur Religion ; leurs Fêtes, leur Jurisprudence, les coutumes qu'ils observent encore sous nos yeux, tout est fondé sur l'autorité de Moïse, tout nous rappelle le souvenir de Moïse, tout nous démontre l'existence réelle de Moïse, Où sont les preuves, ou du moins les doutes que l'on puisse opposer au témoignage d'une nation qui réclame son Fondateur ? [...] Toute l'histoire de Moïse & de sa législation est renfermée dans les livres de l'Exode, du Lévitique, des Nombres, du Deutéronome, lesquels avec le livre de la Genèse, forment ce qu'on appelle communément le Pentateuque (Duvoisin 1778: 16-21).

De la segunda, traemos a colación para la comparación posterior, los siguientes fragmentos relacionados con los milagros de Moisés que, al mismo tiempo, prueban la

³ Así, el primer capítulo finaliza con el epígrafe “Frivole objection de M. de Voltaire”, el segundo con el titulado “Vaine critique de M. de Voltaire”, “Fausse logique de M. de Voltaire”, etc.

veracidad de su existencia como personaje histórico real, así como su comportamiento como ejemplo moral ante el pueblo judío:

En effet, les Anciens d'Israël ne se rendirent pas au seul témoignage de Moïse, & le peuple lui demanda des miracles en preuve de sa mission, Bientôt après, voyant que les premières démarches de Moïse auprès de Pharaon, n'avoient fait qu'appesantir le joug qui les opprimoit, les Israélites tomberent dans le découragement, ils accusèrent Moïse d'être l'auteur de leurs maux [...] Loin que Moïse trouvât les Israélites disposés à le croire aveuglément, il eut besoin de la plus grande sévérité pour les contenir dans le devoir. Trois mille de ceux qui avoient adoré le veau d'or furent massacrés par ses ordres. Coré, Dathan, Abiron & les complices de leur révolte, au nombre de deux cents cinquante, furent engloutis sous l'abîme, ou consumés par les flammes. [...] Des miracles qui donnoient à un seul homme un pouvoir si absolu, & quelquefois sans doute aux yeux de cette Nation, des faits de la plus grande importance. Premier caractere des miracles de Moïse. / En second lieu, les miracles de Moïse étoient des faits publics, notoires, éclatans ; des faits à l'égard desquels il étoit impossible de faire illusion, je ne dis pas à tout un peuple, mais à un seul homme de bon sens. Quels faits plus éclatans que les dix plaies d'Egypte, toutes les eaux converties en sang, des nuées de reptiles & d'insectes mal-faisans qui désolent tout le pays ; la peste, les ulcères, la grêle mêlée de feu, qui font périr la plus grande partie des animaux ; les ténèbres épaisses, qui pendant trois jours couvrent l'Egypte entière ; la mort des premiers-nés qui porte le deuil dans toutes les maisons, & jusques dans le Palais de Pharaon ? Moïse pouvoit-il feindre de tels prodiges, & les raconter froidement aux Egyptiens, aux Hébreux, témoins nécessaires de la vérité ou de la fausseté de tout ce qu'il avançoit. [...] (Duvoisin 1778: 134-137)

Desde el punto discursivo, tanto la obra de Duvoisin como la del P. Jaume Pontí y, por supuesto, la traducción ampliada del P. Domingo Treserra, se pone veladamente en paralelo a lo largo de la construcción del relato los hechos bíblicos con la situación epocal en que está escrita la obra. Este recurso, a su vez, apoya la tesis de la plena actualidad y validez de los textos mosaicos en la segunda mitad del XVIII en Francia, en el caso del abate Duvoisin, y en la primera mitad del XX en España, en el caso del texto del P. Pontí.

3. La obra “original” del P. Pontí en catalán: *Iglesia de Christo desde Adam fins a nosaltres, dividida en las set edats del mon. Primera part, que compren lo Testament Vell, ço es, desde Adam a Christo* (1832)

El P. Jaume Pontí Vilaró⁴ (1778-1843) profesó en el convento de Santo Domingo, en Gerona, en 1797. Durante la guerra de la Independencia (1808-1814), y especialmente durante el sitio de Gerona y la rendición de la ciudad ante el ejército francés, el P. Pontí se encontraba en el convento de Tremp (Zaragoza 1999: 277), mientras que los documentos del AHN le sitúan nuevamente en el convento de Gerona en 1814, en calidad de Lector., y poco después ejerció como profesor de teología en el Colegio Mayor de Solsona, donde permanecería por espacio de unos quince años, dos de los cuales –entre 1827 y 1829- ocupó el cargo de Rector.

⁴ Las breves noticias sobre el perfil biográfico del P. Pontí las hemos extraído del artículo del P. José M. Coll (1963) sobre el P. Francisco Coll, O.P., ya que este último fue alumno del P. Pontí en el Seminario de Vich, donde fue profesor de teología moral; así como de los documentos del Archivo Histórico Nacional (AHN, sección Consejos, Legajo 12027) relativos a la recuperación de los conventos de Gerona por parte de las Órdenes religiosas tras la exclaustración, documentos que el historiador Ernest Zaragoza (1999) recopiló y transcribió en el vol. XI de *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*.

Según afirma el P. Coll (1963: 206), entre 1829 y 1832 el P. Jaume Pontí fue Prior del convento de Santo Domingo de Vich y profesor de teología moral del Seminario. El siguiente destino fue como Prior del importante convento de San Jaime de Pallás o de Tremp, donde permaneció hasta la exclaustación, en 1835. Según Coll (1963: 209):

[...] Al ser decretada la exclaustación, los gobiernos de entonces, llamados liberales, temerosos de su valiente y acerada pluma, le desterraron de España, y se fue a Montpellier, en donde permaneció hasta su muerte ocurrida el 21 de mayo de 1843. / Publicó este infatigable y talentado dominico las siguientes obras, todas en catalán:

1ª. *Demostració del Evangel*, del Abat Du Voisin, traducida al catalá, mes explicada y aumentada de molts notes per lo R.P. Presentat Fr. Jaume Pontí, examinador Sinodal de Urgell y Rector del Col·legi de P.P. Dominicos de Solsona, Cervera en la imprenta de Josep Casanovas, 1827.

2ª. *Iglesia de Cristo, Séptima Edad*, Barcelona: Imprenta Brusi, 1832. Escrita seguramente durante su estancia en Vich [...]

Publicó además el P. Pontí dos obritas de apologética popular y de sátira contra los errores y sectarismo de los liberales de su tiempo:

1ª. *Entierro solemne de la Constitución de Cádiz*.

2ª. *Cinc conversas sobre materias religiosas*. Publicadas en Manresa en 1824, Imprenta Ignacio Abadal, mientras enseñaba en el Colegio Mayor de Solsona.

Por las palabras del propio P. Jaume Pontí en el prólogo a la obra objeto de nuestro estudio, había permanecido también unos años fuera de España con anterioridad a este último periodo de su vida en Montpellier, concretamente durante el trienio liberal, entre 1820 y 1823, periodo intermedio entre el sexenio absolutista y la década ominosa, durante la que tendría lugar la depuración política de los afrancesados. Por la noticia biográfica de Coll arriba mencionada, había traducido una obra de Duvoisin, luego es lógico pensar que se habría familiarizado con la forma de pensar y con el estilo del autor francés, lo mismo que no es descartable la idea de que hubiese podido consultar también otras obras de Duvoisin durante una primera estancia en Francia. Precisamente, en el prólogo justifica la escritura de la obra *Iglesia de Cristo desde Adam fins a nosaltres*⁵ debido a la enrarecida, confusa y convulsa situación con la que se encuentra al llegar a España:

A mon regrés à Espanya verificat à ultims de 1823, vaig quedar horrorisat al reparar lo estrago quels tres anys de desenfrenada llicència habían causat à la Religió: y discorrent la causa de tanta apostasía en una nació tan Catholica, vaig judicar y estich al mateix, que à mes de las passions y vicis que han estat sempre lo fonament y origen fecundo de tots los errors y heretgias, la impietat de nostres días devia gran part del seu triunfo à la ignorancia del poble [...] Es veritat que de compendis de Religió jan tenim varios, però son en castellà; y com la gen del camp, y de quatre parts las tres de nostres menestrals y demes treballadors, no entenen paraula castellana, de aquí es que nols llegeixen, y se quedan en una estúpida ignorancia sobre un punt tan importante com es l'origen y divinitat de la Religió que professan [...] A vista de això, y al veurer que de esta ignorancia ha sabut tan aprofitarse la impietat, me he determinat à publicar estos queaderns en nostra llengua catalana. Confío trobaran bon aculliment en tots los amants de la veritat y Religió [...] y no seràn canyas fluctuants à tot vent de falsa doctrina (Pontí 1832: 1-5).

⁵ Véase referencia bibliográfica completa en el epígrafe dedicado a la bibliografía.

Interesante resulta comprobar que el P. Pontí no utiliza aquí el verbo *escribir*, sino *publicar*, quedando pues el interrogante de si los escribió él mismo, haciendo un compendio – como parece dar a entender en una parte del prólogo-, basándose en otras obras o su deseo era publicar el texto en otra lengua diferente a la que estaba escrito el texto original o patrón, caso de que lo hubiere, máxime porque al citar algunas de las fuentes en que se basa, menciona obras escritas en francés y dice que aporta citas de autores que no ha podido consultar:

També me ha mogut d'escriurer en catalá, lo veurer quels francesos ho fan, circulan las suas impresions en nostra idioma [...] Advertesch al Lector, que jo no he llegit *in fonte* tots los Autors que cito en las notas, perque nils tinch, ni temps hauria tingut per llegirlos [...] Los llibres que me han servit per lo cos de aquest compendi, son, lo Catecisme del Ilm. Lasala Bisbe de Solsona, Lo Catec. de Fleuri⁶, y Granada. Pero advertesch que Fleury se deu llegar ab cuidado, pues Voltayre diu, que escrigué mes com à filosop, que com a jansenista. Y efectivament té alguns escrits prohibits per la Iglesia [...] Los que principalment me han servit per las notas, y que he llegit *in fonte*, son: S. Thomas, Gotti Cardenal, Calmet, Alapide, Granada, Vind.de la Biblia de Mr. Du-Clot, los continguts en la Biblioteca de Religiò de Chateaubriand, y Peñalver franciscano de tota confianza en lo que relata com de testimoni de vista. (Pontí 1832: 6-7).

A continuación reproducimos algunos de los párrafos del texto del P. Pontí, en los que defiende, frente a los incrédulos, no sólo la existencia de Moisés, sino la plena validez de sus escritos, argumentando con razonamientos lógicos la sinrazón de los que ponen en tela de juicio dicha validez de los textos bíblicos. En las disputas dialécticas se llega a la descalificación personal y a sacar a la luz pública aspectos de la vida privada para mostrar la incongruencia de pensamiento de los *filósofos* ilustrados:

Los moderns incredules han arribat al atreviment de negar la existencia de aquest Legislador dels Jueus. Per fer creurer aixó, alegan autoritats que ponderan com á numerosas, sino ques reduheixen solament á la de Voltayre y á la de un altre tan escalfat de cap com ell, que es Boulanger⁷. Pero ells devian añadir que aquest miserable estant per morir se retractá y abjurá los seus errors, y que Voltayre hauria fet lo mateix sils seus deixebles no haguessen per temor de aixó impedit la entrada al Sacerdote á qui ab tantas instancias inútilmente demaná Voltayre en las amarguras y desespero de la sua agonía. (Pontí 1832: 8-9)

Los siguientes fragmentos nos servirán para comparar el texto en catalán y su traducción al castellano, que analizamos en el cuarto epígrafe. En las cuestiones preliminares,

⁶ Sobre la traducción del *Catecismo* de Fleury, véase Hugo Marquant (2016), “La traducción del Catecismo de Fleury” en Vega Cernuda, M.A. y P. Martino Alba (coords.), *El escrito(r) misionero: entre ciencia, arte y literatura*, Madrid: Ed. OMMPress, Col. “Traducción”, G.I. MHISTRAD, 20 pp. [en prensa]

⁷ Se refiere al enciclopedista Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1779), cuyas obras despertaron las iras del Cristianismo ilustrado, como se puede ver en el *Diccionario anti-filosófico o comentario y correctivo del Diccionario filosófico de Voltaire y de otros libros que han salido a luz en estos últimos tiempos contra el Cristianismo*. de Claude François Nonnotte (1793), traducido al español por D.A.O.D.Z.B. En la portada figura la siguiente observación: “Se dan en compendio las pruebas de la Religion: se responde á las objeciones de sus contrarios: y á las apologías que hace el Autor de los ilustres sugetos que la han defendido, y á las noticias que da de los Deistas, Ateistas, Libertinos &c, que la han combatido, se añaden otras muchas de unos y de otros, sacados de los Diccionarios Literarios, y en especial de el de *Los tres siglos de la Literatura francesa*. En la Imprenta de Don Benito Cano, año de 1793.

capítulos segundo y tercero, el P. Pontí escribe sobre la autenticidad de los libros de Moisés y su condición de estar escritos por Revelación divina:

Si los llibres de Moysés son autèntichs com se ha probat, son igualment inspirats y revelats per Deu; pues que Moysés sempre parla en nom del mateix Deu, com á Ministre y órgano **per portar la veu de Deu** al poble. Aixó se prova ab los seus miracles, y ab las suas profecías mes assombrosas. Estos son los medis infalibles que demuestran que un home parla per **Revelació Divina**, pues solament Deu pot obrar verdaders miracles, y pot revelar las cosas venideras y contingents que provenen de la **voluntat y llibertat humana**. Aném pues á examinar breument los miracles y profecías que contan de Moysés, y que feu en proba y confirmació del que deya. / Dich en primer lloch: quels miracles que **llegeixen en los llibres de Moysés, no presentan la menor suspita de impostura**. Los miracles fingits son uns fets obscurs y amagats, dels que no s'presenta sinó un petit numero de **testimonis** y per lo mateix sospitosos. Pero Moysés los obrava publicament com ho refereix ell mateix; en mitj de la capital de Egipte, y en lo **Desert** davant y á la vista del poble **Jueu** compost de cerca tres milions de personas. **No podía pues ell engayar á tanta multitud**, ni podía escriure y publicarlos uns miracles falsos, **altrament hauria estat desmentit** de tota la nació que ell cita per testimoni del que diu [...] **Pero** Moysés no tem á la llum ni als seus enemics; Ell cita á tota la nació per testimoni de las suas paraulas, dientlos: «Recordeus dels portentos que Deu ha obrat per traureus de la esclavitud de Egipte; de com vista la resistencia de Pharaon en no volervos donar llicencia per marxar, convertí las ayguas en sanch, cubrí tota la terra de Egipte de **moscas y mosquits**, enviá una **peste que destruí las bestias**, llagas als homes y juments, pedregades horribles, y la mort repentina de todos los primogenits dels egipcios. Recordeus de como las ayguas del mar roig se dividiren per donarvos pas, y que tras de vosaltres se desplomaren las ayguas sobre lo exercit de Pharaó que vos perseguia [...]» [...] Dels castigs evidentment sobrenaturals que experimentaren los murmuradors y rebeldes, obrintse la terra baix los peus de Coré, Datán y Abirón [...] Altra proba mes directa tenim de la veritat de aquells miracles en los **Autors** tan sagrats com profans citats en los ff anteriors, pues tots ells refereixen los portentos de Moysés, ab la sola diferencia quels escriptors gentils mes antichs que coneixen, los explican mesclats de fábulas ridículas y **ab los noms cambiats**, pero que veu que son los de Moysés be que desfigurats. Moltes altres probas podría añadir, pero estas bastan ben reflexionadas (Pontí 1832: 22-27)

Por lo que respecta a los comentarios para desmontar las ideas falaces que Voltaire había vertido en contra de la Religión, el P. Jaume Pontí hace un alegato que finaliza justificando la consulta de textos franceses para elaborar el suyo –y que todos esos autores defienden la autenticidad de los libros de Moisés en contra de las ideas volterianas-, así pues, podríamos decir que el P. Pontí se inspira en esos textos y hace una traducción “compilada” que, una vez insertada en el polisistema cultural meta, servirá de texto patrón o texto original para la traducción al castellano.

Los incredulos de nostres días y lo seu patriarca Voltayre, oprimits ab lo pes de las probas que quedan apuntadas y de las otras que portan los Autors mes graves á favor de Moysés y dels seus llibres, han trobat un medi mol fácil per desferse de ellas, dient que en lo temps en que se suposa Moysés, encara no estava descubert lo art de escriure, ó alomenos que solament se escrivia ab jeroglífichs y no ab lletres, medi incapás per pintar los pensamientos ab la distinció y claredat que demana un llibre. Y que assó solament se feya sobre pedras, rajóls, plomó fusta, y aixis era imposible escriure en aquell temps lo Pentateuco. / Pensar que en temps de Moysés encara se ignorava lo art de escriure, ho tinch per una impietat. DEu criá l'home per viure en societat, y esta necessariament demana comunicació de pensamientos de un á altre [...] mes de cent anys antes de Moysés, ya estaban en us las lletres alfabéticas ben distingidas, com consta dels Historiadors mes antichs, tan gregs com llatins, y de Joseph de las Antiquitats [...] Los miserables deixebles servils de Voltayre, tant que llegeixen los seus escrits, be podrian veure que tenen per mestre lo pare de las contradiccions, y de consegüent de la mentida. Perque en lo cap. 9 del seu llibre titulat *Dey y l'Home*, preten que Sanconiaton visqué mol antes de Moysés, y que escrigué la sua obra ab lletres alfabéticas [...] (Pontí 1832: 36-39)

Como hemos mencionado, el epígrafe termina citando las fuentes primordiales, Huet, Calmet, Bergier o M. Du-Clot, de las que dice que se ha extraído **casi todo** lo que se apunta en dicho texto. Resulta curioso comprobar cómo en la traducción del P. Treserra, el “casi todo” de Jaime Pontí se ha convertido en un “de donde se ha sacado mucho de lo que queda escrito”, lo que induce a pensar que o bien el P. Treserra concedía a su hermano de Religión más ideas propias de las que el propio Pontí reconocía o prefería no revelar que su texto-patrón era, en realidad, una traducción compilada.

4. La traducción del P. Treserra del catalán al castellano: *La Iglesia de Cristo desde Adán hasta el presente, dividida en las siete edades del mundo. Primera parte, que comprende el Antiguo Testamento o sea desde Adán hasta Jesucristo* (1870)

El P. Domingo Treserra⁸ (1810-1877), natural de Puigcerdá, ingresó en el convento dominico de esta población gerundense, en la ribera del Segre. Entre 1831 y 1836 fue Lector de Filosofía en el convento de Ocaña (Toledo). Según palabras de Coll (1963: 210), el P. Treserra fue un ilustre misionero dominico en Filipinas, adonde fue enviado en 1836. Fue destinado a Binmaley donde pasó tres años. Fue Rector de la Universidad de Manila entre 1855 y 1863, y nuevamente, en un segundo mandato, entre 1867 y 1874. Al frente de la Universidad tuvo que defender con ahínco el carácter religioso de la institución frente al decreto del Gobierno que pretendía secularizar esta universidad dominica⁹. El P. Treserra ejerció, además, el cargo de Provincial de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas.

Pasemos a continuación al texto que el P. Treserra tradujera del catalán al castellano, comenzando con la declaración sobre el objeto de la obra y su traducción: “El objeto de esta obra y su traducción es demostrar, principalmente por la historia sagrada, la verdad de la Religión de Jesucristo [...] de modo que, sin ser molesta ni inútil su lectura á los sábios, sea provechosa á los menos instruidos y á los ignorantes” (Treserra 1870: 2). La sucesión de capítulos, dentro de la secuencia de las “siete edades”, no se corresponde exactamente entre el texto del P. Pontí y el del P. Treserra, ya que éste último, como bien se especifica bajo el título, es una traducción que no sólo ha modificado en parte el texto original, sino que también ha hecho aportaciones personales en el cuerpo del texto y en las notas y comentarios.

⁸ Para el perfil biográfico del P. Treserra, véase Hilario Ma. Ocio (1895), *Compendio de la reseña de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días*, 1895, pp. 686-693.

⁹ En la *Historia General de Filipinas...*, de Montero y Vidal (1895) hay varias referencias a la labor del P. Treserra en este espinoso asunto.

Reproducimos seguidamente el primer fragmento del P. Ponti traducido por el P. Treserra, correspondiente al capítulo tercero de las cuestiones preliminares en torno a la autenticidad de los libros de Moisés y de la veracidad de su contenido. En dicho fragmento es perceptible que en esta parte, el P. Treserra no se ha desviado del texto-patrón en la traslación del castellano, tan sólo hay pequeños detalles estilísticos que diferencian sutilmente ambos textos:

Si los libros de Moisés son auténticos, como se ha probado, son igualmente inspirados y revelados por Dios; pues que Moisés habla siempre en nombre del mismo Dios, como ministro y órgano suyo **para anunciar su palabra** al pueblo. Se prueba esto por sus milagros y por sus profecías **las** más asombrosas. Estos son los medios infalibles que demuestran que un hombre habla por **revelación divina**; porque solamente Dios puede obrar verdaderos milagros y revelar las cosas futuras y contingentes que provienen de la **voluntad y libertad del hombre**. Vamos pues á examinar brevemente los milagros y profecías que se refieren de Moisés y que hizo en prueba y confirmación de lo que decía. / Digo en primer lugar que los milagros que **se leen en los libros de Moisés, no ofrecen la menor sospecha de impostura**. Los milagros fingidos son unos hecho oscuros y ocultos, de los que no se presenta más que un pequeño número de **testigos**, y que por lo mismo son sospechosos. Pero Moisés los obraba públicamente, como lo refiere él mismo; en medio de la capital de Egipto, y en el **desierto** delante y á la vista del pueblo **hebreo** compuesto de cerca de tres millones de personas. **No parece pues posible que pudiese engañar á tan grande muchedumbre** ni escribir **ni menos** publicar milagros falsos, **sin ser desmentido** por toda la nación que él cita por testigo de lo que decía [...] Moisés no teme la luz, ni á sus enemigos: apela á toda la nación y la pone por testigo de sus palabras diciendo: «Acordaos de los portentos que Dios obró, para libraros de la esclavitud de Egipto: de cómo, habiendo visto la resistencia de Faraón en no querer daros licencia para salir de sus dominios, convirtió las aguas en sangre y cubrió toda la tierra de Egipto de **moscas y cínifes**, envió una **peste que acabó con los animales**, llagas á los hombres y a los jumentos, pedriscos horribles y la muerte simultánea repentina de todos los primogénitos de los egipcios. Recordad como las aguas del mar rojo se dividieron para daros paso, las que detrás de vosotros se desplomaron sobre el ejército de Faraón que os perseguía [...]» [...] de los castigos evidentemente sobrenaturales que sufrieron los murmuradores y rebeldes, abriéndose la tierra bajo los pies de Coré, Dathan y Abirón, etc.» [...] Otra prueba más directa de la verdad de aquellos milagros tenemos en los autores sagrados y profanos citados en los párrafos anteriores; pues todos ellos refieren los portentos de Moisés, con la sola diferencia, que los escritores gentiles más antiguos que conocemos los explican mezclando fábulas ridículas y **alterando los nombres, pero no tanto, que no se vea con toda evidencia** que son los de Moisés desfigurados. Muchas otras pruebas se podrían añadir; mas bastan estas bien reflexionadas. (Treserra 1870: 22-23)

Por lo que respecta a los comentarios para desmontar las ideas falaces que Voltaire había vertido en contra de la Religión, no se separa el traductor del texto original pontiano, si bien, como hemos apuntado con anterioridad, si introduce un matiz de cantidad al citar las fuentes consultadas para elaborar el texto patrón.

Los incrédulos de nuestros días con Voltaire, oprimidos por el peso de las pruebas que quedan apuntadas, y de las demás que traen los autores más graves á favor de Moisés y sus libros, han hallado un medio muy fácil para deshacerse de ellas, diciendo, que en los tiempos en que se supone la existencia de Moisés no se había descubierto el arte de escribir, ó á lo menos que solamente se escribía con jeroglíficos, y no con letras; medio incapaz para pintar los pensamientos con la distinción y claridad que pide un libro: y que esto solamente se hacía sobre piedras, ladrillos, plomo ó tabla, y así era imposible escribir en aquellos tiempos el Pentateuco. / El afirmar que en tiempo de Moisés se ignoraba todavía el arte de escribir, lo tengo por un absurdo. Dios crió al hombre para vivir en sociedad, y esta necesariamente pide comunicación de pensamientos de uno á otro [...] más de cien años ántes de Moisés estaban ya en uso las letras alfabéticas bien distinguidas, como consta de los Historiadores más antiguos así griegos como latinos, y de Josefo en el libro de *las antigüedades* [...] Los pobres discípulos de Voltaire, dedicándose tanto á la lectura de sus escritos, podrían ver muy bien que su maestro es el padre de las contradicciones, y por consiguiente de la mentira. Porque en el cap. 9 de su libro titulado *Dios y el hombre* pretende que Sanconiaton vivió mucho ántes que Moisés, y escribió su obra con letras alfabéticas [...] (Treserra 1870: 33-37)

La diferencia más notable en lo formal entre los textos del P. Pontí y del P. Treserra es que el primero reúne las notas de autor en un capítulo separado por cada una de las siete edades, mientras que el segundo hace notas a pie de página y algunos excursus con ampliación temática, lo que da a entender que el P. Treserra hizo el proceso traductor comenzando por una muy atenta lectura del original completo, una auténtica inmersión en el texto para ofrecer un producto final quizá más manejable y comprensible para el lector final.

5. A modo de reflexiones finales o conclusiones: La teoría de la traducción de textos religiosos aplicada a los textos de los PP. Pontí y Treserra

Permítasenos comenzar estas reflexiones finales con una de las frases del P. Pontí, a saber: “Dios crió al hombre para vivir en sociedad, y esta necesariamente pide comunicación de pensamientos de uno á otro”. Precisamente por esa necesidad de comunicación de pensamientos, y debido a la incomunicación y falta de interacción con otros semejantes que se produce cuando los interlocutores proceden de distintas lenguas y diferentes contextos culturales y conceptuales, se desarrolla la traducción.

En el algo más de medio siglo que transcurre entre la publicación de Duvoisin (1778) y la del P. Pontí (1832) y en el algo más de un siglo entre la primera, en francés, y la del P. Treserra (1870) en castellano, los actores, escritores de textos religiosos con una función y un destinatario concretos, han seguido las pautas que marca la interpretación y traducción de textos veterotestamentarios desde san Jerónimo en adelante. Precisamente en el prólogo a la traducción del *Pentateuco* de Moisés –libro que constituye la base del texto de Duvoisin y una gran parte del P. Pontí-, decía el patrón de los traductores lo siguiente:

[...] Y no sé quién fue el primer autor que, con su mentira construyó en Alejandría las setenta celdas en las que, separados, los traductores escribieron las mismas palabras, cuando Aristéas, escudero del mismo Ptolomeo, y mucho tiempo después Josefo nada tal contaron, sino que escriben que estuvieron reunidos en un palacio real, no que hubieran profetizado, pues una cosa es ser adivino y otra ser traductor: ahí predice el espíritu lo venidero, aquí la erudición y el acervo de palabras traslada lo que entiende [...] Así pues, ¿qué? ¿Condenamos a los antiguos? De ninguna manera, sino que, tras los afanes de los predecesores, en la casa del Señor trabajamos lo que podemos; aquellos tradujeron antes de la venida de Cristo y lo que ignoraban lo expresaron con ambiguas sentencias; pero nosotros, después de la pasión y resurrección de Él, escribimos no tanto profecía como historia, pues de una manera se cuentan las cosas oídas y de otra las vistas: lo que mejor entendemos, mejor también lo expresamos [...] ¹⁰

Duvoisin y posteriormente los dominicos Jaime Pontí y Domingo Treserra, en su confrontación con los filósofos de la Ilustración francesa, reproducen la disputa secular que se da en teoría de la traducción entre clásicos y modernos. Si tomamos aquí como “modernos” a

¹⁰ Véase San Jerónimo (2007)

los filósofos de la Ilustración, estos hacen una interpretación de los textos basada en su ideología social, mientras que los “clásicos”, que en este contexto son los hombres de Religión, interpretan los textos veterotestamentarios teniendo en cuenta la historia y la tradición. En palabras de Vega Cernuda (2002-2003: 66-67): “Cada grupo humano clasifica e interpreta la realidad como quiere y le conviene, según sus caprichos y ocurrencias, sus costumbres y conveniencias. En ese acto arbitrario de configuración autóctona del mundo, ese grupo humano desarrolla unas u otras estructuras y paradigmas lingüísticos no siempre tan universales [...]”

En la evaluación de un texto y su consideración bien como texto original o bien como traducción, se debe tener en cuenta, entre otros aspectos, el contexto cronotópico de creación y la formación del autor y/o traductor: “un bon Traducteur es plus rare qu'un bon Auteur, en quelque genre que ce soit” advierte otro abate francés, en este caso Desfontaines, citado por Vega Cernuda (1995: 70). En el caso que nos ocupa, se hace necesario situarse en la Francia de la segunda mitad del XVIII y en la España de la primera mitad del XIX y analizar cómo trabajaban los autores y qué hábito había en relación con la reutilización de textos, escritos en la propia lengua o en otras, para componer una nueva obra y analizar hasta qué punto la intertextualidad formaba parte del quehacer escriturario de los autores y de lo que esperaba el público que leía sus obras. El hecho de la inspiración en textos anteriores está en la base de la teoría de la traducción, tan propiamente francesa, como la de las bellas infieles.

Bibliografía

- Cioranescu, A. (1969-1970), *Bibliographie de la littérature française du dix-huitième siècle*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Coll, Fr. José M.. (1963), "Venerable P. Francisco Coll, O. P." En *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 1963, Vol. 16, p. 201-216.
<http://www.raco.cat/index.php/AnnalsGironins/article/view/53736/64170> [consulta: 26 de julio de 16]
- Curran, M. (2012), *Atheism, Religion and Enlightenment in pre-revolutionary Europe*, Suffolk&New York: The Royal Historical Society/The Boydell Press.
- Duvoisin, J.-B. (1775), *L'Autorité du Nouveau Testament contre les incrédules*, Paris : C.-P. Berton, 1775, 458 pp.

- Duvoisin, J.-B. (1775), *Démonstration évangélique*, Paris: Charles-Pierre Berton, 1775, traducido al castellano por C.M.P., Madrid: Imprenta de Alejandro Gómez Fuentenebro, 1827.
- Duvoisin, J.-B. (1778), *L'autorité des livres de Moyse établie et défendue contre les incrédules*, París : C.-P. Berton, 1778, t. XII, 512 pp.
- Montero y Vidal, J. (1895), *Historia general de Filipinas desde el descubrimiento de dichas islas hasta nuestros días*, Madrid, Est. Tip. de la Vds. E Hijos de Tello, 3 vols, 4ª. ed. Aquí t. III.
- Ponti, J., OP (1832), *Iglesia de Christo desde Adam fins a nosaltres, dividida en las set edats del mon. Primera part, que compren lo Testament Vell, ço es, desde Adam a Christo, acompanyada de moltas notas instructivas y curiosas que demostran ser ella Divina, y qual es la verdaderament de Christo entre la multitut que's titulan christianas*, Barcelona: Viuda y fils de D. Anton Brusi, 1832, 91 pp.
- San Jerónimo (2007), *Obras completas*, t. IV, Madrid, BAC.
- Treserra, D., OP (1870), *La Iglesia de Christo desde Adán hasta el presente, dividida en las siete edades del mundo. Primera parte, que comprende el Antiguo Testamento ó sea desde Adán hasta Jesucristo, escrita en catalán por el P. Presentado Fr. Jayme Pointi, del Sagrado Orden de Predicadores, traducida al castellano, modificada y añadida por el M.R.P. Fr. Domingo Treserra del mismo Orden, Rector del Real Colegio de Santo Tomás y Universidad de Manila*, Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Sto. Tomás, a cargo de A. Aoiz, 1870, ca.300 pp.
- Vega Cernuda, M.Á. (2002-2003) “Una mirada retrospectiva y escéptica a la teoría de la traducción”, en *Hieronymus Complutensis*, núm. 9-10, pp. 63-76.
- Vega Cernuda, M. Á. (jul-dic 1995) «Las teorías translatórias del Abbé Desfontaines». En: *Hieronymus Complutensis*, nº 2, pp. 67-73.
- Vega Cernuda, M.Á. (1994), *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra.
- Zaragoza i Pascual, E. (1999), “Recuperació dels Convents gironins després de la guerra del francès” en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. XI, Gerona, 1999, pp. 257-286.

TRADUCCIÓN E IDENTIDAD EN LA OBRA DE FRAY ANTONIO CANALS¹

M^a Cruz ALONSO SUTIL

Universidad Rey Juan Carlos

cruz.sutil@urjc.es

RESUMEN

Fray Antonio Canals (1352-1415/19), escritor dominico y traductor, discípulo de San Vicente Ferrer, además de una figura muy influyente en la época al ser considerado uno de los primeros escritores renacentistas de la literatura catalana. Fue el primero en distinguir entre lengua catalana y lengua valenciana, su carácter humanista le hizo buscar "razones naturales" en sintonía con la doctrina cristiana. La mayor parte de su actividad literaria se centró en las traducciones tales como el libro de Valerio Máximo a petición del obispo de Valencia, labor que hizo renacer en él un entusiasmo por el mundo romano. A través de la traducción y sus intervenciones en el texto pretendía remover la conciencia de sus contemporáneos respecto a virtudes que él creía desaparecidas. Su personalidad científica y literaria despierta nuestro interés para bucear en su obra y analizar su labor traductológica y legado, así como su contribución y aportaciones a la lengua y literatura catalanas.

PALABRAS CLAVE: Antoni Canals. Renacentista. Traductor. Valerio Máximo. Literatura catalana y valenciana.

ABSTRACT

Fray Antonio Canals (1352-1419), dominican writer and translator, disciple of Saint Vicent Ferrer, as well as a very influential figure at the time to be considered one of the first Renaissance writers of Catalan literature. He was the first to distinguish between Catalan and Valencian Language, its humanistic character made him look "natural reasons" in harmony with Christian doctrine. Most of his literary activity consisted of translations such as the book of Valerio Máximo at the request of the Bishop of Valencia, work that was reborn in him an enthusiasm for the Roman world. Through the translation and its interventions in the text sought to stir the conscience of his contemporaries regarding virtues which he believed missing. His scientific and literary personality awakens our interest to dive into his work and analyze its work translation and legacy, as well as their contributions and contributions to language and literature Catalan.

KEYWORDS: Antoni Canals. Renaissance. Translator. Valerio Máximo. Catalan and Valencian literature

(...) me parece que el traducir de una lengua en otra, como no sea de las reinas de las lenguas, griega y latina, es como quien mira los tapices flamencos por el revés, que aunque se ven las figuras, son llenas de hilos que las oscurecen, y no se ven con la lisura y tez de la haz; y el traducir de lenguas fáciles, ni arguye ingenio ni elocución, como no le arguye el que traslada ni el que copia un papel de otro papel. Y no por esto quiero inferir que no sea loable este ejercicio del traducir; porque en otras cosas peores se podría ocupar el hombre, y que menos provecho le trujesen (Cervantes, Don Quijote, II, 62).

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

1. INTRODUCCIÓN

Durante los reinados de Jaime II (1291-1327) y Pedro IV *el Ceremonioso* (1336-1387) se vivió en España un periodo de crisis políticas, socioeconómicas y religiosas que se extendieron también por Europa. La Corona de Aragón entró en un proceso de consolidación, que a pesar de los problemas internos logró promover y despertar la curiosidad por el saber y la cultura. Su gran preocupación por lograr territorios favorecería a su vez el desarrollo e intercambio entre culturas. Fueron siglos de expansión de la lengua y, aunque en la segunda mitad del siglo XIII ya se encuentran textos jurídicos y administrativos escritos en catalán, no será hasta pasado este siglo cuando vaya adquiriendo mayor presencia escrita, pues el latín seguía siendo considerado lengua culta y literaria.

La presencia y reconocimiento de la lengua catalana escrita se debió al apoyo y papel ejercido por la Cancillería Real, organismo de la Corona de Aragón creado en el siglo XII, pero reformado y modernizado en el siglo XIV por Pedro IV. Estaba formado por copistas, escribanos y figuras literarias que además de ocuparse de la redacción y traducción de textos clásicos griegos y latinos, crearon un estilo y fijaron las pautas de la escritura de la lengua. Entre las figuras literarias más destacadas se encontraba Bernat Metge, quien además de ser uno de los mejores prosistas catalanes fue quien introdujo el humanismo en Cataluña.

Con el paso del tiempo este apoyo y desarrollo cultural fue arraigando y concediendo un mayor reconocimiento a las traducciones de autores clásicos convirtiéndose en una “vía de comunicación” entre las dos culturas. Es en este período, en el que la Corona de Aragón jugó un gran papel, cuando empiezan a aparecer versiones de Séneca, Salustio, Valerio Máximo, etc. Tomemos a modo de ejemplo el «romanceamiento» más antiguo que se conoce de los *Factorum et dictorum memorabilium* del historiador romano Valerio Máximo que no es otro que el *Llibre anomenat Valeri Màxim dels dits y fets memorable* traducción catalana de Antoni Canals (1395) y más tarde “vertida” al castellano por Juan Alfonso de Zamora (primera mitad del siglo XV) como veremos más adelante.

No podemos olvidar que, a pesar de la enorme complejidad que supuso la tarea de “verter”, “trasladar” y traducir” textos a las distintas lenguas romances durante la segunda mitad del siglo XIV y siglo XV, la traducción se ha convertido en un instrumento más de transmisión de cultura, de evolución y enriquecimiento de las lenguas.

2. VIDA Y OBRA DEL TRADUCTOR

El interés y especial atención que estudiosos y críticos han dedicado a las obras de uno de los clásicos de la literatura catalana, el dominico valenciano fray Antonio de Canals (1352-1418), no es casual si tenemos en cuenta su producción literaria y labor traductológica, cuyo objetivo no era otro que el de luchar contra una corriente de escepticismo que ganaba terreno entre sus contemporáneos, dado el ambiente en el que vivían, caracterizado por una cierta crisis espiritual tendente al escepticismo: “certa crisi espiritual, tendent vers l'escepticisme, de modo que ahí estaría el sentido de su producción literaria: “tota la seva obra era destinada a lluitar contra un corrent d'escepticisme que guanyava terreny entre els seus contemporanis”².

Fray Antonio Canals nació en el reino de Valencia, muy joven ingresaría en la Orden de los Dominicos. Estudió en varios conventos de los que tenían los Predicadores en la Corona de Aragón: Valencia (1369) Gerona (1370), Mallorca (1371), Manresa (1372), Lérida (1373), Barcelona (1375) - es en esta ciudad donde fue discípulo de San Vicente Ferrer- incluso se cree que estuviera en París. Fue un hombre docto religioso medieval y su amplia formación en disciplinas como en Lógica, Gramática, Teología le sirvieron de base para su obra. En 1395 tomó posesión de la cátedra de Teología en Valencia, cátedra que hasta ese mismo año había ocupado San Vicente Ferrer y que éste debió abandonar al ser llamado a Avignon para ser el capellán, confesor y Maestro del Sacro Palacio de Benedicto XIII. Se le considera uno de los primeros escritores renacentistas de la literatura catalana por sus traducciones de obras clásicas, de las que es notable el libro de Valerio Máximo, su versión del *De Providentia*, de Séneca, y de una parte del poema latino de Petrarca *África* en su *Razonamiento entre Escipión y Aníbal* entre otros, que comentaremos más adelante.

Mantuvo una estrecha relación con los monarcas catalanes de su tiempo especialmente con Juan I y Martín I. Su amistad con el infante Don Jaime de Aragón³ (1387), nombrado Cardenal por Clemente VII con el título de Santa Sabina y nombrado obispo de Valencia⁴ y la gran afición que los reyes de Aragón mostraron hacia las letras catalanas fueron la llave que permitió al dominico adentrarse en el mundo de la traducción ante la petición del infante de llevar a cabo la versión catalana de la obra de Valerio Máximo: *De dictis factisque memorabilibus*.

El 18 de agosto de 1391 el rey don Juan I pide al prior del convento de Predicadores de Valencia, según Rubió y Lluch, que conceda a fray Canals la celda que había sido de fray Juan de Monsó [...] para que pueda dedicarse más libremente a traducir algunos libros “de latí en vulgar”. Suponemos que el rey se refería principalmente a los nuevos libros históricos de Valerio Máximo ... (Coll, 1954: 14-15).

²Riquer, Martí de (1935). Antoni Canals, *Scipió e Aníbal. De Providència. De arra de ànima*, Barcino, Barcelona, 11.

³Recordemos que don Jaime, obispo de Valencia era hijo del infante don Pedro quien a la edad de más de cuarenta años ingresó en la Orden Franciscana en el convento de Barcelona.

⁴Coll, José M^a (1954). “El maestro Fr. Antonio de Canals discípulo y sucesor de San Vicente Ferrer” en *Analecta sacra tarraconensia*: Revista de ciències historicoeclesiàstiques, 27, Barcelona, 5-22, 14.

Juan I buen conocedor de los clásicos latinos le pedirá a Canals que le traduzca algunas de estas obras y dedicará algunas de sus libros a reyes, reinas y grandes personajes de la corte (Martí de Riquer, Canals, 1935:12).

Durante los tres años que Canals regentó la cátedra, su actividad no fue únicamente la de dar clase, sino que siguió vinculado a la corte como capellán del Rey y lector además de dedicarse a publicar dos de sus obras, posiblemente las primeras: el libro de *Valeri Màxim*, versión catalana, compuesto por nueve libros históricos; y el de la *Confessió*, éste original, que dedicó a la reina doña Violante: “A la molt excelent e alta Senyora, la Senyora Reina Violant, frare Antoni de Canals del Orde de Predicadors, Mestre en lasancta Teología e Lector dels Canonges de la Seu de València, humil e prompta reverència”⁵.

Comprobamos que los estudios realizados sobre la figura de este dominico tienden a separar las traducciones de clásicos y las propias obras de devoción como dos facetas distintas, las últimas aportaciones al respecto ponen de manifiesto que la mayor parte de los tratados que se tenían por originales son en realidad adaptaciones o traducciones. En cualquier caso los estudiosos de su obra tratan de aclarar que Canals fue sobre todo un traductor que se inspiraba tanto en la cultura cristiana como en la pagana y que respondía siempre a la misma inquietud moralizante de influir a través de la lectura y la meditación⁶. Según Riquer, Canals “no es proposa d’èsser un autor popular ni enciclopèdic; aspira a poder gloriar-se d’endegar vers l’ortodòxia un públic cultivat, i a aixó dedica tots els seus esforços i tota la seva producció”⁷.

Seducido por la cultura clásica, admiró a Petrarca y Séneca y aunque su producción fue escasa, casi inédita, no por ello dejó de poner de manifiesto su labor de apostolado pensada para un auditorio de religiosos como la *Scala de contemplació* o el *Tractat de confessió* y tratadas desde la perspectiva de la difusión de una nueva religiosidad más intimista y moderna propia de la de un hombre de formación escolástica sólida.

Dejando a un lado sus poesías y el manuscrito perdido sobre la *Ars memorativa*, conforman la mayor parte de su producción literaria los tratados espirituales, traducciones; destacó por sus sermones (*Sermo in Nativitate B. Mariae V.*) de los que no se conserva ninguno, realizó también adaptaciones de obras clásicas al valenciano, entre las que destacamos la del *De arra de anima*, una obra claramente mística y religiosa es el *De la arra o dot de la ànima*, que aparece también con el título abreviado de *De arra de ànima*.

⁵ Del código de la Bibl. del Palau, de Barcelona, descrito por Rubió y Lluch, *Documents*, y por Coll, “El maestro fr. Antonio de Canals”, 17.

⁶ Rovira i Cerdà, Helena (2014). *El “Valeri Màxim” d’Antoni Canals: estudi i edició (llibre I-V)*. Departament de Filologia Romànica. Universidad de Barcelona. 26 de junio de 2014, 17. (Tesis Doctoral).

⁷ Riquer, M. de (ed.). (1935), *opus cit.*, 17.

Teniendo en cuenta que los escritos de Séneca fueron los más traducidos debido a la cercanía de su filosofía estoica con el cristianismo, Canals traduce entre 1396 y 1404 *De Providentia* de Séneca que dedicará al gobernador general de Valencia, Ramón Boil donde el dominico trata de dar respuesta a las preguntas planteadas por nobles cultivados y críticos al problema de la Divina Providencia.

Encontramos también versiones a partir de algunos fragmentos del poema latino *África* y de *De uiris illustribus* de Petrarca; el tratado titulado *De la arra o dot de la ànima* inspirado en el *Soliloquim de arrha animae* de Hugo de San Víctor; redactaría *Scipió e Aníbal* *Scipió e Anibal* (entre 1399 y 1410) dedicada a Alfonso de Aragón, duque de Gandía, Riquer aclara que el texto catalán “no es [...] una narració inspirada en l’*Africa*, ni un resum ni una glossa: és una traducció amb passatges literalment idèntics als del model, versos mal traduïts, alguns versos desdoblats, d’altres condensats” (Canals, 1935:19) que compuso leyendo a Tito Livio y la versión del *Dictorum factorumque memorabilium* de Valerio Máximo, denominada por él *Llibre anomenat Valeri Màxim* “(Libro llamado de Valerio Máximo), el tratado *Capítol com l’àngel qui és donat en guarda a la persona la promou a devoció*, inédito.

L’*Scala de contempació*, dedicada al rey Martin (entre 1398-1400) fue considerada como una “obra original, la más importante de fray Antonio Canals aunque investigaciones más recientes consideran que se trata de una traducción. Entre las obras dedicadas a miembros de la corte encontramos la *Carta de San Bernat a sa germana* que el dominico tradujo entre 1396 y 1410 traducción de una epístola de Pseudo Bernat, también conocida como *De modo bene uiuendi ad sororem*, L’*Expositió del Pater Noster*, *Ave Maria i Salve Regina*, escrita entre 1395 y 1406.

Además de Séneca, tradujo a autores como San Bernardo y Hugo de San Víctor que promovieron “la devotio moderna”, obras de espiritualidad como su *Tractat de confessió* considerada como la única obra propia y cuya fecha de aparición que se enmarcaría entre 1416 y 1419 ha suscitado diversas opiniones, sin embargo, una carta de Violant dirigiéndose a Canals “en les quals nos fets saber com tenits mà en fer la *Confessió* que:ns volets dreçar” (Canals, 1935:8) fechada el 11 de noviembre de 1413 fijaría la cronología en este año. Por último traducciones de tema religioso y devoto como l’*Exposició del Pater Noster*, *Ave Maria i Salve Regina* y el *Tractat del molí espiritual* hace una síntesis del *Liber IV Sententiarum* de San Buenaventura y de algunas meditaciones de Guillaume d’Auvergne. Todas ellas vehiculan un discurso moral que las hace aptas para extender la doctrina y promover las virtudes cristianas.

2. LABOR TRADUCTOLÓGICA

Como ya hemos comentado con anterioridad, finales del siglo XIV fueron años muy fecundos para la historia de las traducciones al catalán. Gracias a los estudios realizados sobre la obra de Canals comprobamos que Valerio Máximo fue un autor ampliamente conocido en el mundo ibérico, accesible a clérigos y legos. Su intención cuando tradujo Valerio Máximo no era sólo literaria, sino también moral, pues cree que sus coetáneos no son conscientes de las muchas posibilidades y herramientas de formación humana y religiosa que ofrece el cristianismo. Comenta Martínez Romero⁸ que Canals es un “teólogo de formación y espíritu medieval” dado que su pensamiento y la forma de hacer va evolucionando poco a poco, perfilando y puliendo sus propuestas.

En los prólogos de sus traducciones Canals nos habla de sus intenciones morales y de sus problemas estilísticos, concretamente en el prólogo a su traducción del *Valeri Màxim*, además de tener noticia de la existencia de versiones catalanas anteriores del autor latino que él mismo considera confusas y poco literales, se desprende que la traducción se llevó a cabo por orden de Fray Jaime de Aragón, Cardenal de Gabina y Obispo de Valencia, quien poseía un manuscrito latino y deseaba que las sentencias de Valerio Máximo fueran provechosas a los legos.

En lo que respecta a la lengua, comenta que la traducción será a la lengua materna que denomina: la “valenciana”⁹, que lo hace en su “vulgada lengua anatema valenciana... jatsia Que altres lag en tret en lengua catalana”. Este hecho da muestras muy halagadoras hacia el “localismo literario”, una tendencia que encontraría imitadores en la segunda mitad del siglo XV¹⁰. Asimismo, pone de manifiesto que traduce con el propósito divulgativo de que los “homens qui no son gramatichs entenguen lo dit Valeri perfetament” y en esta misma línea el autor comenta que “las traducciones catalanas llevan a cabo el proceso de la *inventio* de información, pero fallan a la hora de comunicarla con *decorum*”¹¹.

Recordemos que durante el periodo medieval la forma de atraer la atención del lector y de prepararlo para que aceptase la obra “con benevolencia, según la tradición retórica de Roma”¹² era que las obras fueran precedidas de un prólogo.

Incide Tomás Martínez Romero¹³ en la idea de que la intención de Canals a la hora de traducir el libro de Valerio Máximo era pretender hacer una traducción íntegra y no “una selección interesada

⁸ Martínez Romero, (2001b). “Sobre la intencionalitat del *Valeri Màxim* d’Antoni Canals” de Martínez Romero, T. y Recio, R. (eds.) (2001). *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*. Castelló / Omaha: Universitat Jaume I / Creighton University, 252-253.

⁹ Jiménez Bellver, Jorge (2012). “Traducción e identidad, necesidad y deseo” en la revista *Puntoycoma*, 127, 22, Colaboraciones. Boletín de los traductores españoles de las Instituciones de la Unión Europea. marzo/abril 2012. dgt-puntoycoma@ec.europa.eu, Luxemburgo.

¹⁰ Rubió y Lluch, A. (1980). *Discursos leídos ante la Real Academia Española*. Ed. Imprenta de Ángel Ortega. Barcelona, 15.

¹¹ Miguel Prendes, Sol (1998). *El espejo y el piélago: la “Eneida” castellana de Enrique de Villena*. Kassel, Edition Reichenberger, 99. <https://books.google.es>.

¹² Río Fernández, Rocio de (1996). “Los prólogos y las dedicatorias en los textos traducidos de los siglos XIV y XV: Una fuente de información sobre traducción y la reflexión traductológica” <https://dialnet.unirioja.es/pdf>, 165-187, 167.

de informaciones”. Estamos ante una traducción muy fiel y “sus incorrecciones se deben más a los errores del manuscrito desde el que fue vertido, que a la impericia del traductor”.

Canals no dudó en intervenir en la traducción de *Valeri Màxim* para comentar todo lo que según él pudiera ser motivo de explicación, le preocupaba sobre todo la claridad y comprensión por parte de sus lectores y para lograrlo incorporó pasajes y explicaciones en el propio texto. De haber seguido el compromiso de llevar a cabo una traducción literal tal y como deja dicho en el prólogo no habría conseguido su objetivo e intuye “que de ofrecer a sus lectores el texto clásico tal cual, éste no sería comprendido sin acompañarlo de una larga nota explicativa, por lo que optó por una solución, aunque menos respetuosa con el original, sí más práctica” (Avenoza 2001: 47).

A pesar de que existían ciertas dudas sobre la fecha del romanceamiento¹⁴ hispano más antiguo de Valerio Máximo, así como en qué lengua se hizo la primera traducción, los múltiples estudios e investigaciones llevadas a cabo por estudiosos de la figura del dominico Antoni Canals parecen coincidir en que el manuscrito más antiguo y en versión catalana dataría de 1395, “hoy conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 7540) en cuyos márgenes contiene una glosa erudita realizada por un influyente compañero de la orden fray Lucas”. Esta versión se conserva en un códice miniado y caligrafiado por Bartolomé de Cavallos, hoy en el Archivo Histórico de Barcelona. Este lo llevó de Valencia al *Consell* de Barcelona en diciembre en 1395 con una carta del Cardenal Jaime de Aragón. Los mensajeros de Valencia, para preservar el original lo hicieron copiar en 1408. Lleva un escudo y va ornado con miniaturas semejantes a los que ilustran el manuscrito de la versión de Canals. Sin duda, ambos se deben a un mismo. (Avenoza 2001: 47).

Este hecho confirma que las traducciones hechas al castellano aparecidas son posteriores a esa fecha, sin embargo, respecto a la “llengua catalana”, el propio Canals confirma la existencia de una versión anterior a la suya¹⁵, versiones catalanas cuyas glosas “ahogaban” el texto, sin embargo el dominico optó por realizar una versión catalana rigurosa tal y como figuraba en el proyecto enumerado en su prólogo de no incluir glosas, aunque si incluirá explicaciones que consideraba imprescindibles para la comprensión, llegando incluso a prescindir del texto de Valerio y lo sustituyó por el comentario al intuir que si ofrecía a sus lectores el texto clásico tal cual, éste no sería comprendido sin acompañarlo de una nota explicativa ”solución que aunque menos respetuosa con el original, sí más práctica”.

¹³ Martínez Romero, Tomás y Recio, Roxana (eds.) (2001). *Essays on Medieval Traslation in the Iberian Peninsula*. Universitat Jaume I. Publicaciones de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, Creighton College.

¹⁴ Proceso de evolución del latín que dio origen a las lenguas romances, entre las que se encuentra el castellano.

¹⁵ “Es imposible que hubiera una versión castellana dedicada a Juan I (rey desde 1370 a 1390), hecha por Canals, o a partir de la traducción de Canals”: Avenoza i Vera, Gemma (1991). “Traducciones y traductores. El libro de *Valerio Máximo* en romance”. Homenaje al profesor Constantino García / coord. por Mercedes Brea López, Francisco Fernández Rei, Vol. 2, Universidad de Santiago de Compostela, 223.

Una vez aclarado que la primera traducción hecha de Valerio Máximo a la lengua catalana es la realizada por Canals, consideramos pertinente preguntarse si hubo otros traductores de Valerio Máximo, autor ampliamente conocido en el mundo ibérico. Las investigaciones llevadas a cabo por Gemma Avenzoa¹⁶ sobre la figura de Canals demuestran que para “conocer la identidad del traductor hay que acudir al prologo de otros dos manuscritos: Biblioteca Colombina 5-5-3 y Columbia University, Lodge 13” aunque de este último argumenta sólo conocer a través de referencias.

Sin embargo, cabe preguntarse si a Antonio Canals, cuando le fue encomendada la labor de traducir Valerio Máximo, le invadieron preguntas como ¿existió alguna otra traducción? ¿cuál fue la primera? ¿quién la llevó a cabo?, el texto ¿es el original?, algo muy propio y evidente de cualquier traductor de actualidad ante un texto. Sea cual sea la tipología de la traducción y la época a la que se enfrenta lo que sí se sabe es que el dominico tenía ante sí el ejemplar latino glosado tal y como recoge Avenzoa (2001:45-46):

... condicionó fuertemente su texto, orientando sus decisiones textuales tanto, que la crítica filológica ha achacado al dominico errores que no son suyos, sino del comentario de Fray Lucas y también le ha alabado párrafos, supuestamente traducción de Tito Livio.

Contestando a la pregunta de si hubo más versiones, es decir traducciones y traductores del libro de Valerio Máximo en romance, Gemma Avenzoa¹⁷ considera que primeramente habría que distinguir entre “la tradición del original latino y la de sus traducciones en lengua romance”. Reconoce que las “primeras versiones romances se dan fuera de la península: en Italia y en Francia; en Italia las de Accurso de Cremona entre 1321 y 1337 en dialecto mesinés y en Florencia la de ca. en 1350 por Andrea Lancia, y en Francia las atribuidas a Simon Hesdin y Nicolás de Gonesse y fechadas entre 1375 y 1401”; sin embargo no nos extenderemos en consideraciones sobre la difusión de dicho libro dado que esto nos alejaría del objetivo de exponer la labor de Antoni Canals en el romanceamiento catalán.

Asimismo, encontramos también traducciones que tienen su origen en los romanceamientos catalán y francés que Juan Alfonso de Zamora y Hugo de Urriés trasladaron al castellano respectivamente. No partieron del latín, de ahí que entre las muchas traducciones hechas exista divergencia entre ellas, no sólo por el distanciamiento entre ellas, casi 50 años, sino también por la filosofía de trabajo de los romanceadores.

Unos años más tarde (1418-1419), aunque el prólogo que encabeza el texto sea posterior a 1421, los *Facta et dicta memorabilia* fueron traducidos al castellano por Juan Alfonso de Zamora, escribano en tiempos del rey de Castilla Juan II, al ser considerados de gran valor histórico y moral,

¹⁶Avenzoa i Vera, Gemma (1991), *opus cit.*, 224.

¹⁷Avenzoa i Vera, Gemma (1991), *opus cit.*, 221.

además de ser una recopilación de ejemplos de la literatura antigua. Una elección, sin duda, muy adecuada para “una relectura desde la perspectiva de la doctrina cristiana”, además de ser un texto original para la traducción al castellano¹⁸.

No solo Juan Alfonso de Zamora se confiesa como traductor, sino también responsable de los defectos de la misma, tal y como figura en el texto que encabeza el Ms. de la Biblioteca Capitular de Sevilla. Al verse ocioso en la corte de Alfonso V el Magnánimo en Barcelona¹⁹, decide ocupar su ocio traduciendo el libro de Valerio Máximo cuya traducción según Avenzoa “se ajusta palabra por palabra al texto catalán, concediéndose muy pocas libertades de estilo”. El propio autor de la traducción aclara en el prólogo que ha usado el libro del *Consell* de Barcelona, que no es otro que la versión catalana de Antoni Canals.

...por no estar ocioso, que de la ociosidad no se sigue virtud alguna: según flaqueza de mi ingenio y poquedad de mi saber, dime a leer en las historias de la sacra Escripura principalmente en la Biblia, y en el libro de las historias Escolásticas, y en las crónicas de los reyes de España, desde su población hasta el tiempo presente ...

Si analizamos el prologo del traductor castellano, en ningún momento hace mención al rigor o al respeto del texto latino original del Valerio Máximo; sólo se habla de su utilidad: en primer lugar personal, ya que al combatir la ociosidad trabaja por la salvación de su alma, y en segundo lugar colectiva, destinada a mejorar el regimiento de la cosa pública²⁰.

Consciente Juan Alfonso de que no sabía latín y el catalán no lo manejaba con fluidez, una vez concluida la traducción se la envió a un amigo al que consideraba mejor preparado que él en la lengua catalana para que le corrigiera los errores²¹, sin embargo algunos historiadores creen que Arcediano hiciera una revisión y lectura del texto superficial que le sirvió para corregir algunos detalles.

Juan Alfonso de Zamora no fue capaz de distinguir en el texto de Canals los pasajes espurios y vertió al castellano la integridad del romanceamiento catalán. Posteriormente, en los márgenes de la traducción, el arcadiano de Niebla a quien él envió el texto u otra persona muy cercana, incorporó algunas observaciones puntuales del tipo “no está en el original latino de donde se sacó” en referencia a una de las interpolaciones de Canals, o bien añadió comentarios históricos vinculados a la historia española (como es el caso de la referencia a la resistencia de Numancia ante los romanos (Avenzoa, 2001: 49-50).

Otra de las traducciones castellanas encontradas fue la de Hugo de Urriés, que siguió la traducción francesa basándose en el comentario de Dionisio de Burgo Santo Sepulcro. Al igual que hiciera Juan Alfonso de Zamora, Hugo de Urriés partió del texto en vulgar, en este caso en francés, y

¹⁸ Jiménez Bellver, Jorge (2012), *opus cit.*, 21.

¹⁹ “Por lo tanto la traducción se puede fechar entre 1416, fecha en que sube al trono Alfonso V el Magnánimo y 1434, año en el que Diego de Lombrana firmó una copia de la traducción, en ciudad de Sevilla (Mss.BNM 2208), en BOOST se fecha 1416-1423. Avenzoa i Vera, Gemma (1991), *opus cit.*, 224.

²⁰ Avenzoa extrae esta cita de un ejemplar impreso en Salamanca, en 1587, por Benito Boyer, que reproduce la edición que hizo en 1527 Fernán Pérez de Guzmán, a partir de la segunda edición, Murcia, 1487, reimpresa en Toledo en 151, y en el que no figura el nombre del autor, sino solamente el de Pérez de Guzmán. Avenzoa i Vera, Gema (1991), *opus cit.*, 226.

²¹ Se trata de su amigo Fernando Díaz de Toledo Arcediano de Niebla y Alcira. Por la documentación sabemos que Juan Alfonso estuvo su juventud al servicio “en contacto” con Fernando I, a quien también sirvió Ardeciano de Niebla, es posible que se conocieran entonces. Avenzoa i Vera, Gema (2001). “Antoni Canals, Simon de Hesdin, Nicolas de Gonesse, Juan Alfonso de Zamora y Hugo de Urriés: lecturas e interpretaciones de un clásico (Valerio Máximo) y de sus comentaristas (Dionisio de Burgo Santo Sepulcro y Fray Lucas)” en Martínez Romero, T. / Recio, R. (eds.): *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*. Universitat Jaume I / Creighton University, Castelló / Omaha, 45-73.

lo “trasladó” al castellano. No parece que tuviera dificultades a la hora de traducir el texto, pues conocía perfectamente ambas lenguas, de ahí que no necesitara ayuda, ni interviniera “en su trabajo ninguna pluma”. Estamos pues, ante un texto de traducción literal del romanceamiento francés de Hesdin y Gonesse muy lograda. (Avenzoa 2001: 69). Además de estas traducciones, sabemos que muchos traductores catalanes medievales de obras clásicas al castellano o al aragonés partieron de versiones catalanas que abarcaban desde finales del siglo XIV hasta finales del siglo XV.

A modo de conclusión y teniendo en cuenta cómo se realizaron las traducciones medievales, coincidimos con Avenzoa al considerar que estamos ante un ejemplo claro que fundamenta las tres piezas básicas de la cadena de la transmisión de un texto: el códice latino, el manuscrito del romanceamiento catalán y el de su traducción al castellano. En lo que respecta a traductores de autores clásicos desde finales del siglo XIV y durante el siglo XV, Rocío del Río Fernández (1996:143) distingue tres grupos. Pertenecen al primer grupo los que se decantan por una traducción muy “pegada” a la lengua de partida, pertenecería a este grupo Juan Alfonso Zamora que en su traducción de Valerio Máximo se ajusta palabra por palabra al texto catalán; un segundo grupo aquellos que permiten hacer una traducción más libre, amplían información respecto al texto original, reducen o suprimen lo que no consideran relevante e insertan fragmentos pertenecientes a otras obras que complementan con el fin de clarificar el contenido de su versión, un ejemplo claro de lo que hizo Antonio Canals. El tercer grupo se caracteriza por advertir el cúmulo de dificultades que supone la traducción literal sin haberlo comprobado en la práctica.

3. PROSA RELIGIOSA

Además de las obras anteriormente citadas, Fray Antonio Canals también destacó en la prosa religiosa no tanto por su producción, si bien escasa, como por su labor como traductor renacentista. Aunque todavía siguen inéditas sus dos obras más extensas y originales: *Scala de contemplació* y *Tractat de Confessió*, historiadores de la literatura catalana como Martín de Riquer, llegan a la conclusión de que las traducciones de Canals de obras en latín clásico presentan fallos porque no se comprende bien el original. No es de extrañar que Canals se permitiera ciertas libertades si tenemos en cuenta su bagaje cultural y su capacidad intelectual características que le definen como el erudito dominico que haciendo uso de estas herramientas se atrevió a intercalar verdaderas glosas en las traducciones facilitando así la comprensión total del texto, o incluso la incorporación de introducciones para presentar las traducciones.

Durante la Edad Media, concretamente en el oeste de Europa, solo las mujeres que formaban parte de órdenes religiosas podían formar parte de la jerarquía de la Iglesia Católica, el resto, estaban excluidas lo que suponía la prohibición a participar públicamente en todos aquellos asuntos relativos a

la espiritualidad. Quizá hoy, gracias a estas imposiciones adoptadas a lo largo del siglo XIII, la literatura religiosa encontró una salida desempeñando un papel muy importante en la vida privada de las mujeres “madres educadoras” que recurrirían a textos religiosos como “instrumento didáctico”²².

Debemos recordar que las mujeres en aquella época no tenían formación en latín de ahí que echaran mano de libros de oraciones, de salmos e incluso de tratados educativos que les sirvieran de apoyo en su labor educativa, pues Alfonso X reguló que fuera la mujer la que se ocupara de la educación de sus hijas recomendando para ello el uso de textos devotos.

Et como quier que esta guarda convenga al padre, much más pertenesce a lamadre: et desque hubieren entendimiento para ello, débenlas facer aprender a leer, en manera que lean bien cartas et sepan rezar en sus salterios (Partida II, tit.vii, ley xi)²³.

Recoge Prince (1997:1218) que una vez que la mujer seglar y de clase alta lograba conocer en profundidad los libros religiosos se le aconsejaba que continuara con la formación cristiana apoyándose en “lecturas más contemplativas”, pues de esta forma su sustento no era solo espiritual sino también intelectual. Entre este grupo de mujeres estaría Violant de Bar, duquesa de Girona, reina de Aragón (1380-1396) y sobrina de Carlos V. Su amor por los libros y textos religiosos, así como por la cultura francesa forjaron en ella una educación exquisita que alternó con un estilo de vida opulento y presuntuosos de ahí que en un determinado momento de la vida “quisiera hacer un acto de contrición” y solicitara a su confesor, a Canals, que escribiera el libro el *Tractat de confessió* (1413), tal y como figura en su dedicatoria a Violant.

A la molt Excel lent y alta Senyora, Reyna dona Violant; frare Antoni Canals, del ordre delsPreycadors, mestre en laSanta Theología e Lector dels Canongesde laseu de València: humil e prompta revèrència subiectiva de la divina inspiración que dona als prophetans intelligència, als evangelizans eloquència²⁴.

Se trata de un tratado pedagógico en el que se analizan los beneficios de la confesión y donde el dominico parece asumir el compromiso de adaptar y orientar su prosa al público femenino, su objetivo no es otro que el de atraer al penitente, al lector para modificar y cambiar su identidad.

También encontramos en Canals traducciones de tema religioso y devoto tales como las oraciones *Pater noster*, *Ave Maria* y *Salve*, donde el dominico hace grandes elogios de su espiritualidad. El único ejemplar que se conserva en manuscrito se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona.

²² Prince, Dawn E. (1997). “El mecenazgo femenino y creación de ‘lo femenino’ en el *Tractat de confessió* de Antoni Canals” en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995) coord. por José Manuel Lucía Megías. Vol. II, Madrid, Servicio de Publicaciones. Universidad de Alcalá, 1217-1226.

²³ Aguado, A.M., et al. (1994). *Textos para la historia de las mujeres en España*. Madrid, Cátedra, 196.

²⁴ Prince cita el *Tractat* de la transcripción inédita de Emili Casanova (Universitat de Valencia), preparado como parte de su Tesis de doctorado. Prince, Dawn E., 1997, *opus cit.*, 1220.

Nosotros podemos alegrarnos de que esta artificiosa prosa de la Baja Edad Media haya dado ocasión al erudito dominico valenciano a enriquecer el léxico y la flexibilidad de nuestra lengua vernácula. El preámbulo original de Canals es lo mejor, una de las más sabrosas muestras de su prosa religiosa, elegante y fluida que nos hace lamentar que este escritor dedicara tanto tiempo a las traducciones en perjuicio de su producción original. Preciosa la anécdota que relata para elogiar y recomendar la *Salve Regina*, lo mismo que las aducidas en recomendación de la oración en lugar apartado y al fervor de la oración sencilla²⁵. (José Vives, p.137).

4. CONCLUSIONES

Si como decíamos al inicio, la traducción de una obra a las distintas lenguas romances llevadas a cabo durante los siglos XIV y XV supuso una puerta abierta a la transmisión de la cultura, no por ello estuvo exenta de una enorme complejidad, dificultades que tuvieron que sortear los traductores de ese periodo para que figuras como la del dominico Antonio Canals hicieran accesible y acercaran los textos al lector. Precisamente Rovirá²⁶ en su tesis doctoral reconoce que desde el punto de vista lingüístico el corpus de Canals, y sobre todo la extensa traducción del *Dictorum factorumque memorabilium*, constituyen una fuente incalculable de nuevas formas léxicas documentales por primera vez para la lengua catalana. Ciertamente “el *Valeri Màxim* es un ejemplo más de la estrecha relación entre traducción e identidad” (Bellver, 2012:22), y como él insistimos en “la necesidad de la traducción no sólo como medio de comunicación intercultural, sino también como condición identitaria además de explicar, adaptar o mejorar”.

Debemos reconocer que Antonio Canals fue básicamente un traductor, pues los últimos estudios dedicados a su figura demuestran que prácticamente la totalidad de su producción se basó en traducciones de textos latinos y muy pocas de autoría original a pesar de que se le atribuyan errores que tratan de justificar poniendo en duda sus conocimientos sobre la lengua clásica. Sin embargo la mayor parte de los errores tienen su explicación en las fuentes latinas consultadas por el dominico y que Avenzoa justifica que pudiera ser del manuscrito traducido (ms. 7540 de la Biblioteca Nacional de Madrid) o bien a los comentarios medievales utilizados durante el proceso de traducción.

Es indudable que se trata un teólogo y moralista que a través de sus obras manifiesta una voluntad adoctrinadora y un deseo de propagar la doctrina y las costumbres cristianas. Sirva como ejemplo el *Dicta*, compendio de virtudes humanas expuestas desvinculadas de la religión cristiana pero perfectamente en consonancia con la doctrina predicada por la Iglesia. No necesitó enfrentarse al paganismo para acercarse al lector y para ello recurrió a numerosas fuentes que aportaran claridad en aquellos párrafos donde la traducción se hacía más difícil.

²⁵ Vives Castel, José (1955). “Exposición Medieval del «Pater Noster» en traducción catalana de Fray Antonio Canals en *Analecta sacra tarraconensia*: Revista de ciències historicoeclesiàstiques, 28, 137.

²⁶ Rovira i Cerdà, Helena (2014), *opus cit.*

Se propuso como finalidad la de combatir el escepticismo religioso creciente con aclaraciones preliminares de las que se sirvió para exponer su doctrina hecho que observamos en la traducción del *De Providentia* de Séneca y del *Africa* de Petrarca, que tituló *Raonamente fat entre Scipió Africá e Hannibal*.

En general podemos decir que Canals analizó y complementó la traducción, presentó un texto fluido con el objetivo de lograr una versión catalana bien estructurada y coherente. Incorporó prólogos e interpolaciones interesantes sin que por ello el texto perdiera validez, al considerar que eran aclaraciones necesarias para una mejor comprensión. Como diría Riquer “guardó fidelidad al texto latino en lo sustancial, pero cierta libertad para glosas y otras añadiduras”.

Nuestro paso, aunque de putillas, sobre la vida y obra de fray Antonio Canals, gracias a los múltiples estudios realizados sobre su figura, nos permiten hoy incorporarnos al enorme reconocimiento sobre su labor traductológica, en especial en obras de devoción, así como el de su aportación al desarrollo de la lengua y literatura catalanas. Este hecho confirma una vez más la importancia y utilidad de la traducción como vía de acercamiento a la cultura clásica, sin olvidarnos de la gran ayuda que supusieron los prólogos que los traductores anteponían a sus trabajos con la finalidad divulgativa y pedagógica muy en sintonía con el ideario del humanismo cívico.

4. BIBLIOGRAFÍA

Aguado, A.M., et al. (1994). *Textos para la historia de las mujeres en España*. Cátedra, Madrid.

Avenoza i Vera, Gemma (1991). “Traducciones y traductores. El libro de *Valerio Máximo* en romance”. Homenaje ó profesor Constantino García / coord. por Mercedes Brea López, Francisco Fernández Rei, Vol. 2, 221-229. Universidad de Santiago de Compostela.

Avenoza i Vera, Gemma (2001). «Antoni Canals, Simon de Hesdin, Nicolas de Gonesse, Juan Alfonso de Zamora y Hugo de Urriés: lecturas e interpretaciones de un clásico (Valerio Máximo) y de sus comentaristas (Dionisio de Burgo Santo Sepulcro y Fray Lucas)», en Martínez Romero, T. y Recio, R. (eds.): *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*. Castelló / Omaha: Universitat Jaume I / Creighton University, 45-73.

Coll, José M^a (1954). “El maestro Fr. Antonio de Canals discípulo y sucesor de San Vicente Ferrer” en *Analecta sacra tarraconensia*: Revista de ciències historicoeclesiàstiques, 27, anual, 9-2. Barcelona.

Jiménez Bellver, Jorge (2012). “Traducción e identidad, necesidad y deseo” en la revista *Puntoycoma*, 127, 20-24. Boletín de los traductores españoles de las Instituciones de la Unión Europea. marzo/abril 2012. dgt-puntoycoma@ec.europa.eu, Luxemburgo.

- Martínez Romero, T. / Recio, R. (eds.)(2001).*Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*. Castelló / Omaha: Universitat Jaume I / Creighton University.
- Martínez Romero, T. (2001b). “Sobre la intencionalitat del Valeri Màxim d’Antoni Canals” de Martínez Romero, T. y Recio, R. (eds.)(2001).*Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*. Castelló / Omaha: Universitat Jaume I / Creighton University. 252-253.
- Miguel Prendes, Sol (1998). *El espejo y el piélago: la “Eneida” castellana de Enrique de Villena*. Kassel, Edition Reichenberger. <https://books.google.es>.
- Prince, Dawn E. (1997). “El mecenazgo femenino y creación de ‘lo femenino’ en el *Tractat de confessió* de Antoni Canals” en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995) coord. por José Manuel Lucía Megías. Vol. II, Servicio de Publicaciones. Universidad de Alcalá. Madrid, 1217-1226.
- Río Fernández, Rocío de (1996). “Los prólogos y las dedicatorias en los textos traducidos de los siglos XIV y XV: Una fuente de información sobre traducción y la reflexión traductológica” <https://dialnet.unirioja.es/pdf>, 165-187.
- Riquer, M. de (1935). Antoni Canals, *Scipió e Aníbal. De Providència. De arra de ànima*. Barcino, Barcelona.
- (1964-66). *Historia de la literatura catalana*, Barcelona: Ariel.
- Rovira i Cerdà, Helena (2012). Les intervencions de Canals en el primer llibre de Valeri Màxim. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Notas de reproducció original: Edició digital a partir de Rafael Alemany Ferrer, Francisco Chico Rico, (eds.), *XVIII Simposio de la SELGYC (Alicante 9-11 de septiembre 2010) = XVIII Simposi de la SELGYC (Alacant 9-11 setembre de 2010). Literatures ibèriques medievals comparades. Literaturas ibéricas medievales comparadas*, Alacant, Universitat d’Alacant, SELGYC [Sociedad Española de Literatura General y Comparada], 379-395.
- Rovira i Cerdà, Helena (2014). *El “Valeri Màxim” d’Antoni Canals: estudi i edició (llibre I-V)*. Departament de Filologia Romànica. Universitat de Barcelona. 26 de junio de 2014. (Tesis Doctoral).
- Rubió y Lluch, Antonio (1908). *Documents per la història de la cultura catalana medieval*. Institut d’Estudis Catalans. Barcelona.
- Rubió y Lluch, A. (1980). *Discursos leídos ante la Real Academia Española*. Ed. Imprenta de Ángel Ortega. Barcelona.
- Vives Castel, José (1955). “Exposición Medieval del «Pater Noster» en traducción catalana de Fray Antonio Canals en *Analecta sacra tarraconensia*: Revista de ciències historicoeclesiàstiques, 28, 133-156.

INQUISICIÓN Y TRADUCCIÓN: DESDE LOS ORÍGENES DEL TRIBUNAL A TORQUEMADA¹

María del Pilar Blanco García

Universidad Complutense de Madrid (España)

calendau@yahoo.es

RESUMEN

Con este estudio intentamos poner de relieve, a partir de la historia, el nacimiento de la inquisición para luchar contra la herejía cátara o albigense y las acusaciones que se hicieron, no sólo a los dominicos en general, sino de manera especial a Domingo de Guzmán fundador de la orden de los Dominicos inquisidores, cuando aún no existía dicha institución. Sin conocer cuál fue su intervención en la lucha contra esta herejía, posteriormente tan cruel y deshumanizada, se han dicho muchas inexactitudes. El papa Gregorio IX creó en 1231 mediante la bula *Excommunicamus* la Inquisición pontificia o Inquisición papal. Siguiendo la evolución y la repercusión que ha tenido, ponemos de manifiesto: el papel de la traducción en la difusión de algunos documentos, las consecuencias que tuvo para España la “creación” de la inquisición en la época de los Reyes Católicos y en los siglos posteriores, y la actuación de Fr. Tomás de Torquemada.

PALABRA CLAVES: Predicadores. Dominicos. Inquisición. Tribunales. Reglamentos. Torquemada.

ABSTRACT

The study intends to reveal, from history, the birth of the Inquisition to fight the Cathar or Albigensian heresy and the accusations that were made, not only to the Dominicans in general, but especially to Domingo de Guzman, founder of the Dominican order of inquisitors, when there was no such institution. Without knowing what was his involvement in the fight against this heresy, then so cruel and dehumanized, many inaccuracies have been said. In 1231 Pope Gregory IX created the Pontifical Inquisition or the Papal Inquisition through the papal bull *Excommunicamus*. Following the evolution and the impact it has had, we highlight: the role of translation in the spreading of some documents, the consequences for Spain of the "creation" of the inquisition at the time of the Catholic Monarchs and in later centuries, and the performance of Fr. Tomas de Torquemada.

KEYWORDS: Preachers. Dominicans. Inquisition. Courts. Regulations. Torquemada.

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

1. Inquisición. Introducción

El desencadenante de la creación de la Inquisición fue un litigio sobre unas posesiones que la condesa Matilda de Toscana había legado tras su muerte a la Iglesia durante el pontificado de Pascual II y que el Emperador Enrique V se apropió alegando derechos dinásticos. Lucio III se entrevistó en Verona con Federico Barbarroja, emperador del Sacro Imperio Romano, para intentar resolver la disputa territorial. La negativa de Federico a ceder a las pretensiones del Papa junto al hecho de que le negara su ayuda para regresar a la Ciudad Eterna, hizo que, como respuesta, Lucio III no coronase coemperador a su hijo Enrique VI.

Aunque el procedimiento inquisitorial como medio para combatir la herejía era una práctica antigua de la Iglesia católica, la Inquisición episcopal, primera fórmula de la Inquisición medieval, fue establecida en 1184 mediante la bula del papa Lucio III *Ad abolendam*, como un instrumento para acabar con la herejía cátara.

2. Presencia de los dominicos

Uno de los primeros combatientes contra la herejía cátara o albigense fue Domingo de Guzmán. Se ha dicho por activa y por pasiva que si no fue el creador de la Inquisición, Domingo de Guzmán fue el primer inquisidor. Y eso tampoco era cierto. En primer lugar porque aún no se había creado la inquisición tal y como hoy la conocemos.

Aunque no fuera la herejía albigense la que desatara la creación de dicha institución, si es a partir de su reconocimiento cuando la maquinaria del tribunal inicia su camino. La herejía aparece entre 1210 y 1240 y a estos albigenses o cátaros se les acusa de actos abominables: orgías sexuales, incestos, infanticidios, de practicar la sodomía y un largo etc.

“...El Papa Inocencio III reaccionó y envió mandatos a los monjes cistercienses (orden religiosa de San Benito) y también a Domingo de Guzmán para que predicaran contra la herejía. Si bien consiguieron algunas retractaciones, la herejía continuaba. Finalmente el papa terminó llamando a una cruzada interna contra los albigenses, en la región del sur de **Francia** cerca de los Pirineos, a partir de 1208. Los cruzados recibían una indulgencia plenaria luego de los 45 días de **servicio**, la condenación de sus deudas e intereses, y la posibilidad de recibir las tierras confiscadas a los herejes derrotados. Estos beneficios congregaron un ejército de 500.000 hombres quienes, capitaneados por el duque de Borgoña y el conde de Monfort, marcharon hacia la región de Albi. Encabezaban el bando de los herejes Rogerio, vizconde de Albi, y Raimundo, conde de Toulouse. Los papistas tomaron la ciudad de Bézier, pasaron a cuchillo a 60.000 habitantes, sin respetar a mujeres, ancianos y **niños**; la saquearon y luego incendiaron en julio de 1209. La anécdota que quedo de estos hechos es que los soldados, cuando preguntaron a los prelados (Superiores eclesiásticos

constituídos en una de las dignidades de la Iglesia, como abad, obispo, etc.) como distinguían entre católicos y herejes, la respuesta fue: "Matad a todos que luego Dios los distinguirá en el cielo".²

Si tenemos en cuenta estas fechas, de ningún modo puedo haber intervenido Santo Domingo como inquisidor, por la sencilla razón de que estaba gozando de la gloria junto al Padre Celestial. Aún así, como pocos comprendieron la labor de Domingo de Guzmán, se siguió difundiendo esa leyenda que, con el paso del tiempo, deshacerla ha sido casi imposible. Le hemos colgado un sambenito invisible, por una "falta" que no cometió, como los que circularían bastante después de su muerte con el fin de difamarle, no solo a él, sino a la orden que fundó.

Cuando Inocencio III decide intervenir en la herejía, que está asolando la región del Languedoc, piensa en Pierre de Castelnau, un sacerdote Cisterciense, al que describen como inquisidor pontificio, y que será asesinado cerca de Saint-Gilles, el 15 de enero de 1208.

En el año 1203, Pierre se encontraba en la abadía cisterciense de Fontfroide cuando el papa Inocencio III lo designó legado papal junto con Arnau Almaric, el de la famosa frase, que muchos ponen en duda, de: matarlos a todos que Dios sabrá cuales son los suyos («Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius.»), pronunciada durante el sitio de la ciudad francesa de Béziers, en julio de 1209, en la cruzada albigense, de la que ya era su legado en Languedoc.

Ambos serían dotados de plenos poderes para intentar, vanamente, detener la herejía cátara. Estos poderes iban incluso en detrimento de la jurisdicción de los obispos, hecho que los opuso a los de Toulouse, Béziers y Viviers, y que serían suspendidos. Predicaron con Santo Domingo de Guzmán y con Diego, obispo de Osma. Pero especialmente Pierre de Castelnau hizo una violenta campaña política contra Ramón VI de Tolosa, al que excomulgó en el año 1207.

Posiblemente por esta acción fue asesinado. Su asesino era alguien cercano al conde Ramón VI de Tolosa, hecho que fue el detonante del comienzo de la Cruzada Albigense. Fue declarado mártir por Inocencio IV, después beatificado, y su fiesta se venera el 15 de enero en las diócesis de Carcasona y Nîmes.

² <http://www.monografias.com/12-5-2016>

Domingo de Guzmán había nacido en Caleruega alrededor de 1170. Fue fundador de la orden en 1216 y murió en Bolonia en 1221. En varios documentos nos hemos encontrado que fechan su fundación en 1217. ¿Se conoce algún motivo por lo que hubiera habido en algún momento esta duda? No lo sabemos.

Al estar predicando contra la herejía en el mismo lugar y pocos años antes de crearse la Inquisición, puede haber sido el motivo para otorgarle, sin más, el “título de primer inquisidor”. Desde luego, nada más lejos de la realidad. En esos momentos era predicador contra la herejía pero no tenía ningún mandato papal; lucha por la conversión de los herejes y vive entre ellos. La primera casa de los dominicos fue la del veguer de Toulouse que se la regaló.

“...En 1215, Pierre Seila, viguier du Comte de Toulouse, fait don de sa maison à saint Dominique. Ainsi est fondé le premier établissement des Frères Prêcheurs, sur les terrains situés en bordure de la future rue de l’Inquisition (l’actuelle place du Parlement). En 1648, les Dominicains démolissent l’ancienne salle des Jugements du Tribunal de l’Inquisition, installée dans l’ancienne maison Seila depuis 1233. À son emplacement, ils édifient la chapelle (1650)³”

(En 1215, Pierre Seila, veguer el condado de Toulouse, dona su casa a Santo Domingo. Así se fundó el premier establecimiento de los Hermanos Predicadores, en los terrenos situados en la linde de la futura calle de la Inquisición (la actual plaza del Parlamento). En 1648 los Dominicos derriban la antigua sala de Juicios del Tribunal de la Inquisición, instalada en la antigua casa Seila desde 1233 y en su lugar, edifican la capilla en 1650)

Cuando se crea la Inquisición en 1233, Gregorio IX la confía a los hermanos Predicadores –y subsidiariamente a los Menores-, enviándolos al Languedoc en 1334, para predicar contra la herejía cátara. Era imposible que Domingo de Guzmán estuviera allí porque llevaba muerto 13 años. Ese mismo año es elevado a los altares como Santo Domingo de Guzmán.

La duda o el desconocimiento, que hace creer que Santo Domingo fue el primer inquisidor puede encontrarse en su gran verdad: su lucha contra los albigenses fue fuerte e intensa, pero con dos látigos, o azotes, muy diferentes de los que emplearía más tarde la Inquisición: *el arte de convencer por la predicación y la oración para conseguirlo*.

En los trovadores, y en los cronistas de la época, queda recogida su forma de orar con “grandes lágrimas” e incluso gritos, golpeándose el pecho y pidiendo al Padre conseguir que las ovejas extraviadas volvieran al redil. Guillame Peyronnet decía que cuando estaba orando era tal su clamor, que se le oía por todas partes, diciendo: “Señor ten misericordia de tu pueblo: ¿qué

³ <http://www.ict-toulouse.fr/fr/vie-culturelle/le-patrimoine-culturel-de-l-ict/plafonds-de-la-vie-de-saint-dominique.html> (15-07-2016)

será de los pecadores? y así pasaba las noches insomne, llorando y gimiendo por los pecados de los demás”

Lo mismo que los trovadores, lo reconocerá el Beato Jordán de Sajonia⁴ cuando dice: “Este fue el objetivo principal de su vida y de su vocación: la salvación de las almas”.

Por consiguiente, Santo Domingo, aunque no fue *primus inquisitor*, sí luchó, no diríamos *contra*, sino *por* la conversión de los herejes en el Languedoc donde dejó muchos y muy buenos recuerdos.

Partiendo de la premisa que Francia, como la conocemos hoy, no existía, tenemos que retrotraernos a una situación política que nada tiene que ver con lo que fue el Reino de Francia o lo que fue y es la República francesa actual. La mezcla de intereses: deseo de anexión del territorio languedociano por parte de lo que entonces se llamaba Francia, la lucha de los Plantagênet para no perder las posesiones de Leonor de Aquitania, en lo que se llamó la Guerra de los 100 años, la hambruna desencadenada y la Cruzada Albigense traerían consigo la creación de la Inquisición, la miseria de la región y el cambio total, o mejor, la desaparición de una civilización. Será a partir de 1234 cuando los dominicos actúen como inquisidores en las tierras de Oc.

Al tratar nuestro proyecto del tema de traducción e Inquisición, nos vemos obligados a poner de relieve las referencias que hemos encontrado y que nos facilitan la comprensión de los hechos acaecidos.

Cuando, por fin, los franceses logran su objetivo de conquistar esos territorios para la corona y no teniendo Inquisición, el poder real de aquel pequeño reino de la Galia, también se apodera de la documentación, de la mucha documentación que existía, sin darle la importancia que debería habersele dado. Aún hoy, hay una parte muy importante que sigue sin ver la luz.

Fue en el siglo XIX cuando se descubrirían, bajo el polvo acumulado de tantos siglos, todos los documentos de aquella época. Los trovadores que quedaron silenciados, se hacen presentes. La historia a través de ellos y de diferentes documentos también. Fue un despertar

⁴ Jordán de Sajonia O.P. Dassel 1190 – 1237 Costa de Siria. *Sucesor de Santo Domingo de Guzmán como Maestro General de la Orden de Predicadores.*

histórico y literario. Esos descubrimientos pusieron una segunda base para tratar desde la lejanía temporal los hechos acaecidos cinco siglos antes.

Al margen de los documentos que se hubieran conservado en las sedes religiosas, aparecen las obras de los trovadores, ya olvidados y un libro cuyo título es: *Canso de la crossada*, de dos autores distintos. El primero, Guillaume de Tudele favorable a los cruzados; el segundo, anónimo, contrario a los cruzados.

La guerra contra los albigenses, despierta el interés por la historia de aquellos tiempos en que las hogueras iluminaban los cielos de los territorios de Occidente alimentados con “leña” humana.

El descubrimiento de este manuscrito fue todo un hallazgo. Fue editado y traducido por Fauriel en 1837 con el título de *Histoire de la Croissade contre les hérétiques albigeois*. Años más tarde Paul Meyer (1875-1879) lo traduce con el título de *Chanson de la Croisade Albigeoise*. Sucesivamente aparecerán una serie de estudios en el siglo XX.

Documentos de mediados del siglo XIII aparecen en una serie de manuales realizados por la institución inquisitorial entre ellos:

Le manuel de l'inquisiteur 1230-1330 in “*Archivum Fratrum Praedicatorum*” (1947) y que posiblemente sea una traducción. *Les artes predicandi, directorios para los confesores*.

Uno de los primeros manuales, o el primero, que se emite para los inquisidores es la obra de San Raimundo de Peñafort y que lo recoge C. Douais en su obra *Saint Raymond de Peñafort et les heretiques. Directoire à l'usage des inquisiterus aragonais*, 1242 in “*Le Moyen Age*” 12 (1899) pp. 305- 325

También en una edición de Douais aparecerá *Practica inquisitionis hetetice privatis*, París 1886. Otro *Manuel de l'inquisition*, édit. et trad ‘par G. Mollat, 2 vol. París 1926-1927

Como los tribunales suelen apretar la clavijas, los testigos cantan más de lo que debían y todos esos interrogatorios, realizados a los cátaros del condado de Foix por los dominicos inquisidores Geofroy d’Abli y sus lugartenientes, se recogen en el Ms 11847, traducido y editado por G. W. Davis, *The Inquisition at Albi, 1229-1300*, New York 1948; Geoffroy d’Abli .

Ms. 4269 BNP. Edt et traduction de Jena Divernoy, 1980. Es un documento muy interesante realizado por este dominico el convento de Chartres e inquisidor de Carcassonne.⁵

Evidentemente recogen numerosos interrogatorios que se han encontrado en BNP y que se han traducido en los S. SIX y XX.

Posiblemente con motivo del gran Jubileo del año 2000 sobre la Inquisición celebrado en el Vaticano aparecieron más documentos que estaban ocultos.

Bernard Gui inquisidor en Toulouse durante 17 años, escribió un manual para uso de los inquisidores hacia 1323: *Practica inquisitionis Haereticae pravitatis*⁶, muy diferente al *Directorum inquisitorum* de Nicolas Eymeric un dominico teólogo e inquisidor de Aragón, nacido en Gerona 1320 y fallecido en la misma ciudad en 1399) Su epitafio que dice «praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius » traduce bastante bien su obra: predicador de la verdad, inquisidor intrépido y doctor de primera orden. Su obra inquisitorial fue editada cinco veces.⁷

Se han encontrado diversos manuscritos sobre los interrogatorios hechos a los Cataros en el condado de Foix realizados por los dominicos, pero hasta ahora, no conocemos ninguna traducción.

3. Tomás de Torquemada

La evolución de la Inquisición fue muy lenta, pero segura, aunque se haya equivocado. Cuando renace en España con los Reyes Católicos, la figura de Tomás de Torquemada se convertirá en una figura muy importante, aunque también muy discutida.

Unos dicen que era piadoso y austero, que no quiso ser arzobispo de Sevilla. Sin embargo, también se dice que vivía en lujosos palacios atendido por numerosos criados, y que acumuló una gran fortuna. Torquemada formará parte de la leyenda negra de la inquisición y de España y, para que no le faltara nada, se le señaló y se le señala con sinónimo de crueldad. El

⁵ http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/ablis_intro.pdf

⁶ *Bref histoire de l'Inquisition* Robert Jones 1998 (traducción de Maverricke).

⁷ Bernard Gui es convertido en un héroe de novela en: *El nombre de la rosa* de Umberto Eco.

hombre, al que Sebastián de Olmedo describió *como el martillo de los herejes, el relámpago de España, el protector de su país, el honor de su orden*, nació en Valladolid en 1420 y murió Segovia el 16 de septiembre de 1498.

Muy joven toma el hábito dominico siguiendo la tradición familiar de su tío, el Cardenal Juan de Torquemada. Pronto destacó como teólogo y persona austera, siendo elegido prior de convento de Santa Cruz de Segovia. Son pocas las noticias seguras que se tienen de esta época, o al menos lo que nosotros hayamos encontrado. Se le describe como un hombre de grandes dotes de gobierno, austeridad de vida y gran autoridad en la corte. Los reyes le profesaban un gran afecto y lo eligieron como su confesor.

Cuentan que tenía una gran influencia sobre la reina Isabel, que aunque no estuviera muy de acuerdo con lo que le pedía, e incluso hacía, parece que siempre terminaba accediendo a las peticiones de Torquemada, aunque luego le pesara.

Al ser su confesor podía presentarse ante la reina sin dificultad para plantearle asuntos que nada tenían que ver con sus pecados veniales o mortales, pero debía anunciarlo previamente. Sin embargo, no siempre era así. Su ascendencia le permitía saltarse a la torera las normas establecidas y no era raro que apareciera ante los reyes con cualquier excusa.

“Si je suis venu vous trouver ce matin au mépris de toutes le règles, sans me faire annoncer, c’ est qu’il y va du salut de l’Espagne.

Isabelle pâlit: elle ne pouvait plus en douter, le dominicain voulait savoir si elle était prête au coup de forcé. Elle hésitait encore.

.....

Je vous entends fort bien, mon père, vous n’avez pas nul besoin de m’expliquer votre pensé.... Mais je n’ai pas encore pris de décision....⁸”

(Si esta mañana he venido a buscaros, sin tener en cuenta las reglas, sin anunciarme, es porque se trata de la salvación de España. Isabel palideció, no podía dudarle, el dominico quería saber si estaba lista para actuar con autoridad. Todavía dudaba... Os comprendo muy bien, padre, no tiene ninguna necesidad de explicarme su pensamiento... Pero aún no he tomado ninguna decisión...)

La fundación de una inquisición con carácter circunstancial en Sevilla ante las acusaciones de los dominicos Alonso de Hojeda y Jerónimo Adorno al cardenal de España

⁸ Philippe Brunet: *Torquemada et les atrocités de l’Inquisition*, pág.14-15

González de Mendoza y a los Reyes Católicos, hizo que estos se fijasen en la persona de TORQUEMADA para la organización de un tribunal especial del Santo Oficio en España, dotado de autonomía después de que los inquisidores Morillo y San Martín hubieran cumplido su cometido en Sevilla. Una vez nombrado Inquisidor General dictó unos *reglamentos o instrucciones* para las cárceles y Tribunales inquisitoriales que algunos decían que eran como las leyes de Dragón: chorreaban sangre.

El Rey Católico le nombra por su Bula del 16 de octubre de 1483 inquisidor de la Corona de Aragón, donde el Santo Oficio existía *more romano* desde los tiempos de Jaime el Conquistador. Lo que hizo Torquemada no se sabe a ciencia cierta, puede que la leyenda lo hiciera más cruel de lo que en realidad fue; lo que sí se conoce es que todos cuantos se han acercado a la Inquisición hablan de las moderaciones que los papas impusieron al celo impetuoso de Torquemada.

Torquemada quería la unificación de España y para ello era necesaria la expulsión de los judíos. Los Reyes Católicos se resistieron y Torquemada tuvo que emplear toda su influencia para conseguirlo. Expulsó a todos los que no se convirtieron. Se le acusa de haber quemado vivos a 8.800 herejes y de castigar a 96.504. Cifras, que como han demostrado Hefele, Gams y otros historiadores, son muy exageradas⁹.

Las hogueras se convirtieron en el centro de la actuación Torquemada:

“Saint Dominique avait conçu le bûcher comme un châiment pour les hérétiques qui refusaient la foi de l'Eglise catholique, Torquemada y voyait la purification par les flammes et le sauvetage des âmes plongées dans le ciel flamboyant de l'amour et de la clarté divine, malgré le refus obstiné des intéressés... ils seront sauvés malgré eux!**10** ”

(Santo Domingo había concebido la hoguera como un castigo para los herejes que rehusaban la fe católica, Torquemada veía en ella la purificación por las llamas y el salvamento de las almas sumergidas en el cielo ardiente del amor y de la claridad divina, a pesar del rechazo obstinado de los interesados... se salvarán a su pesar.)

La actuación de Torquemada había sobrepasado todos los límites que el ser humano pudiera tolerar. Tanto él, como sus decisiones, las ejecuciones llevadas a cabo por el brazo secular tenía que cumplirlas a rajatabla, habían hartado a todos.

⁹ Enciclopedia Espasa Calpe, p.1238

¹⁰ Ph. Brunet, pag. 232-234

Numerosas ciudades se sublevaron y resistieron, en vano, a las tropas reales que ayudaban al Santo Oficio que imponía por doquier su terror.

Sólo la llegada al papado de un español, llamado Rodrigo Borgia, que tomó el nombre de Alejandro VI en 1492, intentó y consiguió moderar al impetuoso Torquemada. Rodrigo de Borgia era un gran diplomático que convenció tanto a los Reyes como a Torquemada para llevar a cabo su plan en la inquisición española. Envío a dos consejeros con la intención de ayudarle en sus funciones, pero la realidad era muy otra, se trataba de conocer, in situ, las numerosas quejas que llegaban a la Santa Sede contra el inquisidor español. Sólo él puso fin a las actividades terroríficas de Torquemada invitándole a gozar de la jubilación en 1546 con la excusa de que ya había cumplido 75 años.

"C'est par un bref daté de Juin 1494 qu'il assure le prieur de l'abbaye de Sainte Croix de sa très grande affection et le remercie pour les grandes peines qu'il a prise à l'exaltation de la foi, il affirme qu'il est plein de sollicitudes pour sa santé qu'il sait fragile et qu'il ne voudrait pas voir détruite prématurément. Le pape l'encourage à prendre sa retraite dans son monastère de frères prêcheurs, afin d'y attendre paisiblement, que Dieu l'appelle auprès de lui...' Le pape termine son bref en assurant le vieil homme qu'il veillera à lui nommer des adjoints dignes de confiance qui le soutiendront dans le déclin de ses années. Excellent diplomate, sa Sainteté proposait la retraite à celui que même les deux souverains espagnols craignaient et vénéraient (du moins de façade) comme un saint !"¹¹

(Por una carta pontificia fechada en junio de 1494 asegura al prior de la abadía de la Santa Cruz su gran afecto y agradecimiento por los grandes trabajos que ha realizado en la exaltación de la fe, y afirma que está preocupado por su salud que es frágil y que no querría ver destruida prematuramente. El papa le anima a que se retire a su monasterio de los hermanos predicadores, con el fin de esperar apaciblemente, que Dios le llamase a su lado... El papa termina su carta asegurando al hombre viejo que velará para nombrar dos adjuntos dignos de confianza que le sostendrán en el declive de sus años. Excelente diplomático, su Santidad proponía el retiro a aquel a quien incluso los dos soberanos españoles temían y veneraban, al menos de cara al exterior, como un santo.)

Para que Torquemada pudiera realizar tantos desmanes tuvo que darse y dar a los inquisidores unas instrucciones, reglamentos o manuales para seguir un camino en todas partes donde actuaran.

No nos cabe ninguna duda de que Tomás de Torquemada conocía las diferentes normas que ayudaron durante todas las épocas de la Inquisición para llevar a cabo su misión. Le manuel de l'inquisiteur 1230-1330, les artes predicandi directorios para los confesores. . El directotum Inquisitorum de Eyméric... Bernard Gui inquisidor en Toulouse durante 17 años, había escrito un

¹¹ *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, ed. C: DOUAIS, Paris 1886: *Manuel de l'Inquisiteur*, édit., y traducido por G: MOLLAT, 2 vol París 1926-1927

manual para uso de los inquisidores hacia 1323: *Practica inquisitionis Haereticae pravitatis*¹². Sin embargo, según la documentación consultada, parece ser que Tomás de Torquemada tomó como guía, para redactar el suyo propio, el manual de los inquisidores de Fray Nicolas de Eymeric.

Cuando tiene que juzgar a los tres judíos de nombre Franco de Tenbleque (sic) (padre y dos hijos) y ante las dificultades que Torquemada encuentra para llevarles a una condena segura, le dice a Antonio de Ávila:

“...Señor de Avila, vous êtes un laïc et, de celas obras en las que se fait, vous n'êtes pas tenu de lire les ouvrages dont se reclame la Inquisition. Mais il serait bon, puisque vous êtes des nôtres, que vous parcouriez le *Directorium* d'Eymerich ainsi que mes modestes instructions ; vous apprendriez que les inculpés que nous interrogeons...”¹³

(Sr. De Avila, ud. es laico, por eso ud. no ha leído las obras que requiere la inquisición. Pero estaría bien, puesto que es uno de los nuestros, que recorrierais el *Directorium* de Eymeric así como mis modestas instrucciones ; os daríais cuenta de que los inculpados que interrogamos...)

El *Directorum Inquisitorum* de Nicolas de Eymeric es muy meticuloso y se divide en tres partes: la primera sobre la práctica del oficio de las cosas convenientes a su oficio y consta de LXI capítulos donde describe características y procedimientos inquisitoriales. Describe primero como debe ser el inquisidor, su edad, su potestad, que tienen la obligación de dar cuenta al obispo de sus actuaciones, sobre la confiscación de bienes, la privación de dignidades, honores y beneficios eclesiásticos y un largo etc. sobre sus actuaciones. La segunda parte se refiere a la fe : lo que deben conocer, la obligaciones que deben cumplir por su fe, sobre la prueba de los misterios de fe... Un total de XII sobre la fe. La tercera parte sobre los herejes y las herejías a los que ha dedicado IX artículos. Un Total de 82 artículos.

Después de una vida de: *orden y mando*, no cabe ninguna duda de que el «destierro» a Segovia no le sentó muy bien a Torquemada, y tampoco que los adjuntos que Alejandro V le nombra tuvieran los mismos poderes que Sixto IV e Inocencio VIII le habían dotado a él. Tuvieron que pasar dos años para que en 1496, enfermo de gota se retirara al monasterio de Ávila. Allí enfermo terminal, torturado por la enfermedad y manteniendo perfectamente sus facultades intelectuales, redacta dieciséis nuevos artículos que constituyeron sus últimas instrucciones y a ellas tendrían que plegarse sus adjuntos. El espíritu inquisitorial de Torquemada aún siguió activo tres siglos más. Como dice Brunet: les instructions qu'il avait laissées sur la

¹² *Bref histoire de l'Inquisition* Robert Jones 1998 (traducción de Maverricke

¹³ Ph. Brunet, pp. 176-177

terre aller continuer de nourrir, l'Intolérance et l'Arbitraire, le Fanatisme et la Cruauté (Brunet, 1976. P.134) permanecía la ley de hierro que él mando gravar en las paredes de su monasterio. «PESTEM FUGAT HAERETICAM.»

Influenciado o no, Torquemada ha realizado unas instrucciones mucho más breves, pero más intensas de sus nefastas «leyes». Con el nombre de:

COMPILACION DE LAS INSTRUCCIONES DEL OFFICIO DE LA SANTA INQUISICIÓN, hechas por el muy Reverendo Señor Fray Thomás de Torquemada, prior del Monasterio de la Santa Cruz de Segovia, primero (sic) inquisidor general de los Reynos y Señoríos de España, conocemos las instrucciones de Torquemada que constan de 28 artículos.

Nos queda mucho por hacer .Nos hemos limitado a los libros editados más tarde, pero que están más cercanos a la época en que la Inquisición mostraba su mayor florecimiento y su mayor pesadilla.

Torquemada con sus acciones fue el primer actor que puso en marcha la leyenda negra sobre España. El español Raimundo Gonzalez de Montes escribió *Santae Inquisitionis Hispanicae. Artes aliquot detectae, ac palam traductae* en 1568, se publicó en Heidelberg y tuvo una gran acogida. Es un libro que rápidamente se tradujo al inglés, al francés, al italiano, al holandés....En esta obra se descubren, o se magnifican, algunas artes de la inquisición española en la época de Torquemada, descubiertas y sacadas a la luz, que dieron pie, o se sumaron, a la leyenda negra española. Posiblemente sea el libro más difundido sobre lo que fue la inquisición española en esa época.

4. Conclusión

No ha sido nada fácil adentrarnos en este mundo tan oscuro y con tan pocas obras o escritos a los que pudiéramos tener acceso. Hemos querido alejarnos un poco de las bibliotecas de los PP. Dominicos y buscar en otras partes donde hubieran dejado algún resquicio por donde se colaran críticas, positivas o negativas, pero al final lo que hemos encontrado, salvo raras excepciones, es su protagonismo total. No podía ser de otra manera, son los protagonistas de esta

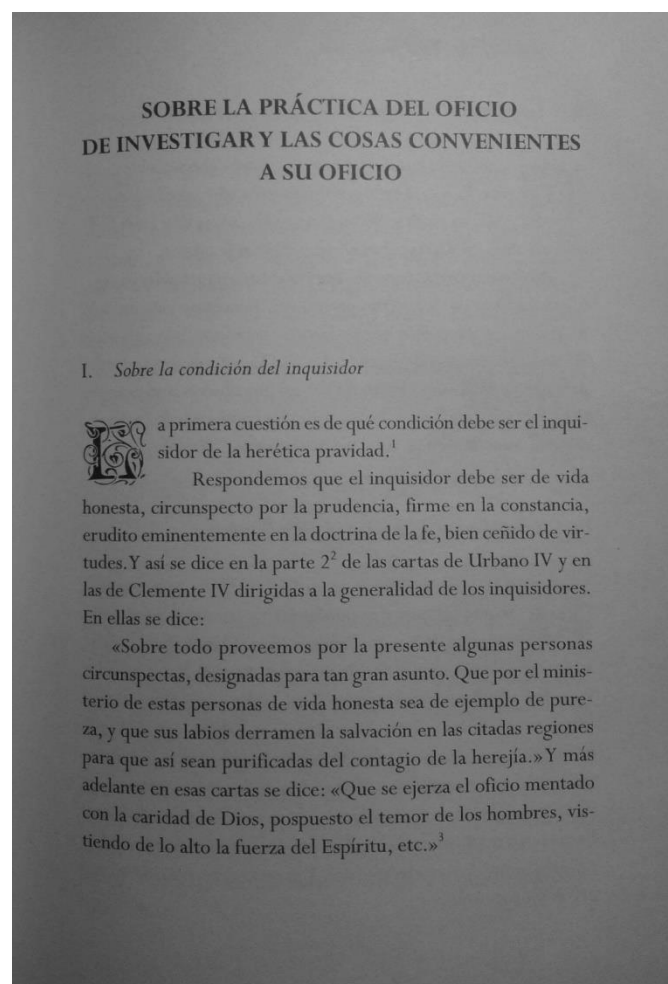
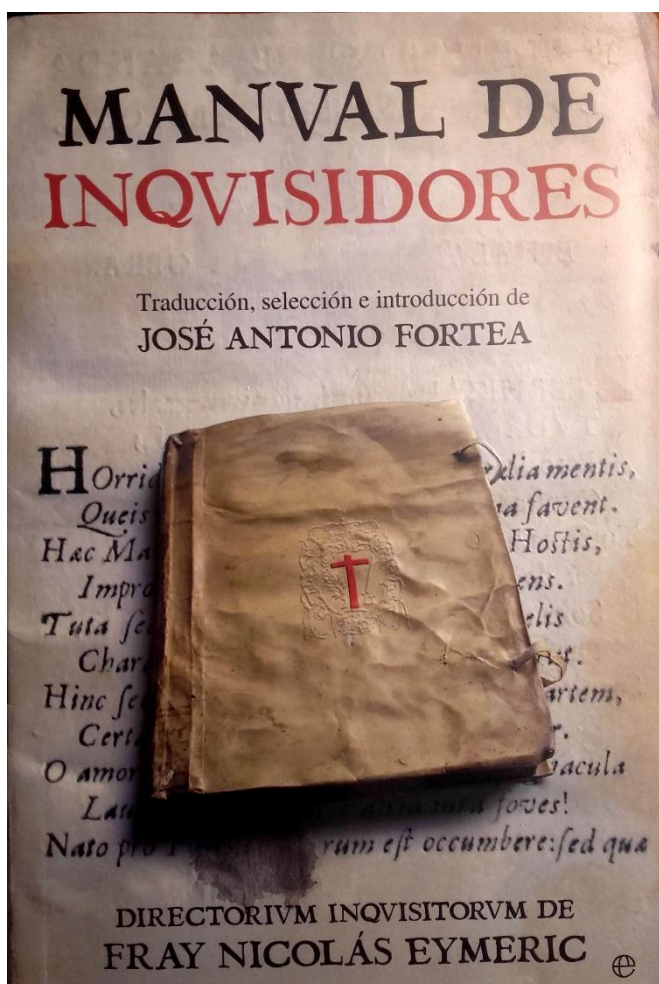
historia, los hacedores. Queríamos oír a la otra parte, y hemos encontrado susurros. Todos reconocen esa labor y pocos se atrevieron a levantar la voz. Encontramos textos que hablan de esa lucha medieval, pero con mucho cuidado, suavizando las acciones que pudieran tener alguna consecuencia. Hemos encontrado que hubo varias inquisiciones y que no todas actuaron de la misma manera; unas eran más suaves que otras. Aunque las hogueras estuvieran presentes en todas ellas, no iluminaban de la misma manera; unas eran muy activas por la “leña humana” que acumulaban; otras, por el contrario, mantenían un fuego semi apagado que se encendía de vez en cuando.

Los textos que se han traducido referidos a la Inquisición de esta época han sido: normas o reglamentos o instrucciones o directorios, que los inquisidores se daban a sí mismos o los que recogían de inquisidores anteriores. Sabemos que hay textos de interrogatorios conservados y que algunos se han traducido, pero no los hemos encontrado.

Bibliografía

- Berry, André. (1961). *Anthologie de la poésie occitane* Librairie Stock Paris. “Chanson ed la Croisade Albigeoise pp 92-101
- Biget, J.-L. “Les Albigeois, remarque sur une dénomination » in *Inventer, dans M. Zerner (dir.), Inventer l'hérésie ?, p. 219-255. (sic)*
- Bodero, F. *El celo de Domingo de Guzmán por la salvación de las almas.* <http://movil.dominicos.org/santo-domingo/espiritualidad/el-celo-de-domingo-de-guzman-por-la-salvacion-de-las-almas> 5 de julio 2016
- Brunet, P. (1976). *Torquemada et les atrocités de l'Inquisition.* Edt. Pygmalion Paris
- Gui, B. (1886). *Manuel de l'Inquisiteur (Practica Inquisitionis heretice pravitatis)* edit. C. Douais Toulouse
- Gui, B. (1981). *Cahiers de Fanjeaux*, 16, (réédité en 1995), Privat, Toulouse
- Gui, B. (1964). *Manuel de l'inquisiteur.* Edt. Mollat. Paris
- Douais, C. (1926-1927) *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, ed. Paris 1886: *Manuel de l'Inquisiteur*, édit., y traducido por G: MOLLAT, 2 vol Paris

- Douais, C. (1899) «Saint Raymond de Peñafort et les heretiques. Directoire à l'usage des Inquisiterus aragonais, 1242» in *Le Moyen Age* 12
- Douais, C. (1900) *Documnets pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, II, Paris
- Douais, C. (1950) *L'inquisition, Histoire de l'Église*, A. Fliche-V Martin dir., París “El caso de Conrad de Marburgo ha sido el objeto de una consideración por A. PATSCHOVSKI”, *Zur Ketzer verfolgung Konrads von Marburg in Deutches Archiv* 37 (1981) pp. 641-693. Su reputación de crueldad forma parte más de la institución que encarna, que de su carácter personal.
- Dufour, G. (1975). Les victimes de Torquemada en Caravelle nº 25 (pp. 103.118)
- Duvernoy, J. (1983). *Les supports sur l'exégèse cathare in la religion des cathares*. Toulouse
- Eymeric. *Directorium inquisitorum* 1376. Traducido por Jose Antonio Fortea Cucurull. La Esfera de los Libros S. L. 2006
- Jordán de Sajonia O.P. Dassel 1190 – 1237 Costa de Siria. *Sucesor de Santo Domingo de Guzmán como Maestro General de la Orden de Predicadores*.
- Robert Jones. (1998). *Bref histoire de l'Inquisition* (traducción de Maverricke)
- Macé, L. (2000). *Les comtes de Toulouse et leur entourage XII – XIII siècles*. Toulouse.
- Maisonneuve, H. (1960). *Études sur les origines de l'inquisition (l'Eglise et l'Étar au Moyen Âge, VII)* Paris Librairie J. Vrin.
- Manrique, Cardenal. (1975). *Compilación de las instrucciones del Oficio de la Sta Inquisición* (recogidos y compilados por: C. Manrique Ma. 1576 (Diccionario de Historia Eclesiástica de España. Q. Aldea. T. Marín. J. Vives CSIC
- Pérez, J. (2002). *Crónica de la Inquisición en España*. Ed. Martínes Roca Barcelona (Instrucciones de Torquemada Pág, 320)
- Paul, J. (1994). « La procédure inquisitorial à Carcasonne au millieu de XIIIème siècle » in *Cahiers de Fanjeaux* 29: *L'Église et le droit dans le Midi*.
- Vicaire, M.-H. (1999). *Les Prêcheurs et la vie religieuse des pays d'oc au XIIIe siècle*. Toulouse



COPILACION DE LAS INSTRVCIONES DEL Officio de la santa Inquisicion, hechas por

el muy Reverendo Señor Fray Thomas de Torquemada, Prior del
Monasterio de santa Cruz de Segoua, primero Inquisidor
general de los Reynos y Señorios de España.

E POR LOS OTROS REVERENDISSIMOS SENO-
res Inquisidores generales que después sucedieron, cerca de la orden que se ha de tener en el
exercicio del Santo Officio. Donde van puestos sucesivamente por su parte todas las
Instrucciones que tocan a los Inquisidores. E a otra parte, las que tocan a cada
uno de los Oficiales y Ministros del Santo Officio: las quales se copilaron
en la manera que dichas, por mandado del Illustrissimo y Reu-
rendissimo Señor don Alonso de Enriquez, Cardenal de los
doze Apostoles, Arceobispo de Sevilla Inquisidor
General de España. . .



EN MADRID,

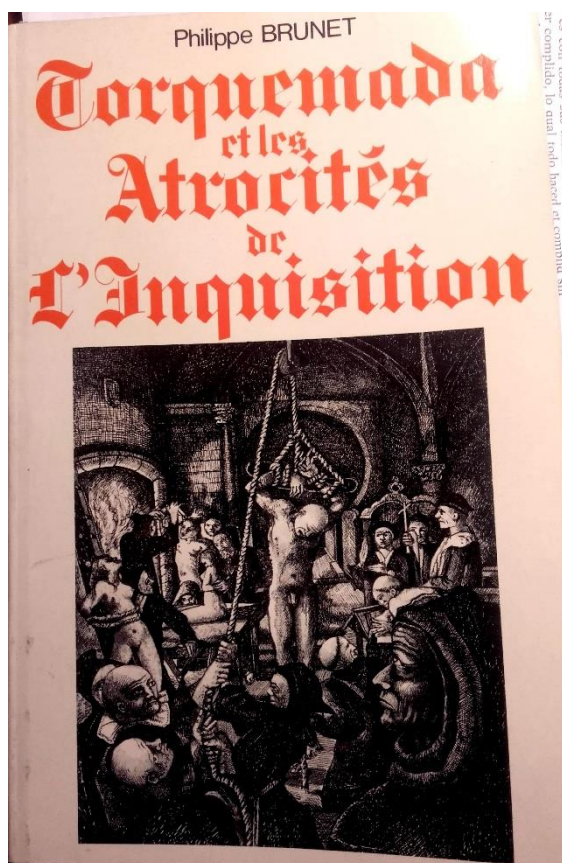
En casa de Alonso Gomez, Impressor de su
Magedad. Año. 1576.

Page de titre
de la première édition des Instructions



En el nombre de Dios, Prefa

En el nombre de Dios, Prefa
dante en la santa Iglesia de Roma el nuestro muy san-
to Padre Inocencio Octavo, e Reynantes en Castilla y
Aragon los muy Altos y muy Poderosos Principes,
muy Esclarecidos y Excelentes señores don Fernando,
Doña Isabel, Christianísimos Rey y Reyna de Casti-
lla, de León, de Aragon, de Sicilia, de Toledo, de Valencia, de Galicia,
de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Corcega, de
Murcia, de Jaen, de los Algarves de Algezira, de Gibraltar, Condes de
Barcelona, y señores de Vizcaya, y de Molina, Duques de Atenas y
de Neopatria, Condes de Rosellon y de Cerdania, Marqueses de Oris-
tan, y de Gociano: Siendo llamados y ayuntados por mandado de
sus Altezas, y por el Reverendo Padre Fray Tomas de Torquemada
Prior del Monasterio de santa Cruz de la Ciudad de Segovia, su Con-
fessor, e Inquisidor General en su nombre, los devotos Padres Inquisi-
dores de la Ciudad de Sevilla y Cordoba, y de Ciudad Real, y de la
juntamente con otros varones Letrados y de buena conciencia, del
Consejo de sus Altezas: Estando todos los susodichos ayuntados en la
noble y muy leal Ciudad de Sevilla a veinte y nueve dias del mes de
Noviembre, año del Nacimiento de nuestro Salvador Iesu Christo de
mil y quatrocientos y ochenta y quatro años en la indición segun-
da, en el año primero del Pontificado de nuestro muy santo Padre, es-
tando en el dicho ayuntamiento los Reverendos y circunspectos seño-
res, el dicho Fray Tomas de Torquemada Prior del Monasterio de San-
ta Cruz de la muy noble Ciudad de Segovia, y fray Juan de san Martín
Presentado en santa Teologia, Inquisidor de la heretica pravedad en
la dicha Ciudad de Sevilla, y don Juan Ruiz de Medina, Doctor en De-
cretos, Prior y Canonigo en la santa Iglesia de la dicha Ciudad de Sevi-
lla, del Consejo de los dichos Reyes nuestros señores, asesor, y acompa-
do del dicho fray Juan de S. Martin en el dicho Oficio de Inquisicion, e
Pero Martinez de Barrio Doctor en Decretos, y Anton Ruiz de Mo-
rales Bachiller en Decretos, Canonigo en la santa Iglesia de la muy leal
Ciudad de Cordoba, Inquisidores de la heretica pravedad en la di-
cha Ciudad, y fray Martin de Caffo Frayle professo de la Orden de
S. Francisco, Maestro en santa Teologia, asesor, y acompañado de



ANNEXE

Les Instructions de Torquemada

ARTICLE PREMIER

Lorsque des inquisiteurs sont nommés pour un diocèse, une ville, un village ou tout autre lieu qui n'a pas encore eu d'inquisiteurs, et après avoir présenté leurs pouvoirs au prélat de l'église principale et au gouverneur du district, ils appelleront toute la population par proclamation et convoqueront le clergé. Ils indiqueront un dimanche ou un jour de fête auquel tous devront se rassembler dans la cathédrale ou l'église principale pour entendre un sermon sur la foi.

Ils feront en sorte que ce sermon soit prononcé par un bon prédicateur ou par l'un des inquisiteurs eux-mêmes, selon ce qu'ils jugeront préférable. Leur but sera d'exposer en quelle qualité ils se trouvent là, leurs pouvoirs et leurs intentions.

Ce sermon terminé, les inquisiteurs ordonneront à tous les chrétiens fidèles de s'avancer et de jurer sur la croix et les évangiles d'aider la Sainte Inquisition et ses ministres et de ne leur faire, ni directement ni indirectement,

NICOLAU EIMERIC, UN DOMINICO ANTILULISTA¹

Agustí Boadas Llavat OFM

Universidad Ramon Llull (Barcelona, España)

aboadasllavat@gmail.com

RESUMEN

Fray Nicolau Eimeric (1320-1399), dominico e inquisidor general de la Corona de Aragón, deja escritos apolo-géticos, exegeticos y polémicos. Famoso por su *Directorio de los inquisidores*, estas páginas se centrarán en su acción contra el beato Ramon Llull y sus seguidores, los lulistas. Para ello, se intentará comprender su punto de vista a través de la historia, su vida y sus obras más importantes.

PALABRAS CLAVE: Dominicos medievales. Inquisición aragonesa. Lulismo. Nicolau Eimeric. Ramon Llull.

ABSTRACT

Brother Nicolau Eimeric (1320-1390), a Dominican friar and General Inquisitor of Aragonese Crown, leaves apologetic, exegetical and controversial writings. Famous for his *Directory of Inquisitors*, these pages will focus on his action against Blessed Ramon Llull and his followers, the lulists. To do this, we will try to understand his own point of view through history, his life, and his major works.

KEYWORDS: Aragonese Inquisition. Lullism. Medieval Dominicans. Nicolau Eimeric. Ramon Llull.

1. La figura del cuervo y de Adán

“Muerto Llull, arreció contra sus ideas la oposición de los tomistas, distinguiéndose entre todos el gerundense Fr. Nicolas Aymerich o Eymeric, inquisidor general en los reinos de Aragón, hombre de gran saber, al modo escolástico, y de mucho celo, a veces áspero y mal encaminado —sentenció Menéndez Pelayo².”

La fraternidad franciscana suele representar a san Francisco y a santo Domingo abrazándose. Una tradición que se remonta a su encuentro en el IV Concilio de Letrán, del cual estamos celebrando el octavo centenario. Ambas órdenes nacieron en un contexto, el

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

² Menéndez Pelayo, M. (1956). *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, B.A.C., 615. También críticos se muestran: Perujo (1886): *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*, IV, 439; *Diccionario de la Religión Católica III* (1954), Barcelona, 887. Por muy influyente que haya sido, D. Marcelino no siempre acertó. El nudo gordiano de Eimeric lo rompió para siempre, en una histórica y emocionante lección inaugural de mi Facultad de Filosofía de la Universidad Ramon Llull, y de la Facultad de Teología de Cataluña, el Dr. Mn. Josep Perarnau. A él, pues, sean dedicadas estas páginas.

urbano, que cambió para siempre a Europa con su evangelización. Si consideramos que el sistema feudal no respondía, ni podía responder, a las necesidades religiosas de la nueva sociedad, los mendicantes sí lo hicieron, básicamente a través de la predicación en lengua vulgar. Sin embargo, pronto ese anuncio del evangelio se convirtió en algo exquisito y los frailes, de uno u otro signo, empezaron a frecuentar las nacientes universidades. Domingo y Francisco se convierten entonces en santo Tomás y san Buenaventura en un nuevo abrazo, esta vez intelectual, al conseguir cátedras propias en la todopoderosa universidad de París, allá por el año de 1256³. En el marco de ambos abrazos nace la idea de presentar a fray Nicolau Eimeric, dominico, intelectual y hombre culto. Pero también inquisidor e insensato.

Por entonces, a mediados del siglo XIII, ya habían comenzado también las rencillas y las peleas fraternas. Mientras unos acusaban a los otros de milenaristas, los otros acusaban a los unos de cuervos, por su color de hábito... Tal vez esa caracterización pueda cotejarse con fray Antonio de Guevara, franciscano y cortesano de Carlos V: *Las condiciones del cuervo son, que en el color es negro, en el volar pesado, en la carne duro, en el olfato vivo, y en el comer carnicero, y en la condición ingrato*⁴. Y no hay duda que encajan en el dominico, como veremos. Aunque también con el grajo de Elías, como señalaba fray Roger Bacon en 1267⁵.

Se atribuye la expresión baconiana a fray Adán Marsh, confesor de Simón de Monfort, venerado como santo por los franciscanos ingleses. Simón —es de sobras conocido— fue el que venció a los cátaros, albigenses y aragoneses en la batalla de Muret de 1213, donde murió Pedro el Católico. Su hijo, Jaime I, a instancias de san Ramón de Penyafort, instauró la inquisición en sus reinos en 1249, a partir de la bula *Excommunicamus* de Gregorio IX de 1231 que establecía la inquisición pontificia, tras el fracaso de la episcopal anterior.

Se acostumbra a decir que la Iglesia en general y la inquisición en particular han sido un instrumentos de control social y poder, manipuladoras de conciencias y promotoras de la violencia, la guerra y la tortura. También se dice que, en concreto, las herejías perturbaban la paz social y el poder civil se valió del religioso para conseguirla. Suele ponerse

³ Boadas, A. (2016). “De chozas a mansiones. Notas sobre los asentamientos franciscanos españoles” en Peláez, M. (ed.). *El franciscanismo: identidad y poder*, Córdoba, AHEF, 21-23.

⁴ Guevara, A. de (1782), *Obras completas II: Las siete palabras*, Madrid, Isidoro de Hernández Pacheco, 339.

⁵ Boadas, A. (1996), *Roger Bacon: subjectivitat i ètica*, Barcelona, Herder, 195-196.

como ejemplo de actuación inquisitorial la quema de franciscanos en Marsella en 1317⁶. Los motivos de esta acción policial podrían reducirse básicamente a tres: por un lado, garantizar la convivencia pacífica entre las minorías religiosas; por otro, luchar contra la brujería y cualquier forma de superstición; y, finalmente, establecer un corpus de doctrina oficial, en especial en el campo de las costumbres, inquebrantable. No es baladí recordar aquí que el Concilio de Vienne en 1311 condenó el uso de la Palabra de Dios en lenguas vulgares. Tal decisión lastró el nacimiento de gramáticas como la de Nebrija y puso en su punto de mira el catalán de Llull o de Arnau de Vilanova y sus seguidores, como veremos. Por otro lado, es indudable que tras el siglo XIII, el siglo de las universidades y de la razón por excelencia, el XIV se vio ensombrecido con tintes más oscuros: la Peste Negra de 1348 o los anuncios apocalípticos, propiciados por la inestabilidad social y eclesial, la corrupción y la crisis económica, se aliaron con las reyertas entre las escuelas teológicas. Primero fueron discusiones académicas, pero más tarde polarizaron incluso el sentimiento religioso. Como indicaremos, también un tema destacado fue el de la Inmaculada Concepción de María⁷. Pero los grandes contendientes fueron los dominicos con santo Tomás y los franciscanos, divididos, a su vez, en facciones: bonaventurianos, escotistas, lulistas y nominalistas, como mínimo.

Por otro lado, la inquisición respondía también a intereses terrenales. Tal vez por ello no apreció en España hasta Torquemada y, con él, la leyenda negra. En Aragón, sin embargo, actuó siempre, a veces con el beneplácito de la Corona y a veces con la oposición decidida de los obispos, según las ventajas que obtuvieran una y otros en cada momento⁸. Aunque juzgamos a menudo a la inquisición por sus resultados, especialmente los más sanguinarios, hemos de recordar que se trata, en el contexto aragonés, de un tribunal jurídico que intenta mantener el orden público y que, con el tiempo, se convertiría en una fuente de opresión a la disidencia. De hecho, hasta entonces, lo que hoy llamamos herejía

⁶ Que, por decirlo así, la herejía era más que peligrosa, lo podemos comprobar en los *fraticelos*. Algunos de ellos, no contentos con predicar, y practicar, la pobreza radical de Cristo y los apóstoles, decidieron extenderla a la fuerza a los demás y empezaron por quemar palacios episcopales para que los obispos fueran, de hecho, pobres... Eimeric (1983, 211) añade un macabro caso de 1321: “Y por cierto, he aquí lo que sucedió en Cataluña, en la ciudad de Barcelona, en donde se entregó al brazo secular a tres herejes impenitentes, aunque no relapsos: uno de ellos, que era sacerdote, cuando ya estaba chamuscado de un lado, se puso a gritar que le soltaran que quería abjurar y que se arrepentía. Le desataron. ¿Hicieron bien? ¿hicieron mal? No lo sé. Pero lo que sé es esto: cuando le acusaron catorce años más tarde, se comprobó que había permanecido todo ese tiempo en la herejía y que había descarriado a otros. No quiso convertirse y, por impenitente y relapso, fue de nuevo entregado al brazo secular y quemado”.

⁷ Boadas, A. (2009), “Joan Duns Escot i els escotistes catalans”, *Enrahonar*, 42, 47-63. De sobras es sabido que el to mismo fue maculista, mientras que el lulismo y el escotismo supieron entrar en la religiosidad popular hasta la declaración dogmática de 1855. Paradójicamente, el año del nacimiento de Eimeric fue el del primer tratado inmaculista de la historia, escrito, además, en Barcelona por un escotista.

⁸ Llorca, B. (1956), *La Inquisición en España*, Barcelona, Labor.

no tenía las connotaciones que hoy le damos. El uso de la violencia en, por ejemplo, las cruzadas, se vio mitigado por un proceso que fuera garantizado por la ley más benigna. San Ramón de Penyafort fue, sin duda, el hombre que trabajó más en el siglo XIII para que el derecho eclesiástico recuperara el esplendor romano con su trabajo en las *Decretales*. Aunque su aplicación, con el tiempo, supuso una casuística que Eimeric supo concienzudamente llevar al límite. Ya no sólo se juzgará a los herejes, sino también a los que practican magia o delitos de tipo sexual, o a infieles de otras religiones.

Si al principio, pues, el inquisidor era visto como un juez que huye de la arbitrariedad y respeta mejor los derechos de los ciudadanos, después es visto con miedo, como un ángel exterminador. Fray Nicolás, sin embargo, se ve a sí mismo como un nuevo Adán, enviado por el papa, que limpia el paraíso, la Iglesia, de malas hierbas y lo guarda de las bestias (Eimeric 2003: 236). Veámoslo.

2. Un hombre polifacético

Nacido en Gerona en 1320, ingresó en la Orden con 14 años o poco más y, acabados sus estudios, en 1351 estaba estudiando en Francia. Tanto en Toulouse como en París leyó al canonizado en 1323 Tomás de Aquino. Al año siguiente, aparece como maestro de estudiantes en Barcelona y cinco años más tarde, en 1357, sucedió a fray Nicolás Rosell como inquisidor general de Aragón. Sus intervenciones, como en el caso del franciscano espiritual fray Nicolás de Calabria, le granjearon no pocos enemigos, como el infante fray Pedro de Aragón, el cual parece que consiguió que su sobrino, Pedro el Ceremonioso, impugnara su actuación. Así es depuesto del cargo en 1360 y dos años más tarde es nombrado vicario y más tarde provincial de Aragón, aunque no llegó a ocupar el cargo, porque Urbano V invalidó la elección tras conocerse irregularidades en las votaciones. Depuesto del cargo en 1362, lo volvió a ocupar en 1366 y entonces comienza su caza de brujas contra los lulistas, como veremos.

Diez años más tarde, en 1376, el rey sitia con doscientos caballeros el convento dominico de Tarragona y Eimeric huye a la corte papal de Aviñón de Gregorio XI. Allí redacta el *Directorio*, su obra más famosa. Al año siguiente, 1377, acompaña a Gregorio a Roma: el papa, por fin, volvía del exilio aviñonés. Pero su muerte provocó el Cisma de Occidente. Elegido el italiano Urbano V (sucedido por Bonifacio IX en 1389), poco des-

pués se elige un antipapa, Clemente VII (cuyo sucesor fue el célebre Benedicto XIII en 1394), que Eimeric apoya.

Con la muerte del Ceremonioso, fray Nicolás es nombrado de nuevo inquisidor general de Aragón en 1386 con la aquiescencia de Juan I. Dos años más tarde, el dominico actúa de nuevo en Valencia contra los lulistas con una violencia inusitada. Juan, como veremos, le destierra de nuevo tarde y mal en 1393, pero cuatro años más tarde vuelve, a su ciudad natal, donde muere en 1399 casi octogenario.

Eimeric se define a sí mismo como inquisidor (Eimeric 2002: 69): *¿No eres tú el que has hecho prisioneros a muchos de diferente sexo y condición, que los has cargado de cadenas, los has torturado, desfigurado y los has hecho quemar, librándolos al brazo secular para que fuesen inmolados en el último suplicio?* Inspira miedo, lo sabe. ¡Pero no tiene mala conciencia! Su misión es predicar, plantar, cultivar y defender la fe. Para ello ha de mostrar ser un hombre de ciencia, de buenas costumbres y virtuoso, es decir, constante, celante, promotor, defensor y protector de la fe (Eimeric 2003: 239-240). *He aquí, pues, cómo todas sus obras, tanto mentales como verbales e incluso reales, fueron virtuosas y fundadas en la fe, porque no fue sin un trabajo máximo y paciencia y tribulación e incluso constancia y fortaleza que Dios le dirá que su mérito merece la eterna recompensa* (Eimeric 2003: 244). No obstante, no hemos de perder de vista dos detalles que harán que su misión sea difícil. Por un lado, las intromisiones del poder político y religioso, y de ahí la insistencia del gerundense en su misión universal emanada directamente del papa; y por el otro, su intrusión en casos que en aquel momento eran motivo de debate. Si la jurisdicción inquisitorial es sobre cuestiones de fe, los infieles no pueden ser juzgados por tal tribunal. Sin embargo, en 1371 Eimeric lo hace, con aceptación del rey, cosa que repite en 1377 (Puig 200: 535); pero en 1387, el papa y el rey mandan lo contrario (Eimeric 1982a: 81). Finalmente, sabemos que la solución eimericiana fue la que se impuso: judíos y musulmanes, si afectan a la fe católica, son susceptibles de ser juzgados por la inquisición. Históricamente, no podemos dejar aquí de recordar las revueltas sociales de 1391, que se saldaron, por ejemplo en Barcelona, con 300 judíos muertos de los tres mil del *call*. El famoso escotista judío Hasdai Creques intentó, con la ayuda de Juan I, reconstruir el barrio con tan sólo 200 personas.

Fray Nicolás es, además, maestro en teología y eximio predicador⁹. De pequeño vio cómo un pariente suyo, Guillermo Marrell, tal vez influido por las ideas de la pobreza de Cristo, legaba toda su fortuna a favor de los pobres y no de la familia (Perarnau 1982: 264). También entonces debió conocer a los núcleos franciscanos terciarios, beguinos, muy activos en su ciudad a través de los partidarios de Arnau de Vilanova. Además, demuestra tener aquilatados conocimientos de derecho. Asimismo es interesante recordar que si él fue al París tomista y nominalista, fray Francesc Eiximenis fue a Oxford, donde encontró a fray John Wycliff. El franciscano y el dominico, pese a su cercanía física en Valencia, no sabemos si se abrazaron...

3. Su obra

Tal vez la historia ha tratado injustamente a fray Nicolás (Perarnau 1997: 8-9), basculando el peso de su tirria en el *Directorium inquisitorum*, escrito en Aviñón en 1376¹⁰. Es su obra más difundida, pero no la única. Especialmente espeluznantes parecen la segunda y tercera partes, de la práctica inquisitorial, aunque Eimeric se presente como un mero compilador y perfeccionador de lo que se llevaba haciendo desde hacía decenios. Dice la leyenda que fue libro de cabecera de los nazis y es una triste realidad que, bajo, su amparo la inquisición se ha convertido en una leyenda negra, de la cual san Juan Pablo II tuvo que pedir solemnemente perdón.

Sin embargo, hay que decir que el *Directorio* nace en un contexto de reforma, efímera y vacilante, impulsada por Gregorio XI. Este papa, en efecto, reformó a los hospitalarios de San Juan y a los propios dominicos. Volvió a Roma en 1377, donde murió al año siguiente, tratando de cerrar el exilio francés. Pero su pontificado se vio impotente ante los movimientos sociales en contra de una Iglesia opulenta y relajada. Llenó las cárceles de Francia a través del inquisidor François Borel, condenó cinco veces a fray John Wycliff y acogió como confesor a fray Nicolás Eimeric. La historia ha juzgado severamente a Gregorio, cargando las tintas en estas últimas acciones.

⁹ Aldea, Q., et al. (1972). *Diccionario de Historia Eclesiástica de España II*, Madrid, CSIC, 891. En su segunda edición, el pobre ha desaparecido.

¹⁰ Es un exfranciscano, Lluís Sala-Molins, quien nos ofrece una edición en castellano, aunque no completa y basada en su propia versión francesa de 1973, que incluye la primera edición romana de 1578, anotada y completada por Francisco Peña, que a su vez tuvo en cuenta la primera impresión hecha en Barcelona en 1503 por Juan Luschner. Las reediciones han sido numerosas (Eimeric 1983: 19 y 51).

Ya hemos mencionado que se conservan sus sermones. Los escribe para sus hermanos de Orden, algo así como hoy se usa por Internet a Pagola o Betania en la predicación. Los tiene dominicales, acabados en 1366, y de santos, acabados en 1373 (Eimeric 2003: 223). Y siguen el esquema clásico de la predicación erudita: tema, introducción al tema, explicación, división y conclusión. En ellos aparece como un dominico evangélico, ocurente y sabio.

A todo ello, hay que añadir algunas obras, como el *Elucidarium elucidarii*, escrito en la Seu d'Urgell en 1393 y también su *Postilla super epistolam ad Hebraeos*. Sí: Eimeric también escribió obras exegéticas, siguiendo los paradigmas de la época. Con ellas, además de mostrarse conocedor profundo de las Sagradas Escrituras, nos deja claro que se doctoró en teología.

También se atrevió en el terreno polémico, donde encontramos algún opúsculo, relacionado, principalmente, con la cuestión del Cisma: así, en 1395 redacta el *Utrum papa possit vel debeat papatui renuntiare*, de defensa de Benedicto XIII, complementado con otra obra, *Contra emissum in conclavi per papam et cardinales promissorium iuramentum*, donde ataca la posición de la universidad de París en contra de Pedro de Luna. Podemos añadir, como curiosidad, que escribe justo cien años después del célebre *De reunintatione papae* de fray Pedro Juan Olivi.

Finalmente, y aunque sea de manera muy sucinta, hay que destacar su decidida oposición al tema de la Inmaculada, común entonces a escotistas y lulistas. Son obras de teología polémica, por decirlo así, que ya han sido estudiadas y editadas: la *Brevis compilatio* (Eimeric 1982b: 241-318) y el *Saccellus pauper peregrini* (Eimeric 1992: 181-287). ¿Empecinamiento? Creemos más bien que fue fiel a la tradición dominica establecida por santo Tomás y que, sin duda, acataría la *Ineffabilis Deus* de Pío IX de 1854.

De todas sus obras mandó hacer una recopilación y entregarla a sus frailes de Gerona.

4. La inquina irracional contra el beato Ramon Llull

Mientras el lulismo gozaba de relativa libertad en el reino de Aragón, bajo incluso la protección real, el rey Pedro, por otros temas, acusa a Eimeric de desobediente en 1371

(Ivars 1916: 70). Es en esta fecha que podemos situar el inicio de las hostilidades entre ambos bandos.

La primera huida de Eimeric de 1377 vino precedida de la bula condenatoria del lulismo de Gregorio XI. En 1371, en efecto, el propio inquisidor aragonés advirtió al papa del peligro y éste mandó al arzobispo de Tarragona que le llevara sus obras para examinarlas. Tres años más tarde insiste en que le lleven una obra más. Y todavía tres años después el Rey Ceremonioso pide que el examen de las obras del Beato¹¹ se haga en Barcelona, con expertos que supieran catalán. Para entonces, 1377, el dominico ya había sido destituido de su cargo y se encontraba en la corte pontificia. Y para entonces también ya había sido escrita la bula *Conservationi puritatis catholicae fidei*, de 1374, reprobando doscientos artículos lulianos, aunque su efectividad es más que dudosa, así como su autenticidad (Ivars 1916: 74; Gazulla 1909: 24; Perarnau 1997: 125-127).

Ya hemos indicado que el *Directorio* de 1376 condena el lulismo. Eimeric transcribe cien errores de los más de quinientos que ha encontrado en las obras del beato (Eimeric 1983: 42; Puig 2000: 533 y 540) y lo explica así: *Después, el señor papa Gregorio en consistorio y también con el consejo de sus hermanos interdió y condenó la doctrina de Ramon Llull, catalán, mercader, oriundo de la ciudad de Mallorca, laico, fantástico, imperito, que editó muchos libros en vulgar catalán, porque ignoraba del todo la gramática, cuya doctrina era muy divulgada*. He aquí un buen resumen de todo lo que le molesta de Llull: no pertenece a la casta de los *periti*, expertos, sino que es un mercader, no escribe en lengua culta, es un miserable laico y, por tanto, ajeno al *gremio* de los *maestros*. Además, como si fuera un nominalista, juega con las palabras. Y sus seguidores no son mejores. *Mercaderes, artesanos, zapateros, tintoreros, todo gente indocumentada* (Eimeric 2002: 77). En el fondo, como se ha insinuado (Eimeric 1984: 36-37), no ha entendido en absoluto al Beato, ni lo ha estudiado, ni le interesa lo más mínimo, aunque diga que sí (Eimeric 2002: 133-134). Pero los extractos erróneos de Llull no son sino una manipulación del inquisidor (Perarnau 1997: 12-14): ni los artículos coinciden con el texto luliano, ni su sentido se corresponde con el que tienen originalmente (Perarnau 1997: 109).

Pero en pleno Cisma, en 1386, se reunió en Barcelona una comisión para estudiar las proposiciones eimericianas condenatorias. Presidió el inquisidor general de Aragón,

¹¹ Conviene recordar que Ramon Llull fue terciario franciscano y, como tal, recibe culto entre los franciscanos y los mallorquines, aunque su canonización oficial no ha llegado todavía. ¡Eimericianos hay, y ha habido, siempre! (Eimeric 2002: 146-148; Perarnau 1997: 9-10).

fray Bernardo Armengol, dominico naturalmente, y el resultado fue un espaldarazo al lulismo. Poco duró: al año siguiente, 1387, Juan I nombra a Eimeric inquisidor general de nuevo y prohíbe la enseñanza luliana. De los tres Pedros ya sólo queda el antilulista obispo de Valencia, hijo del infante fray Pedro (muerto en 1380) y sobrino del rey Pedro, muerto en 1387. Y el nuevo rey, tan sólo un año después, se arrepiente de su decisión...

La guerra abierta aguza el ingenio del inquisidor y escribe en 1389 el *Dialogus contra lullistas*, dedicado al papa aviñonés Clemente VII, siendo el primer tratado propiamente antilulista de los cinco que escribirá a continuación (Puig 1996: 319-346). Está en plena lucha contra los valencianos. Éstos, acorralados, reaccionan pidiendo ayuda a la ciudad de Barcelona y enviando una embajada al papa, que tardará tres años en no resolver nada. Denuncian al dominico por desmanes y costes excesivos de su labor judicial: *no pel zel de la fe e de la justícia, mas per extorsió de pecúnia* —se dice literalmente (Ivars 1921: 212). Todavía en este año tiene tiempo de escribir el tratado *Expurgate vetus fermentum*, de noviembre, donde recopila cien errores atribuidos a los lulianos diferentes de los recogidos en el *Directorio*. En él leemos (Eimeric 1984: 33): *El dicho Raimundo en sus escritos refiere doctrinas varias y peregrinas; usa un vocabulario extraño, ajeno, inusual e inusitado; procede con un modo de hablar totalmente ajeno al común de los teólogos y filósofos*. El *Diálogo*, por otro lado, no es sino una pesca: los lulistas —es citado expresamente fray Pere Rossell— son el pez y Eimeric estira y afloja el sedal en doce proposiciones. Alguna merece ser reproducida, por cómica: la sexta sostiene que en tiempos del Anticristo, los teólogos como Eimeric apostatarán de la fe y entonces los lulistas reconducirán la Iglesia a la fe católica; o la séptima, que dice que el Antiguo Testamento es del Padre, el Nuevo del Hijo y Llull, del Espíritu Santo. Naturalmente, tras escudarse en la bula gregoriana, se burla de la santidad de Llull. Acercándonos un poco, vemos que no entra en materia: se trata de un tema de autoridad. Y, en especial, de la de Gregorio (Eimeric 2002: 49-50) y su bula (Eimeric 2002: 135-144). Y usa un procedimiento, el del ventilador, que sirve para mezclar todo: lo grave y lo sutil, lo nimio y lo trascendente, lo apocalíptico y lo escatológico. Pero el *Diálogo* está trufado de momentos humorísticos, delirantes, surrealistas. Lástima que el contenido tenga un tenor tan serio...

Y al año siguiente, 1390, Eimeric lanza su tercera andanada en forma de *Tractatus contra doctrinam Raymundi Lulli*, presentado en Aviñón, que incluye la bula *Conservatione puritatis*, amén de 135 herejías y 35 errores. Controlada la corte aviñonesa por el inqui-

sidor, el fracaso valenciano fue mayúsculo (Ivars 1916: 91). Pero no menos que el gerundense (Perarnau 1997: 120), que pronto se verá envuelto en nuevas polémicas.

5. Los últimos años

En 1391 fray Nicolás está en Lérida (Eimeric 1996: 7-8). Y mientras investiga al lulista de Alcoy, el franciscano fray Pedro Rossell, parece que predica que en “Valencia había más de 500 herejes y que toda ella sabía a diablos” (Ivars 1916: 128). Condena a cadena perpetua al lulista valenciano Pere de Castellví. La universidad leridana acogía al lulista y estudiante de derecho Antonio Riera, también con proceso abierto y respaldado económicamente por los jurados valencianos (Ramis 2012: 67). La situación, pues, cambia de sentido: después de la paz que suponía no tramitar con prisa las quejas municipales al papa ya mencionadas, Eimeric replicaba con escritos, procesos y sermones. Aunque los eimericianos consideraran imposibles tales acusaciones, el hecho de que fuera tan escandaloso y peligroso, a juicio de los valencianos, provocó la reacción real (Ivars 1921, 212). Juan I, tras escribir al papa diciendo que Eimeric era *alumno de la maldad* en abril, lo destierra. Refugiado en la Seu d’Urgell y en Organyà, sigue su proceso contra Riera... impasible el ademán.

La destitución de Eimeric también provocó tensiones en el seno de los dominicos. Hasta 1388 el inquisidor general de Aragón era único. A partir de entonces, los valencianos obtuvieron su propio inquisidor, fray Pedro Guills, mientras el hombre de confianza de Eimeric, fray Bartolomé Gaçó ejercía de inquisidor general. El inquisidor para Valencia fue oficial a partir de 1393, ya que hasta entonces ambos dominicos se atribuyen las funciones y fray Pedro es, cómo no, perseguido por Eimeric. A pesar del nombramiento como inquisidor general de Aragón de Exemenio Rabassa, el 8 de julio de 1392, el gerundense actúa en Barcelona contra Felip de Ferrera a finales de año. En marzo, Barcelona escribe a Eimeric esas duras palabras: *Siats cert que esta ciutat ha per acordar de metre-us a terra o de fondre-hi* (Eimeric 1966: 10).

Finalmente, el perseguidor de lulistas tiene que irse a Aviñón en 1393. Aquí, cesado de su oficio, escribe la cuarta obra antilulista, la *Fascinatio Lullistarum*. Aunque de 1394, ésta ya no está dedicada al papa Clemente, sino a su sucesor, Benedicto XIII, el papa Luna. Es un escrito breve contra el *Arte* de Llull, que considera inútil, extravagante y, natu-

ralmente, falso todo él. Por el contrario, como en el caso del *Directorio*, Eimeric es un hábil informático, usando el método del corta y pega, desenmascarado por Perarnau en 1997 como hemos indicado. Un texto, sin su contexto, es un pretexto, reza el adagio popular. Jaume de Puig lo resume así: *A través de una calculada elección de textos arrancados de su contexto natural, Nicolau Eimeric se construye un Llull a su medida. No entra en discusión franca y leal. Una vez que lo ha contrahecho, proyecta contra él toda su artillería inquisitorial, con la certeza de tener la diana segura* (Eimeric 1984: 32). En la *Fascinatio* (Eimeric 1984: 39) define a Llull como *fantástico, nigromante y sembrador de la herejía*. Se abstiene, sin embargo, de llamarle heresiarca. Además, le fastidia lo vasto de su obra, tanto en número de títulos (sólo 200, sin contar las atribuidas) como en difusión.

La quinta y última obra antilulista es la *Incantatio studii Ilerdensis*, con la coletilla final de la bula famosa. El *explicit* es de Aviñón, en el mes de abril de 1396 (Eimeric 1996: 87). En ella encontramos condensada la actitud de unos y otros. Por un lado, Antonio Riera recusa a Eimeric ante el papa basándose en su manifiesta falta de imparcialidad. Y lo demuestra no sólo con su actuación en Valencia, sino porque el mismo dominico le ha culpado de su exilio y de su enemistad con el rey. Pero también Riera nos revela cómo actuaba un hombre algo descontrolado, tal vez por la edad: no se ajustaba a derecho, ya que no instruía los procesos bien, no tomaba nota escrita de los testigos, ni éstos juraban, ni a veces llegaban a declarar. El dominico, por su parte, se dirige a la universidad de Lérida y le desgana veinte errores de Riera, que ha encantado, como el flautista de Hamelín, a la primera institución cultural de la Corona de Aragón. ¿Cuáles son? Pongamos la lista:

1. El Hijo de Dios puede abandonar la naturaleza humana que asumió y después condenarla (Eimeric 1996: 49).

2-8. Ha llegado el tiempo final: desaparecerán los judíos, los clérigos, la Iglesia, el Islam y nacerá una nueva Jerusalén

9. San Mateo se equivocó una vez.

10-12. Bondad de la doctrina luliana.

13. Si la divinidad no hubiese asumido la naturaleza humana, Cristo podía haber pecado y condenarse (Eimeric 1996: 75).

14. La esencia de Dios relativa al Padre genera, relativa al Hijo es generada, relativa al Padre y al Hijo espira, relativa al Espíritu Santo es espirada y procede (Eimeric 1996: 75-76).

15. Es posible que Dios sea un asno, ya que puede dejar la naturaleza humana y asumir la del asno o de la piedra (Eimeric 1996: 78).

16. Quien cree firmemente que hay tres dioses, creyendo que la Iglesia así lo cree, si en tal fe o creencia muere, no se condena (Eimeric 1996: 79).

17. El rústico no ha de creer explícitamente algún artículo de fe en concreto, sino que le es suficiente creer en general lo que la Iglesia cree (Eimeric 1966: 80).

18. El adulto merece más gracia en el bautismo que un niño.

19. Sobre el peligro de la unidad y la trinidad divinas.

20. La Iglesia de Dios no deja que nadie se condene (Eimeric 1996: 86).

Dudamos mucho que algo de esto se encuentre en Llull y más todavía que alguien con sentido común pudiera sostener tales astracanadas. De nuevo, nos asalta la pregunta de si el *Fantástico* es Llull o Eimeric. O, si queremos ser benevolentes, si no se trata del Quijote contra los molinos de viento.

Al año siguiente, 1395, el ya mencionado Antonio Riera se desplazó a Aviñón para encontrar la bula gregoriana y, como se puede suponer, no la halló (Gazulla 1909: 7-122) o el Papa Luna se la escondió. Parece que Eimeric seguía allí... Hasta el año siguiente, cuando el Rey Cazador murió ejerciendo su apodo. Su sucesor, Martín I, ya no se ocupó más de Eimeric: el año de la muerte del dominico, 1399, el Humano cedió parte de su palacio de Barcelona como escuela luliana. Eran ya tiempos nuevos: el humanismo golpeaba con fuerza y el inquisidor sólo podía retorcerse desde la tumba.

Todo para nada: en 1419, llegando la *Sentencia definitiva*, se acababa el desvarío eimericiano. Sin embargo, no los perseguidores del lulismo que, una y otra vez, como los ojos del Guadiana, aparecen, hacen daño y desaparecen. Perdida la ocasión de la beatificación a principios del XVII, por mala gestión de los franciscanos, tanto a mediados del

XVIII como a principios del XX, el espíritu del dominico gerundense resucita para truncar un abrazo ansiado: el del dominico y el del franciscano.

Dicen las crónicas que sobre la tumba de fray Eimeric los novicios franciscanos y dominicos se apedreaban allá por el siglo XIV. Tal rivalidad hoy nos sonroja, cuando la razón, la filosofía y la ciencia universitarias se imparten desde el convento de Santa Catalina de Gerona, a mayor gloria o miseria del inquisidor.

Bibliografía

- Collell Costa, A. (1965). *Escritores dominicos del Principado de Cataluña*, Barcelona, Diputación Provincial.
- Diago, F. (1599). *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores*, Barcelona, Sebastián de Cormellas.
- Eimeric, N. (1982a). “El *Tractatus brevis super iurisdictione inquisitorum contra infideles fidem catholica agitantes* de Nicolau Eimeric. Edició i estudi del text”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2, 79-126.
- Eimeric, N. (1982b). “La *Brevis compilatio utrum beata et intemerata virgo Maria in peccato originali fuerit concepta*. Edició i estudi”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2, 241-318.
- Eimeric, N. (1983). *El manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik.
- Eimeric, N. (1984). “La *Fascinatio lullistarum* de Nicolau Eimeric. Edició i estudi”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 3, 29-58.
- Eimeric, N. (1992). “El *Sacculus pauperis peregrini* de Nicolau Eimeric, O.P. Edició i estudi”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 11, 181-287.
- Eimeric, N. (1996). “La *Incantatio Studii Ilerdensis* de Nicolau Eimeric, O.P. Edició i estudi”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 15, 7-108.
- Eimeric, N. (2000). “El *Dialogus contra lullistas* de Nicolau Eimeric, O.P. Edició i estudi”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 19, 7-296.
- Eimeric, N. (2002). *Diàleg contra els lul·listes*, Barcelona, Quaderns Crema.
- Eimeric, N. (2003). “Dos sermons de Nicolau Eimeric”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 22, 223-267.

- Eimeric, N. (2006). "El tractat *Confessio fidei christianae* de Nicolau Eimeric, O.P. Edició i estudi", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 25, 7-192.
- Gazulla, F. D. (1909). *Historia de la falsa bula a nombre de Gregorio XI, inventada por el dominico fray Nicolás Eymerich contra las doctrinas lulianas*, Palma, Felipe Guasp.
- Grahit, E. (1878). *El Inquisidor fray Nicolás de Eymerich*, Gerona, M. Llach.
- Kaeppli, T. (1980). *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi III*, Roma, Istituto Storico Domenicano.
- Ivars, A. (1916). "Los Jurados de Valencia y el inquisidor Fr. Nicolás Eymerich. Controversia luliana", *Archivo Ibero-Americano*, 6, 68-159.
- Ivars, A. (1921). "Adiciones al artículo «Los Jurados de Valencia y el inquisidor Fr. Nicolás Eymerich»", *Archivo Ibero-Americano*, 8, 212-219.
- Perarnau, J. (1979). "Tres nous tractats de Nicolau Eymeric en un volum de les seves *Opera Omnia* manuscrites procedents de Sant Domènec de Girona", *Revista Catalana de Teologia*, 4, 709-100.
- Perarnau, J. (1982). "El testament de Guillem Marrell, parent de Nicolau Eimeric", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1, 263-268.
- Perarnau, J. (1997). "De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'*Art Amativa* de Llull en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilul·lianes del seu *Directorium Inquisitorium*", *Arxiu de Textos Catalans Antics* 16, 7-129.
- Pou y Martí, J. M. (1930). *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vic, Editorial Seráfica. Hay reediciones: Madrid, Editorial Cisneros, 1991 y Alicante, Publicacions de la Universitat, 1996.
- Puig i Oliver, Jaume de (1980). "El procés dels lul·listes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del Cisma d'Occident", *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 56, 319-463.
- Puig i Oliver, Jaume de (1985). "Sobre la datació dels darrers escrits de Nicolau Eimeric", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 4, 433-435.
- Puig i Oliver, Jaume de (1996). "Documents inèdits referents a Nicolau Eimeric i el lul·lisme", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 15, 319-346.
- Puig i Oliver, Jaume de (1997). "Noves fonts per a l'estudi de la *Incantatio Studii Ilerdensis* de Nicolau Eimeric", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 16, 611-620.
- Puig i Oliver, Jaume de (2000). "Notes sobre el manuscrit del *Directorium Inquisitorium* de Nicolau Eimeric conservat a la Biblioteca de l'Escorial (MS. N. I. 8)", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 19, 525-560.
- Quétif, J. (1719), *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, París, J. B. C. Ballard y N. Simard.

- Ramis Barceló, R. (2012). “Un esbozo cartográfico del lulismo universitario y escolar en los reinos hispánicos”, *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, 15, 61-103.
- Robles Carcedo, L. (1972). *Escritores dominicos en la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)*, Salamanca, Calatrava, 150-155.
- Roura Roca, J. (1959). *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymerich O.P., en la polémica luliana*, Gerona, Masó.
- Sanahuja, P. (1946). “El inquisidor fray Nicolás Eymerich y Antonio Riera”, *Ilerda*, 4, 31-55.
- Sanahuja, P. (1935). “La enseñanza de la teología en Lérida. Cátedras regentadas por los franciscanos (siglos XIV-XV)”, *Archivo Ibero-Americano*, 38, 419-448.

LOS DOMINICOS ESPAÑOLES EN LOS PAÍSES BAJOS: INTERCAMBIOS RELIGIOSOS, CULTURALES Y POLÍTICOS¹

Lieve Behiels

KU Leuven (Bélgica)

lieve.behiels@telenet.be

RESUMEN

Nuestro objetivo es enfocar la presencia de los dominicos españoles en Flandes desde diferentes ángulos. Varios dominicos españoles pasaron por el país en el marco de sus importantes funciones político-religiosas. También hubo diversos autores dominicos, originarios de los Países Bajos, que viajaron a España para formarse. Siendo Amberes un centro de imprenta de primer orden, varios autores hicieron imprimir sus obras allí. Su presencia intelectual y espiritual se puede determinar también a través de las traducciones que se publicaron de sus obras.

PALABRAS CLAVE: Dominicanos españoles. Luis de Granada. Países bajos. Siglos XVI-XVII. Traducción religiosa.

ABSTRACT

We propose to study the presence of Spanish Dominicans in the Netherlands from different points of view. Several Dominican friars passed through the country in the context of their politico-religious function. But travels went in both directions: several Dominicans from the Netherlands went to Spain to study. As Antwerp was a first order center of printing they had their works published there. Their intellectual and spiritual presence can also be determined by means of the translations that were published of their works.

KEYWORDS: Luis de Granada. Netherlands. Sixteenth-seventeenth century. Spanish Dominicans. Religious translation.

1. Introducción

El contexto histórico de este trabajo es la pertenencia de España y de los Países Bajos a la Monarquía Hispánica en los siglos XVI y XVII (Thomas y Stols 2001). Queremos iluminar la presencia de los dominicos españoles en Flandes (como solían llamarse estos territorios en España) desde diferentes ángulos. Varios dominicos cumplieron funciones políticas de primer orden, siendo confesores del Emperador Carlos, consejeros de su hijo

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

Felipe II o del archiduque Alberto². Siendo los Países Bajos, y sobre todo Amberes, un centro de imprenta y de traducción de primer orden, varios dominicos españoles hicieron imprimir sus obras allí³. Sin embargo, los viajes no se realizaron en una sola dirección. Hubo diversos autores dominicos, originarios de los Países Bajos, que tuvieron parte de su formación en España. Tanto o más que la presencia física importa la presencia intelectual y espiritual que se puede determinar a través de las traducciones que se publicaron en los Países Bajos de libros de dominicos españoles, mayoritariamente al neerlandés y al francés.

2. Confesores y miembros de las cortes

Entre los confesores de los monarcas de la casa de Austria siempre había dominicos españoles relevantes. Así, pues, García de Loaysa fue confesor del emperador Carlos de 1522 a 1530. El primer confesor real que nos interesa en el marco de este proyecto es Pedro de Soto, catedrático de teología en diversas universidades europeas a lo largo de su vida. El emperador Carlos, entonces en Alemania, lo llamó en 1542 y el general de la orden aprovechó la ocasión para nombrarlo vicario general. En 1545 estuvo presente en el capítulo provincial de Brujas. Soto recomendó unas ordenanzas a fin de fomentar el estudio como arma de lucha contra la herejía (Martínez Peñas 2007: 245) y participó en el Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563. Los libros teológicos de Pedro de Soto se editan en Amberes y Lovaina entre 1540 y 1603. El mayor éxito fue el de su *Methodus confessionis* que llegó a contar 14 ediciones en los Países Bajos. El *tractatus de institutione sacerdotum* conoció tres ediciones entre 1562 y 1566. En el contexto del Concilio se publicaron además en 1557 *Assertio Catholicæ fidei circa articulos confessionis* y *Defensio Catholic[a]e confessionis, et scholiorum circa confessionem*. Los *Institutionis christianæ libri tres* se imprimieron en Amberes en 1551. La única traducción al neerlandés de una obra de Pedro de Soto es *Een cort begryp der warachtigher christelijcker leeringhen totten ghebruycke en de onderwijsinghe des gemeenen volcx*. El traductor es un dominico de Bruselas, Jan van der Haegen, que presenta su obra explícitamente como un instrumento en la lucha contra el luteranismo, destinado a los niños. Dice haber visto cómo los herejes ponen en manos de los niños libros de instrucción religiosa y que no podía seguir callado más tiempo ante tal escándalo. Como no

² Es evidente que el importante papel de los dominicos en la política religiosa y la gestión de los asuntos de estado ha generado una inmensa bibliografía. En esta contribución nos limitaremos a los aspectos relacionados con la publicación y la traducción de sus obras en los Países Bajos.

³ Sobre los Países Bajos, y ante todo, Amberes, como centro de traducción en la época referida, véase Behiels et al. 2014.

se sentía capaz de hacer un libro propio, decidió traducir un libro de su padre espiritual y maestro, Fray Pedro de Soto (Haegen 1554: a3rv). El texto fuente es el *Compendium doctrinae catholicae, in usum plebis christianae recte instituendae* (Ingolstadt, 1549). Se trata de una especie de catecismo a base de preguntas y respuestas y se fundamenta en las *Institutionis christianiae* del autor. Más de cien años más tarde se publicó una traducción alemana del mismo texto, titulada *Khurtzer Begriff Catolischer Lehr* (1668, Lovaina, Cypriaen Konnestein). La traducción fue llevada a cabo por un carmelita, Victor a S. Gulielmo.

Otro aspecto interesante del alcance europeo de la obra de Pedro de Soto son unos versos latinos, *Preces speciales*, sobre los cuales el compositor flamenco Jacobus de Kerle compuso música polifónica a cuatro voces (Venecia, 1562), dedicada a los miembros del Concilio de Trento y ejecutada durante esta reunión (Randel 2003: 216). Los *Preces* influyeron en el debate tridentino sobre la reforma de la música y permitieron la continuidad de la polifonía (Bergin 2009). Pedro de Soto renunció a su cargo de confesor imperial en 1548.

Su sucesor al lado del emperador fue Fray Domingo de Soto, quien se mantuvo en el puesto durante un año. Tres de sus libros fueron publicados en Amberes: *In epistolam divi Pauli ad Romanos commentarii* (1550), *Los Libri decem de justitia & jure* (1567, 1568 y 1569) y la *Institucion a loor del nombre de Dios, de como se ha de evitar et abuso de los juramentos* (1569).

Bartolomé Carranza de Mirando no fue confesor real, aunque el príncipe Felipe le presentara el puesto en 1548, pero fue miembro de su corte y lo acompañó a Inglaterra en 1554, donde fue el confesor de la reina María. Fue consagrado arzobispo de Toledo en Bruselas, en el convento de Santo Domingo, el 27 de febrero de 1558, por el cardenal Antoine Perrenot de Granvelle, entonces obispo de Arras. La *Summa omnium conciliorum, a sancto Petro usque ad Julium quartum pontificem, omnibus sacrae scripturae studiosis utilissima* fue publicada cinco veces en un lapso breve de tiempo (Amberes 1556, 1559, 1564, 1569, 1576) y más de cien años más tarde en Lovaina (1668 y 1681) así como en Douai (1679). La *Controversia de necessaria residentia personali episcoporum & aliorum inferiorum pastorum* salió en Amberes en 1554. Se publicaron dos obras en lengua española: la primera, *Instrucion y dotrina de como todo christiano deve oyr missa y assistir a la celebracion y santo sacrificio*, refleja una conferencia dada por el autor en la capilla real de Kingston, Inglaterra, en presencia del príncipe Felipe y de la reina María. Plantin la imprimió en 1555, en el primer

año de su actividad como impresor, probablemente a la demanda de Juan de la Cerda, duque de Medinaceli, que residía en los Países Bajos en aquel momento. Es posible que el duque tomara por su cuenta toda o gran parte de la tirada (Nave 1992: 110). La segunda, *Comentarios [...] sobre el catechismo Christiano* (1558, Amberes, Nucio), fue la que le valiera la acusación de herejía y el proceso inquisitorial subsiguiente⁴. Fray Diego de Chaves fue confesor de Felipe II de 1576 a 1592 pero no tuvo relaciones directas con los Países Bajos.

Íñigo de Brizuela fue confesor del Archiduque Alberto de 1595 a 1621, o sea hasta la muerte de su penitente, y lo acompañó a Bruselas. Fue vicario general de Flandes (i.e. Germania Inferior). En 1598 los Países Bajos Meridionales se hicieron formalmente independientes bajo el gobierno de los Archiduques Alberto e Isabel Clara Eugenia. En 1609, Brizuela fue miembro de su Consejo de Estado. En 1619, entró a formar parte de una junta política que discutía de la oportunidad de renovar la Tregua de los Doce Años con la República holandesa (Pirlet 2015: 237; Duerloo 2012: 216). Cuando Brizuela volvió a Madrid en 1621, se convirtió en uno de los colaboradores íntimos de Felipe III. Fue nombrado obispo de Segovia y presidente del Consejo de Flandes en Madrid, de modo que siguió ejerciendo una influencia dominante sobre la política española con respecto a estos territorios. No dejó obras publicadas en los Países Bajos.

Un buen ejemplo de la compenetración entre la orden dominicana y la dinastía de los Austrias es una pintura de Rubens de la que se conserva una copia y que estuvo en la Capilla Real o Capilla Española, también llamada de la Inmaculada Concepción de María y del Rosario, de la iglesia de los dominicos de Bruselas. El oratorio fue fundado en 1594. En el cuadro, *La Virgen del Rosario*, se representa a María con el niño que entrega un rosario a Domingo de Guzmán. A la izquierda se observan Tomás de Aquino y Santiago el Mayor, a la derecha Catalina de Alejandría, Francisco de Asís y Catalina de Siena. Abajo vemos a Felipe III que recibe un rosario de Santiago y los archiduques Alberto e Isabel Clara Eugenia (Madonna met de rozenkrans s.a.).

En último confesor real que publicó libros en los Países Bajos fue Juan de Santo Tomás. Nació como Johannes Poinset en Lisboa en 1589. Su padre fue secretario del archiduque Alberto. Estudió en Coimbra y en Lovaina. Ingresó en el convento de Santa María de Atocha y enseñó en Alcalá de Henares. Fue confesor del rey Felipe IV de 1643 hasta su

⁴ La bibliografía sobre el asunto es abundante. Señalemos las páginas dedicadas al tema por Geoffrey Parker en su última biografía de Felipe II (2014: 130 ss.) y las numerosas publicaciones de J. Ignacio Tellechea Idígoras.

muerte en 1644. Su *Explicación de la doctrina cristiana* fue publicada en 1651 y en 1659 en la Imprenta Plantiniana de Amberes y en 1700 por el impresor Verdussen.

3. Dominicos flamencos que viajaron a España

Podemos suponer que al lado de las figuras históricamente relevantes de la orden, que estuvieron vinculadas a las instancias de poder político, hubo otros dominicos españoles que pasaron una temporada de su vida en los Países Bajos, aunque no hayan dejado rastros bibliográficos. De todos modos, en dirección contraria sí conservamos los nombres de varios dominicos de los Países Bajos que pasaron temporadas en España, mayoritariamente por motivos de estudio. Willem van Oonsel (1570-1630) hizo sus estudios parte en España, parte en los Países Bajo. Obtuvo los grados de licenciado y maestro en teología en la universidad de Lovaina. Fue prior de Gante y Brujas, subprior de Maastricht y definidor de la provincia. Dejó numerosas obras en latín, una en neerlandés y una cuatrilingüe (Axters 1934: 163-169). Este último libro lleva en español el título moralizante *de La Perspectiva de la Nobleza Christiana. Por la qual se vee la verdadera Imagen de la virtud, y proessa, y la sombresilla de la vana gloria del mundo en su propria figura, y al vivo: par alcançar la tranquillidad de la vida* (1627, Amberes, Hieronymus Verdussen).

François Hyacinthe Choquet (1580-1645) nació en Lille y profesó en Amberes. Estudió teología en Salamanca. Enseñó filosofía y teología en la universidad de Lovaina. Fue ‘Regens studiorum’ del colegio de los dominicos de Douai y tres veces definidor en el capítulo de la provincia (Axters 1934: 191-193). Dejó numerosas obras en latín, siendo la que mayor difusión obtuvo un libro sobre los santos ‘belgas’ de la orden: *Sancti Belgi Ordinis Praedicatorum* (Douai, 1618).

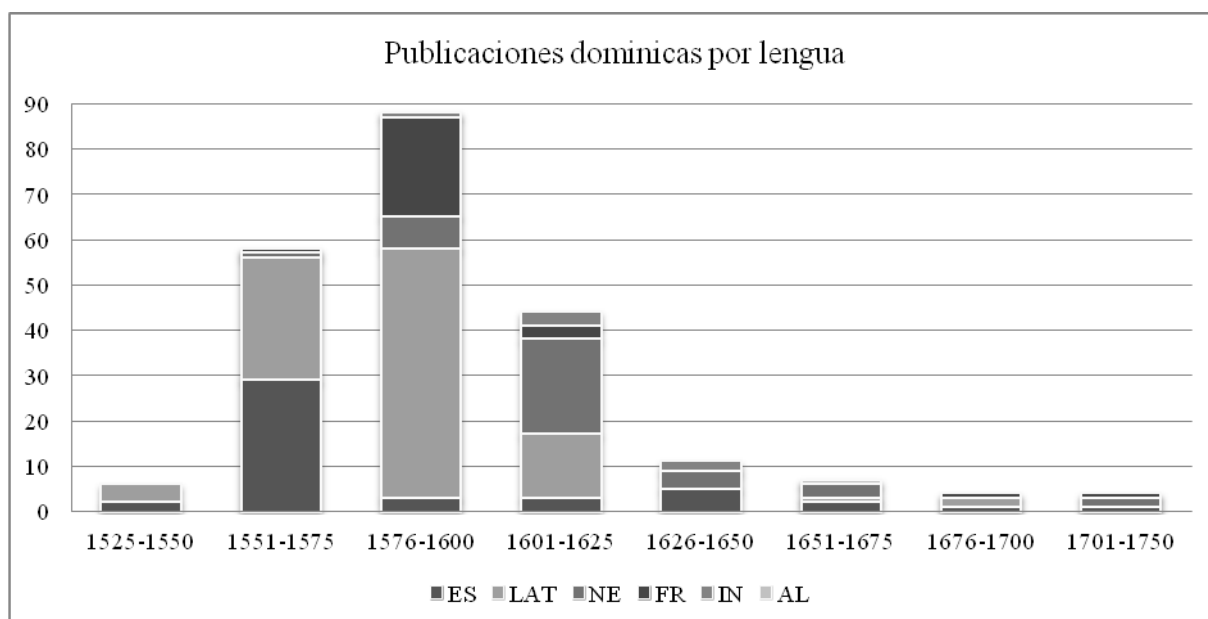
Alexander Seville o Syville nació en Amberes y profesó allí. Hizo estudios de teología en Salamanca y fue profesor de esta materia en la universidad de Lovaina. Se desempeñó como predicador en la corte del gobernador general Leopoldo de Austria. Fue ‘Regens primarius’ del ‘Studium generale’ de Lovaina. Cuando falleció en 1657 fue prior del convento de Amberes (Axters 1934: 197-198). Se mencionan de su mano unos sermones en neerlandés

y en español, *Conciones plures qua Belgice, qua Hispanice* (Axters 1934: 198) pero no disponemos de mayores datos al respecto.

Gillis de Lalaing profesó en Gante. Estudió filosofía en Lovaina y teología en Segovia y enseñó estas materias en Osnabrück y en Gante. Entre 1625 y 1643 fue activo en Leeuwarden y Groninga. Después de haber sido prior en Osnabrück, volvió a Gante donde falleció en 1674. Escribió numerosos libros en neerlandés (Axters 1934: 230-233).

Hendrik Hechtermans (1606-1679) profesó en Maastricht. Estudió teología en España y enseñó en Aquisgrán, Bruselas, Lovaina y Maastricht. Fue ‘magister in sacra theologia’ y licenciado por la universidad de Lovaina. Se desempeñó como prior de Maastricht y de Malinas. Dejó una obra en latín y otra en neerlandés (Axters 1934: 238-240). Podemos concluir que estos intercambios de personas, como los de libros, resultaron fundamentales para el proyecto de homogeneización religiosa de la contrarreforma.

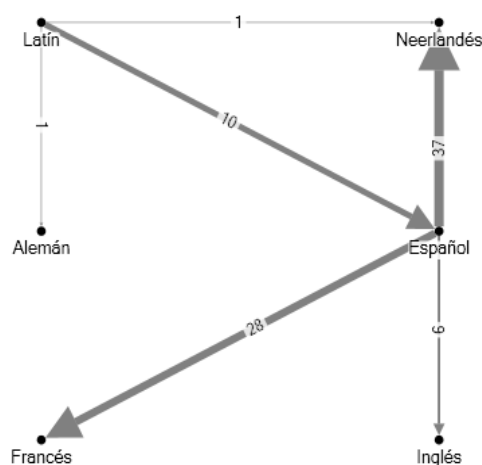
4. Ediciones y traducciones de obras religiosas e históricas de dominicos españoles



Los Países Bajos, y sobre todo Amberes, eran un centro de imprenta de importancia fundamental para la divulgación de la cultura hispánica (Peeters-Fontainas 1965). No nos debe sorprender, pues, que varios autores dominicos no directamente relacionados con las cortes de los Austrias y que no hayan residido en Flandes, publicasen allí sus obras. La obra de los dominicos españoles conoció una presencia notable en los Países Bajos: contabilizamos

un número de 221 ediciones tanto en las lenguas originales (el latín y el español), como en traducciones al neerlandés, al francés y al inglés.⁵

La segunda mitad del siglo XVI es a este respecto el período más fructífero. Uno de los primeros libros de un dominico español publicado en Amberes es el de Alonso Venero, *Enchiridion de los tiempos* (1551, Amberes, Nucio). Se conserva una edición del *Enchiridion, o manual de doctrina christiana* de Diego Jiménez que contiene también la *Summa de Doctrina Christiana* de Pedro de Soto (1554, Amberes, Nucio). Contamos con una publicación de Domingo de Valtanás, *Confessionario muy util y provechoso a todo christiano, ansi para el confessor como para el penitente* (1556, Amberes, Guillaume Simon). De Francisco de Vitoria se publicaron dos obras en Amberes, una en español, *Confesionario muy util y provechoso* (1572, Plantin) y otra en latín, *Summa sacramentorum ecclesiae* que conoció ocho ediciones (1568, 1572, 1580, 1588, 1594, 1602, 1610, 1616). *De locis theologicis libri duodecim* de Melchor Cano fue publicado dos veces en 1564 y dos veces en 1569 en Lovaina.



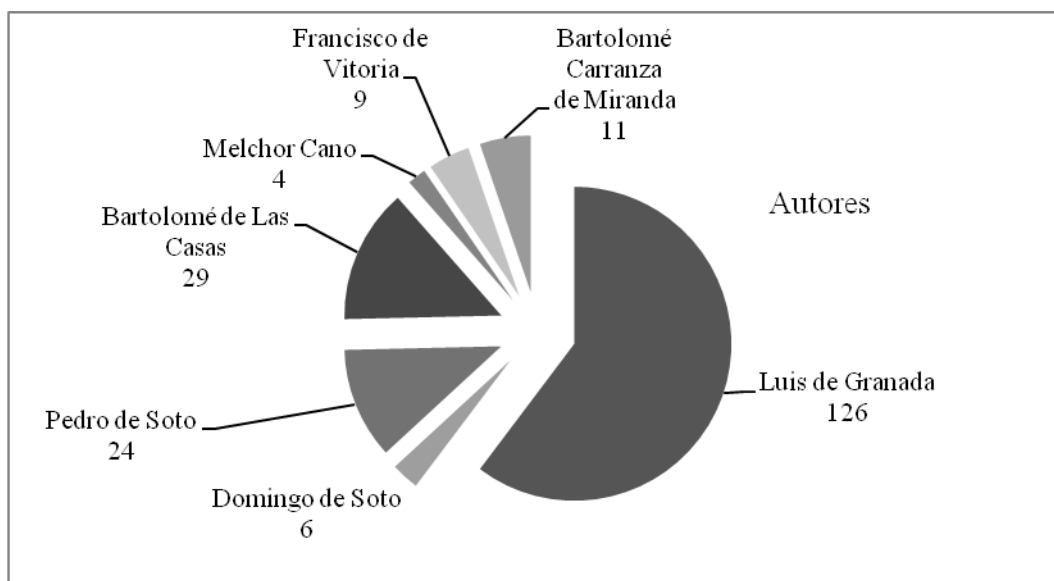
Direcciones de traducción

En el siglo XVII se continúan las publicaciones dominicas. Así, pues, en 1625 vemos en Bruselas la segunda edición de la *Historia de la fundacion y discurso de la Provincia de*

⁵ Constituimos una base de datos a partir del Universal Short Title Catalogue que se propone reunir datos sobre todos los libros impresos hasta 1600. Para las impresiones realizadas en los Países Bajos a partir del siglo XVII, hemos recurrido al Short Title Catalogue Netherlands y el Short Title Catalogue Vlaanderen. Hemos completado los datos a partir de otras colecciones de datos bibliográficos como el Karlsruher Virtuelle Katalog, COPAC National, Academic and Specialist Library Catalogue, UNICAT (Union Catalogue of Belgian Libraries), CCFr (Catalogue Collectif de France) y CCPBE (Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español). También hemos tomado en cuenta, entre otros, Llaneza 1926, Peeters-Fontainas 1965, Voet 1980-1983 e Imhof 2014. Nos damos cuenta de que la exhaustividad en estas materias debe ser la ambición pero suele no ser el resultado.

Santiago de Mexico de la Orden de Predicadores por el dominico de Nueva España, Agustín Dávila Padilla. Hubo dos ediciones más con títulos algo diferentes (*Varia historia de la nueva España y Florida. Segunda impr.*, Bruselas, 1634 e *Historia de la Provincia de Santiago de Mexico por la Orden de Predicadores, y las vidas de sus varones insignes, y cosas notables de Nueva España*, 1648).

Un lugar aparte ocupa la obra de Bartolomé de las Casas. Es el único autor dominico cuya obra también fue publicada en los Países Bajos Septentrionales a partir de finales del siglo XVI, como elemento fundamental de la propaganda anti hispánica conocida como la ‘Leyenda Negra’ (Valdeón 2014). La *Brevísima relación* no fue editada en español en Flandes, pero la primera traducción es la neerlandesa (1578), publicada sin mención de lugar ni de impresor. La primera traducción francesa de Jacques de Miggrode (1579) fue publicada en Amberes por el yerno de Plantin, Franciscus Raphelengius. Teniendo en cuenta la conflictiva situación político-religiosa en los Países Bajos en la segunda mitad del siglo XVI, no nos debe extrañar que las traducciones y sus numerosas reediciones, 29 en total, siguieran publicándose en los Países Bajos Septentrionales, concretamente en Ámsterdam, entre 1578 y 1708⁶.



⁶ Para un ‘árbol genealógico’ de las primeras traducciones al neerlandés y al francés, véase Delahaye 2012: 182-199 y el útilísimo apéndice titulado “Corpus ‘orgánico’ de la *Brevísima relación*, o registros”.

5. Fray Luis de Granada

5.1. Obras de fray Luis publicadas en los Países Bajos

El autor dominico español más divulgado en los Países Bajos es sin lugar a dudas fray Luis de Granada. Las primeras obras que se publican de él en los Países Bajos son sus obras en castellano. Respetando el orden cronológico, empezamos por su traducción del *Contemptus mundi* de Tomás a Kempis, escrito entre 1420 y 1441⁷. Es la obra más conocida de la *devotio moderna*, movimiento religioso al que Fray Luis se mostró aficionado (Pacho 2005: 44). Esta traducción conoció su primera publicación en Sevilla en 1536 y fue publicada varias veces en Amberes en el siglo XVI (1544, s.n.; 1546, 1551 y 1564, Steelsio; 1572, Plantin; 1587, Pierre Bellère). Siguió imprimiéndose allí en el siglo siguiente (1612, Ghislain Janssens) y en una versión revisada por un jesuita con el título *De la imitación de Christo* (1633 y 1649, Hendrik Aertssen). En 1623, François Foppens publicó en Bruselas un libro titulado *Oraciones y ejercicios de devocion, recopilados de diversos graves autores*, siendo Luis de Granada y Tomás a Kempis, título que apunta a una compilación.

El *Libro de la oracion y meditacion en el qual se trata de la consideracion de los principales misterios de nuestra fe* sale de las prensas del impresor amberiense Martín Nucio en 1555 (reimpresión en 1556). El libro fue reeditado el mismo año en Colonia por los herederos de Arnold Birckmann para ser vendido en Amberes. La imprenta de Steelsio también lo publicó en 1558. En 1556 aparece publicada por Nucio la *Tercera parte de la oracion y meditacion*. En 1559, la viuda de Martín Nucio sacó varias obras del gran dominico en cuatro tomos: además del *Libro de la oracion y meditacion*, la *Segunda parte del libro de la oracion*, llamada *guia de pecadores*, la *Tercera parte del libro de la oracion*, llamada *guia de pecadores* y el *Quarto libro de la contemplacion, muy provechoso para todo fiel christiano*. El primer libro volvió a imprimirse en la misma casa en 1569. Jean Bellère publicó en 1557 el *Breve tratado de oracion y ejercicios de devocion muy provechosos* y al año siguiente el *Manual de diversas oraciones y spirituales ejercicios*. En las ediciones de Fray Luis se puede observar un ‘hueco’ de una década, que corresponde con las sospechas inquisitoriales que pesaron sobre su obra y que emanaron de Francisco de Valdés y Melchor Cano. Sus libros fueron incluidos en el Índice de Valdés y tuvieron que pasar unos diez años antes de que pudieran volver a circular en versión enmendada (Alonso del Campo 2005: 108-110).

⁷ Véase Oïffer-Bomseel 2014 para una contextualización y un análisis de esta traducción.

En 1572, Plantin publicó el conjunto de los tratados de Fray Luis en 14 volúmenes. Se trata del *Libro de la oración y meditación*, la *Guía de pecadores*, el *Memorial de la vida cristiana*, la traducción española del *Contemptus mundi* de Tomás a Kempis y unas *Oraciones y ejercicios de devoción muy provechosos*. La obra no tenía título general pero los 14 volúmenes se consideraban como un conjunto y solían venderse como tal. La publicación no se realizó por iniciativa del impresor, sino por obligación de las autoridades españolas: el duque de Alba se lo impuso debido a la insistencia de su esposa. También el secretario del rey, Gabriel de Cayas, estaba al tanto del progreso de este encargo, del cual se imprimieron 250 ejemplares (Nave 1992: 114-115). En 1590, la Oficina Plantiniana publicó el *Sermon en que se da aviso, que en las caydas publicas de algunas personas, ni se pierda el credito de la virtud de los buenos*.

Entre la amplia presencia de libros de Fray Luis de Granada en los Países Bajos destacan cuantitativamente los sermones en latín publicados por la imprenta más prestigiosa de la época, la de Christophe Plantin y sus descendientes. La calidad de la imprenta fue obviamente el motivo por el cual se optó por Amberes para distribuirlos por Europa, o como lo expresa el biógrafo Luis Muñoz: “Después en Ambères Christophoro Plantino le hizo mas apetecible con sus moldes” (1730: 337).

La primera obra del autor dominico salido de las prensas plantinianas son los sermones de penitencia, *Quinque de poenitentia, habitae in quadragesima post meridiem* en 1576 (reediciones con ligeras variaciones en el título en 1581, 1584, 1587, 1592, 1599 y 1610). El primer tomo del conjunto de los sermones de tiempo se publicó en 1577 (*Primus tomus concionum de tempore, quae a prima dominica adventus usque ad quadragesimae initium in ecclesia haberi solent*) e incluía los sermones de penitencia. Hubo reediciones en 1581, 1584, 1588, 1592, 1597 y 1599 (estas dos últimas llevan el título de *Conciones de tempora et sanctis tomus primus*). Plantin publica el segundo tomo: *Secundus tomus concionum de tempore, quae quartis, & sextis feriis, & diebus dominicis quadragesimae in ecclesia haberi solent* en 1577 (reediciones en 1581, 1584, 1587, 1592, 1599 y 1610). En 1579 sacó la primera edición del tercer tomo⁸: *Tertius tomus concionum de tempore. Quae a pascha dominicae resurrectionis ad festum usque sacratissimi corporis Christi habentur, nunc primum in lucem editus* (reediciones en 1581, 1584, 1588, 1593, 1600 y 1612). El cuarto tomo que cerraba el ciclo del año litúrgico fue publicado en 1581: *Quartus tomus concionum*

⁸ La primera edición del primer tomo se publicó en Lisboa en 1575, la del segundo en Salamanca en 1577, la del cuarto en Salamanca en 1580 (Muñoz 1730: 227-338).

de tempore, quae post festum sacratissimi corporis Christi, usque ad initium dominici adventus in ecclesia habentur (reediciones en 1583, 1586, 1590, 1604, 1614)⁹. Los cuatro volúmenes se podían vender por separado, lo que solía ser el caso (Nave 1992: 117). La producción se destinaba en parte al mercado local, pero seguramente también a la exportación a España. Gabriel de Çayas, el poderoso secretario de Felipe II, en una carta fechada del 3 de julio de 1581, pidió noticias al impresor sobre “los sermones de fray Luys de Granada” (Nave 1992: 117).

El segundo conjunto de sermones de Fray Luis de Granada trata de varios santos y fiestas religiosas. Plantin publicó los *Conciones quae de praecipuis sanctorum festis in ecclesia habentur, a festo sancti Andreae, usque ad festum beatae Mariae Magdalenae* y los *Conciones quae de praecipuis sanctorum festis in ecclesia habentur, a festo Mariae Magdalenae usque ad finem anni* en 1580 (reediciones en 1581, 1584, 1588, 1593, 1600, 1614).

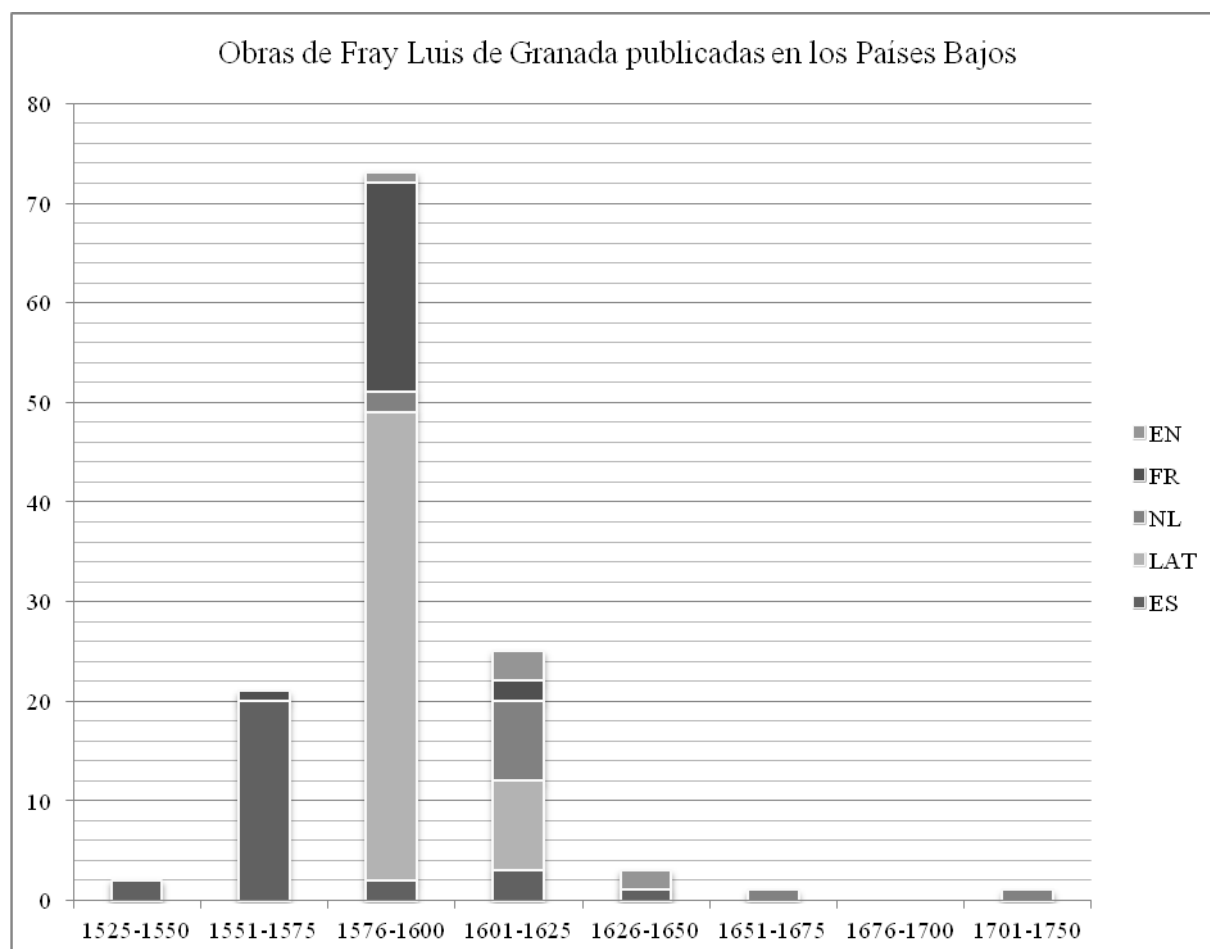
Otra versión de los sermones, compilados por el franciscano Petrus Cratepolius fue publicada primero como *Epitome sive compendium catholicarum postillarum & homiliarum in totius anni de tempore evangelia* en 1589 y luego bajo el título de *Concionum in epitomen redactarum* en dos tomos en 1591.

No solo Plantin y sus sucesores editaron obras latinas de Fray Luis de Granada: en 1596 Martín Nucio II sacó la *Sylva locorum communium, omnibus divini verbi concionatoribus, variarumque lectionum studiosis, non minus utilis quam necessaria*, publicada primero en Salamanca en 1585. Se trata de un repertorio de las materias sobre las que se puede predicar.

⁹ A partir de 1581 las ediciones de los cuatro volúmenes se agruparon por series (Voet 1980-83 n°s 1595, 1596, 1597).

5.2. Las traducciones de la obra de fray Luis publicadas y realizadas en los Países Bajos

5.2.1. Traducciones al francés



En 1559 se funda en Douai una universidad que desempeñaría un papel fundamental para la Contrarreforma y a partir de aquel año la ciudad se convierte en un centro importante de imprenta multilingüe y de traducción, por lo cual diversos impresores de Lovaina y de Amberes se establecieron allí (Soen, Soetaert y Verberckmoes 2015: 65). De las prensas de Jean Bogard, impresor de origen lovaniense, sale en 1574 una traducción francesa de *Guía de pecadores*, con el título de *La grand guide des pecheurs à vertu* (reediciones en 1577, 1579, 1594 y 1595). El traductor es Paul du Mont quien también virtió al francés el *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos* del franciscano Antonio de Guevara (1576). Era secretario de la ciudad y católico comprometido (Sauvage 2007). Paul du Mont tradujo otra obra del dominico granatense, *Instruction de bien vivre* (1585 y 1592, Douai, s.n.); no se conservan copias de estos libros, de modo que es difícil relacionarlos con una obra concreta de Fray Luis. Jean Bogard publicó en 1577 una traducción del *Manual de diversas oraciones y espirituales*

ejercicios, con el título *Manuel de diverses oraisons et spirituels exercices*, obra del traductor Charles Blendecq, benedictino, prior de la abadía de Marchiennes, cerca de Douai, y autor de relatos de milagros (Blendecq s.a.). Bogard publica igualmente traducciones ya existentes, como *Le vray chemin et adresse pour acquerir et parvenir a la grace de Dieu, avec trois discours de l'efficace des principales oeuvres de pénitence* (1579 y 1584). Se trata de la traducción del *Libro de la oracion y meditacion* por François de Belleforest, autor y traductor prolífico de entre otros Cicerón, Matteo Bandello y Antonio de Guevara. La primera edición de esta traducción salió en París en 1572 en París (Guillaume de La Nouë et Robert Le Fizelier). Esta traducción volvió a editarse en la casa de Nucio en Amberes en 1597 y por Baltazar Bellère en Douai en 1609.

En 1590, Bogard publicó una traducción por Paul du Mont del *Sermón de la caída* con el título de *Discours en forme de sermon monstrant comme il ne faut pas que la vertu des bons perde credit pour la cheutte des mauvais, où est traicté par occasion du scandale, et de la fréquente communion*. El año 1592 es fecundo en traducciones publicadas: *Le miroir de la vie humaine* (Douai, Bogard; reimpresión en 1594) es una traducción de Jean Chabanel (primera edición, Lyon, Rigaud, 1579). Chabanel, originario de Toulouse, publicó además varias obras de historia local (Mothe-Langon 1823: 123). De las prensas de Jean Bogard sale además en 1592 *Le memorial de la vie chrestienne*, traducción del *Memorial de la vida cristiana* por Nicolas Colin, canónigo y tesorero de la iglesia de Rheims y secretario del Cardenal de Lorena, realizada por orden de dicho prelado. Colin tradujo además la *Guía de pecadores* (1583, París, R. Le Fizelier) y la *Diana* de Jorge de Montemayor (1578, *Les sept livres de la Diane*, Rheims, J. de Foigny) (Colin s.a.). *Les additions ou supplement du memorial de la vie chrestienne* (1592, Douai, Bogard) se presentan al lector traducidas en parte por François de Belleforest, en parte por Jean Chabanel.

Le thresor et abregé de toutes les oeuvres spirituelles, traduction de Gabriel Chappuys, fue publicada en Lyon en 1592 y en Douai en 1596, en casa de Baltazar Bellère. Chappuys fue un gran traductor de obras profanas y religiosas (entre otras de Ariosto, Mateo Alemán, Guzman de Alfarache, Baldassare Castiglioni, Juan de Ávila, Alonso de Madrid y Diego de Estella, véase Dechaud 2014).

En el siglo XVII se producen pocas traducciones al francés. En 1600 el impresor de Amberes Martin Huyssens publica *La vallee de miseres, un vray discours des calamitez et miseres de ceste vie, et des quatre fins de l'homme*, una especie de compendio como parece indicar el

subtítulo: “Le tout extraict des deuotes & religieuses oeuvres du R.P.F. Louis de Grenade”. En 1625, el impresor J. de Pampoux publica en Douai *L'exercice spirituel pour tous les jours de la semaine*. Parece ser una selección del *Libro de la oracion y meditacion*. El traductor, François Primault du Mans, religioso de la orden de Nuestra Señora de la Merced, explica en su advertencia al lector que se trata de una traducción de un texto latino “pris sur un exemplaire Toscan”, con lo cual es doblemente indirecta (Granada 1625: a4r). Esta traducción ya había sido publicada previamente (1590, Lyon, Jean Pillehotte).

5.2.2. Traducciones al neerlandés

Las traducciones al neerlandés arrancan en 1588, cuando Christophe Plantin publica una traducción de la *Guía de pecadores*, con el título de *Den Leydtsman der Sondaeren*. El traductor es Philips Numan, secretario de la ciudad de Bruselas, autor, entre otras, de un libro sobre los milagros de Nuestra Señora de Monteagudo y traductor de varias obras religiosas del franciscano Andrés de Soto (Bork y Verkruijsse 1985). Partió de la traducción francesa de Paul du Mont (Vermaseren 1941: 176). En el siglo XVII, otros editores tomaron el relevo: hay una edición en 1613 por François Fickaert en Amberes, otra por Peter De Dobbeleer en Bruselas en 1670. En 1709 Mauritius vander Ween publica en Gante una nueva traducción realizada por un sacerdote, Adrianus van Loo.

En 1598, el sucesor de Plantin, Jan Moretus, publica *Den boom des levens, oft tractaet vande godlijcke liefde*, probablemente traducción del *Tratado del amor de Dios* incluido en las *Adiciones al Memorial de la vida cristiana*. Se trata de una traducción más que indirecta, ya que el traductor Jacques van Male partió de un texto francés, traducción a su vez de una versión italiana.

Den Iysthof der ghebeden salió tres veces de las prensas de Gheleyn Janssens de Amberes (1601, 1602, 1606). El traductor es Adrianus van Meerbeeck, rector de la escuela latina de Alost, autor de crónicas sobre historia contemporánea y traductor de obras devocionales del francés (Aa 1869: 12-1 483). Introdujo la *Introduction à la vie dévote* de Francisco de Sales en los Países Bajos. *Den Iysthof* es una traducción de una compilación latina realizada por Michiel van Isselt o Michael ab Isselt, un católico de Amersfoort exiliado en Alemania, y publicada en 1589 en Colonia: *Paradisus precum ex R.P.F. Ludouici Granatensis spiritualibus opusculis*. Isselt es una figura fundamental para la transmisión de

la obra de Luis de Granada en Alemania y en los Países Bajos, puesto que tradujo gran parte de su obra al latín. En 1621 el impresor Anthoni Scheffer de Bolduque ('s Hertogenbosch) publicó *Het cleyn lvt-hofken der ghebeden*, una reducción de la obra anterior realizada por Guiliam Somers o Willem van Someren, prior del convento de dominicos de la ciudad que dejó en 1621 cuando fue tomada por las tropas de la República holandesa (Aa 1869: 17-2, 846).

En 1602, Martín Nucio II publicó *Gheestelycke bloemen, om vvel ende salichlycken te leven*. El traductor es Jan Ghevaerts o Johan Gevaerts, secretario de la ciudad de Turnhout. El texto fuente es una vez más un conjunto reunido por Michael ab Isselt: *Flores R. P. F. Lodoici Granatensis, Ex Omnibus Eius Opusculis spiritualibus iam recens summa fide excerpti, & in octo partes distributi* (1588, Colonia). En 1608, el mismo editor sacó *Het leven ons heeren*, se trata de la traducción de otra compilación por Michael ab Isselt sobre la vida del Señor: *Vita Christi R. P. F. Lvdovico Granatensi Avctore: Ex Diversis Ipsivs Opvsculis spiritualibus collecta; in sexaginta duas meditationes, seu capita digesta* (1591, Colonia). En impresor Guiliam van Tongheren publicó en 1622 *Seven meditatie op elcken dach van de weke*. Aquí también el proveedor es Michael ab Isselt con sus *R. P. Fr. Lodoici Granatensis Exercitia, In Septem Meditationes Matutinas, ac totidem Vespertinas, distributa* que nos remiten al *Libro de oracion y meditacion*.

5.2.3. Traducciones al inglés

A partir de la década de 1560 empiezan a llegar a las universidades de los Países Bajos, primero a Lovaina y luego a Douai, refugiados católicos ingleses. En esta ciudad se fundó un colegio inglés, destinado a formar sacerdotes para las misiones en Inglaterra. En el siglo XVII Douai y Saint-Omer se convierten en centros de imprenta de libros católicos en inglés (Soen et al. 2015: 77). No obstante, la primera traducción al inglés de una obra de fray Luis impresa en los Países Bajos en 1599 se publica en Lovaina: se trata de la *Doctrina espiritual, A spiritual doctrine conteining a rule to live wel, with divers praiers and meditations*, traducida por Richard Gibbons, un jesuita inglés que estudió en la universidad de Lovaina y estuvo allí de prefecto de estudios. También fue activo en St. Omer y en Douai. Además de su traducción de Luis de Granada, también virtió al inglés obras de Luis de la Puente, Vincenzo Bruno y Luca Pinelli (ODNB). La traducción fue reeditada en 1632 (St. Omer, Boscard). Gibbons

también tradujo el *Libro de la oracion y meditacion*, con el título de *Prayer and meditation Wherein are piously considered the principall mysteries of our holy fayth* (1630, St. Omer, English College Press).

En 1612 se volvió a editar en Douai por el editor John Heigham la traducción por Richard Hopkins de la primera parte del *Libro de oracion y meditacion*, con el título de *Of prayer, and meditation wherein are conteined fovvertien deuoute meditations for the seuen daies of the weeke, bothe for the morninges, and eueninges, and in them is treyted of the consideration of the principall holie mysteries of our faithe* (primera edición, París, 1582, véase EMS). El católico Hopkins se exilió a Lovaina y tradujo además la primera parte del *Memorial de la vida cristiana* (*Memoriall of a Christian Life*, primera edición, Rouen, 1586, véase ODNB). Esta traducción también fue publicada en Douai en el mismo año y en St. Omer en 1625.

6. Conclusión

Podemos concluir que las imprentas de los Países Bajos han desempeñado un papel importante para la divulgación internacional de la producción intelectual dominica escrita en español y en latín. Parte de esta producción estaba destinada a la venta local pero la mayoría de los libros españoles estaban destinados al mercado español e incluso al americano (Thomas y Manrique 2009; Imhof 2009). Para los libros teológicos en latín existía un mercado internacional de ‘profesionales’ de la religión católica, servido magistralmente por la casa Plantyn. Las obras espirituales de Luis de Granada llegaron también a un público general gracias a las traducciones. Sobre todo en Douai se editaron traducciones al francés, algunas veces reediciones de versiones ya publicadas con anterioridad en Francia, pero también traducciones nuevas como las de Paul du Mont. Las traducciones al neerlandés, todas de libros españoles salvo una, suelen ser indirectas, por cuanto hemos podido averiguar a través de las portadas y las cartas introductorias de los traductores, a través de una versión previa en latín o en francés hecha a partir del original o de un texto compendiado. Estas traducciones siguen publicándose o rehaciéndose hasta principios del siglo XVIII, lo que demuestra la longevidad de la influencia dominicana española en los Países Bajos. Las traducciones de la obra de Bartolomé de las Casas contribuyeron a la difusión de la propaganda anti hispánica, pero salvo esta excepción, las demás publicaciones dominicas neerlandesas contribuyeron a la

propagación de la ideología religiosa de la monarquía hispánica y por consiguiente, a su proyecto de globalización de las mentes en los inicios de la Edad Moderna.

Bibliografía

- Aa, A. J. van der. (1869). *Biographisch woordenboek der Nederlanden*. [en línea] http://www.dbnl.org/tekst/aa__001biog14_01/aa__001biog14_01_0908.php [consulta: 4 de julio de 2016].
- Alonso del Campo, U. (2005). *Vida y obra de Fray Luis de Granada*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Axters, S. (1934). *Bijdragen tot een bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche vroomheid*. Turnhout, Van Mierlo.
- Behiels, L., W. Thomas y Chr. Pistor. (2014). "Translation as an Instrument of Empire: The Southern Netherlands as a Translation Center of the Spanish Monarchy, 1500–1700", *Historical Methods: A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History*, 47: 3, 113-127.
- Bergin, P. (2009). "Preces speciales: Prototype of Tridentine Musical Reform", *The Ohio State Online Music Journal*, 2 [en línea] <http://osomjournal.org/issues/2/bergin/>. [consulta: 29 de junio de 2016].
- Blendecq. (s.a.).[en línea] http://data.bnf.fr/11892346/charles_blendecq/ [consulta: 3 de julio de 2016].
- Bork, G.J. van y P.J. Verkruijsse. (1985). *De Nederlandse auteurs. Van middeleeuwen tot heden met inbegrip van de Friese auteurs*. Weesp, De Haan [en línea] http://www.dbnl.org/tekst/bork001nede01_01/bork001nede01_01_0953.php [consulta: 4 de julio de 2016].
- Colin, N. (s.a.). [en línea] http://data.bnf.fr/10686234/nicolas_colin/ [consulta: 3 de julio de 2016].
- Dechaud, J. M. (2014). *Bibliographie critique des ouvrages et traductions de Gabriel Chappuys*. Genève, Droz.
- Delahaye, M. (2012). *Viaje de exploración hacia la lengua de la historiografía: Las Crónicas de Indias en su trayectoria europea*. Lovaina [tesis doctoral inédita].
- Duerloo, L. (2012). *Dynasty and Piety. Archduke Albert (1598-1621) and Habsburg Political Culture in an Age of Religious Wars*. London, Routledge.
- EMS. *Early Modern Spain. A Bibliography of Spanish-English Translations 1500-1640*. [en línea] <http://ems.kcl.ac.uk/apps/texts/index.html> [consulta: 4 de julio de 2016].
- Granada, L. de. (1625). *L'exercice spirituel pour tous les jours de la semaine*. Douai: J. de Pampoux.
- Haegen, J. van der. (1554). "Dedicatoria" en Soto, P., *Een cort begryp der warachtigher christelijcker leeringhen totten ghebruycke en de onderwijsinghe des gemeenen volcx*. Lovaina: Jan Waen.

- Imhof, D. (2009). "Las ediciones españolas de la Officina Plantiniana. Su comercialización en España y América Latina en los siglos XVII y XVIII" en Thomas, W. y E. Stols (eds.), *Un mundo sobre papel. Libros y grabados flamencos en el imperio hispanoportugués (siglos XVI-XVII)*, Lovaina, Acco, 63-82.
- Imhof, D. (2014). *Jan Moretus and the Continuation of the Plantin Press (2 Vols.): A Bibliography of the Works published and printed by Jan Moretus I in Antwerp (1589-1610)*. Leiden, Brill/Hes & De Graaf.
- La Mothe-Langon, E.L. de, J.T. Laurent-Gousse y A.L.C.A. Du Mège. (1823). *Biographie toulousaine, ou Dictionnaire historique des personnages qui ... se sont rendus célèbres dans la ville de Toulouse, ou qui ont contribué a son illustration*, Paris: Michaud.
- Llaneza, M. (1926). *Bibliografía de fray Luis de Granada*. Salamanca, Establecimiento tipográfico de Calatrava.
- Madonna met de rozenkrans. s.a. [en línea]: <http://www.rubensonline.be/showDetail.asp?artworkID=103066> [consulta: 10 de noviembre de 2015].
- Martínez Peñas, L. (2007). *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*, Madrid, Editorial Complutense.
- Muñoz, L. (1730). *Vida y virtudes del V.P.M. Fr. Luis de Granada, del Sagrado orden de Predicadores. Tomo nono*. Madrid, Manuel Fernández.
- Nave, F. De (coord.). (1992). *Christoffel Plantijn en de Iberische Wereld*. Amberes, Museum Plantin-Moretus y Stedelijk Prentenkabinet.
- ODNB. *Oxford Dictionary of National Biography*. [en línea] <http://www.oxforddnb.com.kuleuven.ezproxy.kuleuven.be/view/article/10599?docPos=14> [consulta: 4 de julio de 2016].
- Oïffer-Bomssel, A. (2014). "Fray Luis de Granada, traductor del *Contemptus Mundi* de Tomás de Kempis: de la noción de translatio a la reelaboración conceptual en la obra del humanista granadino", en Londono, M. et al. *El Texto infinito: Reescritura y tradición en la Edad Media y el Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 889-903.
- Pacho, E. (2005). "Simiente neerlandesa en la espiritualidad española clásica" en Norbert Ubarri, M. y L. Behiels (eds.) *Fuentes neerlandesas de la mística española*. Madrid, Trotta.
- Parker, G. (2014). *Imprudent King. A New Life of Philip II*. New Haven & London, Yale University Press.
- Peeters-Fontainas, J. (1965). *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas méridionaux*. Nieuwkoop, De Graaf.
- Pirlet, P.F. (2015). "Íñigo de Brizuela et Andrés de Soto, deux regards sur la politique" en F. Labrador Arroyo (ed.). *Comunicaciones. II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Líneas recientes de Investigación en Historia Moderna*. Madrid, Ediciones Cinca. [en línea]: http://digital.csic.es/bitstream/10261/129545/1/II%20Encuentro%20J. Investigadores_Madrid_2014_p.0237-0252_Pirlet.pdf [consulta: 5 de junio de 2016].
- Randel, D. M. (2003). *The Harvard Dictionary of Music*. Harvard, Harvard University Press.

- Sauvage, O. (2007). “Les traductions de Paul Du Mont ou les « petits exercices littéraires d’un Douaisien dévot » (1568-1602)”, *Revue du Nord*, 89, 372, 813-836. [en línea] <https://www.cairn.info/revue-du-nord-2007-4-page-813.htm> [consulta: 3 de julio de 2016].
- Soen, V., A. Soetaert y J. Verberckmoes. (2015). “Verborgen meertaligheid. De katholieke drukpers in de kerkprovincie Kamerijk (1560 – 1600)”, *Queeste. Tijdschrift over Middeleeuwse Letterkunde in de Nederlanden*, 22, 62-81.
- Thomas, W. y C. Manrique. (2009). “La infraestructura de la globalización: la imprenta flamenca en la construcción del imperio hispánico en América” en Collard, P., M. Norbert Ubarri y Y. Rodríguez Pérez (eds.). *Encuentros de ayer y reencuentros de hoy: Flandes, Países Bajos y el mundo hispánico en los siglos XVI-XVII*. Gante, Academia Press, 45-72.
- Thomas, W. y E. Stols. (2001). “La integración de Flandes en la monarquía hispánica” en Thomas, W. y R.A. Verdonk, *Encuentros en Flandes. Relaciones e intercambios hispanoflamencos a inicios de la Edad Moderna*. Lovaina, Leuven University Press, 1-73.
- Valdeón, R. (2014). *Translation and the Spanish Empire in the Americas*. Amsterdam, John Benjamins.
- Vermaseren, B.A. (1941). *De katholieke Nederlandsche geschiedschrijving in de XVI^e en XVII^e eeuw over den opstand*. Maastricht, Van Aelst.
- Voet, L. (1980-1983). *The Plantin Press, 1555-1589: a bibliography of the works printed and published by Christopher Plantin at Antwerp and Leiden*. Amsterdam: Van Hoeve.

FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS EN VERSIÓN CHECA: TEXTOS Y CONTEXTOS¹

Jana Králová

Universidad Carolina, Praga, (República Checa)

jana.kralova@ff.cuni.cz

RESUMEN

La ponencia versa sobre la versión checa del Fray Bartolomé de Las Casas, realizada a partir de la versión latina en 1954 como parte de la Biblioteca Política del Partido Popular Checoslovaco, el único partido democristiano oficial de la época. Se ofrece un breve análisis de los respectivos peritextos, que permiten conocer los contextos históricos y sociales de la época de la publicación de la traducción.

PALABRAS CLAVE: Fray Bartolomé de Las Casas. Versión latina. Peritextos. Contexto histórico. Contexto social.

ABSTRACT

The Bartolomé de Las Casas' text *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* was translated into Czech from the Latin version in 1954 and published as a part of Political Library of the Czechoslovak Popular Party, the only Christian Democratic party in that period. Our contribution is based mainly on the analysis of the peritexts and stresses the social and historical contexts of the edition.

KEYWORDS: Fray Bartolomé de las Casas, Latin version, peritexts, historical context, social context.

1. A modo de introducción

La primera y única versión checa de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Fray Bartolomé de Las Casas se publicó en 1954 por la editorial Lidová demokracie (1953 – 1968, después continuó bajo el nombre de Vyšehrad), que pertenecía al entonces Partido Popular de Checoslovaquia, el único partido democristiano oficial después del golpe comunista en 1948, que tuvo como una de las consecuencias la desaparición de varias personalidades de la vida pública. Las editoriales fueron perdiendo su autonomía y el

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

campo de la traducción no fue una excepción con consecuencias difíciles de imaginarse hasta para las personas conocedoras de los sistemas políticos O. Vimr (2011: 143). Igual fue el caso de la editorial Lidová demokracie, a la que le fue otorgada la publicación de las novelas rurales del siglo XIX y de folletos propagandísticos del Partido Popular Checoslovaco (Diccionario de la literatura checa, recuperado de www.slovníkceskeliteratury.cz, 02-08-2016). Por lo tanto no sorprende, que la publicación del texto de Las Casas forme parte de la serie Politická knihovna Československé strany lidové [Biblioteca política del Partido Popular Checoslovaco], de la edición Hlasy míru [Voces de la Paz]. Aun así, la tirada fue relativamente extensa aun para la época, si consideramos el número de hablantes checos: 5.400 ejemplares. De allí deriva una característica que puede ser fundamental para el análisis del texto: el de la publicación del texto fue en gran medida didáctico, fenómeno que se manifiesta en varios aspectos del texto estudiado.

1.1. Traductor:

Las traducciones de los textos de Las Casas a partir de la versión latina *Indiarum devastationis et excidii narratio brevissima* así como la de la versión francesa del discurso Abolición de la esclavitud de Emilio Castelar, que conforman el texto, fueron realizadas por František Gel (1901 – 1972), periodista, autor de literatura testimonio y traductor destacado, cuyo trabajo se caracteriza por el tratamiento minucioso de las fuentes históricas, actitud que se manifiesta no sólo en la traducción, sino ante todo en los apartados II y III del libro: Los datos históricos y geográficos (pp. 133 – 171); y Libro, época, hombre (Biografía de Bartolomé de Las Casas, pp. 173 - 234). El apartado IV incluye un fragmento del discurso de Emilio Castelar Abolición de la esclavitud con las notas correspondientes. Además, el libro incluye como anexos también tres mapas que facilitan la orientación del lector en los datos biográficos e históricos.

1.2. Paratextos y otros complementos

Los paratextos (peritextos y epitextos) representan uno de las fuentes directas que permiten estudiar la recepción de los respectivos textos dentro de un sistema literario (Špírk

2015: 149). En cuanto al libro de de Las Casas, no se ha localizado ninguna reseña que provenga de la época de la publicación, por lo tanto se estudiarán exclusivamente los peritextos: el prólogo, las notas del traductor y los apartados que complementan el texto de la traducción.

a) Título

Interesante y didáctica resulta ya la presentación del autor en el título de la versión checa de la obra: Obispo hermano Don Bartolomé de Las Casas, monje de la Orden de Santo Domingo.

b) Prólogo

En la época de la publicación del libro, los prólogos (y los epílogos) cumplían una función especial. Como afirma Josef Forbelský, uno de los mejores traductores de la literatura española (Rubáš 2012: 93): “Es que los prólogos y epílogos solían escribirse ante todo para que el texto pueda pasar, es decir su función estaba sometida a un clima político determinado. El régimen los tomaba como parte de la formación: «El autor del libro puede ser dudoso, pero el autor del epílogo se lo aclarará». Era una estrategia que se aplicaba no sólo en la época del comunismo, por ejemplo Jaroslav Vrchlický (poeta y traductor checo de las últimas décadas del siglo XIX y de las primeras del XX – nota J. K.) solía escribir el epílogo para hacer pasar el libro”.

La afirmación se ve confirmada por varios aspectos del prólogo del libro, citemos en este lugar ya a su autor: Josef Plojhar (1902 – 1972), sacerdote, hombre con gran valor moral por una parte (entre 1939 y 1945, internado en el campo de concentración de Buchenwald), pero por la otra presidente del Partido Popular Checoslovaco, que formó parte del llamado Frente Nacional encabezado por el Partido Comunista, Ministro de Salud Pública (1948 – 1968).

Llamativo resulta ya el título del prólogo: *Las Casas, promotor de la paz. Su época y obra*. El autor resume la historia de la conquista, poniendo énfasis en el ánimo de lucro de los descubridores y conquistadores, el enriquecimiento de las capas sociales (clases) dominantes y el empobrecimiento de la “clase trabajadora”: “Naturalmente, el impacto negativo de la

revolución de los precios afectó más profundamente a los que no tenían otra fuente de ingresos que sus trabajos”. (p. 9)

A continuación, Plojhar explica que el efecto de la revolución de precios fue el del crecimiento del poder económico y político de la burguesía y un “inmensa pauperización de las amplias capas del pueblo trabajador. Estos son los rasgos fundamentales que encontramos también en el moderno estado capitalista y su forma culminante en el período del imperialismo (alusión a Lenin – nota J. K.), fenómeno que nos permite afirmar que las consecuencias del descubrimiento de América y la explotación económica de los nuevos países han sentado las bases para el desarrollo del capitalismo e imperialismo.” (p.10)

Y en la misma página continúa: “Hoy vivimos una etapa que toca a muerto a la era de la explotación del hombre por el hombre. Pero también hoy día, las palabras de Las Casas suenan claras y vivas. Somos testigos del asombroso proceso de la resurrección de los pueblos coloniales y dependientes, que se levantan en el mundo entero en la lucha para derogar el dominio colonialista, por la libertad nacional y social y por la independencia nacional.”(p. 10)

La relación con la política oficial de la época aparece directamente también en la página siguiente: “También nosotros que no escatimamos esfuerzo para trabajar por asegurar la paz vemos la lucha por la liberación de los pueblos de los países coloniales y semicoloniales como una parte inseparable de la lucha de un nuevo orden social, justo y pacífico (entiéndase, el comunismo – nota J. K), en el mundo entero. Este es el motivo por el cual le dedicamos nuestro pleno apoyo y deseamos un éxito. Claro, nuestro mundo no es el del siglo XVI, hoy día los pueblos de color ya no son los débiles indígenas de las Indias. La luz de la verdad científica (entiéndase, del marxismo-leninismo – nota J. K.) ya ha penetrado en la mente de todos los pueblos y los ha dotado del conocimientos de los problemas políticos, económicos y también militares. Los pueblos de Asia y África se levantan para romper definitivamente con el colonialismo basándose en su derecho a la libertad e independencia total. Los éxitos que han alcanzado hasta ahora representan un indicio de su victoria final, que seguramente seguirá debilitando la inestable base del imperialismo actual. Según dice Las Casas, el derecho está por su parte, aunque tengan que luchar hasta el día del Juicio final. Desde luego, su lucha no será tan larga; pues ya hoy día vemos los albores de la nueva libertad y del nuevo florecimiento de los países avasallados”. (pp. 11 – 12)

Desde luego, en el prólogo no falta ni una leve crítica seguida por la apología: “La veracidad y el realismo son los rasgos más positivos de esta obra. Sin embargo, también aquí encontramos ciertas deficiencias, que se deben a la época del nacimiento de la obra de Las Casas. De allí proviene nuestra crítica: Las Casas no era capaz de ver la relación entre el colonialismo y las amenazas para la paz en el mundo.”(p. 13)

Y la apología: “Pero sería incorrecto juzgar la obra de Las Casas según lo que le falta desde el punto de vista de lo que le falta desde el punto de vista de nuestros tiempos. Al evaluarla, hace falta ver lo nuevo que trae desde el punto de vista de su época, en comparación con sus antecesores y coetáneos. Y aquí vemos que tanto desde el punto de vista moral, como desde el científico, documental e informativo está muy por encima no sólo de aquellos, sino también de los defensores del sistema colonial explotador.”(p. 14)

Y concluye: que “en las manos de los actuales lectores checos, la obra de Las Casas cumplirá su misión de luchar por la libre vida de los pueblos y por un mundo justo y lleno de paz.” (p. 14).

1. *Apartado II: Datos geográficos e históricos* (pp. 133 – 172)

La misión didáctica del libro se manifiesta también en los dos apartados incluidos por el traductor. El primero tiene el objetivo de contribuir a la orientación del lector tanto en los acontecimientos históricos como en los catorce viajes de Las Casas a América.

La importancia atribuida a la comprensión de la época en que vivió el dominico aparece ya en el inicio del texto: “Don Bartolomé de Las Casas vivió entre 1474 y 1566. Es decir, nació tres años después de la muerte del rey checo Jiří de Poděbrady, vivió en el período en que el Reino Checo fue dominado por la dinastía polaca de los Jagellon y por Fernando I de la dinastía de los Austrias, hermano del rey español Carlos V. Murió durante el reinado de Maximiliano I, antecesor del rey Rodolfo II. (p. 134)

En las demás notas y enmiendas se patentiza el trabajo minucioso con las fuentes históricas y enciclopedias accesibles en la época de la publicación. Interesante resulta entre otras informaciones históricas y geográficas la referencia al intérprete de Atahualpa (p. 160).

2. *Apartado III: Libro, época, hombre* (pp. 173 -234)

La descripción del libro *Indianum devastations, et excidii narratio brevissima* ofrece los datos sobre la terminación del manuscrito y de la impresión del libro, destinado primero para el único lector, el rey Carlos V, destacando que el texto dividió a la España de la época en dos campos y el espanto que han causado sus ediciones en la Europa culta.

En el análisis de la época del nacimiento del original aparece, entre otras cosas, una reflexión del método del traductor: el problema de buscar la denominación del Nuevo Mundo y la de sus habitantes: el traductor explica que desde el punto de vista de la época de la publicación del libro, traducir la denominación de los indios como *Ind* (habitante de India, en español hindú) podría distraer al lector, peligro que lo llevó a consultar el Instituto de la Lengua Checa de la Academia de las Ciencias y a utilizar las denominaciones un tanto arcaizantes: *Země Indijské* (países Indios), *Indijec* (indio).

La parte dedicada a la figura de Las Casas está abierta por un dibujo de su estatua realizada en 1880 por Antonio Moltó y Lluch de la Academia de bellas artes de Granada. En las notas al pie de la página explica, entre otras cosas, el origen de los Dominicos, el concepto de Licenciado, introduce referencias a las fuentes checas (la crónica de Kosmas), el papel de la inquisición, hablando de la histeria del Santo Oficio durante la vida de de Las Casas. (p. 221)

3. *Apartado IV: Tres cientos años después del “Padre de los Indios”* (pp. 236 – 249)

El apartado IV está introducido por una breve nota del traductor que indica que en 1504 empezó la esclavitud en Cuba e presenta la persona de Emilio Castelar (1832 – 1989) como profesor de la Universidad de Madrid y dirigente del Partido Republicano, Presidente del Poder Ejecutivo la República Española, diputado opositor.

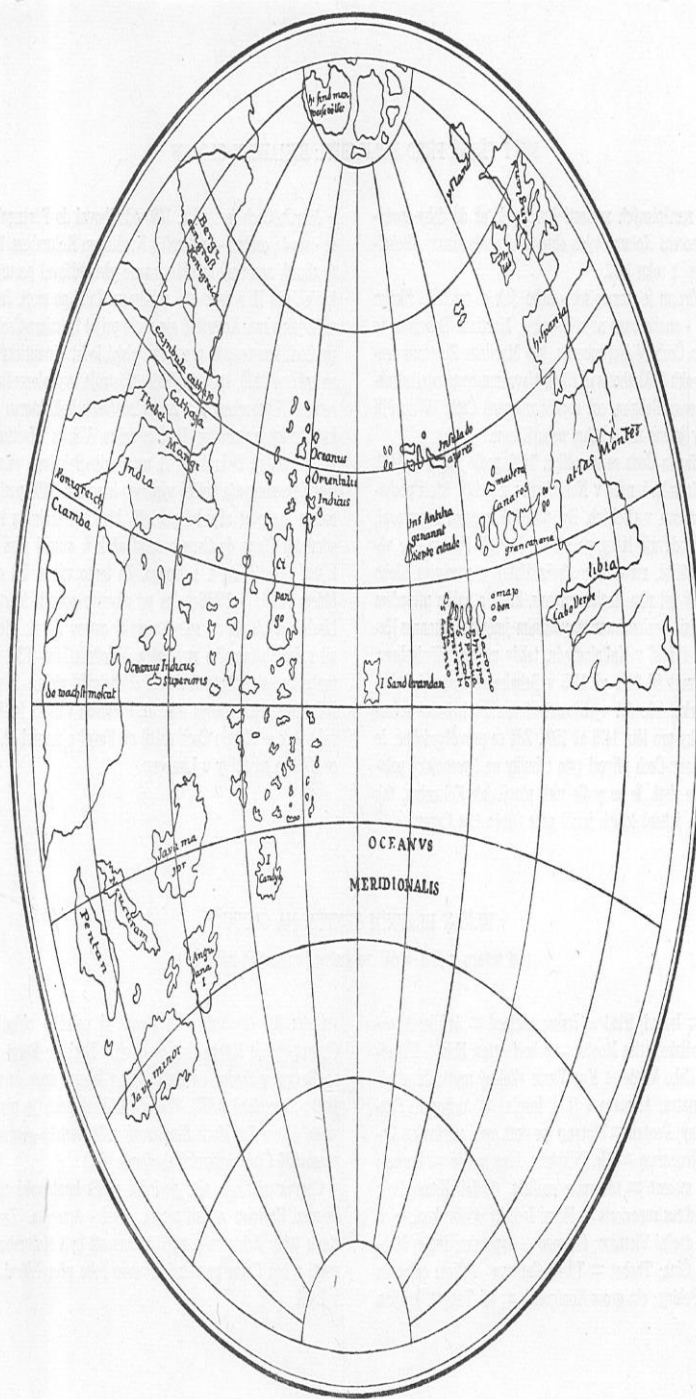
Al final del texto traducido aparece una breve nota que dice literalmente: “La esclavitud den la Isla de Cuba fue abolida el 13-11-1880, 314 años después de la muerte de Bartolomé de Las Casas, protector de los Indios”. (p. 249)

4. *Otros anexos*

El objetivo didáctico de la publicación se ve reforzado también por la inclusión de tres mapas que contribuyen a la claridad expositiva del texto.

El primero, denominado El Nuevo Mundo inmediatamente después de Colón reproduce el mapa de Vasconte de Maiollo, hecho en Génova en 1237 y explica los datos presentados y los datos biográficos de su autor.

El segundo mapa lleva el nombre del Mundo después de Colón (año 1492) y reproduce el Globo confeccionado en 1491 – 1493 por el viajero Martinus Bohemus, Behaim, matemático y cosmógrafo de la expedición de Juan II de Portugal. Es un globo precolombino, es decir, no representa el continente americano.



SVĚT TĚSNĚ PŘED KOLUMBEM: BEHAIMŮV GLOBUS
ROK 1492

El tercer mapa, confeccionado exclusivamente para su publicación en el libro analizado, representa los lugares a los que se refiere Las Casas en su libro (América entre el 30° de la latitud norte y 30° de la latitud sur) y en **negrita** representa los denominaciones que dieron a las respectivas zonas Las Casas y sus coetáneos, en *cursiva* los nombres actuales:

2. Observaciones finales

El presente estudio ha sido intentado como el primer acercamiento a la versión checa de Las Casas como a una traducción, motivo por el cual se deja aparte su recepción en el ámbito de los estudios históricos, antropológicos, religiosos etc.

Como se ha indicado en la introducción de esta contribución: el objetivo didáctico de la publicación del texto de Bartolomé de Las Casas, por cual ha sido centrado en los fenómenos en los que se manifiesta la función mencionada, basándose ante todo en los peritextos que incluye el libro. Su adecuada evaluación resulta inseparable de la situación social y política de la cultura receptora, cuyas incidencias se manifiestan ante todo en el prólogo del libro, que tanto por la persona de su autor como por su contenido parece responder totalmente a uno de los objetivos que cumplían estos tipos de textos en los regímenes totalitarios: la que permita “que el libro pueda pasar”.

Para comprender mejor las libaciones del prólogo del libro hace falta tener presente entre otros el clima creado por la prensa oficial: para citar un ejemplo, el diario *Rudé právo*, plataforma oficial del Partido Comunista de Checoslovaquia, publicó el 10 de octubre de 1954 un extenso análisis de la situación, afirmando entre otras cosas que “la religión no es sino uno de los residuos de los sistemas sociales explotadores, un fantástico método de comprender los fenómenos naturales y sociales. Una de las tareas de la propaganda del partido es explicar correctamente la sustancia de la religión y su papel en la sociedad “. (Gottlieb 1954: 4). Y el autor concluye: “... sólo las personas que disponen de la ciencia y técnica progresistas, orientadas por su partido, pueden ser conscientes creadores de la historia, forjadores de su futuro feliz” (Gottlieb 1954: 5)

Resumidas las cuentas, la traducción de Las Casas destaca por varios aspectos: en primer lugar cabe destacar el nivel académico del texto mismo, las enmiendas y los anexos. Por otra parte, el prólogo del texto tiene un gran valor documental que contribuye no sólo al conocimiento más profundo de la historia de la traducción en un área poco explotada hasta el momento, la de las traducciones de los textos procedentes de la órdenes religiosas, incluidas

las de los dominicos, y el papel que desempeñan en la cultura receptora², sino también a la comprensión de la situación cultural en el país, tal vez difícil de explicar a otras sociedades.

² Una prueba de que el libro de de Las Casas fuera leído (y regalado) en los ambientes familiares se manifiesta también en el ejemplar que ha sido objeto del presente estudio, adquirido en una tienda de segunda mano: tiene una dedicatoria escrita a mano que contiene las formas familiares de los respectivos nombres de pila.

Bibliografía

- Biskup bratr Don Bartolomé de Las Casas, minich řádu svatého Dominika (1954) *O zemí Indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. Praha. Lidová demokracie.
- Diccionario de la literatura checa* [en línea] (2016). Recuperado de www.slovníkceskeliteratury.cz, [consulta: 2 de agosto de 2016]
- Gottlieb, M. (1954) *O náboženství*. Rudé Právo, 10-10-1954: pp. 4-5.
- Rubáš, S. (2012) *Slovo za slovem* [Palabra por palabra]. Praha. Academia.
- Špírk, J. (2014) *Censorship: Indirect Translations and Non-Translation. The (Fateful) Adverntures of Czech Literature in 20th-century Portugal*. Cambridge Scholars Publishing.
- Vimr, O. (2011) *Prescriptive Polysystems, Struggle-free Fields and Burdensome Habitus Translation Paradigm Shift in the Wake of the February 1948 Communist Overthrow in Czechoslovakia*. *Acta Universitatis Carolinae – Translatologica Pragensia* VIII, 135–147. 2011.

JEAN-VINCENT SCHEIL

OU L'INCROYABLE ITINÉRAIRE D'UN VILLAGEOIS MOSELLAN¹

Françoise Wirth

Société française des traducteurs -SFT (France)

traductions@fwirth.com

RESUMEN

Nacido en 1858 en Koenigsmacker, un pueblo del departamento francés de Moselle, Jean Scheil tiene 12 años cuando a raíz de la guerra Franco-Prusiana se transfiere esta región de Francia a Alemania. Alsacia y el departamento de Moselle fueron retornados a Francia tras el fin de la primera guerra mundial, pero cuando el hombre que se había convertido en el Padre Vincent Scheil O.P. murió en 1940, su país se encontraba otra vez amenazado por Alemania. En el transcurso de ese periodo, Scheil realizó numerosos viajes y se convirtió en un Orientalista renombrado, famoso por su notable conocimiento de la escritura cuneiforme, su traducción del Código de Hammurabi y otras numerosas inscripciones. Probablemente, su pertenencia a la Orden de los Predicadores hizo posible que se convirtiera en un asiriólogo altamente cualificado y un experto en lenguas antiguas tales como Sumerio, Acadiano y Elamita. Esa es también la razón por la que no fue nombrado Profesor en el prestigioso Collège de France en 1905.

PALABRAS CLAVE: Asiriología. Cuneiforme. Epigrafía. Traducción. Hammurabi.

ABSTRACT

Born in 1858 in Koenigsmacker, a village of the French Moselle department, Jean Scheil is 12 at the time of the Franco-Prussian war that will lead to the transfer of this part of France to Germany. Alsace and the department of Moselle went back to France after World War I, but when the man who had become Father Vincent Scheil O.P. died in September 1940, his country was once again threatened by Germany. Meanwhile, he had travelled extensively and had become an orientalist, famous notably because of his knowledge of cuneiform writing, and his translation of the Code of Hammurabi and numerous other inscriptions. It is most probably his belonging to the Order of Preachers that made it possible for him to become a highly qualified Assyriologist and an expert in ancient languages such as Sumerian, Akkadian and Elamite. It is also the reason why he was not appointed Professor at the prestigious Collège de France in 1905.

KEYWORDS: Assyriology. Cuneiform. Epigraphy. Translation. Hammurabi.

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

« Et vous, tablettes éloquentes
Incorruptibles témoins,
Comme
Sous le piétinement des troupeaux
Vous gardez la majesté du silence,
En attendant que vous soit accordée
Une place d'honneur
Dans les archives de l'Humanité !...
O nobles espaces !
Horizons sans bornes que remplit
Partout la grande voix de l'Histoire ! »

Vincent Scheil, *Le Pèlerin des ruines* (1898)

1. Repères biographiques dans un contexte historique perturbé

Jean Scheil est né le 10 juin 1858 en France, à Koenigsmacker, commune de Moselle qui compte à l'époque environ 1 500 habitants (2 000 aujourd'hui). Ce village a la particularité d'être situé dans le « Pays des trois frontières » (*Dräilännereck* en *platt*), aux confins de la France, du Luxembourg et de l'Allemagne. D'un point de vue linguistique c'est le domaine du francique luxembourgeois (ou *platt*). Fils de Pierre Scheil et de Catherine Jaminet, Jean est issu d'une famille modeste de tisserands. Il a 12 ans au moment de la guerre franco-prussienne qui conduira au rattachement de l'Alsace et de la Moselle à l'Allemagne en mai 1871. Il est resté tout au long de sa vie très attaché à son village natal dans lequel il revenait régulièrement pour voir sa famille et renouer avec le parler lorrain.

1.1. Parcours scolaire

Jean Scheil est scolarisé dans la petite école communale de Koenigsmacker, ce qui n'est pas étonnant en soi pour un fils d'artisan en cette période qui connaît une forte croissance du taux de scolarisation primaire. Ce qui est sans doute plus remarquable c'est que, de même que son frère Nicolas², il soit ensuite envoyé au collège de Sierck-les-Bains (distant d'une dizaine de kilomètres) pour mener des études secondaires (leur sœur Madeleine n'aura pas cette chance).

² De cinq ans son aîné, Nicolas (Sébastien en religion, né en 1853, mort en 1931) a probablement beaucoup influencé Jean dans sa jeunesse, notamment pour le choix de l'Ordre des Prêcheurs : l'aîné des deux frères reçoit la vestition pour la Province de France

Il est à noter que le département de la Moselle ayant été annexé par l'Allemagne en 1871, Jean a probablement été d'abord scolarisé en français (avant 1870) puis en allemand. Dans cette région, et à cette époque, il parlait nécessairement aussi le *platt*. Il était donc déjà trilingue dès l'enfance, une particularité qui explique peut-être en partie son aisance ultérieure à apprendre les langues anciennes, sans compter qu'après Sierck, il passe par le petit séminaire de Montigny-lès-Metz et le grand séminaire de Metz où il étudie le latin et le grec.

1.2. Une formation remarquable, liée à une vocation religieuse précoce

En 1881, Jean choisit – à la suite de son frère Nicolas – de rejoindre l'Ordre des Frères Prêcheurs. La situation des congrégations religieuses n'est pas facile à cette époque en France. À la suite des deux décrets du 29 mars 1880 promulgués par le président du Conseil sur proposition de Jules Ferry, ministre de l'Instruction publique, les congrégations non autorisées – dont les Dominicains – n'ont plus le droit d'enseigner. C'est le couvent de Belmonte, en Espagne, qui accueille de 1880 à 1885 les novices dominicains contraints de quitter le noviciat d'Amiens ou le *stadium* de Flavigny. Jean y reçoit la vestition³ le 9 octobre 1881. Les novices ne sont pas très nombreux dans cette grande bâtisse (24 en 1881, 31 en 1884 et 13 en 1885) (Delaunay 2016). Jean y devient Frère Vincent. Il poursuit ses études de théologie au couvent de Volders (Autriche) et fréquente en parallèle, l'enseignement de l'orientaliste Gustav Bickell, professeur à l'Université d'Innsbruck. Cela pourrait avoir contribué à déterminer sa vocation d'orientaliste, de même que les choix de son frère (désormais Père Sébastien) qui, à l'époque, est déjà professeur à Mossoul (Irak). L'école dominicaine est transférée en Corse, à Corbara, où Vincent poursuit ses études (théologie, philosophie, hébreu, latin et grec) et est ordonné en 1886. Une fois ses études théologiques terminées, il est affecté en 1887 au couvent St Jacques, rue du Bac à Paris, et est orienté par ses supérieurs vers des études de philologie. Il s'inscrit à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE) où il s'initie aux langues du Moyen-Orient antique sous la direction de l'assyriologue Arthur Amiaud et des égyptologues Paul Guieysse et Gaston

en 1879 à Amiens et est ordonné en 1880 (c'est-à-dire avant l'entrée en noviciat de Jean). Il devient professeur au séminaire syro-chaldéen de Mossoul dont il prendra ensuite la direction.

³ "Réception de l'habit par le postulant, le jour de son entrée au noviciat." (Glossaire du *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs*).

Maspero. Il suit aussi des cours à la Sorbonne, au Collège de France (Jules Oppert) ainsi qu'à l'Ecole du Louvre (Eugène Revillout).

2. Un orientaliste passionné

2.1 Les missions en Orient

Les travaux du jeune religieux sont remarqués. En 1890, il a 32 ans, à peine diplômé de l'EPHE, il est nommé membre de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire et part en Égypte où il participe aux fouilles françaises de la nécropole de Thèbes (Louxor). À la fin de l'année 1892, à la demande du directeur du Musée impérial ottoman de Constantinople, il dirige une mission de fouilles aux ruines de Sippar (Abou Habba) près de Bagdad (Irak) ; en 1893 il participe aux fouilles d'Ernest Chantre à Boğazköy (Anatolie centrale). Il se rend ensuite à Constantinople, au Musée impérial pour classer ses découvertes de Sippar. Il est chargé de dresser un catalogue méthodique des antiquités chaldéennes, assyriennes et égyptiennes du musée (une tâche qu'il mène sur plusieurs années, notamment en revenant sur place à l'occasion des vacances universitaires).

En 1897, lorsque l'archéologue Jacques de Morgan⁴ est nommé délégué général de la Délégation scientifique française en Perse et reprend les fouilles de Suse (Iran)⁵, il inclut le Père Scheil dans son équipe en tant qu'assyriologue épigraphiste⁶. Vincent Scheil participe à trois campagnes de fouilles et continuera à travailler dans ce cadre pendant de longues années. En 1912, après la démission de Jacques de Morgan, il prend – conjointement avec Roland de Mecquenem⁷ – la direction de la mission archéologique de Perse, lui-même se chargeant de l'épigraphie et des publications tandis que de Mecquenem dirige les fouilles sur le terrain (Nasiri-Moghaddam 2008). Il occupera cette fonction jusqu'en 1939.

⁴ Précédemment Directeur du Service des antiquités en Égypte (1892-1897).

⁵ Après Jane et Marcel Dieulafoy.

⁶ Épigraphie : Science auxiliaire de l'histoire ayant pour objet l'étude des inscriptions (parmi lesquelles les épigraphes), généralement anciennes, gravées ou parfois peintes sur des supports durables. (TLFi).

⁷ L'archéologue Roland de Mecquenem (1877 - 1957) a fait partie de la Délégation en Perse dès 1903 et a mené les fouilles jusqu'en 1939. Il avait rencontré très jeune le Père Scheil qui le recommanda à Jacques de Morgan à sa sortie de l'Ecole des Mines.

2.2 L'enseignement et les distinctions

Dès 1895 (il a 37 ans), Vincent Scheil est nommé maître de conférences à l'EPHE en sciences historiques et philologiques. Il est promu directeur-adjoint en 1901, directeur d'études en 1908. Il est titulaire de la chaire d'assyriologie (IV^e section) à partir de 1908 et l'occupe jusqu'en 1933.

En 1903, à la création de la Commission biblique pontificale, il en est nommé membre par le pape Léon XIII.

En 1908, il est élu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

À partir de 1910, il dirige avec François Thureau-Dangin la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientales* qui sous leur impulsion prend un nouvel essor.

Il est aussi nommé chevalier de la Légion d'honneur (1900) et élevé au rang d'officier en 1923.

Il reçoit le titre de Maître en sacrée théologie (*Sacrae Theologiae Magister*) en 1914.

3. La traduction

3.1 Place de la traduction

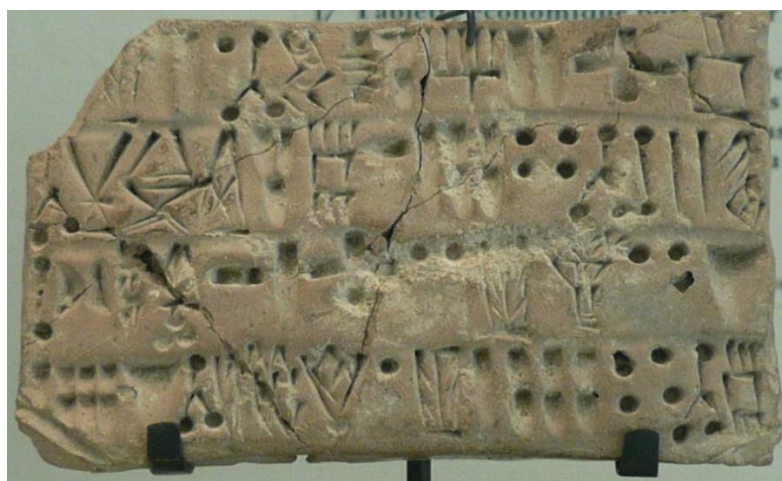
Ce n'est peut-être pas son activité de traducteur qui résume le mieux l'œuvre du Père Scheil. Nous l'avons vu, brillant orientaliste, il est surtout historien et archéologue (cf. le titre de son ouvrage de 1937 *Au service de Clio*) et a eu une longue carrière d'enseignant en assyriologie à l'EPHE de Paris (1895 – 1933) à laquelle il ne renoncera, avec regret, que frappé par la limite d'âge, à 75 ans !

Pourtant, il est clair qu'il est aussi linguiste et que la traduction a eu une importance immense dans sa vie scientifique puisqu'il s'est beaucoup intéressé aux sources écrites – et très tôt dans sa carrière. Ses deux premières publications d'envergure sont des traductions. L'*Inscription assyrienne archaïque de Samsi Ramman IV, roi d'Assyrie (824-811 av. J.C.)* paraît

en 1889 et les *Inscriptions de Salmanazar II, roi d'Assyrie (860-824)* en 1890 (dont Arthur Amiaud est co-auteur à titre posthume). Lors de son premier séjour en Égypte (1890), il copie les parois inscrites de huit tombes thébaines, édite deux traités de Philon (dans les *Mémoires de la Mission archéologique française du Caire*) et réalise des traductions de tablettes cunéiformes provenant du site d'Amarna. Et c'est bien sûr sa renommée d'épigraphiste qui conduit Jacques de Morgan à le recruter dans la Délégation scientifique en Perse en 1899. La traduction est pour lui une étape obligée vers l'analyse des textes, un outil vers la connaissance de l'histoire mésopotamienne. Mais il n'est pas besoin d'étudier très longtemps ses traductions pour constater la difficulté de ce travail et la minutie qu'il y porte, et comprendre tout l'intérêt scientifique qu'il y attache.

3.2 Difficultés de l'exercice et méthode

Avant d'en arriver à l'étape de la traduction, il faut déjà disposer de la copie exacte de l'inscription à déchiffrer, comme le souligne Dussaud dans sa *Notice sur la vie et les travaux de Vincent Scheil* (Dussaud 1941: 487). Ensuite, il faut déchiffrer et transcrire l'écriture cunéiforme, avant de percer les secrets de langues anciennes extrêmement complexes.



Ill. 1 Tablette portant une inscription en langue élamite, Musée du Louvre

Dussaud précise que « les difficultés offertes par l'écriture assyrienne sont indubitables » (Dussaud 1941: 492) et Mario Roques déclare quant à lui dans son *Eloge funèbre du R.P. Vincent Scheil* :

Le système des écritures diverses que rencontre l'assyriologue est fort épineux par les conditions matérielles où elles se présentent, par les valeurs des signes tour à tour idéographiques ou phonétiques, syllabiques ou alphabétiques, par la variété ou le mélange d'idiomes dont ces signes expriment les vocables. (Roques 1940: 377).

Vincent Scheil précise sa méthode (à propos des inscriptions en élamite) dans la préface au tome III des *Mémoires de la Délégation scientifique en Perse* dont Dussaud se fait l'écho :

Il a utilisé « ingénieusement suivant les cas :

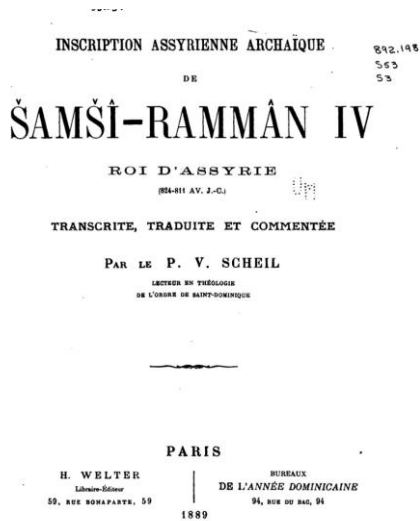
1. les conjectures déduites du but et de la nature de l'objet qui porte le texte
2. les analogies avec le système accadien reposant sur un fonds commun d'idéogrammes intelligibles
3. la seconde écriture des textes trilingues de Persépolis⁸ dont la compréhension était assurée par les deux autres textes parallèles
4. la présence de certains termes sémitiques empruntés par les Élamites [...].

En mettant ingénieusement en œuvre toutes ces considérations, il devine que le terme *šak* a le sens de « fils », et dans le vocable *sunkik* il reconnaît le terme accadien *sangu* « prêtre, prince, roi ». Dès lors, il dégage à coup sûr les noms des rois de Suse. (Dussaud 1941: 499)

C'est à la résolution de ces problèmes que Vincent Scheil a consacré une grande partie de sa vie.

⁸ Allusion à des textes trilingues copiés par Carsten Niebuhr en 1778.

3.3 Première publication (1889)



III. 2 Page de titre de l'*Inscription assyrienne archaïque de Samsi Ramman IV*

Il est intéressant de voir comment se présente concrètement ce travail. Voici la table des matières de l'*Inscription assyrienne archaïque de Samsi Ramman IV, roi d'Assyrie (824-811 av. J.C.)*⁹

TABLE DES MATIÈRES.	
Texte en Traduction	2
Commentaire philologique	30
Notes de Géographie	47
Notes d'Histoire	55
Glossaire	57
Additions et Corrections	67

III. 3 Table des matières de l'*Inscription assyrienne archaïque de Samsi Ramman IV*

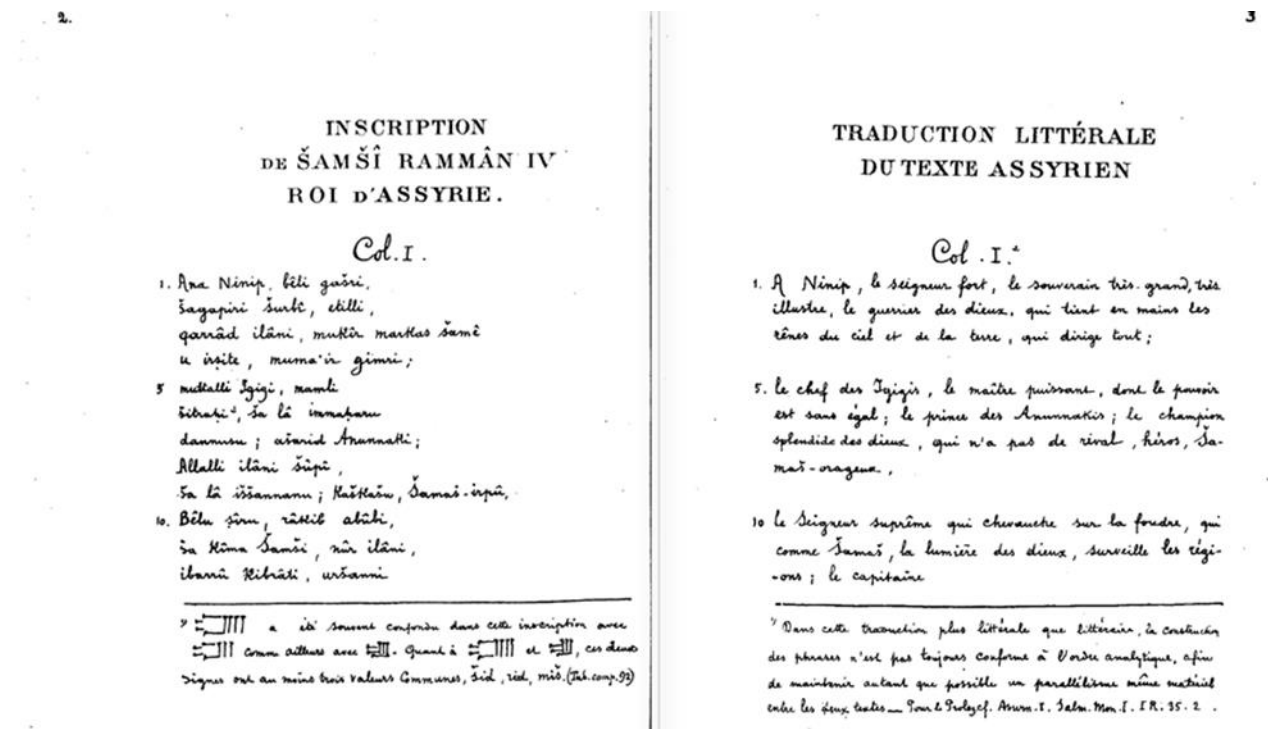
L'ouvrage comprend une préface qui précède la table des matières dans laquelle Scheil situe le contexte historique et expose les difficultés du travail. L'inscription dont il est question

⁹ Consultable en ligne sur le site de l'INHA.

est gravée sur un obélisque découvert à Nimrud et transporté en Grande Bretagne. La transcription réalisée par le British Museum est, dit-il,

très fautive et ne peut servir de base à une traduction qu'autant qu'elle soit révisée signe par signe sur le texte archaïque lui-même. Celui-ci contient à son tour de nombreuses fautes évidentes. [...] En dehors de ces difficultés extrinsèques, cette inscription offre des difficultés inhérentes à sa langue particulière, je veux dire l'emploi de mots rares. (Scheil 1889: préface)

La traduction occupe les pages 2 à 29. La transcription, numérotée (en colonnes et paragraphes) figure sur la page de gauche tandis que la traduction est organisée de même, en vis-à-vis, sur la page de droite, avec de nombreuses notes des deux côtés.



III. 4 Pages 2 et 3 de l'Inscription assyrienne archaïque de Samsi Ramman IV

Il annonce clairement sa traduction comme « littérale » et prend le soin d'ajouter la note suivante à la première page de texte traduit : « Dans cette traduction plus littérale que littéraire, la construction des phrases n'est pas toujours conforme à l'ordre analytique, afin de maintenir autant que possible un parallélisme même matériel entre les deux textes. » (p. 3). Il est donc « sourcier » pour reprendre la terminologie de Jean-René Ladmiraal (1986) et ne cherche aucunement à faire œuvre littéraire (ou tout au moins le dit-il). Son souci est au contraire de rester aussi proche que possible de l'original, quitte à faire quelque peu violence à la langue

d'arrivée s'il le juge nécessaire. Le but de sa traduction n'est pas d'établir un texte parfait dans la langue cible mais de rester au plus près du texte source pour donner à l'historien (lui-même et ses confrères) le plus d'outils possibles pour « interpréter » la source. Mais s'il n'est pas littéraire, son travail est certainement très soigné, comme en attestent les nombreuses notes explicatives. En voici un exemple (page de transcription) :

1^{er} Le premier signe est  2nd  3rd  donc on a fait à tort
deux signes, de même que pour 4th  . 5th ut-  - Ku - ru .
6th Le premier signe est  .

III. 5 Note au bas de la page 4 de l'*Inscription assyrienne archaïque de Samsi Ramman IV*

Cette partie « traduction » occupe moins de la moitié de l'ouvrage. Elle est suivie d'un commentaire philologique, de notes géographiques et historiques et d'un glossaire.

3.4 La Délégation scientifique en Perse et les fouilles de Suse

C'est à partir de la formidable richesse des textes trouvés à Suse que « le génie du Père Scheil va se révéler pleinement. Grâce aux fouilles de Jacques de Morgan, puis de Roland de Mecquenem, il va reconstituer l'histoire d'une civilisation morte, faisant ainsi œuvre de défricheur et de déchiffreur » (André-Salvini 1997: 113). Par ses traductions, Vincent Scheil va en effet faire ressurgir l'histoire du pays d'Élam.

3.4.1 Aspects généraux

Suse est la capitale de l'Élam, pays voisin de la Babylonie, situé le long de la rive nord du golfe Persique. Sur les 28 volumes que comptent les *Mémoires de la Délégation en Perse* en 1940, 16 sont l'œuvre personnelle de Vincent Scheil, comme le rappelle Mario Roques (1940: 379) : cinq de *Textes élamites-sémitiques*, quatre de *Textes élamites anzanites*, 2 de *Textes proto-*

élamites, deux de *Textes achéménides*, deux de *Textes juridiques susiens* et un de *Mélanges épigraphiques* (ce dernier daté de 1939, soit quelques mois avant sa mort).

La mission a en effet mis au jour une grande quantité de textes qui d'après Dussaud, se répartissent en trois catégories :

1. les textes proto-élamites, qui emploient des signes hiéroglyphiques à valeur indéterminée qui résistent encore au déchiffrement ;
2. les textes élamites sémitiques (qui se résolvent par l'akkadien) ;
3. Les textes élamites non-sémitiques, dits textes anzanites (ce dernier terme ayant été créé par Scheil pour désigner une langue qu'il a découverte) (Dussaud 1941: 498).

3.4.2 Le Code de Hammourabi

Pendant la campagne de fouilles 1901/1902, la Délégation scientifique en Perse fait une découverte exceptionnelle. Il s'agit de trois blocs de diorite, fragments d'une stèle qui une fois réassemblée fait 2,25 m de haut et 1,90 m de pourtour à la base. La stèle est composée de deux parties : un long texte babylonien gravé en signes cunéiformes est surmonté par un relief représentant le roi Hammourabi devant Shamash, dieu-soleil et dieu de la justice. Cette stèle est conservée au musée du Louvre.



Ill. 6 La stèle portant l'inscription du Code de Hammourabi découverte à Suse (Musée du Louvre)

Septième prince de la première dynastie de Babylone, Hammourabi a régné pendant quarante-trois ans (de 1792 à 1750 avant J.-C.), une période considérée comme l'âge d'or de la civilisation babylonienne. À sa mort, son empire englobe toute la vallée du Tigre et de l'Euphrate jusqu'au-delà du Habour, soit la quasi-totalité de l'Irak actuel et une partie de la Syrie. La Babylonie et l'Élam voisin se sont souvent combattus. Les Élamites sont écrasés par Hammourabi en ~ 1762 mais mettront Babylone à sac après sa mort. Ce duel se poursuit au fil des siècles. C'est au XIII^e siècle avant Jésus-Christ que le roi d'Élam s'empare de Babylone et ramène la stèle de Naram-Sin et le Code de Hammourabi (gravé pour le temple de Sippar) à Suse où l'équipe de Jacques de Morgan la met au jour au tout début de notre XX^e siècle¹⁰.

Le Père Scheil, qui est présent sur le chantier au moment de la découverte des fragments en décembre 1901 et janvier 1902, s'attèle immédiatement à la tâche qu'il poursuit à Paris. Comme à son habitude il travaille vite. Nous l'avons vu, son but n'est pas de peaufiner un texte mais de mettre aussi vite que possible une découverte inestimable au service de la science.

¹⁰ Cf. l'article "Hammourabi" de l'*Encyclopædia Universalis en ligne*.

Comme le dit Roques :

Il voulait trouver, déchiffrer, traduire et publier, soigneusement, probablement mais vite. Les assyriologues lui doivent une particulière reconnaissance pour n'avoir jamais conservé longtemps par devers lui, pour en parfaire l'étude, les documents qui lui parvenaient ; il les a toujours mis en état et livrés au public avec une célérité sans précédent.

[Et de citer Scheil lui-même :]

Dans ces sciences en marche qui se renouvellent si vite au gré des trouvailles, a-t-il écrit, comment ne pas faire grandement état du service rendu par celui qui livre sans tarder les monuments qu'il a découverts (Roques 1940: 382).

Béatrice André-Salvini¹¹, souligne également ces qualités : « son but est de livrer le plus rapidement possible aux philologues, aux historiens et au public, les informations qui permettront de réaliser une étude approfondie des documents qui sortent de terre, faisant en cela montre d'une générosité profonde. » (André-Salvini 1997: 115)

Ainsi, dès septembre 1902 la traduction du Code paraît dans les *Mémoires de la Mission archéologique de Perse*. Scheil a divisé le texte en 250 articles (pour près de 3 600 lignes). Son remarquable travail a un retentissement considérable dans le monde entier. Ce recueil de lois (bien que ce terme ait été contesté par la suite) donne en effet un formidable aperçu du droit et de la civilisation à Babylone, près de 2 000 ans avant notre ère. Il reste l'un des plus anciens textes à avoir été déchiffré et traduit dans le monde. Il se présente comme une succession de propositions conditionnelles exposant des cas les plus divers (cf. ill. 7 ci-dessous). Le Père Scheil dit lui-même :

Depuis qu'est ouverte l'ère des fouilles, il n'a pas été mis au jour ni en Égypte, ni en Assyrie, ni en Babylonie [...] de document plus considérable par sa haute portée morale et son ample teneur que le Code de Hammurabi [...]. Nous pouvons dire sans hésiter que le Code de Hammurabi est un des monuments, non seulement de l'histoire des peuples d'Orient, mais encore de l'histoire universelle¹²

Il est intéressant de noter que la stèle découverte en 1901/1902 représente sans doute l'exemplaire le plus complet d'un même texte gravé plusieurs fois. Ainsi, un autre exemplaire

¹¹ Directrice du département des Antiquités orientales du musée du Louvre

¹² V. Scheil, O.P. « Code des lois de Hammurabi, roi de Babylone, vers l'an 2000 avant J.-C. », *Mémoires IV, Textes élamites-sémitiques*, deuxième série, Paris, 1902, p. 12 cité par André-Salvini (1997)

conservé aux États-Unis a permis de compléter l'inscription peu lisible de la base de l'inscription du Louvre.

La première édition de la traduction de Scheil est parue en 1902 sous le titre *Le Code des Lois de Hammourabi* dans le quatrième tome des *Mémoires de la Délégation en Perse*. Une deuxième édition, publiée en 1904 sous le titre *La Loi de Hammourabi (vers 2000 avant J.-C.)* semble avoir eu une fonction de « vulgarisation ». Scheil précise dans la préface que ce « léger opuscule » vise une « diffusion plus large » que le « gros ouvrage » qui contenait la première traduction. Cette fois, celle-ci est présentée seule, sans la transcription.

LA LOI DE HAMMOURABI

ROI DE BABYLONE (VERS 2000 AVANT J.-C.)

(TRADUCTION LITTÉRALE)

§ 1.

Si un homme a incriminé un autre homme, et a jeté sur lui un maléfice, et ne l'a pas convaincu de tort, celui qui l'a incriminé est passible de mort.

§ 2.

Si un homme a jeté un sort sur un autre homme, et ne l'a pas convaincu de tort, celui sur qui a été jeté le sort ira au fleuve, et se plongera dans le fleuve; si le fleuve s'empare de lui, celui qui l'a incriminé prendra sa maison; si le fleuve l'innocente et le garde sauf, celui qui a jeté le sort sur lui est passible de mort; celui qui s'est plongé dans le fleuve prendra la maison de celui qui l'avait incriminé.

§ 3.

Si un homme, dans un procès, s'est levé pour un témoignage à charge, et s'il n'a pas justifié le

Ill. 7 Reproduction de la page 1 de la deuxième édition de 1904

On notera que Scheil prend soin de préciser qu'il s'agit d'une « traduction littérale » !

4. L'appartenance à l'ordre des Frères Prêcheurs et « l'incident Scheil »

Jean Scheil a 23 ans lorsqu'il entre dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, attiré semble-t-il « par la gloire et l'éclat de l'Ecole thomiste » selon les mots que lui prête Mario Roques (1940: 373). Sans remettre en cause ses convictions religieuses et philosophiques, il est évident que jamais le modeste fils d'un artisan d'un village lorrain n'aurait pu avoir l'itinéraire scientifique que nous venons d'esquisser s'il n'avait pas fait ce choix.

Certes, son appartenance à l'Ordre de Saint Dominique ne lui a pas toujours facilité les choses à une époque où la laïcisation de la société française allait déboucher sur la Loi de Séparation des Eglises et de l'État en 1905. Il a dû s'expatrier dès le noviciat en raison des décrets anticléricaux pris par le gouvernement français en 1880 (mais était-ce vraiment un inconvénient pour lui, qui en a tiré profit pour se familiariser avec les langues modernes des pays d'Europe en même temps qu'il étudiait les langues anciennes ?). En 1903, les pères dominicains, dont Vincent Scheil, sont expulsés du couvent St Jacques de la rue du Bac à Paris. En 1905, alors qu'il a été choisi par les professeurs du Collège de France et de l'Académie des inscriptions et belles-lettres pour succéder à Jules Oppert à la chaire d'assyriologie du Collège de France, sa nomination est refusée (mesure tout à fait exceptionnelle) par le ministre de l'Instruction publique des Beaux-arts et des Cultes, M. Bienvenu-Martin. Cette « affaire » a un certain retentissement, notamment dans la presse. Voici, par exemple, ce que l'on peut lire dans *Le Temps*¹³ daté du 5 janvier 1906 sous le titre « L'incident Scheil » :

Il paraît que nous sommes menacés d'une nouvelle forme de cléricalisme, le cléricalisme cunéiforme. [...] Les journaux socialistes et radicaux, où l'on possède une connaissance approfondie des questions assyriologiques et où l'on déchiffre couramment les caractères cunéiformes, ont décrété que le choix du Collège de France et de l'Académie des inscriptions était absurde et inadmissible. [...] Cette tentative d'ingérence cléricale dans le domaine des cunéiformes cache quelque ténébreux dessein contre la libre pensée. Qui sait si le P. Scheil ne rêve pas de transformer le Collège de France en établissement congréganiste? Ces craintes et ces colères, sincères ou affectées, sont surtout risibles [...].

Ou encore dans le *Journal de Roubaix* du 6 janvier 1906 :

Un fait véritablement scandaleux vient de se produire, à propos de la succession d'une chaire vacante au Collège de France. Les politiciens ont fulminé contre la « cléricalisation » de l'université, l'introduction de «

¹³ Quotidien publié à Paris du 25 avril 1861 au 29 novembre 1942 dont les archives sont consultables sur *Gallica*, la bibliothèque numérique de la Bibliothèque nationale de France.

Saint Dominique au Collège de France » et ont adjuré le ministre de sauver une fois de plus la République en ne tenant aucun compte des présentations des professeurs et de l'Académie. Pour réduire à leur juste valeur ces tristes allégations, il suffit de faire remarquer que la candidature du savant très remarquable qu'est le Père Scheil a été patronnée par M. Berthelot, peu suspect de tendresse envers l'Église, aux yeux du Bloc.

Alors que de l'avis unanime de ses pairs, Vincent Scheil méritait amplement cette chaire, il n'accèdera jamais au Collège de France parce qu'il est Dominicain. Si le renouvellement était intervenu quelques années avant ou quelques années après, il en serait sans doute allé autrement. En 1900 il avait été nommé chevalier de la Légion d'honneur (élevé au rang d'officier en 1923) et en 1908 il sera élu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, malgré son statut d'homme d'église. Et naturellement, il a enseigné à l'EPHE pendant plus de trente ans !

5. Conclusion

Qui aurait pu prédire à la fin du XIX^e siècle que deux fils d'artisan, nés dans un village mosellan ballotté entre les frontières par l'histoire, auraient l'itinéraire qui a été celui des frères Scheil : l'aîné directeur du séminaire de Mossoul, le cadet assyriologue de réputation mondiale ? C'est à n'en pas douter leur choix de la robe ecclésiastique et leur entrée dans l'Ordre des Prêcheurs qui a permis aux deux frères, désormais devenus « les Pères Scheil » (ils sont d'ailleurs restés très liés tout au long de leur vie), d'étudier et de développer des qualités scientifiques remarquables.

Le Père Ambroise Gardeil l'a souligné dans le discours d'éloge prononcé à l'occasion de la remise à Vincent Scheil des insignes de Maître en théologie en 1914 : « Dans notre Ordre, dès l'origine, à côté de nos grands théologiens, il y eut toujours place pour des savants spécialisés dans l'étude des langues. Vous n'étiez pas destiné, comme les maîtres de carrière à recouper sans cesse les traces de saint Thomas. ».

Le Père Vincent Scheil est en effet devenu un expert des langues anciennes et a travaillé aussi bien le grec et l'égyptien que le sumérien, l'akkadien, l'élamite ou le vieux-perse. En choisissant l'assyriologie (plutôt que l'égyptologie), il a pleinement réalisé sa vocation d'historien, que Mario Roques résumait ainsi : il « avait [...] un noble désir de voir se restaurer par ses soins ou sous ses yeux de larges pans de l'histoire humaine » (Roques 1940: 376). Doté

d'un solide physique (certainement un atout dans ses pérégrinations), Vincent Scheil était un homme de terrain qui a lui-même participé à de nombreuses fouilles et connu l'émotion des grandes découvertes. Dans son ouvrage *Au service de Clio*, recueil de réflexions personnelles paru en 1937, il explique :

J'éprouvai là, dans le désert pour la première fois [à Abou Habba en 1893], cette émotion grave et profonde que donne la visite d'une ruine, même latente, à ceux qui en connaissent ou soupçonnent le secret grandiose et tragique. [...] Ce sol recouvre des archives cinquante fois séculaires et néanmoins intelligibles à notre esprit ! Et le silence planant sur ces nobles espaces laisse entendre partout la grande voix de l'Histoire.

Toutefois pour lui, la grande voix de l'Histoire passe aussi, et peut-être même surtout, par le déchiffrement et la traduction des tablettes et autres épigraphes sur lesquelles il travaille avec acharnement et sans relâche, dans le but d'éclairer l'évolution de la culture humaine. Vincent Scheil avait plusieurs centaines de publications à son actif¹⁴ mais c'est sans doute par sa traduction du Code de Hammourabi découvert à Suse en 1901/1902 qu'il reste dans les mémoires car ce texte a véritablement révolutionné la perception de la civilisation babylonienne et de l'histoire du droit.

Comme le dit si bien Béatrice André-Salvini (1997: 110), « Une vie vouée à l'Histoire et à la recherche historique ! Ainsi pourrait-on définir, en effet, la carrière et l'œuvre scientifique du P. Scheil. »

Bibliographie

- André-Salvini, B (1997). "Ici commence l'Histoire de l'Élam", l'œuvre du père Jean-Vincent Scheil", *Catalogue de l'exposition Une mission en Perse 1897-1912*, p. 110-125
- André-Salvini, B (2010). Notice de Jean-Vincent Scheil, in Sénéchal, P. et Barbillon, C. (dir.) *Dictionnaire critique des historiens de l'art actifs en France de la Révolution à la Première Guerre mondiale*, Institut national de l'histoire de l'art (INHA) [en ligne]: <http://www.inha.fr/fr/ressources/publications/publications-numeriques/dictionnaire-critique-des-historiens-de-l-art/scheil-jean-vincent.html> [consulté le 25 juin 2016]
- Charpin, D. (2015). "Comment peut-on être assyriologue ?", *La lettre du Collège de France*, 39 [en ligne]: <http://lettre-cdf.revues.org/1931> [consulté le 22 juillet 2016]

¹⁴ J.-M. Vosté a publié en 1942 un « Essai de bibliographie du Père Jean-Vincent Scheil O.P. » qui compte 458 entrées.

- Cardascia G. "HAMMOURABI", Encyclopædia Universalis [en ligne]: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/hammourabi/> [consulté le 20 juillet 2016]
- Contenau G., (1940). "Le R. P. Vincent Scheil (1858-1940)", *Journal des savants, juillet-septembre 1940*, p. 129 à 132 [en ligne]: http://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1940_num_3_1_3042 [consulté le 26 juillet 2016]
- Delaunay, J.-M. "Belmonte (couvent)", *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs* [en ligne], <http://dominicains.revues.org/1670> [consulté le 15 juillet 2016]
- Dicop, Chanoine N. (1972). "Orientaliste contemporain de réputation universelle, Jean Vincent Scheil (1858 -1940), des Frères prêcheurs", *Annuaire de la société d'histoire et d'archéologie de la Lorraine – 86^e année - Tome LXXII*
- Dussaud, R. (1941). "Notice sur la vie et les travaux de M. Vincent Scheil, membre de l'Académie", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 85^e année, N. 6, p. 486-500
- Eich, J. (1948). "Le R.P. Vincent SCHEIL, O. P.", *La Revue ecclésiastique de Metz*, p. 313-316
- Gady, E. (2006). "Les égyptologues français au XIX^e siècle : quelques savants très influents", *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 32, p. 41-62
- Gardeil, Père A. (1914). *Le Père Vincent Scheil, Maître en théologie* [21 février 1914], pro manuscrito, p. 7
- Gardeil, Père A. (2008). "Les études dominicaines et les besoins présents en France. Rapport sur les Études présenté au Chapitre de la Province de France de 1901", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 3/2008 (Tome 92), p. 433-459 [en ligne]: www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2008-3-page-433.htm [consulté le 28 juillet 2016]
- Grossmann R. (à paraître). "Rue du Père Scheil", Académie nationale de Metz
- Ladmiral, J.-R. (1986). "Sourciers et ciblistes", *Revue d'esthétique*, 12, PUF, Paris, p. 33-42
- Nasiri-Moghaddam, N. (2008): "SCHEIL Jean Vincent", in Pouillon, F. (dir.). *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM-Karthala
- Nasiri-Moghaddam, N. (2001). "Jacques de Morgan et ses voyages scientifiques en Perse", *La Perse vue par Jacques de Morgan 1889-91*, Tehrân, Kâkh-e Golestân, p. 5-26
- Nasiri-Moghaddam, N. (2006). "SCHEIL, Jean-Vincent", in E. Yarshater (ed), *Encyclopædia Iranica*, New York, Bibliotheca Persica Press

Roques M. (1940). “Éloge funèbre du R. P. Vincent Scheil, membre de l’Académie”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 84^e année, N. 5, p. 372-385

Scheil, V. (1889), *Inscription assyrienne archaïque de Samsi Ramman IV, roi d’Assyrie (824-811 av. J.C.)*, Paris, H. Welter

Scheil, V. (1904), *La Loi de Hammourabi, Roi de Babylone (vers 2000 avant J.-C.)*, Paris, Ernest Leroux

Scheil, V. (1937), *Au service de Clio. Notices diverses*, Chalon-sur-Saône, Bertrand

Vosté J.-M. (1942). “Essai de bibliographie du Père Jean-Vincent Scheil O.P.”, *Orientalia*, Volumen 11, Roma, Pontificium Institutum Biblicum,

Sitographie

Dictionnaire biographique des frères prêcheurs, “SCHEIL Vincent” et “SCHEIL Sébastien”, Notices biographiques [en ligne]: <http://dominicains.revues.org/1632> [consulté le 15 juillet 2016]

Le Journal de Roubaix (6 janvier 1906) [en ligne]: http://www.bn-r.fr/presse/pdf/PRA_JRX/PDF/1906/PRA_JRX_19060105_001.pdf [consulté le 15 juillet 2016]

Les amis du Père Scheil, [en ligne]: <http://www.lesamisduperescheil.fr/scheil.html> [consulté le 15 juillet 2016]

Le Temps, Paris (5 janvier 1906) [en ligne]: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k238487z/f1.item> [consulté le 15 juillet 2016]

Roland de Mecquenem, Archives de Suse (1912 – 1939) [en ligne]: <http://www.mom.fr/mecquenem/> [consulté le 22 juillet 2016]

Le Code d’Hammourabi [en ligne]: <http://jean-pierre.morenon.pagesperso-orange.fr/curieux/ZCu03-CH.html> [consulté le 20 juin 2016]

Institut national de l’histoire de l’art [en ligne]: <http://www.inha.fr/fr/ressources/publications/publications-numeriques/dictionnaire-critique-des-historiens-de-l-art> [consulté le 25 juin 2016]

SESENTA AÑOS DE PRESENCIA DE LOS DOMINICOS EN SENEGAL: HISTORIA E INTERCAMBIO LINGÜÍSTICO¹

Youssou Ndiaye

Universidad de Valladolid (España)

youaffairs@gmail.com

RESUMEN

La finalidad de este trabajo es estudiar la presencia de los Dominicos en Senegal, centrándonos en sus labores lingüísticas fruto del contacto cultural y del intercambio con las poblaciones autóctonas. Mientras se está celebrando, a través del mundo, el octavo centenario de predicación de la Orden, en Senegal se celebran los 60 años de presencia de los Dominicos. Para ejemplificar esta presencia, mostraremos parte de la documentación utilizada por ellos. Dicha documentación se encuentra disponible en la biblioteca de la Iglesia Saint Dominique (Dakar), consagrada a esta orden.

PALABRAS CLAVE: Dominicos. Senegal. África Occidental Francesa. Intercambio lingüístico. Parroquia universitaria Saint Dominique.

ABSTRACT

The purpose of this work is to study the Dominicans presence in Senegal. Focusing on their linguistic work fruit of cultural contact and exchange with the indigenous populations. While it is taking place, around the world, the eighth centenary of preaching of the Order, Senegal is celebrating 60 years of Dominicans presence. To exemplify this presence, we will show part of the documentation used by them. This documentation is available in the library of the Church of Saint Dominique (Dakar) devoted to this order.

KEY WORDS: Dominicans. Senegal. French West Africa. Linguistic exchange. Saint Dominique University Parish.

1. Introducción

La historia nunca falla, es la memoria del hombre la que olvida. El bello continente africano, muy a menudo olvidado, sigue siendo un gran desconocido en la historia de los hombres. Sin embargo, la memoria de los Dominicos revela que la presencia de la Orden de los Predicadores en África Subsahariana data del siglo XVI. En África Occidental, la Fundación de la Hermandad de Dakar (capital de Senegal) fue

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

el vínculo con la provincia de Lyon, que tuvo la iniciativa de mandar a los primeros misioneros. La elección de Dakar se debió también a su ubicación estratégica, puesto que sirvió de puerta de entrada a los predicadores en la subregión, en vísperas de las independencias². La celebración actual del octavo centenario de la predicación de la Orden a través del mundo coincide con la celebración de los 60 años de la presencia de los Dominicos en Senegal.

El ejemplo de Senegal no es casualidad en este estudio a raíz de su diversidad religiosa asimilada mediante el Diálogo islamo-cristiano. Hoy, más que nunca, los laicos Dominicos tienen la responsabilidad de servir dentro de la conversación de Dios con el mundo, anunciando el Evangelio de la paz, como dijo el Maestro General de la Orden en su carta de 2014, dirigida a toda la Orden.

El interés de nuestra investigación estriba en dar a conocer la labor intelectual e intercultural realizada por los frailes predicadores en tierra africana. Desde la llegada a Dakar en 1954 de Fr. Marie-Bernard Niely, hasta la primera instalación en AOF³, sin olvidar las posteriores Fundaciones de Abidján (1961) y Cotonú (1973), los predicadores hicieron prueba de gran humanismo.

Dedicamos este estudio al descubrimiento de la historia de los Dominicos de Senegal, a la gran Parroquia universitaria Saint Dominique de Dakar, dirigida por los predicadores y que representa la esencia de la misión de la Orden en un país de mayoría musulmana. Intentaremos también analizar el logro interlingüístico de los frailes con respecto a la diversidad cultural del país.

2. Historia de la Orden de los Dominicos en Senegal

Fundada en el siglo XIII por Domingo de Guzmán (1170-1221), la Orden de los Predicadores, más conocida con la apelación de Fraternidad de los Dominicos, se estableció en África a partir de la década de 1950. Las raíces de esta Orden surgieron del diálogo que tuvo Domingo con la doble miseria de su época: la miseria material y la espiritual.

² La mayoría de las colonias francesas de África obtuvieron su independencia a partir de los años 60 del siglo XX.

³ Siglas con las que se designa el África Occidental Francesa cuya capital de entonces era Dakar, y de las que nos serviremos de ahora en adelante en nuestro trabajo.

Los frailes de la provincia dominicana de Lyon (Francia) fueron los introductores de la Orden en AOF. Según los datos recogidos en distintas fuentes, entre ellas la de *Philippe Denis en Mémoire Dominicaine, número especial N° IV*, Fray Marie-Bernard Niely fue el pionero principal de la Fundación de la Hermandad de Dakar (Senegal) en 1954 y más tarde en Abidján (Costa de Marfil) en 1961. Fr. Niely fue el primero en llegar a Dakar en 1954 y el que empezó a predicar. La vida dominicana de esta parte occidental de África tuvo la ciudad de Dakar como punto de partida. Bajo la responsabilidad de Fr. Niely, los frailes empezaron a introducir la pastoral en la Iglesia local. No sería la primera vez que la provincia de Lyon enviara misiones en sitios lejanos porque las hubo anteriormente en Indochina y otros lugares. Sin embargo, la misión de Niely en Dakar se debió a la fascinación del provincial Maurice Corvez por la predicación del P. Petit. Tras sus campañas de sensibilización realizadas en Francia, Corvez se dio cuenta de las necesidades apostólicas de África Subsahariana. Dakar, capital de África Occidental Francesa, fue el sitio ideal para acoger las misiones y servir de plataforma central para las futuras sedes dominicanas⁴.



Imagen 1.

Marcel Lefevre, arzobispo de Dakar y delegado apostólico para África, fue el interlocutor privilegiado de los Dominicos, nos cuenta *Denis Pilippe*. Sabemos también, según nuestras fuentes, que el arzobispo contestó positivamente a la carta de Corvez del 8 de mayo de 1954, en la que le expresaba la disponibilidad de los frailes de su

⁴ Informe del 20 de diciembre de 1954, p. 1. Archivos de la Hermandad de Dakar

provincia para estar presentes en Dakar y en el África Occidental Francesa. Después iría Niely a Dakar para estudiar las posibilidades de una instalación dominicana. Al final de una estancia de tres meses, ya cuajó el proyecto. La especificidad de Dakar y su importancia geopolítica justificaron la atención particular dedicada a la preparación del proyecto. La Fundación dominicana en Dakar, escribió Niely al provincial el 2 de febrero de 1955, tenía que basarse en una vida regular común, alimentada por la oración y el estudio.

El provincial, en su consejo, autorizó la fundación de una comunidad en Dakar. El día 2 de junio de 1955, Vincent Cosmao, Jean-Bernard Roulex y Martín Balzeau llegaron a Senegal a bordo del *Lyautey*. Los acogió Mons. Guibert, el ayudante del arzobispo de Dakar, algunos religiosos, amigos y Marie-Bernard Niely. Desde el puerto, se fueron a la casa del cura en la Catedral donde les ofrecieron un desayuno. Pasaron la primera noche en el Colegio de los padres Maristas de Hann. El barrio de Hann estaba ubicado a siete kilómetros del centro de la ciudad, lo que no facilitaba los contactos necesarios para la construcción de una casa. Para resolver aquella dificultad, el deán de la catedral les ofreció cuatro pisos libres en la escuela de su parroquia. Una quinta sala servía de oratorio y a veces de sala común.

Una vez instalados en aquel lugar, emprendieron los frailes la búsqueda de terrenos. El barrio residencial de Point E fue su elección, lo que no fue una casualidad puesto que aquel sitio iba a alojar la futura gran Universidad de Dakar. Se firmó el contrato el 10 de junio, nos informa Philippe Denis en *Mémoire Dominicaine*.

La labor intelectual de los Dominicos siempre ha sido una constante en las diferentes misiones. Desde los primeros momentos de la instalación en Dakar, puerta de entrada de África Occidental, la visión fue proactiva en la medida en que, hoy en día, la posición de la Iglesia Saint-Dominique de Dakar justo enfrente de la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar (Universidad más grande de África Occidental, en tamaño y en número de estudiantes), no sólo ha contribuido fuertemente a la expansión de la Orden en el ámbito intelectual de la subregión, sino también al fortalecimiento de la fe católica en un país musulmán como Senegal.

3. Historia de la Iglesia Católica en Senegal

Para entender la evolución de la presencia de los dominicos en Senegal durante más de medio siglo, es preciso repasar la historia de la Iglesia católica en dicho país. La fe católica representa el 10% en el porcentaje de las religiones en Senegal, con lo cual tuvieron las congregaciones católicas un campo de acción bastante limitado. Describir las numerosas etapas de la Iglesia católica en Senegal no es el objetivo principal de este artículo, por lo que intentaremos resumir lo más brevemente, las grandes líneas. El tema ha sido objeto de varios estudios o/y publicaciones, entre los cuales destacamos el de Joseph Roger De Benoist M. Afr, marzo 2008, *Histoire de l'Eglise catholique au Sénégal DU MILIEU DU XVe siècle À L'AUBE DU TROISIÈME MILLÉNAIRE, Clairafrique Karthala, 580 páginas, Colección "Mémoire d'Eglises"*, dirigida por Paul Coulon. De Benoist. Para demostrarlo De Benoist dice:

La petite graine de christianisme semée en 1444 dans l'île de Gorée ne se développa pratiquement pas pendant les siècles suivants, étouffée qu'elle était par la traite négrière et les pratiques commerciales souvent peu honnêtes ; il y eut seulement dans les comptoirs commerciaux, Saint-Louis, Gorée et quelques agglomérations luso-africaines, quelques communautés chrétiennes, dont l'existence a justifié la création d'une préfecture apostolique à Saint-Louis du Sénégal en 1779.

Entre 1819 et 1848, arrivèrent au Sénégal les quatre congrégations qui vont y enraciner l'Église : les Religieuses de Saint-Joseph de Cluny, les Frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel, les Pères de la Congrégation du Saint- Esprit et du Saint-Coeur de Marie, les Religieuses de l'Immaculée Conception de Castres. Le premier évêque de Ségambie, W. Aloys Kobés (1848-1872), donna à cette Église ses racines locales avec les premiers prêtres et frères autochtones, les premières religieuses africaines.

Pendant plus d'un demi-siècle le manque de personnel et de ressources freina le développement de cette Église. Au lendemain de la deuxième guerre mondiale, Mgr Lefebvre posa les fondations de l'Église d'aujourd'hui en faisant appel à de nouveaux ouvriers apostoliques, en créant de nombreuses paroisses et un réseau d'établissements scolaires et en favorisant l'apostolat des laïcs. Premier archevêque et premier cardinal sénégalais, Mgr Hyacinthe Thiandoum, en trente-huit ans d'épiscopat (1962-2000), vit le vieux tronc dakarois donner naissance à six nouveaux diocèses, tous dirigés aujourd'hui par des évêques sénégalais⁵

Vivien LAPLANE, en su artículo *Grande histoire de l'église au Senegal*, publicado el 20 de marzo de 2007, nos indica que Mons. Lefèbvre fue el primer

⁵ “La pequeña semilla de cristianismo sembrada en 1444 en la isla de Gorrea no prosperó prácticamente durante los siglos siguientes, reprimida por la trata de esclavos y las prácticas comerciales, a menudo poco honestas; hubo sólo en los comercios, Saint-Louis, Gorrea y algunas ciudades luso-africanas, algunas comunidades cristianas, cuya existencia ha justificado la creación de una prefectura apostólica de Saint-Louis de Senegal en 1779. Entre 1819 y 1848, llegaron a Senegal cuatro congregaciones que van a echar raíces en la Iglesia: las Religiosas de San José de Cluny, los frailes de la Instrucción cristiana de Ploërmel, los padres de la Congregación del Santo- mente y el Saint-Coeur de María, las Religiosas de la Inmaculada Concepción de Castres. El primer obispo de Senegambia, W. Aloys Kobés (1848-1872), dio a esta Iglesia sus raíces locales con los primeros sacerdotes y frailes indígenas y las primeras religiosas africanas. Durante más de medio siglo la falta de personal y recursos frenó el desarrollo de aquella Iglesia. Después de la Segunda Guerra Mundial, Monseñor Lefèbvre puso los cimientos de la Iglesia de hoy en día al recurrir a nuevos obreros apostólicos y crear numerosas parroquias y una red de escuelas, lo que favoreció el apostolado de los laicos. Mons. Hyacinthe Thiandoum, el primer arzobispo y primer cardenal senegalés en treinta y ocho años de episcopado (1962-2000), vio el viejo tronco de Dakar dar nacimiento a seis nuevas diócesis, todos ellas dirigidas hoy por obispos senegaleses.” Propuesta de traducción propia.

arzobispo de Dakar en 1956. Le sustituyó en 1962 el arzobispo Hyacinthe Thiandoum nombrado por la púrpura cardenalicia en 1976. En la misma publicación Laplane nos habla de Senegal, como tierra de predilección de las congregaciones:

De la fin du XIXe au milieu du XXe siècle, de nouvelles missions s'installent au Sénégal. Les Maristes prennent en charge le collège secondaire de Sainte Marie de Hann. Les Pères Dominicains disposent dès 1961 d'une église route de Ouakam, ils ouvrent une "fraternité" qui devient paroisse universitaire. Le Père Lebre, célèbre sociologue laisse son nom au centre dominicain qui dispense des cours⁶

4. La Parroquia Universitaria Saint Dominique de Dakar

La Iglesia Saint Dominique de Dakar fue fundada por los frailes de la Orden de Predicadores en 1957, según la documentación disponible en la biblioteca de la Iglesia. Actualmente cinco frailes aseguran en ella la presencia dominicana en Senegal. Su misión es anunciar por todas partes el Evangelio de Jesucristo por la Palabra y el ejemplo, teniendo en cuenta la situación de los hombres, de los tiempos y lugares, y su objetivo es despertar la fe, o hacer que pueda penetrar más profundamente en la vida de los hombres para la edificación del Cuerpo de Cristo.



Imagen 2.

⁶ « De finales del siglo XIX a mediados del siglo XX, se instalaron nuevas misiones en Senegal. Los Maristas se encargan del Colegio Secundario de Sainte Marie de Hann. Los Padres DOMINICOS disponen, desde 1961 de una iglesia en la carretera de Ouakam, y abren una "Hermandad" que se convierte en parroquia universitaria. El Padre Lebre, famoso sociólogo lega su nombre al centro dominicano que imparte cursos.» Propuesta de traducción propia.

La Iglesia Saint Dominique de Dakar sirvió de cuartel general de la Orden en África durante los primeros años de la presencia de los predicadores en tierra africana.

Su apostolado principal es garantizar la capellanía universitaria de Dakar, que es la estructura de la archidiócesis de Dakar, encargada de la formación humana y espiritual de los universitarios. En principio, sirve a todos los estudiantes y educadores católicos así como a los católicos del personal administrativo y de servicio de la UCAD⁷, las Grandes Escuelas de Dakar e incluso a las universidades privadas.

Participan en la animación de los movimientos de Acción Católica el programa radiofónico "La vida y la fe", el diálogo interreligioso y las actividades culturales del centro Lebret.⁸ Con el fin de apoyar mejor a los interesados en formarse espiritualmente, se ofrecen diversas actividades parroquiales: celebraciones eucarísticas y sacramentales, pensiones, veladas de esparcimiento, jornadas de reflexión, docencias doctrinales semanales (Teología y Biblia), conferencias, recolecciones, etc.

Durante la semana, los fieles comienzan su jornada con la misa de las 7h. A lo largo del año pastoral, se realizan tres misas dominicales: a las 18,30h el sábado; de 8,30h y 10,30h el domingo. Una misa en inglés se celebra el domingo a las 12,30h con la ayuda de los padres Maristas. Durante el tiempo de Cuaresma, tiene lugar un Vía crucis a las 12,30h y 18,30h cada viernes. Aparecen registradas igualmente otras tres citas anuales.

Su deseo es fortalecer cada día más el carisma dominicano, a través de la acogida regular de nuevas vocaciones senegalesas en la Orden.

5. Fechas relevantes de la Iglesia Saint Dominique de Dakar

Como ya hemos dicho, de todas las comunidades de la vice-provincia, Dakar fue cronológicamente la primera implantada en África Occidental.

- En 1954, Llegada de los primeros frailes a Dakar.

⁷ Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar, la más grande de África Occidental.

⁸ Centro Cultural Louis Joseph Lebret, Dakar-Fann. Lebret nació el 26 de junio de 1897 en Minihic sur Rance y murió el 20 de julio de 1966 en París, es economista y sacerdote de la Orden de los Predicadores. Creó en 1942 *Economía y humanismo*, un centro de investigación y acción en economía y un gran número de asociaciones para el desarrollo económico y social en todo el mundo, entre las cuales se encuentra Irfed en París.

- En 1955, Fundación de la casa de Santo Domingo de Dakar.
- Desde 1956, Llegada a Dakar de Fr. Jean-Pierre LINTANF, encargado de los programas religiosos en Radio Senegal y a la vez asesor religioso de la radio de toda AOF. Hoy en día, los hermanos siguen produciendo una emisión, "La vida y la fe", en Radio Senegal. Además, desde 2006, un hermano se encarga de la correspondencia con Radio Vaticano.
- En 1957, Fundación de la actual Casa de Santo Domingo.
- El 19 de noviembre de 1961, Inauguración de la iglesia de Saint Dominique de Dakar por Mons. MAURY, Delegado Apostólico.
- Entre 1969 y 1980, Creación del convento en la actual Casa Santo Domingo.
- El 24 de octubre de 1970, la Iglesia conventual de la Hermandad de Santo Domingo de Dakar fue erigida en iglesia parroquial por el Cardenal Hyacinthe THIANDOUM.

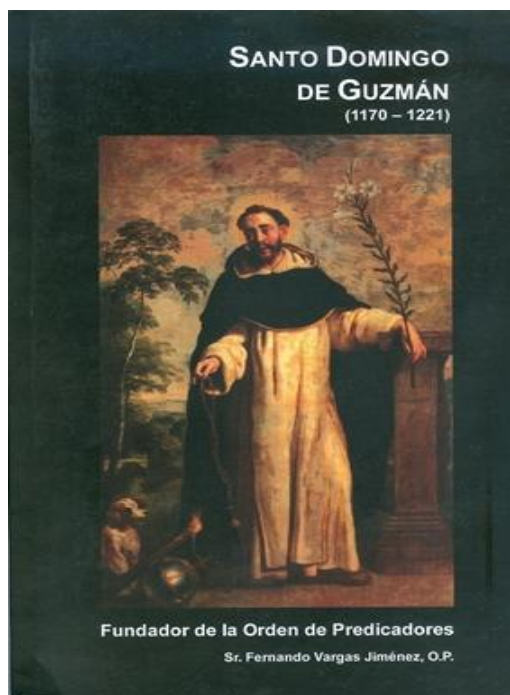


Imagen 3.

6. Contacto lingüístico y trasvase cultural de los Predicadores en Senegal

El Cristianismo como el Islam, debieron enfrentarse a las resistencias animistas que eran las religiones auténticamente africanas. Las misiones Cristianas, que consideraron las poblaciones animistas de la Petite Côte y de la Basse Casamance como

zonas privilegiadas de conversión, no lograron cristianizar totalmente esas regiones, aunque existían territorios islamizados del todo como el Fouta Toro, el país mandingo...

La misión de Predicadores vino un poco después, hacia finales de la colonización, y pudo emanciparse de la metrópolis occidental para luego africanizarse. Las exigencias de los misionarios con respecto a las obligaciones evangélicas y de los vínculos entre los valores cristianos y las fuerzas occidentales no facilitaron el contacto cultural y el intercambio con los animistas. Pero una de las principales fuerzas del cristianismo era permitir al convertido el acceso al mundo de la potencia colonial, lo que favorecía su asimilación.

Los Dominicos se adaptaron, desde sus primeros contactos con las poblaciones autóctonas, a la cultura africana con una liturgia que usa los idiomas Sérér y Diola⁹ y más tarde el Wolof¹⁰, los ritmos del tam tam (tambores africanos), del balafón y de la kora¹¹. La celebración de la liturgia se fue adaptando a las sensibilidades tradicionales senegalesas con el uso de los instrumentos de la música local, acompañados de chasquidos de manos y movimientos del cuerpo. A estas expresiones gestuales se añade una participación verbal más expresiva. Al contrario de las misas europeas, los cánticos se realizan en su integridad y la homilía se produce con preguntas, respuestas, afirmaciones repetidas en coros. Las misas son largas, pues el paso del tiempo aquí no tiene el mismo sentido que en los horarios estrictos del mundo occidental. Los temas privilegiados de intercambio se enfocan hacia las aspiraciones profundas del hombre africano a la luz del evangelio, el bienestar corporal, la felicidad individual, las alegrías de la familia... y todas las dimensiones materiales, humanas y espirituales, así como la apertura hacia otras religiones.

Hoy en día las actuaciones mayores de los predicadores en Senegal se enfocan al movimiento estudiantil, a través de las actividades culturales acompañadas de conciertos de los coros. En la actualidad los coros tienen mucha fama entre los jóvenes

⁹ Idiomas locales de Senegal, que proceden de las etnias Sérér (11% de la población nacional) y Diola (5% de la población nacional)

¹⁰ Idioma de la etnia Wolof mayoritaria del país con 53% de la población nacional. El Wolof se habla en varios países de África Occidental (50 millones de locutores)

¹¹ Tam tam: Instrumento de música tradicional, hecho con piel de cabra y tronco de madera, muy usado en las ceremonias tradicionales y modernas. Balafón: instrumento de música tradicional hecho con madera y cuerdas de piel. Kora: Instrumento de música tradicional hecho con una calabaza, unas cuerdas de plástico o piel, se parece a la guitarra moderna.

del país, tanto musulmanes como cristianos, lo que amplía de manera más rápida la difusión del mensaje dominicano en Senegal.

7. Conclusión

La misión de Predicadores en África ha contribuido enormemente a iluminar el espíritu y la Palabra de Cristo para lograr la unión de las almas. A través de estas líneas hemos podido dar cuenta de las primeras misiones de la Orden de Predicadores en África Occidental y particularmente en Senegal. Este pequeño país de 15 millones de habitantes fue la sede central de lo que se ha denominado AOF. Al mismo tiempo constituyó la sede de la primera comunidad dominicana en esta parte del mundo.

La Orden de Predicadores ha celebrado el mes de junio de 2016 los 60 años de presencia de los Dominicos en Senegal, bajo la dirección de la Iglesia Saint Dominique de Dakar. Esta parroquia consagrada a la Orden lleva a cabo la esencia de la misión con labores lingüísticas importantísimas. El intercambio a través del Evangelio y el contacto cultural han sido las aportaciones mayores de los predicadores en este país teniendo en cuenta su diversidad cultural y religiosa.

El Diálogo islamo-cristiano ha sido siempre una realidad en esta tierra, que empezó cuando el primer presidente del país, Leopold Sedar Senghor, un católico, invitó en 1968 a los musulmanes y cristianos a rezar juntos durante la inauguración de la Mezquita de Touba.¹²

Bibliografía

Archivos de la Iglesia Saint Dominique de Dakar, [en línea] (2016), <http://www.saintdodakar.org/> [consulta: 26 de julio de 2016].

¹² Ciudad santa de Touba, dio su nombre al religioso Cheikh Ahmadou Bamba fundador de la congregación musulmana del Muridismo.

- Benoist, J.R. de, Afr (2008). *Histoire de l'Église catholique au Sénégal DU MILIEU DU XVe siècle À L'AUBE DU TROISIÈME MILLÉNAIRE*, CLAIRAFRIQUE-KARTHALA.
- Bueno et al. (2013). *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*. Universidad Carolina de Praga; Karolinum.
- , et al. (2004). *La traducción en los monasterios*. Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- , y Adrada, C. (2002). *Actas del coloquio internacional [Archivo de ordenador]: la traducción monacal: valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la historia*, Diputación Provincial de Soria.
- Chatelan, O. [en línea] (2015): « TURIN Gabriel », *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs*, Notices biographiques, T, <http://dominicains.revues.org/1880>. [consulta: el 28 de julio de 2016].
- Denis, Ph. *Mémoire Dominicaine, Histoire des Dominicains en Afrique*, número especial N° IV, Les Éditions u Cerf.
- Laplane, V. (2007). *Grande histoire de l'église au Senegal*.

IMÁGENES

1. Mapa de África
[https://www.google.es/search?q=mapa+de+la+orden+de+los+predicadores+en+%C3%81frica&client=firefox-b-ab&biw=1366&bih=659&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjayJ-LqJ7OAhWBuRQKHVMxDzUQ_AUIBigB#imgsrc=xcUgOc8yIZEKXM%3a]
[consulta: el 27 de julio de 2016].
2. Iglesia de la parroquia universitaria Saint Dominique de Dakar en su comienzo
<http://www.saintdodakar.org/> [consulta: el 27 de julio de 2016].
3. Foto de Domingo de Guzmán (1170-1221), Fundador de la Orden de los Predicadores. [Sr. Fernando Vargas Jiménez. OP.]

LOS ESTUDIOS BÍBLICOS EN LA ORDEN DE PREDICADORES. EL P. MARIE-JOSEPH LAGRANGE OP Y L'ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE DE JERUSALÉN¹

José Rafael Reyes González OP

Universidad Pontificia de Salamanca (España)

joseraphaelreyesgonzalez@gmail.com

RESUMEN

La Biblia, en cuanto Palabra de Dios, es pilar constitutivo del carisma de la predicación. Por ello, sin Palabra no hay Orden de Predicadores. Los 800 años de vida de esta orden están jalonados por personas e instituciones que giran alrededor de la Palabra de Dios. Entre estas instituciones, hay una que brilla con luz propia: *L'École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF)*. Fundada por el P. Lagrange en 1890 en el lugar donde la tradición cristiana coloca el martirio de San Esteban, ha sido y es punto de referencia obligado en el estudio de la Palabra de Dios. En esta comunicación se abordará los orígenes, historia y actualidad de la EBAF.

PALABRAS CLAVE: L'École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF). Jerusalén. Dominicos. Lagrange. De Vaux.

ABSTRACT

The Bible as Word of God, is one of the constitutive pillars of the charism of preaching. Therefore, no Word no Order of Preachers. The 800 year life of the Order of Preachers are marked by people and institutions around the Word of God. Among these institutions, there is one that shines with its own light: *L'École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF)*. Founded by Fr. Lagrange in 1890 upon the ruins where Christian tradition places the martyrdom of St. Stephen, it has been from its origin reference point in the study of the Bible. I am going to make this presentation about the origins, history and present of the EBAF.

KEYWORDS: L'École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF). Jerusalem. Dominicans. Lagrange. De Vaux.

1. Introducción

Cuentan aquellos que conocieron a santo Domingo de Guzmán, que llevaba siempre consigo el Evangelio de San Mateo y las epístolas paulinas² para hablar con Dios

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

sobre los hombres y a los hombres, hablar de Dios. Esta referencia, que nos hace fray Juan de Navarra, es el punto de nacimiento del que brota una tradición constitutiva de la Orden de Predicadores: la tradición bíblica. Esta tradición, como ovillo que se desmadeja, se ha ido desarrollando a lo largo de 800 años de distintas maneras. Así por ejemplo, en la Edad Media, las Escuelas catedralicias que dieron lugar a las grandes universidades como Salamanca, Bolonia, París y Oxford fueron el contexto en el que nacieron las escuelas de lenguas orientales (*Studia linguarum orientalium*)³. Un ejemplo claro es el *Studia linguarum* fundada por el dominico san Raimundo de Peñafort en Barcelona. Estas Escuelas de lenguas orientales fueron suprimidas en la Orden de Predicadores en el Capítulo General de 1420, ya que pasaron a tener una organización y sistematización propia: una cátedra en los *Studium Generalia*. Esta cátedra de hebreo comenzó con mucho brío, permaneciendo fundamentalmente hasta la reforma post-conciliar de los planes de estudios *Sapientia Christiana*, en donde la cátedra de hebreo desapareció del elenco de materias obligatorias e incluso llegando a desaparecer como materia optativa en la mayoría de los centros de estudios y seminarios católicos. El griego y el latín no corrieron la misma desgracia, pero sí que menguaron hasta lo raquíutico su presencia en los planes de estudios.

El surgir de *L'École biblique et archéologique française* de Jerusalén ha de encuadrarse también dentro del devenir de esta tradición bíblica que ha ido pasando por diversos estadios, siendo probablemente el estadio de *Studia linguarum Orientalium* y su posterior desarrollo de la Cátedra de Hebreo el que más relación tenga con la fundación de l'École biblique. Así pues, ¿qué es l'École biblique y quién la fundó? El nombre de l'École biblique está asociado a su fundador: P. Marie-Joseph Lagrange.

² Uno de los frailes que fueron llamado como testigo en el proceso de canonización de santo Domingo fue fray Juan de Navarra. Cf. GALMES, L., - GÓMEZ, V.T., *Santo Domingo de Guzmán*. Fuentes para su conocimiento (BAC, Madrid, 1987) 161. Además, una de las iconografías clásicas de santo Domingo es su representación en la mano derecha con una cruz patriarcal y en la izquierda con el evangelio según san Mateo y el epistolario paulino.

³ La denominación desde el origen fue *Studia (linguarum orientalium)* y no tanto "Escuelas". En la Orden de Predicadores los *Studia* podían ser *simples* (para la necesaria formación de sus futuros sacerdotes); *solemnnes* (para alumnos destacados a los que se les concedía grados y privilegios domésticos); y *generalia* (para una élite de estudiantes que se formaban para luego estudiar en las universidades). Los *Studia linguarum* no entran en ninguna de estas categorías. Esto se debe a que la existencia de los *Studia linguarum* responde a nuevos criterios en la acción evangelizadora de los frailes. Su creación es la expresión más o menos latente de entablar un diálogo con el islam y el judaísmo. Su gran originalidad consistió en buscar para ello un camino basado en el conocimiento de la lengua y la cultura de estas dos grandes religiones que convivían con el cristianismo en la España medieval.

2. El P. Lagrange y los orígenes de la L'École biblique (1890-1984)

En 1879, en la Francia anticlerical de la III República, con 24 años, Albert Marie Henry Lagrange entra en el noviciado de la Provincia de Tolosa, en el convento San Máximo de Marsella. Allí recibió el hábito de los predicadores de quien era provincial de Toulouse en aquel tiempo y que más tarde sería Maestro de la Orden de Predicadores, el beato Jacinto Cormier. Una vez terminado su noviciado, en 1880, el gobierno de Jules Ferry aprueba nuevas leyes de educación por las que se promueve el cierre de la enseñanza religiosa. Esto conllevó que los frailes dominicos franceses en formación tuvieran que ser exiliados a España para poder recibir la preparación académica adecuada. A pesar de que la Iglesia en España se encontrara buscando nuevo encaje social como consecuencia de la Desamortización de Mendizábal en 1834, estos frailes franceses fueron recibidos en el convento de San Esteban de Salamanca el 4 de noviembre de 1880. Allí, fray Marie-Joseph Lagrange recibió la formación sacerdotal básica para ser ordenado de sacerdote el 21 de diciembre de 1884 en Zamora, celebrando su primera misa en el altar del Rosario de San Esteban de Salamanca al día siguiente. Tras su paso por España, volvió a Francia, siendo enviado al poco tiempo a Viena a estudiar lenguas orientales.

2.1. ¿Cómo llegó el P. Lagrange a Jerusalén?

En 1882, cuando el P. Lagrange estudiaba en Salamanca, un fraile francés, bien reconocido socialmente en Francia, llamado P. Matthieu Lecomte, acompaña como predicador a un grupo de laicos y sacerdotes asuncionistas en peregrinación a Jerusalén. En esa peregrinación, el P. Lecomte tiene la intuición de restaurar la Orden de Predicadores en Tierra Santa, desaparecida desde finales del s. XVI con el apogeo del imperio Otomano, con unos fines apostólicos de acogida de los peregrinos franceses en la Ciudad Santa. Tras los permisos pertinentes de las autoridades eclesiásticas, el acopio de dinero y a la intervención del cónsul de Francia, Adrien Langlais, el P. Lecomte compra, cerca de la Puerta de Damasco, un lote de terrenos adyacentes unos a otros que, junto a una pequeña construcción turca que funcionaba como matadero de carne, contenían las ruinas recientemente descubiertas de una iglesia donde supuestamente habría tenido lugar la lapidación de San Esteban Protomártir.⁴ Allí se habilitó un pequeño espacio para la “casa” de los primeros

⁴ El Acta del martirio de San Esteban la encontramos en Hch 6,8-7-60.

frailes reclutados en Francia, ya que no eran muchos, y sobre todo se habilitó un espacio para acoger a los peregrinos de lengua francesa, objetivo fundamental de la misión dominicana en Jerusalén. En 1884, el Maestro de la Orden de Predicadores⁵ aprueba la fundación casa de San Esteban en Jerusalén, instituyendo como primer superior de la casa al P. Lecomte. Pero muy pronto llegaría la desgracia a aquella casa: el P. Lecomte muere en 1887 en Jerusalén dejando huérfana la misión de acogida de peregrinos franceses en Jerusalén. El P. Meunier toma las riendas del convento y de la misión de Jerusalén, pero comienza a dar cuerpo a una misión distinta a la desarrollada hasta ahora. Tres factores influyeron en esta nueva orientación: 1) En la atmósfera de Jerusalén⁶ flotaba la idea de estudiar la Biblia sobre el terreno; 2) El problema teológico sobre “la cuestión bíblica”⁷ azotaba con virulencia a la Iglesia y había que darle una respuesta más madura que la dada hasta ese momento; 3) En la tradición de la Orden de Predicadores se encontraban las famosas *Studia linguarum orientalium* para el estudio de la Sagrada Escritura que podrían ser una solución a los problemas que surgían de los dos factores anteriores. En conclusión, *“el proyecto dominicano de utilizar la fundación de San Esteban para convertirla en casa de estudios bíblicos no se remonta más allá de 1888”*⁸

Debido a las preferencias del Maestro de la Orden, José María Larroca, con respecto a la creación de la Facultad de Teología en la Universidad de Friburgo⁹ de Suiza, el P. Meunier opta por recurrir a los Provinciales franceses¹⁰ para llevar a cabo este nuevo proyecto en Jerusalén. A la petición hecha por el P. Mounier, solo el provincial de Toulouse, P. R. Colchen, responde afirmativamente el 2 de febrero de 1889 destinando a un padre que se encontraba finalizando en Viena estudios en lenguas orientales. Ese nuevo fraile fue destinado no solo con el encargo de enseñar, sino también con el de esbozar académicamente dicho proyecto bíblico. Ese padre es: Marie-Joseph Lagrange.

El P. Lagrange, finalizados sus estudios en Viena a primeros de febrero de 1890, embarca en Trieste el 14 de ese mismo mes rumbo a Jerusalén para tener un primer contacto

⁵ M.R.P. José María Larroca OP, español, que ejerció su ministerio como Maestro de la Orden desde 1879-1891.

⁶ El gobierno francés, como protector de los católicos en Jerusalén en esta época otomana, había previsto la instalación de un escuela superior de teología donde un pequeño número de eclesiásticos (no más de 12) se perfeccionasen en el conocimiento de la Sagrada Escritura. Pero el único intento que había hecho hasta 1888 cediendo la Iglesia de Santa Ana a los Padres Blancos para dicho objetivo, no había dado ningún resultado.

⁷ “La Cuestión Bíblica” es un problemática que surge

⁸ MONTAGNES, B., *Marie-Joseph Lagrange*. Una Biografía Crítica (Salamanca, San Esteban, 2010) 59

⁹ La Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, la más grande e importante de las facultades de la Universidad estatal de Friburgo, está a cargo de la Orden de Predicadores desde 1889 por petición del gobierno suizo a la Orden de Predicadores.

¹⁰ Tres son las Provincias de la Orden en Francia en aquel momento: la Provincia de Tolosa, la Provincia de Lyon y la Provincia de París.

sólo por seis meses, ya que se había generado un problema¹¹ entre la Facultad de Teología de Friburgo, que lo esperaba como profesor, y Jerusalén, que lo esperaba como iniciador del nuevo proyecto de *Scuola linguarum orientalium*. Tras estos seis meses, el P. Lagrange escribe en su diario personal:

Sin embargo, debo confesar que me sentí conmovido, sobrecogido, cautivado y arrebatado por esta Tierra Santa, deliciosamente abstraído por la histórica sensación de lejanos tiempos. ¡Había amado mucho el libro y ahora contemplaba el país. Ya no dudé más sobre la oportunidad de cursar los estudios bíblicos en Palestina¹²

Desde que en 1889 el P. Colchen le comunicó su destino a Jerusalén, el P. Lagrange había comenzado a pensar en un programa de estudios bíblicos para la futura escuela. Durante estos seis meses de 1890 en los que estuvo en Tierra Santa, la correspondencia¹³ entre, por un lado el P. Lagrange y el Maestro de la Orden P. Larroca y, por otro el P. Lagrange y el provincial de Toulouse, P. Colchen, es constante y tiene una misma temática: la fundación y organización de esa Escuela de altos estudios bíblicos. De hecho Lagrange ve posible comenzar las clases en Octubre.¹⁴ En agosto de 1890, el P. Lagrange y el P. Séjourné, que formaba parte de la comunidad de Jerusalén desde los tiempos del P. Lecomte, vuelven a Francia para organizar rápidamente todo lo imprescindible necesario que habían escrito y hablado durante estos seis meses: permisos eclesiales, profesores, estudiantes y dinero¹⁵ para vivir. El P. Séjourné jugó un papel fundamental con respecto a la autoridad eclesiástica, en concreto con el P. Chatillon, amigo y compañero del Maestro de la Orden Larroca. En cuanto al recabo de algún profesor, la misión fue fallida. Los alumnos, según el P. Lagrange, se le deben a la Divina Providencia, ya que, ese año el gobierno francés decretó el servicio militar obligatorio para todo varón con la excepción de menores de 19 años establecido fuera de Francia y con una perspectiva de durar más de 10 años residiendo fuera del país galo. Esto hizo que el Maestro de la Orden ofreciera a los

¹¹ Este es un problema clásico y con total vigencia a lo largo de los 800 años de la Orden de Predicadores: las instituciones bajo la inmediata jurisdicción del Maestro de la Orden y las instituciones bajo la jurisdicción de las Provincias. Las instituciones del Maestro de la Orden se nutren de frailes provenientes de las Provincias, al igual que las instituciones provinciales. Es un problema de centralización y autonomía.

¹² LAGRANGE, M.J., *El Padre Lagrange al servicio de la Biblia*. Recuerdos personales (Bilbao, Desclée de Brower, 1970) 23.

¹³ Para toda la documentación epistolar del P. Lagrange se puede consultar: MONTAGNES, B., *Marie-Joseph Lagrange*. Una Biografía Crítica (Salamanca, San Esteban, 2010)

¹⁴ “Creo que podemos empezar en Octubre” añadiendo los profesores: Rvdo. Heidet, P. Sejourne OP, p. Doumeth OP y él mismo. Tomado de MONTAGNES, B., *Marie-Joseph Lagrange*. Una Biografía Crítica (Salamanca, San Esteban, 2010) 79. (Documento 9: Carta del P. Lagrange al Maestro de la Orden del 2, P. Larroca, del 2 de Abril de 1890 (Archivo General de la Orden de Predicadores – AGOP, XI, 66000)

¹⁵ Uno de los grandes colaboradores del P. Lagrange y de l'École en Francia será el P. Xavier Faucher. El P. Faucher había sido amigo personal del P. Lecomte y por ello no dudo nunca en ayudar a todo lo proveniente de Jerusalén, especialmente en el orden económico.

provinciales franceses la casa de Jerusalén para los novicios y estudiantes que cumplieran los requisitos impuestos por el gobierno francés para la exención del servicio militar. Sólo el provincial de Lyon respondió afirmativamente enviando a 4 novicios y estudiantes. Conseguida alguna aportación económica, el 27 de septiembre de 1890, el P. Lagrange parte desde el puerto de Marsella a Jerusalén donde llegó el 15 de octubre, 9 días después que el P. Séjourné.

3. Los primeros pasos de *l'École biblique* (1890-1902) y la Primera Generación (1894-1925)

Todo lo imprescindible y necesario está listo: 4 profesores¹⁶, 5 alumnos y un matadero con un proyecto de convertirse en aula. Las clases comenzaron el martes 4 de noviembre de 1890. La pobreza con la que se comenzaba era precisamente la mayor riqueza que tenían. La inauguración oficial de *l'École biblique* tuvo lugar el 15 de Noviembre de 1890, fiesta de San Alberto Magno, con un discurso en el que el P. Lagrange esbozó su sueño:

Es necesario alinear el Oriente con Grecia y Roma” [devolver a Jerusalén su puesto en la cultura cristiana] “Es imposible conocer la Biblia sin situarse en su atmosfera, sin consultar a la vez el hebreo y las otras lenguas semíticas, los monumentos y las costumbre de la Tierra Santa.”¹⁷

En ese mismo discurso, no dudo en responder de manera indirecta al miedo sobre la cuestión bíblica: “*La verdad revelada no se transforma, crece. Es un progreso, porque las nuevas adquisiciones se logran sin menoscabo de los tesoros del pasado*”.¹⁸

Todo era precario: falta de personal, de recursos, de biblioteca y hasta de un estatuto de organización. Durante el transcurso del primer curso ya se demostró tanto la ineficacia docente de los profesores¹⁹ como el nulo conocimiento previo de los alumnos. A pesar de todo, en la elaboración del programa de estudios del primer año aparece ya sistematizada la

¹⁶ El P. Lagrange (Antiguo Testamento, hebreo y asiriología), el P. Sejourne (Nuevo Testamento), el P. Doumeth (un sacerdote melkita que se pasó a la Orden entrando directamente en el Convento de San Esteban de Jerusalén en 1890 y que enseñaría árabe, que era su lengua madre) y un sacerdote terciario dominico del Patriarcado Latino de Jerusalén, Rvdo. Heidet que enseñaría historia y geografía de Palestina, y topografía de Jerusalén y que dirigiría las visitas arqueológicas.

¹⁷ MONTAGNES, B., *Marie-Joseph Lagrange*. Una Biografía Crítica (Salamanca, San Esteban, 2010) 65.

¹⁸ MONTAGNES, B., *Marie-Joseph Lagrange*. Una Biografía Crítica (Salamanca, San Esteban, 2010) 65.

¹⁹ El P. Lagrange tuvo que prescindir tanto del P. Doumeth como de D. Heidet por su mal pedagogía que desanimaba a los 5 alumnos. El P. Sejourne y el P. Lagrange tuvieron que asumir las materias de dichos profesores con alguna ayuda ocasional de algún fraile del convento.

convicción que Lagrange había tenido durante su viaje a Tierra Santa y que ha sido uno de los grandes éxitos y aportaciones de l'École hasta hoy:

Temíamos encontrar en la necesidad de hacer cursos regulares un impedimento para la exploración del país. Sin embargo, nos decidimos a ello y así lo hemos seguido haciendo siempre. Esta unión de documento y de monumento es el método más fecundo.²⁰

He aquí el punto clave del P. Lagrange: el documento junto con el monumento. La Biblia (el documento) se revela más agudamente junto con el monumento (el terreno). La Tierra, la Arqueología, el monumento, se convierte así en un “quinto evangelio” que no está disponible en las mesas de trabajo de los intelectuales romanos ni alemanes, ya que el documento desarrolla su máxima potencia con el monumento.

Pero las dificultades no amedrentaron el espíritu de confianza, esperanza y paciencia del P. Lagrange. Así, durante los años 1892-1902 el número de estudiantes fue “in crescendo.” Lagrange no sólo les inculcó su proceder metodológico y rigor intelectual fundamentado en la Verdad, sino que además encontró en ellos su gran punto de apoyo para l'École. Era necesario animarlos y formarlos para que fuesen sus más estrechos colaboradores. Y así surgieron las personas claves en estos momentos balbucientes: Antonin Jaussen, Huges Vincent, Raphaël Savignac, Felix Abel, Paul Dhorme y Bertrand Carrière.

En este periodo inicial, hemos de destacar cuatro hitos más que vienen a esbozar la máxima “documento junto al monumento”: las *Conferencias de San Esteban*, el nacimiento de la *Revue Biblique*, la colección *Études Bibliques* y el comienzo de una gran biblioteca especializada en estudios bíblicos. Las Conferencias de San Esteban eran conferencias bíblicas y arqueológicas organizadas desde l'École, que tenían la ventaja de poner en colaboración a los profesores de L'École con estudiosos e investigadores de Palestina. Estas conferencias tuvieron un público diverso que iba desde católicos cultos hasta ortodoxos y judíos. En el mundo judío tuvieron un gran eco dichos encuentros. Contemporáneamente a las Conferencias nació la *Revue Biblique* (1892), revista especializada en estudios bíblicos cuyas tres características deberían ser: rigurosa, plural y de proyección teológica. Este fue y es el gran instrumento de propagación de l'École para un crecimiento de la doctrina católica en el campo bíblico. A partir de 1895, el P. Lagrange comienza a concebir otro proyecto de

²⁰ LAGRANGE, M.J., *El Padre Lagrange al servicio de la Biblia*. Recuerdos personales (Bilbao, Desclée de Brower, 1970) 28.

investigación cuyo primer volumen no verá la luz hasta 1901: la colección *Études bibliques*. Esta colección sería una biblioteca de enseñanza teológico-bíblica, es decir, un comentario completo a la Sagrada Escritura. No podemos dejar de mencionar la Biblioteca que poco a poco ha ido construyéndose hasta ser hoy la mejor del mundo en cuestiones bíblicas y paso obligatorio para todo investigador. Estos son los cuatro pilares intelectuales sobre los que L'École se ha ido construyendo hasta hoy.

En definitiva, los años que van desde 1890 a 1894 son de una extrema vulnerabilidad no solo en lo material e institucional por la falta de recursos, sino también en lo personal para el P. Lagrange²¹. Pero es precisamente en la vulnerabilidad donde se encuentra la fuerzas de los gigantes y de los grandes sueños que se hacen carne. Y paulatinamente se comienza el relevo interno dentro de l'École: P. A. Jaussen y el R. Savignac empiezan a ser la figuras que se encargen de la administración. Lagrange y Séjourné dejaron paso a las nuevas generaciones para dedicarse al estudio. A pesar de todo, en 1894, el Maestro de la Orden²² eleva a rango de Convento la casa de Jerusalén, instituyendo como primer Prior al P. Lagrange.²³

Desde el año 1891 hasta 1914, inicio de la I Guerra Mundial, la historia de l'École pasa por momentos muy delicados y complicados con la Santa Sede a causa de las sospechas y condenas al P. Lagrange por estar a favor del modernismo²⁴. Sospechar del P. Lagrange era sospechar de l'École y de todo lo relacionado con los dominicos en Jerusalén. Las denuncias llueven por todos los frentes: el patriarcado latino de Jerusalén, los asuncionistas, jesuitas, franciscanos, eclesiásticos. Todos los órganos de publicación de l'École son reducidos al máximo e incluso se barajó el cierre de ellos, pero el exilio del P. Lagrange desde 1912-1913²⁵ a Francia y el cierre de l'École en 1914 hasta 1919 a causa de la Primera Guerra Mundial, hizo que todo quedara en *statu quo*. En el curso 1919-1920,

²¹ Para percibir la vivencia del fuero interno del P. Lagrange en este periodo, ver LAGRANGE, M.J., *El Padre Lagrange al servicio de la Biblia*. Recuerdos personales (Bilbao, Desclée de Brower, 1970) especialmente 41-63.

²² El Maestro de la Orden desde 1891 hasta 1904 fue el austriaco P. Andrés Francisco Frührwirth.

²³ Según el *Libro de las Constituciones y Ordenaciones de los Frailes de la Orden de Predicadores* (LCO) no es lo mismo una casa que un convento. El convento es la célula comunitaria autónoma por excelencia de la Orden. Tiene que estar compuesto por, al menos, 12 frailes, en aquel momento. Cuando no se tiene este número de frailes, no se habla de convento sino de casa y, en consecuencia, no tiene una autonomía tan clara con respecto al Prior Provincial o al Maestro de la Orden. En aquel momento, la casa de Jerusalén contaba con 5 frailes: M. Lecomte, P. Meunier, P. Maumus, M. J. Ollivier y el P. Séjourné. La elevación de la casa a convento en 1894 implica dos cosas: 1) Que al menos hay 12 frailes; e implica además, 2) una confianza por parte del Maestro de la Orden de que dicha misión tiene futuro, ya que, supone un paso en autonomía local.

²⁴ LAGRANGE, M.J., *El Padre Lagrange al servicio de la Biblia*. Recuerdos personales (Bilbao, Desclée de Brower, 1970) 67-204.

²⁵ Este año del 1912 es calificado por el P. Lagrange como "annus horribilis". Cf. LAGRANGE, M.J., *El Padre Lagrange al servicio de la Biblia*. Recuerdos personales (Bilbao, Desclée de Brower, 1970) 189-201.

l'École reabre de nuevo sus puertas en un ámbito intelectual más calmado tras la guerra aunque no exento de suspicacias y sospechas por parte de los jesuitas de Roma. Es justamente en este año de 1920 donde el gobierno francés firma un acuerdo con l'École reconociéndola como la Escuela Arqueológica francesa en Jerusalén inscribiéndola en la *Academia de las Inscripciones y de las Bellas Artes de Francia*. A partir de ahí el nombre de la l'École cambia pasando de ser una Escuela de Altos Estudios Bíblicos y Orientales (*Studia Linguarum Orientalium*) a ser *L'École biblique et archéologique française* de Jerusalén. Desde este año hasta la actualidad, los proyectos arqueológicos de la l'École se encuentran subvencionados por Francia.

A partir de 1925 hasta 1935, fecha de la salida definitiva del P. Lagrange de Jerusalén por enfermedad, se va dando el relevo definitivo a todos los niveles a la primera generación. Jaussen, Savignac, Vincent, Carrière, Abel y Dhorme ya no son jóvenes iniciados y promovidos por el P. Lagrange; son investigadores aquilatados por la fatiga de la vida intelectual cuyo rigor científico hizo que de nuevo los estudiantes de l'École volvieran a ser numerosos. Son enviados escalonadamente a Jerusalén un grupo de jóvenes sacerdotes dominicos franceses: el P. Couroyer en 1929, el P. Dumeste desde 1930, el P. Benoit y R. Turnay desde 1931 y el famoso P. Roland de Vaux en 1932. El propio Lagrange en un carta escrita en al provincial de París se refiere al P. Roland de Vaux y Pierre Benoit como “elementos valiosísimos uno para el Antiguo Testamento y el otro para el Nuevo Testamento”²⁶. Dirigidos por el P. Rafael Savignac, como Director, l'École caminará ya sin su fundador. El 10 de marzo de 1938, El P. Lagrange, alejado de Jerusalén desde 1935, muere con una última palabra en sus labios: “¡Jerusalén, Jerusalén!”

En el ambiente geopolítico, la Segunda Guerra Mundial comienza a fraguarse. La tensión internacional sube hasta extremos impensables a partir de 1935. Sólo las guerras han podido cerrar las puertas de l'École. Por segunda y última vez se cierran las puertas de San Esteban en 1940. No se volverán abrir hasta que de nuevo la paz haya encontrado morada en Jerusalén y en todo el mundo. ¿Quién abrió esas puertas de nuevo? Ese joven fraile que había llegado en 1932: el P. Roland de Vaux.

²⁶ MONTAGNES, B., *Marie-Joseph Lagrange*. Una Biografía Crítica (Salamanca, San Esteban, 2010) 448.

4. La Segunda generación: P. Roland de Vaux (1945-1990)

Desde 1945 hasta 1990, *l'École biblique* ha conocido la época de mayor esplendor y reconocimiento por parte de la comunidad científica y académica. Muchos factores sociales y eclesiales han influido; pero sin lugar a dudas, la segunda generación recoge los frutos que plantaron el P. Lagrange y la primera generación. Una figura y dos proyectos pueden ser tomados como paradigmáticos de esta segunda generación: el P. Roland de Vaux, la Biblia de Jerusalén y las excavaciones arqueológicas de Qumram.

El P. Roland de Vaux OP, fraile dominico francés, llegó a Jerusalén en 1933. Pronto asume responsabilidades dentro de *l'École* como director de la *Revue biblique*. La Segunda Guerra Mundial, como hemos dicho, clausuró temporalmente las puertas de *l'École* en 1940, pero no las puertas del deseo de un nuevo proyecto para la comunidad científica de *l'École*: la traducción de cada libro de la Biblia, equipada con notas explicativas y referencias cruzadas entre textos. Además, cada libro debería tener una introducción en la que se explicaría el contexto histórico del libro, el contexto literario y la teología de dicho libro. El texto base de traducción ya no sería la Vulgata como era lo común hasta ese momento, sino el Texto Masorético, la Septuaginta y la Vetus Latina para el Antiguo Testamento y Nestle-Aland para el Nuevo Testamento. A partir de la reapertura de *l'École* en 1945 hasta 1955, este proyecto fue tomando carne: cada libro fue publicado individualmente en fascículos. Hasta que finalmente, en 1956, se agruparon todas las traducciones y estudios explicativos en un solo volumen. Esta es la conocida Biblia de Jerusalén que sirvió como texto oficial para los leccionarios de la Santa Misa y que ha sido traducido a más de un centenar de lenguas.

Si con esta segunda generación se trabajó el “documento”, siguiendo la máxima del P. Lagrange, el “monumento” fue el otro gran trabajo que se llevó a cabo en esta época. En 1947 son descubiertos los primeros rollos del mar Muerto comenzando así uno de los capítulos más impactantes de la arqueología en Palestina²⁷. Ante lo insólito del descubrimiento y el interés que estaban despertando dichos manuscritos, el director del Departamento de Antigüedades de Jordania, Gerald Lankester Harding, encarga al P. Roland de Vaux y el equipo de *l'École* en 1949 las excavaciones arqueológicas de Qumram. Desde 1949 hasta 1956, el equipo de arqueólogos de *l'École* trabajará con todo su empeño y

²⁷ Para una introducción a sobre cómo fueron descubiertos los escritos de la comunidad esenia de Qumram, cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. – TREBOLLE BARRERA, J., *Los Hombres de Qumrám*. Literatura, estructura social y concepciones religiosas (Madrid, Trotta, 1993) 13-31

pasión en esta colosal obra, que debía compaginar con el resto de excavaciones que estaban ya en curso antes del encargo de Qmram (Wadi Murabba'at, Ein Feshka y Tell el-Far'ah). Finalmente, en 1958, ante la Academia Británica de Arqueología, el P. Roland de Vaux, como Director de l'École, presentará las excavaciones, los resultados y las certezas y evidencias que se podían extraer.

A causa de la complicada situación política, el número de alumnos es muy reducido. Es en este época cuando son enviados a Jerusalén algunos profesores, pero sólo el P. Emilie Marie Boismard y más tarde, Jerome Murphy O'Connor cuajaran como profesores e investigadores.

Tras los veinte años (1945-1965) del P. Roland de Vaux a la cabeza de l'École, toma el relevo el P. Pierre Benoit. Durante su periodo como director, tuvo que enterrar a su predecesor con quien había compartido fatigas comunitarias: Roland de Vaux. Había llegado un año antes que él, en 1931. Ya en 1934 lo encontramos como profesor de Nuevo Testamento. Fue el coordinador del proyecto "La Biblia de Jerusalén". En 1965, sucede al P. Roland de Vaux en la dirección de l'École. Durante su mandato, l'École recibe el encargo de hacer las excavaciones arqueológicas de los lugares cristianos en Jerusalén. Sus estudios de exégesis bíblica desde una perspectiva teológica le llevaron a ser llamado al Concilio Vaticano II en calidad de perito experto en "res bíblica". Esta llamada era no solo una llamada a su persona, sino un reconocimiento eclesial a l'École, institución que había estado siempre bajo la sospecha y la suspicacia de Roma. Un reconocimiento que ya había comenzado con la encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu*, nº 5, y que con el documento de Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, recibía la sanción oficial. L'École ya no solo goza de reconocimientos en ámbitos civiles, sino del reconocimiento eclesial.

Ahora es cuando l'École comienza a recibir más alumnos en toda su historia y comienzan a formarse los que compondrán la tercera generación, aún vivos la mayoría de ellos, Dominique Barthelemy, Jerome Murphy O'Connor, Jean Baptiste Humbert, Etienne Nodet, Jean Michel Tarragon, Justin Taylor, Adrien Schenker, Jean Louis Vescó, Marcel Sigrist, Claude Geffré, Francolino Gonçalves, José Loza Vera, Luc Devillers, Emile Puech, Florentino García Martínez, Julio Trebolle, Miguel Pérez

L'École está viviendo en este tiempo su tiempo de gloria, ya que se ha convertido en punto de referencia internacional para el estudio de la Biblia y de Arqueología. La máxima

del P. Lagrange (documento y monumento) encuentran su máxima aplicación científica. La figura señera es el P. Roland de Vaux, pero, bien es verdad, que nada sería de él si no hubiera sido por esa comunidad de frailes dominicos y estudiantes, que es l'École, apasionados con dichos proyectos. He aquí el éxito de esta segunda generación: el documento y el monumento investigados por un senado académico.

5. La tercera generación: la crisis de la L'École (1990-2011)

Hablar de periodos recientes de la historia es delicado, ya que no se tiene aún la lejanía que templó el juicio y, sobre todo, porque muchos de los protagonistas viven, lo cual podría levantar las pasiones por el “contar la historia.” Sin embargo, sí quisiera resaltar un vínculo que hasta ahora no se ha mencionado: la historia de l'École y la historia de la exégesis bíblica en general. La crisis de l'École encuentra su causa principal en este vínculo.

A partir de los 80, l'École comienza a padecer los primeros síntomas de una crisis eclesial²⁸ y una crisis exegética. La crisis exegética es producto de una reacción frente a la exégesis histórico-crítica realizada con gran ímpetu en los años 60-70. El método histórico-crítico, especialmente la “Crítica de la Redacción”, había provocado la pérdida de un horizonte teológico más amplio y, en consecuencia, un grado de especialización que resultaba en ocasiones absurdo. La exégesis había entrado en un hastío con el método histórico crítico y esto provocó un cansancio dentro de la Iglesia que conllevó al desinterés y, en consecuencia, el cierre del flujo de alumnos que estudiasen Biblia. Contemporáneamente con este hastío, los métodos sincrónicos despuntan en el panorama exegético y, cómo no, en l'École, sin menoscabo del método histórico crítico. Esto fue provocando que el debate exegético internacional se polarizara entre los “diacrónicos” y los “sincrónicos”, agudizando aún más la crisis exegética que conllevó nefastas consecuencias para todas las instituciones bíblicas. A pesar de todo, l'École siguió navegando en medio de la tempestad.

²⁸ No es este el lugar para analizar la evolución de la Iglesia post-conciliar. Simplemente quisiera resaltar que tras el Concilio Vaticano II tiene lugar un descenso en caída libre del número de vocaciones en los seminarios y casas de formación del que aún parece no haberse parado. Simplemente doy un dato de la Orden de Predicadores. Al inicio del Concilio Vaticano II, es decir en el año 1963, la Orden tenía 10.150 frailes. A fecha de 1 de enero del 2016, la Orden tiene 6.109 frailes. La gran exclaustación de frailes se produce justo después del Concilio Vaticano II.

Al final del periodo de R. Tournay como director de L'École (1972-1982), la Pontificia Comisión Bíblica reconoce l'École también como centro académico haciéndole la propuesta de otorgar grados eclesiásticos (licencia y doctorado en Sagrada Escritura). Debido a que l'École no había sido reconocido como centro académico eclesiástico (y en consecuencia no podía otorgar títulos), l'École desarrolló un doble grado propio con el reconocimiento del gobierno francés: *Élève titulaire* y *Élève diplômé*, títulos propios que tienen un amplísimo reconocimiento. Sin embargo, ante el ofrecimiento de la Pontificia Comisión Bíblica, L'École renuncia a otorgar el grado de licencia para continuar con el espíritu del P. Lagrange, un centro de investigación y trabajo entre el documento y el monumento, aceptando, sin embargo, otorgar el título de doctor por su grado de especialización. Por esto, L'École comienza a ser una suma de investigadores, profesores, alumnos que participan y trabajan en proyectos doctorales.

A nivel interno de la Orden de Predicadores, el desarrollo y la consolidación de los centros de estudios provinciales afecta de lleno a las instituciones internacionales, entre ellas a l'École. Desde la fundación de l'École, los frailes que eran enviados a Jerusalén iban *usque ad mortem*, con lo cual la estabilidad y la consistencia de las instituciones internacionales estaba asegurada. Sin embargo, a partir de la aprobación de la Constitución Apostólica de Juan Pablo II *Sapientia Christiana*, todas las universidades, facultades y centros de estudios teológicos deben cumplir unos requisitos académicos, tanto a nivel de personal como a nivel institucional lo cual provocó, en los superiores mayores de la Orden de Predicadores, un giro en la atención y el cuidado de las instituciones provinciales en detrimento de los centros internacionales: el cumplimiento normativo prima sobre la excelencia intelectual. Los estudios bíblicos siempre han sido arduos y largos en el tiempo. La formación de un exegeta competente dura alrededor de 15 años, lo cual es una inversión que requiere mucho sacrificio por parte de las instituciones provinciales. Esto conllevó a que los priores provinciales optaran por una formación teológica bíblica, doctor en Teología Bíblica donde los tiempos se reducían a 8-10 años, en detrimento de una formación exegética propiamente dicha (Doctor en Sagrada Escritura).

Estas tres causas, juntos con otras, fueron los detonantes de una crisis a la que se le intenta dar respuesta hasta la fecha. Los directores R. Turnay (1972-1982, especialmente en sus últimos años), F. Refoulé (1982-1984), J. L. Vescó (1984-1990), Marcel Sigrist (1990-1996) y Claude Geffrè (1996-1999) intentaron responder a esta crisis con lo que supieron y

pudieron y gracias a ellos, l'École ha avanzado en medio de las dificultades eclesiales y de corrientes exegéticas que cada vez se hacen más profundas.

6. Hoy l'École. ¿Una cuarta generación? (1999-)

En 1999, bajo la dirección de Jean Michel Poffet (1999-2008), L'École continuaba sumida en una situación de mucha fragilidad, la cual no desanimó a la comunidad de frailes a seguir trabajando en excavaciones, investigaciones, doctorandos, publicaciones... Junto a la crisis, se suma, en este momento, la edad avanzada y la muerte de aquellos que habían estado a caballo entre la segunda y la tercera generación y que habían sido protagonistas de la “edad de oro” de l'École. Pero, en medio de la fragilidad, l'École comienza un nuevo proyecto: *La Biblia en sus tradiciones* (BEST) que se entronca con un nuevo despertar en las metodologías exegéticas que, sin despreciar los métodos sincrónicos y diacrónicos, quiere mirar también a la teología, a la filosofía, a la literatura y a todo aquello que haga comprensible y explicable la Biblia. El P. Étienne Nodet comienza a reflexionar sobre la posibilidad de rehacer una nueva “Biblia de Jerusalén”, pero con un objetivo mucho más adaptado a diversos tipos de lectores. No es solo una nueva traducción del texto bíblico con notas ni tampoco una reedición de la Biblia de Jerusalén, sino la creación de un instrumento de lectura, estudio, investigación y trabajo bíblico en el que se enfatice no solo el texto bíblico sino también las tradiciones que han originado el texto bíblico y las tradiciones que se han originado a raíz del texto bíblico (recepción del texto bíblico). Es un estudio del texto bíblico y de sus tradiciones en profundidad y anchura a lo largo de los siglos y de las disciplinas. Este proyecto se apoya sobre todo en la presentación de las distintas versiones antiguas del texto bíblico (hebreo, griego, latín, siríaco y las tradiciones arameas...) y en la historia de la recepción de dichas versiones y textos a lo largo de la historia hasta el momento presente. Por ello, este instrumento de trabajo y sus notas están divididas en texto, contexto y recepción.

En 2002, siendo Maestro de la Orden Carlos Azpiroz Costa, el proyecto recibe el “placet” y el apoyo de la Curia General. Es un proyecto faraónico al cual l'École se ve incapacitada para desarrollarlo por sí misma. La colaboración entre instituciones (universidades, centros de investigación, grupos de investigación...) e investigadores a título personal se impone como metodología de trabajo y éxito de dicho proyecto. L'École

pasaría a ser el “Comité Científico” para la publicación. Ante la imposibilidad de hacerlo en un soporte físico, el comité de dirección de la BEST decidió que fuera de acceso virtual.

A partir del año 2011, el Maestro de la Orden, Bruno Cadoré, ha comenzado a atajar la crisis de l'École con nuevas medidas. La primera de ellas fue el encuentro con la comunidad de frailes profesores y estudiantes de l'École seguido de un encuentro con los frailes más jóvenes de todo el mundo que se están formando en Biblia. Es ahora cuando se están tomando las primeras decisiones, como por ejemplo el nombramiento del director de l'École: Jean Jacques Pérennés. Fraile conocedor del Medio Oriente, pero sin una formación bíblica con el objetivo de reanimar el proyecto de l'École. Además, del grupo de frailes jóvenes con los que el Maestro de la Orden se reunió en 2011, han sido asignado dos de ellos, Lukasz Popko (AT) y Anthony Giambrone (NT). Se han priorizado líneas de investigación y proyectos de trabajo que definen la especialización de l'École en el océano inmenso de la exégesis bíblica. Y todo esto sin perder de vista la intuición del fundador de l'École, el P. Lagrange: *Esta unión de documento y de monumento es el método más fecundo.*

Bibliografía citada

- Galmes, L. y Gómez, V.T. (1987). *Santo Domingo de Guzmán*. Fuentes para su conocimiento. BAC, Madrid.
- García Martínez, F. y Trebolle Barrera, J. (1993) *Los Hombres de Qumrán*. Literatura, estructura social y concepciones religiosas. Madrid, Trotta.
- Lagrange, M.J. (1970). *El Padre Lagrange al servicio de la Biblia*. Recuerdos personales. Bilbao, Desclée de Brower.
- Libro de las Constituciones y Ordenaciones de los Frailes de la Orden de Predicadores (LCO).
- Montagnes, B. (2010). *Marie-Joseph Lagrange*. Una Biografía Crítica. Salamanca, San Esteban.

Bibliografía consultada

Revista Teología Espiritual, nº 131

- Guitton, J. (1993). *Retrato del Padre Lagrange*. El que reconcilió la ciencia con la fe. Madrid, Palabra.

LOS DOMINICOS Y LA TRADUCCIÓN. SU CONTRIBUCIÓN A LA EDUCACIÓN DURANTE LA BAJA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO¹

R. Clara Revuelta Guerrero

Universidad de Valladolid (España)

rcrevuelta@gmail.com

RESUMEN

El presente trabajo resalta la importancia que tuvo el *estudio* en la Religión dominica desde los primeros tiempos de su historia, como base de su incidencia en la fundación de escuelas y universidades. Desde el conocimiento que aporta la Historia de la Educación se facilita la comprensión del papel que jugaron las circunstancias socio-históricas que enmarcaron el tiempo de fundación de la Orden y sus dos primeros siglos de existencia. Resaltamos el valor que en dicho *estudio* tuvieron, justificando el aprendizaje de lenguas (hebreo, latín, griego, árabe), como base de su vocación misionera.

PALABRAS CLAVE: Estudio. Escuelas/universidades. Lenguas clásicas. Gran medievo.

ABSTRACT

This paper highlights the importance that the study in dominica Religion, from the early days of its history, as this basis of its impact on the founding of schools and universities. The knowledge that gives us the History of Education facilitates the understanding of the role played by the socio-historical circumstances that framed the time of foundation of the Order and its first two centuries of existence. Highlight the value in the study had, justifying learning languages (Hebrew, Latin, Greek, Arabic) as the basis of their missionary vocation.

KEYWORDS: Study. Schools/universities. Classical languages. XIII-XV centuries.

1. Introducción

En esta exposición del trabajo realizado, nos interesa comenzar recordando que en la breve presentación del tema con que íbamos a participar en el proyecto “Dominicos”, durante el encuentro del 27-28 de noviembre, de 2015, celebrado en Salamanca, hacíamos referencia a

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

un hecho que pone de relieve la Psicología Evolutiva. Concretamente nos referíamos a la incidencia que tiene el factor medio-ambiental en el ser humano, o dicho de otra forma, *el grupo al que se pertenece, o aquel en que la persona se integra de por vida*, en su propia personalidad, marcando su carácter. Basándose en este hecho la “Psicología de la Personalidad”, o de la conducta, habla de un “contagio afectivo” que tiene como causa generatriz la convivencia con personas (padres, familiares, grupo en el que nos hemos integrado, etc.) que manifiestan determinados rasgos que impactan en la conciencia y afectividad del infante o joven. Así mismo, es un hecho probado por la Psico-sociología que la convivencia prolongada en un medio psico-socio-cultural determinado, incide en la personalidad del individuo. Apoyándose en la verificación continuada de este hecho, dicha disciplina (repetimos, la Psico-sociología) nos habla de la *personalidad* profesional, adquirida o desarrollada en el ejercicio de una profesión, como una forma de actuar que se superpone a la personalidad del propio individuo, y que en muchas ocasiones llega a fundirse con ella. Entendemos que es en este proceso de inmersión y vivencia en un medio socio-cultural, profesional o vocacional, con características propias y muy definidas, lo que justifica el hecho de poder hablar de las distintas *personalidades* que manifiestan las distintas Religiones, es decir las distintas órdenes monásticas y religiosas. No olvidemos que el ser humano monje o religioso miembro de una orden, al ingresar en ella, asume o adopta una forma de vida, en definitiva una forma de ser y de actuar. Apoyándonos en este principio, y desde el fenómeno que se expresa en el título del presente proyecto, interesa conocer cuáles son los rasgos, las características de la *personalidad religiosa dominica* es decir, de los hombres y mujeres que adoptaron la forma de vida marcada por Santo Domingo de Guzmán, que a su vez determinan y dan carácter a los textos por ellos escritos y/o traducidos.

Dado que la orden dominica, desde sus principios, adoptó como herramienta de *educación cristiana del pueblo* -en definitiva como herramienta de misión- la predicación (que no deja de ser una forma de instrucción y de formación del ser humano), y dado que ello llevó a sus seguidores a *regentar cátedras* y *colegios* desde épocas tempranas, hemos acotado nuestro objeto de estudio en el tiempo, limitándonos a su presencia desde el final del periodo conocido como la Plena Edad Media (1038-1250) es decir el periodo que se corresponde con

el nacimiento y vida de Santo Domingo de Guzmán y la Orden dominica², y se continúa con la Baja Edad Media y el Renacimiento. Ello exige considerar su relación con los colegios que crearon o regentaron, y, consecuentemente, como señalábamos más arriba, su incidencia en el estudio y traducción de las lenguas clásicas.

Por otra parte, no debemos olvidar que el hecho al que venimos aludiendo, se da en el tiempo, pero en un tiempo de larga duración; un tiempo que tiene su inicio en los comienzos del siglo XIII (con la fundación de la Orden de los Dominicos) y que perdura en nuestros días. Se trata pues de un fenómeno presente a lo largo de ocho siglos, y por ello también, objeto de estudio propio de la Historia de las mentalidades. Como tal, se ve afectado por la permanencia y el cambio. Debe haber algo que permanece, que justifica su entidad a través del tiempo, y algo que varía, que acomoda su presencia a las circunstancias que definen cada época. Quizá podríamos hablar de la esencia de la vida dominica para referirnos a ese elemento permanente, y de la forma de manifestarse esa vida en cada momento de la historia –en cada monasterio o convento, y en cada religioso o religiosa-, por cuanto no deja de teñirse de la cultura de cada época, para referirnos al elemento de variación. De alguna forma, el P. Manuel José Medrano³, autor de la crónica que hemos consultado como base documental para nuestro trabajo, ratifica esta idea cuando al referirse al “Estado feliz en que el Glorioso Santo Domingo dejó su Orden, al tiempo de su glorioso tránsito”, afirma:

“Era también motivo de sumo gozo, ver la caridad, y aprecio, que en todas partes lograba la Religión [Orden dominica], y mucho más el ejemplo, y la austeridad con que aquellos primeros, y felices Discípulos del Santo, se

² Los historiadores consideran como *Plena Edad Media* el periodo comprendido entre el año 1038 y 1250. Véase: GARCÍA GONZÁLEZ, José (Dir.). *Historia de Castilla* ... pp. 189-267. En relación con nuestro objeto de estudio, pueden ser de particular interés algunos de los apartados que se inician bajo el epígrafe “Fase de correspondencia contradictoria del modo de producción feudal (1150-1250)”, que coincide, en su último tercio, con el periodo que comprende el nacimiento y vida de Santo Domingo de Guzmán, y los primeros tiempos de la Orden dominica.

³ MEDRANO, Manuel José. *Historia de la Provincia de España de la Orden de predicadores: Primera parte. Contiene su ilustre origen, ...* La crónica del P. Manuel José Medrano constituye nuestra principal base documental. Comprende cuatro volúmenes, correspondientes cada uno a los cuatro siglos considerados en nuestro trabajo, y dividido cada volumen en varios libros, con sus respectivos capítulos, desde los que se presentan los hechos protagonizados por Santo Domingo de Guzmán y otros personajes significativos de la Orden dominica durante sus primeros siglos de existencia: San Raymundo de Peñafort, San Gonçalo de Amarante (portugués), Fray Gil de Santarem -también portugués e igualmente considerado santo-, San Alberto Magno (1223-1280), Santo Tomás de Aquino (1225-1274), San Buenaventura, Fr. Alberto Clavero, Fr. Eymerico (todos en el siglo XIII, o en el paso del siglo XIII al XIV), etc., sin olvidar otras figuras que sobresalieron en los siglos XIV a XVI (de acuerdo con el proyecto que nos ocupa). Así mismo, pretendemos también analizar, en la medida de lo posible, los primeros pasos de la rama dominica femenina.

acreditaban dignos hijos suyos. En todos se habían impreso aquellas celestiales máximas de la utilidad espiritual del prójimo, y de la puntual observancia de las leyes [...]. *En cada uno de los Frayles Dominicos se veía la especie de toda la Orden.*⁴

La frase con que Medrano cierra su cita, corrobora lo que hemos afirmado más arriba. Considerando esos dos factores (permanencia de un espíritu común, por un lado; y respuesta adecuada a las demandas de la época, por otro), que implican a su vez dos perspectivas, y dado que nuestro objetivo no es construir la Historia de la Orden, ni tan siquiera una parcela espacial y/o temporal, de la misma -no es tan ambicioso-, estamos obligados a acotar o delimitar más nuestro objeto de estudio y la perspectiva desde la cual lo estudiamos. Concretando, dado que nuestro estudio se centra en la Orden de Santo Domingo, no cabe duda que nuestro trabajo se orienta a la justificación de la fundación de colegios / estudios, por dicha Orden, y en la medida de lo posible su localización y conocimiento; todo ello en un espacio histórico concreto, España, y en un tiempo igualmente limitado, básicamente en los siglos XIII y XIV, aunque como hemos señalado antes, en alguna ocasión lleguemos al siglo XVI.

Si, salvando el objetivo fundamental de la Orden dominica, consideramos que entre los rasgos más significativos que la definen se encuentran el *conocimiento* (que se adquiere con el estudio) y la *misión* (o lucha en pro del ideal), en principio justificada por la necesidad de hacer frente a las herejías (valdense⁵, albigense⁶, y/o de los cátaros), nuestro objetivo se limita a conocer su contribución a la labor educativa durante la Baja Edad Media y el Renacimiento, sin olvidar la incidencia que en ello tuvieron los tiempos precedentes, de

⁴ Ibidem. Pg. 35. La cursiva de la cita es nuestra.

⁵ Heregía introducida por Pedro Valdo, “heresiarca francés del siglo XII, según el cual todo lego que practicara voluntariamente la pobreza podría ejercer las funciones del sacerdocio”. Véase *Diccionario Enciclopédico Abreviado*. Tomo VII. Madrid. Espasa-Calpe. 1957⁷. Pg. 857.

⁶ Heregía que se desarrolló principalmente en Albi, ciudad del Suroeste de Francia, en los siglos XI y XII. Según el *Diccionario de las Religiones*, seguían la enseñanza del Obispo romano del siglo III, Novaciano. Según el *Diccionario Enciclopédico Abreviado*, Espasa Calpe, procedían de los seguidores del maestro religioso persa Mani, igualmente del siglo III. Ambas informaciones no son incompatibles. Sus ideas se extendieron lentamente a través de las rutas comerciales que unían Asia-Europa. Condenaba el uso de los sacramentos, el culto externo y la jerarquía eclesiástica. Se difundió principalmente por Italia, Francia, y Bulgaria. Fueron conocidos también como *cátaros* o *bogomilos*. En tiempo de Inocencio III, la herejía fue combatida en el Suroeste de Francia por el conde Simont de Monfort (1209-1229). Desaparecen en el siglo XIII. Véase: GONZÁLEZ ÁLVARO, Juan. *Diccionario de las Religiones*. Tomo I. P. 7. Véanse también: *Diccionario Enciclopédico Abreviado*. Tomo I. Madrid. Espasa-Calpe Ed. 1957⁷. Pg. 303. MEDRANO. *Historia de la Provincia de España de la Orden de Predicadores...* La crónica de Medrano, en su Vol. 1, Libro 2º, le dedica una larga serie de capítulos, a través de los cuales se pone de relieve la implicación que desde la predicación, tuvo en su combate Santo Domingo de Guzmán.

formación y consolidación de la Orden. Consecuentemente, el objeto de nuestro trabajo lo constituyen *el estudio en la Orden dominica*, y su *incidencia en la fundación de colegios y universidades* en esa época, así como algunas de las figuras que sobresalieron en dichas instituciones, cuya actividad, de alguna forma, se relacionaba con el estudio y la enseñanza de las lenguas clásicas (griego, hebreo, latín), orientada a la *formación de los selectos*⁷, y sin olvidar el árabe. Formación que se continuó a lo largo de los siglos. Por ejemplo, haciendo referencia a esa formación de los selectos, y con la intención de que se comprenda mejor, el jesuita P. Enrique Herrera Oria (S.J.), en la primera mitad del siglo XX, relaciona dicha formación con la incidencia sociopolítica que tenga en el momento en que se produce. Como caso ilustrativo, evoca, en su *Historia de la Educación Española*, las características que presentaba la formación letrada de la juventud en los *viejos tiempos* (es decir, en los tiempos en que el acceso a la misma, se complementaba con la asignación y ejercicio de funciones de responsabilidad):

“La elección de Rectores, la intervención en la selección de becarios, la vigilancia que los Consiliarios y los colegiales todos ejercían sobre los encargados de funciones administrativas en la casa, la inspección de los Visitadores que, a su vez, controlaban la honradez y el acierto de los que ejercían cargos semiautónomos dentro de cada Colegio, todo esto contribuía, no sólo a que marchara bien el gobierno de la casa, llevado por los mismos estudiantes, sino a habituarles a contraer compromisos de responsabilidad y a cumplirlos severamente”⁸.

Precisamente, la asignación de funciones de responsabilidad aparece como una constante en el seno de la Iglesia bajomedieval y en la Orden de Predicadores. Como ejemplo recordamos el tiempo en que Santo Domingo, ordenado ya sacerdote, ejercía como canónigo en la diócesis de Osma, y vacó el Subpriorato de aquella Iglesia. Se trataba de un oficio menor, que no equivalía a la dignidad de Arcediano, sino de un oficio subalterno al de Prior, que era de quien partía el nombramiento. Al subprior correspondía el cuidado y gobierno del dormitorio, refectorio y claustro. El Prior de Osma nombró a Santo Domingo para desarrollar dicho oficio, y lo mantuvo hasta que hubo de renunciar al mismo, por consejo del Obispo de Osma, el Venerable Don Diego de Aceves, a fin de atender la predicación que exigía la lucha

⁷ Véase: HERRERA ORIA, Enrique (S.J.). *Historia de la Educación Española desde el Renacimiento*. Pp.182-186.

⁸ *Ibidem*. (Herrera Oria) Pp. 189-190.

contra la herejía albigense⁹. El surgimiento de herejías en los primeros tiempos bajomedievales, o tiempos de transición, fue un factor desestabilizante de la sociedad medieval en muchos de los pueblos europeos. Así ocurrió en la Galia Narbonense, del sur de Francia

2. El estudio en el origen de los colegios bajomedievales.

Hemos nombrado los colegios como instituciones impulsoras de la canalización del saber en la época que estudiamos. Al adentrarnos en la historia de su origen, entendemos conviene recordar en primer lugar a Casiodoro (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus. 480-490 / 575-585) de quien se ha resaltado como rasgo más destacado “el haber introducido en el régimen de vida de sus monjes la obligatoriedad del estudio de las letras sacras y profanas, así como la transcripción de textos”. A él se debe también haber “enumerado un orden especial de estudios” y referirse “de manera directa al estudio” cuando habla del precepto del trabajo en el monasterio¹⁰. Igualmente, debemos nombrar a San Isidoro de Sevilla (560-636), y San Fructuoso de Braga (fin del siglo VI/comienzos del s. VII al 665), dado que, según recoge Galino Carrillo, ambos se interesaron no sólo por la formación intelectual de los monjes, sino también por la de los niños que vivían en el monasterio o próximos a él; precisando además que algunos de esos niños eran “ofrecidos a Dios por sus padres, y el resto hijos de los siervos, libertos y colonos del mismo”¹¹; incluso puntualiza Galino que “en algunos monasterios había también un grupo de niños, *hijos de arrianos y judíos*”¹². Con ello nos está diciendo que, en la época altomedieval, *los monjes estudiaban y enseñaban*, dos funciones clave en la institución colegial.

Conviene recordar también que durante los siglos VII y VIII las condiciones de vida en la Europa bárbara eran a tal punto difíciles que la cultura quedaba reducida casi a cero y todo lo que se podía hacer era salvar del naufragio algunos elementos que más adelante alimentarían su resurgimiento¹³. Abbagnano y Visalberghi llaman la atención acerca del

⁹ MEDRANO, *Obra citada*. Volumen I. Pp.105-106.

¹⁰ GALINO CARRILLO, M^a A. *Historia de la Educación. I Edades Antiguo y Media*. Pg. 433.

¹¹ GALINO CARRILLO, M^a Angeles. *Historia de la Educación. I Edades Antigua y Media*. Pg. 428.

¹² Ibidem. Pgs. 428-429. La cursiva es nuestra.

¹³ ABAGNANO, Nicola, y VISALBERGHI, A. *Historia de la Pedagogía*. México. Pg. 150.

hecho de que “ni siquiera en el más oscuro de los periodos precedentes dejó de haber centros de cultura, sobre todo en las regiones periféricas de Europa –Inglaterra septentrional, Irlanda, España, Italia meridional”, insistiendo en la idea de que “la existencia de escuelas, sobre todo de gramática, retórica, leyes, y medicina en algunas de las principales ciudades italianas, a partir del siglo VIII, está fuera de toda duda¹⁴.

Así mismo tampoco podemos olvidar la existencia en España de uno de los grandes focos intelectuales del Islam bajo el dominio de los omeyas, Córdoba. Galino Carrillo recoge la afirmación que hace Ribera Tarragó en relación con este tema. Para dicho autor “está fuera de duda que las universidades europeas hunden sus raíces en el oriente musulmán, que habría fundado establecimientos muy parecidos en épocas de decadencia del saber, para estimular con el corporativismo institucional la falta de iniciativa privada en el cultivo de las ciencias y favorecer la defensa de la teología, *kalam*”¹⁵. Según Galino Carrillo “una de las trayectorias más brillantes de la cultura es la que, procediendo inicialmente del hinduismo, Grecia y el Oriente Cristiano, viene a remansarse en el Islam para revertir, a través de España y Sicilia, en el Occidente Cristiano medieval”¹⁶.

Sin remontarnos a los siglos sexto y séptimo de la era cristiana, para nuestra indagación histórica, sí es necesario detenernos en lo que el estudio representaba en el bajomedievo, a fin de darnos cuenta de la sintonía entre el pensamiento de Santo Domingo (1170-1221), por lo que se refiere a la necesidad de difundir, extender y afianzar el pensamiento y/o doctrina cristianos, y algunas figuras representativas de su época: Alfonso VIII el Noble (rey de Castilla (1158-1214), Fernando III el Santo (1199/1201-1252) y Alfonso X el Sabio (1221-1284). Decíamos más arriba que antes de detenernos en el objeto y tiempo señalados como límites de nuestra investigación, convenía recordar lo que Nicola Abagnano y A. Visalbergui afirmaban al presentarnos el estado de la cultura en la Europa de los primeros siglos de la Edad Media, y que según estos autores, en la actividad cultural de Occidente, durante los siglos VII y VIII, se había producido una grave discontinuación, que justificaban considerando las condiciones de vida en la Europa bárbara, la situación en que había quedado la cultura, y lo que se podía hacer para estimular el posterior resurgimiento. Ahora debemos

¹⁴ Ibidem. Pg. 150.

¹⁵ GALINO. Pgs. 462-463.

¹⁶ Ibidem. Pg. 453.

añadir que dichos autores puntualizan también que ese renacer se delinea ya en la época carolingia, coincidiendo con los años finales del siglo VIII, y los primeros del siglo IX, y no olvidar su llamada de atención acerca del hecho de que “ni siquiera en el más oscuro de los periodos precedentes dejó de haber centros de cultura, sobre todo en las regiones periféricas de Europa ...”, y su insistencia en la idea de la existencia de escuelas de gramática, retórica, Leyes y medicina en algunas de las principales ciudades italianas. (Abbagnano y Visalbergui. Pg. 150). Esta realidad histórica nos llama a detenernos en la consideración de algunos hechos de la cultura europea del momento, o al menos a evocarlos. Nos referimos al hecho de que esta obra de reconstrucción cultural, según afirman Abbagnano y Visalberghi, fue realizada casi exclusivamente por el clero, y que de las instituciones escolásticas laicas de origen pagano, poco o nada había subsistido durante los siglos VI y VII, exceptuando quizá –nos dicen- las existentes en algunas ciudades italianas “donde lo nuevo se injertó sin dificultades en lo antiguo”¹⁷. De cualquier forma, para una visión general y rápida, de la situación de “la enseñanza y la escuela” en la España visigoda, remitimos al lector a la obra de León Esteban y Ramón López Martín *Historia de la Enseñanza y la Escuela*¹⁸. En ella encontramos algunas referencias a los estudios organizados en los *conventos-escuela* [sic] de la Orden dominica.

Así, por ejemplo, los autores del texto a que nos referimos dan noticia de que el Capítulo Provincial de Toledo de 1250, señala el número de veinte de los dichos conventos-escuela, “según recogen sus actas”. Concretamente señalan “la existencia de *Colegios de Gramática* según los Capítulos de Estella de 1281 y Barcelona de 1299, en Santiago, Salamanca, Toro, Benavente, Sevilla, Córdoba, Toledo, Segovia, Estella, Valencia Murcia, Urgel y Calatayud”. Igualmente hacen referencia a *Colegios de Lógica*, en los conventos de “Mallorca, Huesca, Zaragoza, Pamplona, Burgos, Toledo, Murcia, Sevilla, Salamanca, Santiago, Lugo, Zamora, León, Valladolid, Vitoria, Estella, Lérida, Tarragona, Barcelona, Gerona y Játiva”. Por lo que respecta a los *Estudios de Filosofía Natural y Metafísica*, afirman que existieron en “León, Lugo, Segovia y Mallorca”; y *Estudios Generales de Teología*, se encontraban en “Salamanca, Barcelona, Tarragona, Valencia y Murcia. Sin precisar qué contenidos se englobaban en la expresión *Estudios solemnes*, hacen referencia a que ellos existieron para toda la Orden, en la Corona de Aragón desde el año 1312 en Zaragoza, 1314 en Lérida, y 1347 en Mallorca. Por otra parte, León Esteban y Ramón López

¹⁷ Abbagnano y Visalberghi. 1969. P. 151

¹⁸ Editada por Tirant lo Blanch. Valencia. 1994.

Martín también informan de algunos Capítulos Provinciales de la Orden de Predicadores, en los que se anuncian *escuelas de Gramática, Lógica y Física* para los conventos de Manresa, Valencia, Játiva, Urgel y Barcelona; tales son los Capítulos de Calatayud de 1352, Játiva de 1353, Lérida de 1354, Pamplona de 1357, y de Seo de Urgel de 1358. La inquietud de los dominicos por organizar inteligentemente los estudios les llevará a hacer preceptivo un Plan de Estudios único para toda la Orden. Así fue acordado en el Capítulo General celebrado en Génova en el año 1305, prescribiendo cursar dos años en la Escuela de Gramática previos a los estudios de Lógica; y tres años de esta última materia para poder acceder a los estudios de Filosofía Natural que comprendía a su vez dos años; la superación de los cursos de Filosofía Natural abría la puerta para acceder al estudio de las Sentencias. Interesa resaltar la puntualización que León Esteban y Ramón López Martín realizan acerca de que los estudios de Gramática eran *comunes a todas las casas de la Orden, siendo el Capítulo Provincial el encargado de designar el profesor de las mismas*¹⁹. Esa preocupación por la organización de los estudios, lleva a la Orden dominica a que en el Capítulo de 1328 se ordenase que nadie pudiera estudiar Lógica sin haber cursado antes la Gramática, ni estudiar Filosofía Natural sin haber cursado la Lógica, ni Teología sin cursar previamente las anteriores²⁰.

3. El clima religioso y social en que surge y se consolida la Orden dominica.

Dado que el origen de la Orden Dominica se gesta en la diócesis de Osma (de la provincia de Burgos), cuando Santo Domingo toma la decisión de luchar contra las herejías, y más concretamente, es decir oficialmente, cuando el Papa Inocencio III reconoce la Religión Dominica, por Bula de 1225, sería interesante detenernos unos momentos en evocar el marco en que los hechos se producen, es decir la situación concreta de Castilla en los siglos en que vive Santo Domingo de Guzmán, así como en el tiempo en que se consolida la Orden por él fundada. Dado que ello desbordaría los límites impuestos a la extensión de este trabajo, para una visión rápida de dicha situación, remitimos al lector a la obra dirigida por Juan José García González, *Historia de Castilla. De Atapuerca a Fuensaldaña*, páginas 220 – 228, y

¹⁹ LEÓN ESTEBAN, y RAMÓN LÓPEZ MARTÍN, *Historia de la enseñanza y de la escuela*, pp. 188-189. Los autores remiten en nota 26 a pie de página a la fuente documental consultada: “Acta Capitolorum Generalium Ordinjs Fratrum Praedicatorum”, en *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, Roma, 1899, Vol. IV.

²⁰ Ibidem. Pg. 189.

256 – 267. Sí vamos a recordar que, por lo que se refiere a la situación de Castilla, conviene evocar las cuatro “tareas acuciantes” que, en el decir de Juan José García González, tenía por entonces la Iglesia secular: “la reconstrucción de la trama institucional a escala social, comarcal, y regional”, o lo que en el sentir de su autor es lo mismo:

“la recuperación de los marcos administrativos que correspondían, por abajo, a las parroquias y, por arriba, a las provincias eclesiásticas, pasando por la instancia intermedia o diocesana, seriamente cuarteada; por otro lado, la restauración de los contactos con el pontificado, alterados desde hacía más de tres siglos, imprescindibles para atajar las discrepancias en cuestiones de dogma, de disciplina institucional y de moral social; así mismo la normalización de las relaciones con el poder y, en general, con el segmento social laico [...]; en último término, la interrelación con la Iglesia regular, que tenía una acusada personalidad y se mostraba poco proclive, por lo general, a someterse a una jerarquización estricta y reglada.”²¹

La consideración de dichas tareas nos ofrece el marco no solo sociopolítico, sino también conceptual más adecuado con el cual entender mejor desde la perspectiva sociohistórica, los hechos objeto de nuestro estudio.

4. La doble acepción del lexema *estudio* y el origen de los colegios bajomedievales.

Que los frailes dominicos estudiaban lo confirma repetidamente la crónica del P. Medrano. También hace constar que el mismo fundador de la Orden estuvo en París, su llegada, los triunfos de su predicación, las “gloriosas operaciones de su celo en aquella gran Corte de la Francia”²². Hasta ahora poco hemos encontrado relacionado con la estancia de Santo Domingo de Guzmán en París. Consecuentemente, y en relación con esa estancia, son más las preguntas que nos surgen, que los datos que podamos aportar. Sin embargo, la crónica del P. Medrano es pródiga en datos relativos al estudio en los primeros tiempos de la Orden dominica, (tiempos que son los considerados por nosotros). Ahora bien, para un no iniciado en el conocimiento del *alma* de la religión dominica (entendemos que a ese conocimiento sólo se llega viviendo plenamente la Religión dominica), el sentido que se da al lexema *estudio* en la crónica que nos ha servido de base documental, no es unívoco, dado que en unas ocasiones

²¹ GARCÍA GONZÁLEZ, Juan José: “Estructura y dinámica de la Iglesia secular”, en el mismo (Dir.): *Historia de Castilla. De Atapuerca a Fuensaldaña*, pp. 220-226.

²² MEDRANO- *Obra citada*. Volumen I, pp. 600-610. El convento había sido fundado en 1276, por la reina Doña Violante, esposa de D. Alfonso el Sabio.

se refiere a la *actividad personal* como *actividad necesaria a desarrollar* por todo religioso dominico, a fin de poder dar cumplimiento a uno de los objetivos de la Orden, como es el de formarse en la inteligencia religiosa; y en otras ocasiones alude al *Estudio* como *subinstitución (o institución secundaria o derivada)* que aparece inserta dentro de la institución mayor que es el monasterio, y que canaliza el proceso formativo del fraile dominico, facilitándole los medios para alcanzar el fin de poder transmitir las verdades de la fe christiana con autoridad letrada. De la primera dimensión el cronista incluye abundantes y precisos ejemplos, que podemos considerar como una prueba de lo que afirman Abbagnano y Visalberghi, al decir que:

“ni siquiera en el más oscuro de los periodos precedentes [se refieren a los tiempos anteriores al final del siglo VIII y principios del IX] dejó de haber centros de cultura, sobre todo en las regiones periféricas de Europa –Inglaterra septentrional, Irlanda, España, Italia meridional-, pero sobre todo en las ciudades italianas que habiéndose sustraído a la ocupación longobarda y abandonadas a su suerte por los bizantinos se vieron constreñidas a ocuparse de su propia vida y defensa”.²³

La referencia específica y verbalmente expresa a la segunda acepción, no es frecuente, lo que no significa que no se diera en su realidad material, ni que la crónica deje de dar testimonio de ella. Por ejemplo, en el capítulo XVIII, del volumen 4 de la crónica del P. Medrano, después de hacer referencia a la muerte del Pontífice Inocencio VI (12-IX-1362), y a su sucesión por Urbano V, anteriormente abad de Marsella, se dice expresamente en el título de dicho capítulo “Fundase el Colegio de Tortosa. Año 1362”, y que nosotros recogemos como ejemplo²⁴. El origen del *Estudio de Tortosa* se encuentra en la cláusula que un noble vecino de la ciudad, Bartholomé Ponz, incluyó en su testamento, otorgado en el año de 1362. Según dicha cláusula, Ponz ordenaba “se labrase a su costa una Capilla de los gloriosos Apóstoles San Pedro y San Pablo, en un sitio que tenía en la otra parte del Puente a las riberas del Ebro.” Disponía también que en dicha Capilla, se fundase una *capellanía de quinientos sueldos de renta* (lo cual suponía así mismo disponer de una habitación para el religioso que

²³ N. ABBAGNANO, y A. VISALBERGHI. *Historia de la Pedagogía*. Pg. 150. La cursiva es nuestra.

²⁴ Población de la provincia de Tarragona, situada en el delta del Ebro. Su existencia se remonta a la época de los visigodos. La crónica del P. Medrano la presenta como “ciudad de mucho nombre, y riquezas entre las del Principado de Cataluña, porque teniendo asiento sobre las márgenes del famoso río Ebro, y en la parte por donde más caudaloso está vecino a entrar en el Mediterráneo, su misma situación la hace muy a propósito para el comercio”. Véase: *Diccionario Enciclopédico Abreviado*. Espasa-Calpe. Tomo VII, pg. 649. Para la época que estudiamos, aún contando con obispado, y datando su catedral del siglo XIV, la Orden de Santo Domingo no contaba con residencia o convento.

la atendiera) y que tanto la capellanía como la capilla “pertenesiesen a un Religioso de la Orden de Predicadores, que por tiempo fuese *Lector* en la Iglesia Catedral de aquella Ciudad”²⁵. Como por aquel entonces la Orden no tenía convento en Tortosa, opina el cronista “era grande la descomodidad que padecían los Religiosos, que desde Tarragona, o Barcelona enviaba la Obediencia a cumplir aquel honroso cargo, y este fue el motivo que movió, y expresa el fundador en su testamento”²⁶. Parece ser que durante muchos años se mantuvo la disposición testamentaria sin que “ni la Capilla pasase a ser Iglesia, ni se añadiese otro edificio a la antigua pequeña habitación, que al principio se fabricó para uno, o dos Religiosos”²⁷. Tiempo más tarde, y según señala el cronista, bien en el Capítulo en que fue electo Provincial el Maestro Fray Gabriel Puig, o bien durante su mandato, ya se dio la lección de la Seo de Tortosa al Maestro valenciano Fray Baltasar Sorio, quien determinó que la capilla se transformase en iglesia, y la pequeña habitación en convento. Con ello se había iniciado el camino que culminaría en el siglo XVI. Entre los pasos intermedios más significativos la crónica recuerda el Capítulo celebrado en Colibre, por el Provincial Fray Juan Paúl, en el que se acordó que aquel convento *fuese de estudios*, según había dispuesto con anterioridad el Lector Fray Baltasar Sorio, confirmándose tal propuesta en los Capítulos Provinciales de Pamplona (año de 1529), y de Girona (año de 1530), con la siguiente fórmula que precisaba la entidad que debía tener dicho estudio: “Aprobamos el estudio hecho por el Reverendo Maestro Fray Baltasar Sorio, fundado en la Casa de Tortosa, *al modo del Colegio de San Gregorio de Valladolid*”²⁸, al que califica como “ilustrísimo seminario de virtud”. Posteriormente, el Capítulo General celebrado en Roma, el año 1542, confirmó la fundación. Un Breve de la *Silla Apostólica* (en expresión del cronista) no solamente confirma las disposiciones a que la crónica hace referencia, sino también a que se le concedieron “las indulgencias, privilegios y gracias que gozaban ya los Colegios de Valladolid, Luchente, Victoria, Santiago de Pallas, y otros”²⁹. El proceso de fundación del colegio de Tortosa culminará con la generosidad del emperador Carlos (I de España, V de Alemania), el cual

²⁵ Ibidem. Vol. 4. Pp. 99-100.

²⁶ Ibidem. Vol. 4. Pg. 100.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem. Vol. 4. Pg. 101. La cursiva es nuestra.

²⁹ Ibidem. Vol. 4. Pg. 102.

concedió ochocientos ducados de renta que posibilitaron hacer realidad la fundación de dicho colegio.³⁰

Por lo que respecta a la organización del colegio de Tortosa, la crónica no da muchos datos. Partiendo del hecho de que los frailes dominicos debían encargarse de la educación, únicamente señala que se dio el título de Rector a uno de ellos, y que dependería “de su método el gobierno de la casa”. También señala que otro religioso se dedicaría a enseñar a los niños los primeros rudimentos de leer, y escribir, pasando después a la clase de Gramática, en la que permanecerían “hasta poseer con perfección la lengua latina”. Posteriormente oirían “las Artes, y Theología en el Colegio de los Religiosos. De suerte que aquel Seminario era como un Catholico Arsenal donde se instruían los tiernos ánimos de aquellos niños en todas las verdades de la Religión, saliendo de allí con fuerças, y con luces para la inteligencia, y la enseñanza”.³¹ Por la referencia que los hechos recogidos en el párrafo anterior, hacen al *Estudio del convento de San Pablo de Valladolid*, conviene recordar que dicho estudio data del año 1318³², es decir, se fundó aproximadamente 102 años después de haber sido fundada la Orden; y el de Tortosa se funda 42 años después (como apuntábamos más arriba, el año 1362)³³.

Dentro del texto correspondiente a dicho capítulo XVIII, (del volumen 4 de la crónica del P. Medrano), se resaltan las cualidades del nuevo Pontífice, y entre ellas se señala que “promovió las Artes, y las Ciencias, repartiendo los premios a los más sabios; fundó Universidades, Academias, y Colegios, como Alcázares, y Fortalezas de la Religión”³⁴). Parece ser que Urbano V puso gran parte de su confianza en la Orden de Predicadores. Por otra parte, entre los religiosos que merecieron sus favores se cita a Fray Simón Lingoniense “que gobernaba la Orden desde el año 1352”, con rectitud y suavidad, consiguiendo que las diversas provincias se fueran reduciendo a la antigua observancia.

Es decir, en Tortosa se siguió el ejemplo de lo que ya había en otras catedrales de la Corona de Aragón. Importa destacar la referencia que realiza el cronista acerca “del cuidado que tuvo siempre la Orden en elegir *lectores*”, circunstancia que contribuyó, como hemos

³⁰ *Ibidem*. Vol 4, pp. 102-103.

³¹ *Ibidem*. Vol 4, p.103.

³² *Ibidem*. Volumen 3, pp. 310-313.

³³ *Ibidem*. Vol. 4, p. 96.

³⁴ *Ibidem*. Vol 4, p. 99

visto, a disponer positivamente los ánimos de los Prelados, y Cabildo de Tortosa, en relación con la fundación del Colegio o *Estudio*, en dicha ciudad, así como a su confirmación en los Capítulos Provinciales celebrados en Pamplona (año 1529), y Girona (año 1530). Concretamente, el texto de aprobación señalaba: “Aprobamos el *estudio* hecho por el Reverendo Maestro Fray Balthasar Sorio, fundado en la Casa de Tortosa, al modo del Colegio de San Gregorio de Valladolid” al que el cronista califica como “ilustrísimo seminario de virtud”³⁵. Años más tarde, el Capítulo General celebrado en Roma, en 1542, confirmó definitivamente la fundación del *Estudio* de Tortosa. Así mismo, obtuvo también las “indulgencias, privilegios, y gracias”, de que gozaban los colegios de Valladolid, Luchente, Victoria, Santiago de Pallas, y otros³⁶. Conociendo Fray Baltasar Sorio que el Emperador quería fundar en Valencia un colegio para la educación de los “nuevamente convertidos”, y que para ello se habían señalado ochocientos ducados de renta, los cuales “con licencia del Pontífice debían vacarse de la del Obispado de Tortosa”, el religioso volvió a la Corte y se presentó ante el César exponiéndole la fundación que acababa de hacer, y precisando todas las circunstancias, obteniendo de esta forma la subvención que pedía. El colegio se edificó contiguo al convento de los frailes Predicadores, quienes debían encargarse de la educación. La organización del mismo implicaba que uno de los frailes, con el cargo de Rector se responsabilizaba del *gobierno* de la casa. Otro se dedicaría a “enseñar a los niños los primeros rudimentos de *leer*, y *escribir*, pasando después a la clase de *Gramática*, deteniéndose en ella ‘hasta poseer con perfección la lengua latina’”. Las lecciones de *Artes*, y *Theología*, en el Colegio de los Religiosos, completaban su formación. Según el cronista “aquel Seminario era como un *Cathólico Arsenal* donde se instruían los tiernos ánimos de aquellos niños en todas las verdades de la Religión, saliendo de allí con fuerzas, y con luces para la inteligencia, y la enseñanza”³⁷. La labor educativa y catequizadora del Seminario debió ser altamente positiva, dada la aclaración que introduce el cronista al hecho que nos ha presentado: “por los muchos recién convertidos que había entonces”. Cuando ya no hubo catecúmenos, bien por la conversión previa, bien porque los judíos y moros más contumaces fueron expulsados, el colegio continuó –en palabras del cronista- “como subsidio de los Católicos pobres de aquellos Países, que no teniendo medios para dar estudios a sus hijos, hallan en el Seminario

³⁵ Medrano. Vol. 4, pp. 102-103.

³⁶ Ibidem. Vol 4, p. 102.

³⁷ Ibidem. Vol 4, p. 103.

de Tortosa sabia piedad que los instruya desde las primeras letras, hasta la Sagrada Theología”³⁸.

Entre los colegios regentados por los dominicos, sobresalieron también otros, aparte del ya nombrado Colegio de San Gregorio, de Valladolid, al que Herrera Oria considera “de gloriosa memoria”³⁹, del que dice que, entre otras figuras significativas, de él salió el fundador de la Universidad de Lima⁴⁰. Concretamente estamos obligados a recordar, junto a los dos anteriores (Valladolid, y Tortosa), el colegio de San Esteban, en Salamanca; y por supuesto no olvidar los de París y Bolonia. Sin embargo no nos detenemos en ellos, dados los límites establecidos a la extensión del trabajo.

Antes de cerrar este punto, interesa recordar que, para la época que investigamos (siglos XIII a XVI) son tres los poderes que sustentan la creación de colegios que bien podemos denominar “mayores”: a) las órdenes religiosas en sus monasterios; b) las diócesis adscribiendo los colegios a las catedrales; y c) los municipios sustentándolos con sus rentas. Quizá conviene recordar que en el siglo XIII, concretamente el 6 de abril de 1242, (veintiún años después de la muerte de Santo Domingo), el Rey Fernando III el Santo, promulga una *cédula real* por la que otorga a los *Estudios* de Salamanca, el *privilegio* de su protección a maestros y escolares, al tiempo que reconoce las costumbres, usos y fueros concedidos anteriormente por Alfonso IX; así mismo, dicha *cédula* recoge el establecimiento de una pena de mil maravedíes a los que atentaren contra los privilegios reconocidos, y nombra un tribunal mixto (constituído por miembros de la justicia eclesiástica y la civil) para resolver los litigios que se plantearan en el recinto universitario. Este privilegio ha sido reconocido como el “primer vestigio del fuero académico”⁴¹. Ello es un testimonio más de la importancia de nuestro objeto de estudio en la época que nos ocupa.

Sintetizando, desde el recuerdo de las figuras históricas a las que hemos hecho referencia en líneas más arriba, hemos destacado los hitos que marcaron el desarrollo evolutivo de las orientaciones pedagógicas monacales, que darán lugar en la Baja Edad Media, al afianzamiento de instituciones de educación superior –las universidades-, y los

³⁸ Ibidem. Vol. 4, p. 103.

³⁹ Herrera Oria. *Op. cit.*, p. 191.

⁴⁰ Herrera Oria. *Op. cit.*, p. 191.

⁴¹ Gutierrez Zuloaga, I. *Historia de la Educación*, p. 161.

colegios adscritos a ellas, o que darán cuerpo a las mismas. La pregunta que nos surge ahora es: ¿Qué significación tenía el estudio en los años fundacionales de la orden dominica? ¿Qué nos dicen las crónicas de la orden dominica, acerca del estudio? Intentaremos dar respuesta a estas cuestiones, básicamente –aunque no exclusivamente- desde la información que nos aporta la crónica del P. Manuel José Medrano (O.P.), que bajo el título de *Historia de la provincia de España de la Orden de Predicadores*, y dividida en cuatro volúmenes, correspondientes a cuatro periodos de tiempo (primera y segunda mitad del siglo XIII, y del siglo XIV) va narrando los distintos episodios relativos al nacimiento y desarrollo de la Orden, hasta finales del siglo XIV.

5. Sacrificio y estudio, componentes básicos de la vida dominica desde los inicios de la Orden.

Aunque no vamos a relatar aquí la vida del fundador de la Orden dominica, por tres razones: 1ª, porque no es éste nuestro objetivo; 2ª, porque si lo fuera, no nos avala ningún título que nos de autoridad para hacerlo; y 3ª, porque cualquier persona de las que el evento ha convocado, lo podría hacer mejor que nosotros; sin embargo, esas tres razones no nos invalidan para pretender resaltar aquí un hecho. Es el siguiente: Cuando nos adentramos en la lectura de la vida y obra de Santo Domingo de Guzmán, dos factores aparecen constantemente, canalizando su existencia: su *voluntad de sacrificio* como forma de entrega de sí mismo al Todopoderoso; y su *dedicación al estudio de las letras sagradas*, como fundamento de su ansia misionera de extender y dar a conocer las verdades de la religión católica. Labor misionera que debemos entender en su significación más amplia, dado que no precisa de marcharse a tierras lejanas para ser desarrollada. España, Francia, Europa ofrecían y ofrecen espacios adecuados, necesarios, de esa labor misionera desarrollada –en el caso que estudiamos- en principio por Santo Domingo de Guzmán (recordemos su predicación a los albigenses y valdenses); después, por la orden dominica, junto a otras órdenes.

Quizá previamente, antes de continuar con este punto relativo al estudio de nuestro objeto, debiéramos recordar que a la caída del Imperio romano se inicia, en la historia del sur de Europa y el Mediterráneo, una época de transición que desembocará en la formación de los

nuevos reinos medievales. En los comienzos de esa época, que se corresponde con la primera etapa de la Alta Edad Media (ss. IV-VIII), y en la que se continúa la difusión del cristianismo, el anacoretismo primitivo sufrió una evolución, que dio lugar a la institución de la vida monástica. Quizá, también debiéramos recordar a Casiodoro (480/490-575/585) considerado *padre de monjes* con posterioridad a San Benito de Nursia (480-547), aunque contemporáneo de él. Habiendo sido a lo largo de su vida, sucesivamente, ministro de cuatro reyes godos, y habiendo sostenido una política de conciliación con los invasores, en el año 540, Casiodoro se retira de la política y funda en sus dominios de *Vivarium* (situado en Calabria –Italia-) un monasterio del mismo nombre. Desde nuestra perspectiva histórico-educativa y cultural, debemos recordar que Casiodoro es reconocido por los historiadores de la educación, del siglo XX, como autor del primer programa de estudios monásticos, al introducir, en el régimen de vida de sus monjes, la obligatoriedad del estudio de las *letras sacras y profanas, así como la transcripción de textos*. (Galino: 1959: 433). Sin embargo, este interés por el estudio como factor importante en la vida del monje, no era nuevo, como prueba el hecho de que dos siglos atrás (por los años 320-340), San Pacomio prescribiera en su Regla, la iniciación en la lectura del aspirante a la vida monástica, que no supiera leer; iniciación que debiera facilitarle un “monje letrado”. Concretamente Galino Carrillo, en su estudio sobre la Historia de la Educación en las Edades Antigua y Media, afirma:

“Hacia 320-340 la *Regla* de San Pacomio prescribe que si un ignorante entra en el monasterio se le iniciará haciéndole aprender veinte salmos o dos epístolas. Si no sabe leer aprenderá con un monje letrado. Dedicará a esta tarea tres horas por día, empezando por el conocimiento de las letras y siguiendo por el de las sílabas y las palabras. En el monasterio todos deben saber leer y aprender de memoria, al menos, los *Salmos* y el *Nuevo Testamento*.” (Galino: 422)

También estamos obligados a recordar el protagonismo que tuvo San Isidoro de Sevilla (560-636) como impulsor de la formación de los monjes, por vía de la creación de *escuelas monacales*, sin olvidar que también fue impulsor de la educación de los niños que vivían en el monasterio⁴², o cerca de él. Ahora bien, junto a las propiamente denominadas *escuelas monacales*, encontraremos las *escuelas catedralicias o episcopales*, fundadas por los obispos, que aparecen adscritas a las catedrales o diócesis. Sin embargo, unas y otras, en su

⁴² Recordemos que

lucha por liberarse del poder del Obispo primero, y del Papado después (poderes que otorgaban en los tiempos que estudiamos, la *licentia docendi*), o lo que es lo mismo, en su lucha por liberarse del poder de la Iglesia primero, y, después, en su afán por afianzar el sentido corporativo, con incidencia también en la laicización del profesorado que se iba produciendo, constituirán factores decisivos en el surgimiento de las universidades de la Edad Moderna. Como decíamos más arriba, en principio *sacrificio* como una forma de oración, y *estudio* como herramienta “ad hoc” para cumplir la misión; posteriormente, ya serán otros tiempos los que desarrollen e impongan otras prácticas. Por otra parte, interesa recordar algunos aspectos o factores cuya incidencia en los siglos de la Baja Edad Media, conviene tener presentes cuando nuestro objetivo es conocer el surgimiento de los colegios mayores, como colegios adscritos a las universidades.

Situándonos en los comienzos de la Edad Moderna, en este tiempo podemos distinguir tres tipos de universidad en España. Un primer tipo viene dado por aquellas universidades que, conservando la forma de organización medieval (dependencia de la Iglesia), intentan equilibrar el poder entre los diversos grupos de personas que la componen (los alumnos, los doctores y profesores, y el *maestrescuela o cancelario* - Rector- que detentaba la autoridad pontificia y regía para dar los grados)⁴³. Un segundo tipo de universidad, viene dado por la acentuada dependencia que tienen algunas universidades respecto del poder municipal, como consecuencia de la intervención de dicho poder en su origen o creación y mantenimiento (como ejemplo tenemos la universidad de Valencia, en España). En tercer lugar, hay que recordar las instituciones docentes que surgen adscritas a determinadas universidades como fundaciones de obispos, o de altos clérigos⁴⁴; son los *colegios*; por ejemplo el Colegio

⁴³ En el libro *Las siete Partidas*, del Rey Alfonso X el Sabio (1252-1284), en su Título 6, donde trata “De los clérigos y de las cosas que les pertenecen hacer, y de las que les son vedadas”, concretamente en la Ley 7 de dicho libro, leemos lo siguiente: “*Maestrescuela* tanto quiere decir como maestro y proveedor de las escuelas, y pertenece a su oficio dar maestros en la iglesia que muestren a los mozos leer y cantar, y él debe enmendar los libros que leyeren en la iglesia, y otrosí al que leyere en el coro cuando errare, y otrosí a su oficio pertenece estar delante cuando probaren los escolares en las ciudades donde son los estudios, si son tan letrados que merezcan ser otorgados por maestros de Gramática, o de Lógica, o de alguno de los otros saberes, y a los que entendiere que lo merecen puédeles otorgar que lean así como maestros. Y a esta misma dignidad llaman en algunos lugares *chancellor*, y dícenle así porque de su oficio es hacer las cartas que pertenecen al cabildo en aquellas iglesias donde es llamado”. Pg. 18. Obra consultada en Internet, el día 22 de febrero, de 2016. Disponible en <<http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf>>

⁴⁴ Véase: PESET, Mariano – PESET, J. Luis. *La Universidad Española (siglos XVIII-XIX). Despotismo Ilustrado y Revolución Liberal*. Pgs.27-29.

Fonseca, en Salamanca, o el de San Gregorio, en Valladolid, fundado por los dominicos (lo que le presenta como una célula importante, de nuestro amplio objeto de estudio).

Concretando, dado que nuestro estudio se centra en la Orden de Santo Domingo, no cabe duda que nuestro trabajo se orienta a conocer, en principio las raíces de los colegios universitarios que se afirman a comienzos del Renacimiento, su localización en la medida de lo posible, y el conocimiento de los colegios fundados por religiosos de dicha Orden, en un espacio histórico concreto –España-, y en un tiempo igualmente limitado, como hemos señalado antes, los siglos XIII a XVI. Ahora bien, considerando el espacio de que disponemos para ello -extensión sugerida que deben tener los trabajos presentados a este Congreso-, nuestra respuesta obligadamente será breve, quizá más limitada de lo conveniente.

6. La entidad de los colegios universitarios de la Baja Edad Media y comienzos del Renacimiento.

Entendemos que para conocer lo que los colegios universitarios fueron en sintonía con la situación sociocultural que enmarcaba la vida de los hombres del Renacimiento, debemos recordar su origen, es decir, cómo surgen, cuáles eran las funciones que en principio desarrollaron -concretamente en la Baja Edad Media o época pre-renacentista, conocida también como la época del “Pleno Medievo”-, cómo incidían en la juventud estudiosa de su tiempo, y cómo evolucionaron a la forma con que aparecen en el siglo XVI.

De acuerdo con el objetivo marcado en el párrafo anterior, debemos recordar dos hechos: uno relacionado con las consecuencias derivadas del cambio en el género de vida de la monarquía en Francia; otro relacionado con la evolución de los estudios medievales. El primero se concreta en el cambio en el género de residencia, que introduce la monarquía de los Capeto en la Francia del siglo XII, al dejar de ser itinerante y asentarse en París. El segundo aparece relacionado con la evolución que se produce en la adscripción de los estudios del *trivium* y el *quadrivium* medievales, a los monasterios. Ambos hechos van a repercutir en el surgimiento no sólo de las universidades, sino también de los colegios universitarios, conocidos con el tiempo como *colegios mayores*.

Según afirma Galino Carrillo, el asentamiento de la Corte real en París (en el siglo XII) supuso un factor importante para los estudiantes de todo el reino y de los países vecinos,⁴⁵ por cuanto contribuyó, junto con la fama que adquirieron las *lecciones* del Obispo Galo, y las de Abelardo, a un aumento importante de los estudiantes en la capital del reino. Concretamente, Galino hace referencia a la concentración de “multitudes de estudiantes”, y a que ese hecho incidió en el renombre que la villa adquirió. Con los estudiantes aumentaron también los maestros “que empezaron a enseñar en casas particulares de la isla y de los puentes del Sena”.⁴⁶ También es preciso recordar igualmente que es en la Baja Edad Media cuando los artesanos se organizan en gremios⁴⁷. A ello no serán ajenos los maestros y los estudiantes de aquella época, que también se organizarán. Es ese el momento crítico que impulsa el surgimiento de la universidad parisina.

No olvidemos que por entonces, entre las escuelas que existían en París, adscritas a diversos monasterios –como el de Santa Genoveva y el de San Victor-, y a la Catedral de Notre Dame, destacaba la adscrita a esta última. Emile Durkheim apunta en su obra *L'évolution pédagogique en France. Des origines à la Renaissance*, que no es posible atribuir los comienzos de la Universidad parisina a la acción personal de algunos hombres de ingenio, sino que es el producto de una serie de causas generales (sin poder precisar si de actuación continua o discontinua), siendo igualmente imposible decir con precisión el momento en que aparece, o fijar la fecha en que ella comenzó a existir⁴⁸. Al analizar cómo estaba organizada en su origen, la vida de los estudiantes de Artes⁴⁹, señala que por una parte, asistían a escuchar las lecciones de los maestros que ellos habían elegido, en los locales de la *rue de Fouarre* (allí y solamente allí se daba la enseñanza). También señala que recibían “asistencia extraescolar” en los *hospitia*, de los que distingue dos clases o categorías, los *hospitia libres* (donde se albergaba la generalidad de los estudiantes, que no tenían beca), y los *hospitia charitables*,

⁴⁵ Vease: GALINO CARRILLO. *Historia de la Educación. I Edades Antigua y Media*, p. 528.

⁴⁶ *Ibidem*, p.529.

⁴⁷ La formación especializada en cada gremio, pasaba por tres grados (aprendiz, oficial, maestro).

⁴⁸ Durkheim, Emile. *L'évolution pédagogique en France*, p. 73.

⁴⁹ Facultad por la que debían pasar todos los estudiantes antes de orientarse por el Derecho, la Theología, o la Filosofía.

*appelés collèges*⁵⁰, para alumnos con beca. Es decir, los *colegios* adscritos a las universidades en la época bajomedieval, eran instituciones que recogían a los estudiantes pobres⁵¹.

Interesa por lo tanto considerar algunos aspectos relacionados con la vida de los colegios universitarios de las principales universidades de comienzos del Renacimiento⁵²: su organización según sus constituciones, el control de su funcionamiento (o inspección que realizaban los *Visitadores*) relacionado con los diversos aspectos implicados en la vida de los mismos. Desde la mirada de nuestra época, sorprende conocer el poder que en el funcionamiento de las universidades pre-renacentistas, y renacentistas, tenían los estudiantes. Como ejemplo de lo que decimos recogemos la referencia que hace el Doctor Enrique Herrera Oria en su *Historia de la Educación Española*, a la multa que el Visitador del antiguo Colegio de San Ildefonso, de la Universidad de Alcalá (fundado en el año 1499, por el Cardenal Cisneros) impone al *Rector estudiante*, por ciertas deficiencias observadas en la administración del Colegio, que afectaban a la economía del mismo:

“Uno de los Visitadores hizo la visita con rectitud y seriedad, examinando despacio toda la gerencia del *Rector estudiante* para tal cargo por los compañeros elegido, y contra el que había algunas quejas por deficiencias en la administración del Colegio. El Visitador, en efecto, reconoce la grave negligencia del Rector, y después de imponerle una buena multa, como era costumbre, cuando las negligencias afectaban a la vida económica de los Colegios, añade las siguientes palabras, que son toda una apología, no sólo del Rector castigado, sino del mismo Colegio como Centro o formador de futuros gobernantes eclesiásticos y civiles:

‘A pesar de todo este Rector posee buenas cualidades para ser el día de mañana un buen gobernante al servicio de la Iglesia y del Estado’”⁵³.

Es evidente que la cita nos pone de relieve la implicación que en el funcionamiento de los *colegios* universitarios del Renacimiento tenían los estudiantes.

En cuanto a las formas de enseñanza, o dicho más técnicamente, la metodología didáctica, era la típicamente bajomedieval, en la que el alumno ascendía en el saber a través

⁵⁰ Durkheim, Emile. *L'évolution pédagogique en France. Des origènes á la Renaissance*. Pg. 91.

⁵¹ Conviene tener en cuenta que el contenido semántico correspondiente a la expresión *estudiantes pobres*, referida a la situación socioeconómica, o al estamento a que pertenecían los estudiantes del París bajomedieval, no se corresponde con el contenido semántico de la misma expresión, cuando con ella aludimos a la situación socioeconómica –clase social- de los estudiantes del París de los siglos XX y XXI.

⁵² Remitimos a nuestros lectores a la obra del P. Ricardo García Villoslada (S.J.), titulada *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P. (1507-1522)*, en la que expone, en uno de sus capítulos, las formas didácticas de desarrollar la enseñanza en los colegios que integraban la Universidad de la Sorbona, en el París renacentista, que no había desechado los métodos didácticos bajomedievales.

⁵³ HERRERA ORIA. *Obra citada*. Pg. 201. La cursiva es nuestra.

de cuatro grados: la *lectio*, la *quaestio*, la *disputatio*, y las *questiones quodlibetales*⁵⁴. Se trata de una metodología que, habiendo alcanzado su máximo desarrollo en los siglos XIII a XV se mantenía aún en la época del dominico Francisco de Vitoria, ya en pleno Renacimiento. Conviene recordar que, en el tiempo que estudiamos, los Colegios Mayores constituían las instituciones propias para la formación de los personajes significativos en la vida de la Iglesia y de la política de la época prerrenacentista.

7. Lo que el *estudio* aportó, en los monasterios de la Orden de Predicadores, durante los siglos XIII a XVI.

Según informa el P. Medrano, el *estudio* aparece en la Orden dominica como *una de las tareas a la que se da principio desde los primeros días del Noviciado*⁵⁵, de tal forma que se constituye en la herramienta base para la *enseñanza pública* (fin de la Orden), y para la *utilidad espiritual de los fieles*⁵⁶. Por ello, ya en el primer siglo de la historia de la Orden, acostumbraban los Prelados poner en las Cátedras, y Lectorías aquellos sujetos que siendo virtuosos, y estudiantes, no solamente podían aprovechar con la doctrina, sino edificar con el ejemplo⁵⁷. Precisamente, esa fue la razón por la que Fray Jordán (uno de los primeros Generales de la Orden) envió a San Alberto Magno a “leer a París”, en cuya Universidad se había formado cuando, siendo muy joven, sus padres le enviaron a estudiar, y conoció al insigne religioso que por entonces predicaba en dicha ciudad⁵⁸. Según Medrano expone en la siguiente cita, Alberto, siendo ya lector:

⁵⁴ De forma sintética, recordamos aquí que la enseñanza se iniciaba (en su forma evolucionada) con la *lectio* (en la que el maestro leía un trozo de un autor clásico o de un texto didáctico). A veces, cuando la lectura de los textos presentaba expresiones vagas o daba lugar a interpretaciones diferentes, se hacía necesario una mayor profundización, una mayor investigación, dando lugar a la *quaestio* que con el tiempo generó la *disputatio* o *quaestio disputata*. El proceso se cerraba con la *determinatio*, que venía a ser como la conclusión. Posteriormente en el siglo XIII, aparecieron por evolución de la *quaestio*, las *quaestiones quodlibetales* que se celebraban en días destacados del curso, generalmente en torno a Navidad y Pascua, y que presentaban un carácter novedoso por cuanto no se señalaba tema para la discusión, sino que el maestro debía responder a las cuestiones que le planteara el público. Véase: GUTIÉRREZ ZULOAGA 1970, pp. 161-163.

⁵⁵ MEDRANO. *Obra citada*. Vol. 3, p. 491.

⁵⁶ *Ibidem*. Vol 3, p. 496.

⁵⁷ *Ibidem*. Vol. 3, p. 496.

⁵⁸ Dos son, pues, las estancias de San Gregorio en París, recogidas por la Crónica de Medrano. La primera como estudiante, enviado por sus padres, coincidente con Fray Jordán predicador. La segunda, como Lector, es decir como Maestro en Filosofía racional, y natural, obedeciendo a la orden dada por Fray Jordán, su superior.

“Entró en París, y desde sus primeras lecciones fue tan grande el crédito, y el aplauso que ganó su ingenio, que aquella grande Universidad, [...], se vió como asombrada al ímpetu de la erudición, profundidad, delicadeza, y universal sabiduría de Alberto.”⁵⁹

Según el cronista, la sabiduría de Alberto, su “penetración afortunada” en las cuestiones que se le planteasen, “hizo su nombre tan temido, como famoso, no solamente dentro de los claustros, sino en varias ciudades y provincias”, tanto que “no se hablaba de él, sino como de un varón prodigioso, ó Monstruo admirable de la sabiduría”⁶⁰.

En este punto de nuestro trabajo, estamos obligados a hacer patente, con testimonios de la época estudiada, refrendados por las fuentes documentales de que nos hemos servido, la presencia continuada del estudio en la vida del religioso dominico, como elemento que imprime carácter, y que ofrece una continuidad probada durante el tiempo por nosotros estudiado, es decir desde el origen de la Orden hasta el siglo XVI. Con ello dejamos abierto el camino para probar su continuidad en los siglos posteriores.

Debemos pues comenzar este punto haciendo referencia al peso que tuvo el estudio en la Orden dominica. Dicha necesidad la confirma la crónica del P. Medrano, desde los primeros tiempos, al afirmar que el Capítulo Provincial que la Orden celebró en el año 1299, en Barcelona:

“halló número bastante de *Lectores*, que embiar à los Conventos, y à algunos mas graves se asignaron dos, ò por decirlo así el mayor número de la Comunidad, ò por atender al beneficio de los *Estudiantes seglares*, que muy desde los principios de la Orden, acudieron à aprender à nuestros *Estudios*”.⁶¹

La situación debía ser generalizada, pues en la Crónica se insiste en que “igualmente florecían la observancia [seguimiento de la Regla], y la erudición en el Reyno de Portugal, las dos Castillas y el Reyno de León, en cuyos conventos “mereció singular cuidado el estudio de las Ciencias Sagradas”. Medrano considera que el primer siglo de vida de la Orden “fue propiamente el siglo de oro para los Frayles Predicadores”⁶². Otra figura que destaca en estos primeros tiempos de la Orden, por el impulso que dió al estudio, es Fr. Aymerico, de quien se

⁵⁹ MEDRANO. *Op. cit.* Vol. 3, p. 496.

⁶⁰ MEDRANO. *Op. cit.* Vol. 3, p. 495.

⁶¹ MEDRANO. *Op. cit.* Vol. 3. Libro primero. Cap. Primero, p. 28.

⁶² *Ibidem.* Vol. 3, p. 193.

dice que “mucho promovió los estudios y la observancia en los ocho años de su gobierno”, y que renunció al Generalato para el que había sido nombrado. A él se debe que en el Capítulo General celebrado en Génova, se estableciese que “en todas las Provincias se destinase un Convento, para la enseñanza de las lenguas *Hebrea, Griega, y Latina*”, hecho que se justifica diciendo que “debiendo ser el estudio el de la Escritura Sagrada, no era bien se ignorasen estos idiomas, de que pende tanto su perfecta inteligencia”. Que el mandato se cumplió, lo prueba la crónica al decir que “A este mismo fin [alcanzar la más perfecta inteligencia de la Escritura Sagrada] se estableció en muchos Conventos *lección de Biblia*, para que desde los primeros años estuviesen en sus santos documentos, los que debían ser Predicadores por oficio.” Por este tiempo, concretamente en el año 1311, se celebró en *Viena de Francia*⁶³, el Concilio General Vienense, considerado por los Padres Predicadores como asunto muy propio de su Historia, “por los muchos Frayles de la Orden que se hallaron en este Concilio”⁶⁴.

8. Figuras significativas de la Orden dominica, impulsoras del estudio.

Realmente son múltiples las figuras significativas que la Orden dominica nos ofrece como ejemplos propios de este hecho; lo cual no es de extrañar dado el lugar que ocupa el estudio entre las categorías que definen a la Orden. Entre estas figuras comenzaremos nombrando a San Alberto Magno (c. 1200-1280), a quien nos hemos referido páginas más arriba, y a su discípulo Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Del primero añadiremos ahora que fue Obispo y Doctor de la Iglesia; y que habiendo nacido en Lavingen (“población ilustre de Suevia”)⁶⁵, estudió en Padua e ingresó en la Orden de Santo Domingo, llegando a ser profesor de Teología, y a enseñar en la Universidad de París; como tal tuvo por alumno a Tomás de Aquino. En 1254 fue nombrado provincial de los dominicos de Alemania, y en

⁶³ Entonces, según la crónica, “célebre ciudad del Delfinado, y su Metrópoli. Ilustre tanto por sus antiguos esplendores, como por sus modernos tymbres, y buena situación, porque puesta sobre las riberas del caudaloso Ródano, se sirve de sus aguas para la hermosa fecundidad de sus frutos, y para el utilísimo interés de los comercios”. *Ibidem*, p. 131.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁶⁵ En las márgenes del Danubio. Según el cronista, unos señalan el año 1205, otros 1193, y que fue de familia noble. Sus padres eran los Condes de Balstaten, tocando “en grado muy próximo de consanguinidad á la Real Casa de Francia”; aunque, el mismo cronista puntualiza que “esta noticia tiene más probabilidad en otro Alberto, también de la Orden de Predicadores, que del apellido de sus padres, se llamó Falchebergense” (MEDRANO. Vol. 3, p. 489).

1260 Obispo de Ratisbona⁶⁶. De él dice el Cronista que “su elevada comprensión, penetró sus bastos términos a la Filosofía, y sus profundos mysterios a la Naturaleza”⁶⁷. Junto a él, Santo Tomás de Aquino, destacará ya desde niño en ambas vocaciones (la religiosa y la filosófica). De él afirmará el Cronista que “supo ser claro sin los inconvenientes de prolijo, y breve sin tropezar en la confusión [...]”. Y que el estilo, orden, y método de sus obras, “es otra segunda y no menos ilustre sabiduría”. Destaca así mismo, que “puso en orden las verdades, dándolas más vigor, y hermosura la consecuencia”⁶⁸. etc. A Tomás de Aquino, le encontramos en la Sorbona, primero como *Bachiller, Bíblico y Sentenciario*, desde octubre de 1253. Posteriormente, durante un trienio (1256 – 1259), lo hará como *Maestro*; pero, además, al tiempo que desarrolla el *curso normal*, mantendrá dos veces por semana *quaestiones disputatae*; a las que se añadían las *quaestiones quodlibeto*. Valorando su obra y su capacidad intelectual, Galino Carrillo afirma:

“Si ahora se piensa en el ambiente de controversia o, al menos, de autorizados interlocutores que intervenían en tales actos, y la cuidadosa redacción que las tesis requerían para ser defendidas ante los dignatarios de la Universidad y la Iglesia, habrá que convenir en que esta obra, que resiste como un bloque el paso de los tiempos, se ha trabajado de prisa, bajo los golpes isócronos del ciclo semanal. Por encima de las circunstancias, los temas están ligados a su autor, que se mueve en el plano sereno de la contemplación, y puede dictar a la vez, a tres y cuatro secretarios sobre cuestiones diferentes.”⁶⁹

En el Capítulo General de la Orden celebrado en Marsella [a finales del siglo XIII?], en el que es elegido Fr. Alberto Clavero, como General de la misma, se exhorta a los monjes acerca de “la obligación que los Frayles predicadores tienen al Estudio de las Letras, y a convertir en utilidad de los próximos, todo lo que hubiesen aprendido en la meditación, y en los Libros”⁷⁰. En el celebrado en Bolonia (en el año 1314, en que Fr. Berenguel se hallaba en el cuarto año de su gobierno, los Definidores, al tiempo que ponían leyes acerca de los medios conducentes a mantener la observancia (es decir, las Constituciones), se cuidaron igualmente de procurar “que el estudio de las letras, acompañase la santidad, y la virtud” (Medrano. Vol. 3. Pp. 114-115). Así mismo, mandaron también que los Provinciales, y demás Prelados, “cuidasen mucho de embiar Predicadores zelosos, y sabios a todas la Ciudades; y Pueblos de

⁶⁶ *Ibidem*. Vease también: GONZÁLEZ ÁLVARO, J. (Ed.). *Diccionario de las Religiones*. Tomo I. Editorial Espasa Calpe, S.A. Madrid. 1998. Tomo I, p. 7.

⁶⁷ MEDRANO. *Op. cit.* Vol. 3, p. 192.

⁶⁸ *Ibidem*. Vol. 3, p. 192.

⁶⁹ GALINO CARRILLO, p. 553.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 34.

sus Jurisdicciones, para hazer guerra continua a los vicios” (Medrano. Vol. 3, pp. 194-195). Interesa destacar que, en ese mismo Capítulo se estableció que “en cada Convento huviese un Lector de Casos de Conciencia, que llamó aquella edad de *Philosophía Moral*, y hoy se conserva con el nombre de *Theología Moral*”⁷¹ (Ibidem, p 195).

Otras figuras significativas aparecen en los primeros tiempos de existencia de la Orden –“eminentes varones en Santidad y Letras”, como se hace referencia a ellas en determinados puntos de la crónica-, igualmente relacionadas con nuestro objeto de estudio: figuras preocupadas por la educación, impulsoras de la misma por su actividad, por la importancia que dan al estudio (posteriormente proyectada en las *escuelas* que abrirán en sus conventos, en su dirección o docencia en las mismas). Sin perjuicio de nombrar otras, estamos obligados a recordar aquí dos figuras que igualmente destacaron en el siglo en que murió Santo Domingo (sexto año de la fundación de la Orden): una, Rodrigo Ximénez, arzobispo de Toledo; otra, Don Lucas, Obispo de Tuy. Consideremos brevemente su contribución:

Al primero, *Rodrigo Ximénez de Rada*, le recordamos por su apoyo a la Orden dominica en sus primeros tiempos. Ximénez de Rada destaca por su erudición, reuniendo los saberes más significativos de su época, podía aparecer como prototipo o modelo de la misma. En palabras del cronista “habiendo llenado de honor a Navarra con su nacimiento, fue insigne decoro de Castilla con su virtud y su ciencia” (Medrano: 2º vol.: p. 30:), llegó a ser Arzobispo de Toledo, (la más importante sede arzobispal de “las Españas en Autoridad, y Rentas”, en aquella época). Su erudición era grande, y según el cronista “hermosa”, por cuanto poseía “con suma propiedad, las lenguas santas, Latina y Griega, y las más principales de Europa”. A ello había que añadir “un profundo conocimiento de la Theología, los Derechos, y la Historia” (Medrano: 2º vol. Pg. 31). Asistiendo al cuarto Concilio Lateranense (año 1215) que sentenció contra el maniqueísmo, herejía que admitía dos principios creadores, uno para el bien y otro para el mal, introducida por Manés o Maniqueo (240-274⁷²), fue considerado, “y admirado en él”, como “uno de los hombres más doctos de Europa”. Que así debió ser lo prueba o acredita la extensa obra que dejó escrita, destacando en ella: nueve libros sobre las

⁷¹ *Ibidem*, p. 195.

⁷² Manés o Maniqueo, fue un heresiarca persa, fundador de la secta de los *maniqueos*. “Según algunos autores, era sacerdote cristiano, y, según otros, ejercía la Medicina. Visitó la India, y a su regreso a su patria trató de hacer una fusión entre las doctrinas cristianas y la religión de Zoroastro. Fue desollado vivo por orden de Varanás I. Véase: *Diccionario Enciclopédico Abreviado*. Tomo V. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1957⁷, p 576.

cosas de España (“desde la venida de Hércules a estos Reynos, hasta el Imperio del piadoso Fernando Tercero”, un “Compendio Historial de los Godos, Suevos, Vándalos, y Alanos”; y la “Historia de los árabes, desde el origen y exordio de su falso Profeta”). El cronista de la Orden de Predicadores, P. Medrano, considera al “docto Prelado” (es decir, a Rodrigo Ximénez) como “el primero, que escribió con orden y método los sucesos confusos de nuestra Nación”⁷³, y por ello no solo “digno de inmortal memoria”, sino también “acreedor a los aplausos, que merece la sabiduría, y a los que se consagran á los méritos de la virtud”⁷⁴.

El segundo, *Roberto de Sorbon* (1201-1274), aparece como el hombre práctico, impulsor con su obra de la sociedad de su tiempo. Se trata de un teólogo francés que fue canónigo de la iglesia de Suesons, y de la parisiense. Posteriormente, en 1257, fundó el *Colegio Sorbónico* “cuyos Theólogos retienen hasta hoy el nombre de *pobres de la Sorbona*”, por estar destinado dicho colegio, a albergue de estudiantes pobres pertenecientes a diversas naciones⁷⁵. Famoso por sus costumbres y literatura, la razón por la que le recordamos hoy aquí, no es otra que la de haber sido –como hemos señalado–, fundador del *Colegio Sorbónico*⁷⁶, que con el tiempo dará nombre a la Universidad de París-. Según escribe Medrano en su crónica, “en sus escritos resplandece más la piedad, que la elocuencia; pero [subraya Medrano] siempre fue la mejor elocuencia la piedad”. En definitiva, la presencia de Roberto Sorbón en nuestro estudio, viene justificada por lo que la creación del *Colegio Sorbónico* supuso en el desarrollo y difusión del conocimiento en aquella época y la posibilidad que dio a estudiantes pobres de alcanzar una formación que, de otra forma no hubiera sido asequible. Es precisamente esa labor difusora, o más propiamente docente la que a nosotros nos interesa, porque no podemos olvidar que algunos *hijos espirituales de Santo Domingo*, se formaron y/o enseñaron en la universidad parisina.

Por citar algún ejemplo más (aparte de los ya nombrados, Alberto Magno y Thomas de Aquino) de dominicos que, en los primeros tiempos de la Orden, se formaron en la Sorbona,

⁷³ La crónica escrita por Rodrigo Jiménez de Rada (ca. 1170-1247), puede consultarse en Internet: <<http://fondosdigitales.us.es/media/books>>

⁷⁴ *Ibidem*, p.31.

⁷⁵ Véase: GALINO CARRILLO (1960). Pg. 540. Según otras fuentes, Roberto SORBÓN (1201-1274) fue un teólogo francés, capellán de *San Luis*, canónigo de París y profesor de la Universidad, en la que fundó el colegio que se llama la *Sorbona*. Diccionario Enciclopédico Abreviado, de la Editorial Espasa, en su tomo VII (pág. 282).

⁷⁶ *Ibidem*. p. 32.

debemos recordar al noble portugués Gil de Santarem (denominado así por su nacimiento en la ciudad portuguesa), quien primero fue estudiante y después profesor de Theología en la universidad de París. El que posteriormente conoceremos como Fr. Gil (más tarde también proclamado Santo), cuando aún no había ingresado en la Orden dominica, realiza su primer viaje a París, saliendo de Coimbra, según advierte el P. Medrano, “muy prevenido de criados, dineros, y todas aquellas circunstancias, que él creyó forçosas, para que se lograsen las vanas ideas de su fantasía, toda llena de aplausos, lucimientos, galanterías y liviandades”⁷⁷. Insiste Medrano en dibujarnos el espíritu con que Gil de Santarem partió de Coimbra hacia París, y (su visión o sueño sobre) la seguridad del triunfo que allí alcanzaría, con la práctica de su conocimiento de la *Magia*, las tentaciones que le hace el *demonio*, a las que sucumbe con los “sacrílegos pactos” que “realiza con él” (concretamente, el de la venta de su alma a cambio del dominio de las artes de la Magia), los siete años que estuvo en la escuela de Magia, que ubica en un monte, no lejos de Toledo⁷⁸; su “admirable conversión” con la repetida aparición de un caballero que le instaba a cambiar de vida; su abandono de París con la “quema de todos sus libros infernales” y la llegada a la ciudad de Palencia en la que “eran casi recién llegados los Frayles de S. Domingo, y andaban disponiendo su pobre Casa, siendo Alarifes (maestros de obra), y Obreros ellos mismos”⁷⁹. Parece ser que, aquella visión impactó a Gil de Santarem (San Gil), y despertó en él la idea, o el sentimiento de que “entre aquellos Religiosos había de hallar la quietud, y el remedio que buscaba”, por lo que solicitó ver al Prior, y hallándole muy espiritual, y discreto según explica Medrano, “le dio muy prolixa cuenta de toda la desastrada serie de vida [...]“, que había llevado. La historia de Fray Gil de Palencia se continúa con la de sus “penitentes principios, y admirables progresos en la Religión”⁸⁰. Con este marco previo, y desde la perspectiva de nuestro objeto de estudio, a nosotros nos interesa resaltar ahora los datos relacionados con la segunda estancia del Santo Fray Gil en la Universidad de París. Parece ser que en el convento, Fray Gil ocupaba su tiempo en la *oración* y el *estudio*: “Como su capacidad era tan despierta, y los deseos de ser gran Religioso iguales a su capacidad, puso singularísimo cuidado en estudiar las Ciencias Sagradas, precisas para el empleo de la Predicación, conociendo ser éste el heróyco asunto de

⁷⁷ MEDRANO, P.: *Historia de la Provincia de España...* (Crónicas de Nuestro Padre Santo Domingo). Vol. 2, p. 233.

⁷⁸ No queda claro en la Crónica de Medrano, si fueron hechos reales o imaginados.

⁷⁹ *Ibidem*. MEDRANO. *Op. cit.* Vol. 2, p. 237.

⁸⁰ MEDRANO. Vol. 3, pp. 238-240.

la Orden que profesaba.” No será el único momento, ni el único caso en que la Crónica haga referencia a la dedicación a la oración y el estudio por parte de otras figuras significativas de la Orden; por ejemplo, cuando se refiere a la vida de San Raymundo de Peñafort (tercer Maestro General de la Orden), considerado como “otro de aquellos resplandecientes Astros, que brillaron con más luz en el Cielo de la Sabiduría”⁸¹. San Raymundo de Peñafort escribió, por orden del Pontífice Gregorio IX, la *Recolección de los Decretos Pontificios*. Según el P. Medrano, “las Iglesias Cathedrales le solicitaron para ilustrar su Cabildo; las Universidades para tenerle por Maestro; y los Príncipes y Reyes para Director de sus Conciencias”⁸². Los ejemplos de dominicos con dedicación especial al estudio se repetirán con frecuencia a lo largo de la Crónica; y los datos que recoge son de interés significativo para nuestro tema; es decir, para encontrar aquellas figuras que pongan de relieve la aportación de los dominicos a los centros educativos del Renacimiento, concretamente a los colegios universitarios.

Un ejemplo concreto lo constituye la consideración de los estudios que realizó Fray Gil en su segundo viaje y su correspondiente estancia en la universidad parisina. Sabemos por ello que en París se encontraba el “Santo Fr. Jordán, Maestro General de la Orden”; y que Fray Gil tuvo “por compañero de Celda, y del Aula al insigne varón Fray Umberto”, que algunos años después fue General de la Orden. Es expresivo del espíritu y del objetivo de la Orden, el juicio que el cronista hace de la vida y segunda estancia de Fray Gil en París, opuesta totalmente a la descripción que nos dio de la primera. Nos dice Medrano:

“Esta vida tan digna, y tan propia de un hijo de Santo Domingo, continuó el siervo de Dios algunos años, que estuvo en París, mas hallandose ya muy consumado en la Theología, pareció al General de la Orden, se graduase de Doctor en ella, como lo executó, consiguiendo nuevos créditos, y alabanzas en las funciones de Grado. Después le mandó el General volviere a España para enseñar en ella Theología y, [...] aceptó muy gustoso, tomando sin dilación el camino de la Patria [...]”⁸³ (Medrano: 248)

Otra forma que tuvieron los dominicos de contribuir a canalizar su objetivo de incidir en la vida del pueblo cristiano en la Europa bajomedieval, se materializa en la distribución o canalización de sus bienes, a la hora de su muerte. Indudablemente esta consideración requiere algunas precisiones. En primer lugar, nos referimos aquí a dominicos que por los

⁸¹ MEDRANO. Vol. 3, p. 192.

⁸² MEDRANO. Vol. 3, pp. 192-193

⁸³ MEDRANO. Vol. 3, p. 248.

cargos que desempeñaron tuvieron ocasión de responder a la figura que consideramos en este punto. Entendemos que lo mejor para precisar lo que queremos expresar es hacer referencia a figuras concretas; por ejemplo, el caso de fray Nicolás Rosel; dominico que por sus dotes y la consideración que de él tenían los papas Clemente VI e Inocencio VI, merece nuestra atención. De él nos dice Medrano en su crónica (Tomo 4, págs. 67-86; donde el cronista dedica dos capítulos a su vida) fue Doctor en Sagrada Theología, Provincial de la provincia de Aragón, -de la Orden de Predicadores-, y Cardenal de la Santa Iglesia de Roma (por bula del Papa Inocencio VI, de 13 de diciembre, de 1356). El Capítulo Provincial celebrado por los dominicos del norte de España, en el año 1348, en el convento de Lérida, le encomendó el *Estudio General* del Convento de Santa Catalina Martyr, de Barcelona, donde “ya era famosísimo el concurso de estudiantes, y célebre el crédito de sus Maestros” (Medrano. Vol. 4. Pg. 71). Habiendo llegado *su crédito* hasta el Papa Clemente VI, éste *le dio licencia para que se graduase de Maestro*. En el Capítulo General de la Orden, celebrado el año 1349, en Barcelona, se le otorgaba el *Grado de Maestro*, “con la solemnidad y pompa que en tales acciones usaba aquel siglo” SE PUEDE VER QUE DICE MARGARITA TORREMOCHA SOBRE CELEBRACIONES DE ESTUDIANTES (Ibidem). Su dedicación al estudio fue grande. Según el cronista, aunque no contaba más de 34 años “era muy anciano en la sabiduría, la virtud, la prudencia, y todos aquellos atributos que constituyen un Varón consumado” (Ibidem Vol. 4. Pg. 71). Pues bien, fray Nicolás Rosel, habiendo reunido una notoria cantidad de libros durante su breve vida (murió cuando contaba 34 años), por su calidad hicieron que su librería fuese considerada como “alhaja de mucha estimación” (Medrano. T. 4. Pg. 86). En su testamento los destinó a los conventos de Barcelona, Girona, y Mallorca. A estos dos últimos les dejó además “cuantiosas limosnas”, señalando la forma de su empleo: al de Girona “para enlosar la Iglesia”, y al de Mallorca para que se perfeccionase el Claustro [CONTINUAR con referencias a sus atenciones al CONVENTO DE MONJAS DE NUESTRA SEÑORA DE SION APUNTES DEL 31 DE MAYO). Pero, según el cronista, quien mereció al Cardenal más expresión de amor, fue el Convento de Monjas de Nuestra Señora de Sion, que por la fecha de la muerte de fray Nicolás Rosel, continuaba llamándose Convento de San Pedro Mártir⁸⁴.

⁸⁴ MEDRANO. Vol. 4. Pgs. 85-86.

Pero remontémonos un poco más atrás en el tiempo. Al momento en que la crónica del P. Medrano, hace referencia al viaje que realizó Santo Domingo de Guzmán a París, su llegada y los triunfos de su predicación, así como las “gloriosas operaciones de su celo en aquella gran Corte de la Francia”⁸⁵. Momento que nos da pie para pensar si fue entonces cuando, la contemplación de la vida estudiantil, le sugirió la idea de fundar un colegio, regentado por los dominicos, que acogiera a estudiantes de la Universidad parisina. Dado que es una realidad la existencia de un colegio CONFIRMAR EXISTENCIS COLEGIO regentado por DOMINICO EN UNIV SORBONA) CONSULTAR Hª EDUCACION GARCIA VILLOSLADA regentado por los dominicos, nos cuestionamos por el momento de su fundación. Universidad y Colegio donde, por ejemplo, estudió, y vivió sus primeros tiempos de profesor, el también dominico Francisco de Vitoria (Burgos, 1483 – Salamanca, 1546). Así mismo conocemos que este dominico, cuando concluyó sus estudios y docencia en *La Sorbona*, regresó a España, y enseñó un tiempo en el Colegio dominico de San Gregorio de Valladolid, del que también fue su Rector; colegio, por otra parte, al que se ha reconocido como “el mejor taller de hombres doctos que tienen las religiones” (Medrano).

9. La ampliación del objeto de estudio en la Orden dominica, con motivo del descubrimiento del *nuevo mundo*.

Importa también recordar que fue durante la estancia de Francisco de Vitoria en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, cuando el dominico “entra en contacto directo con los problemas reales del descubrimiento y conquista de América”⁸⁶. La reflexión sobre dichos problemas, desde la perspectiva ética y jurídica, tiene como consecuencia el surgimiento de un amplio movimiento de “defensa de la paz y los derechos de los pueblos indígenas”. Por todo ello contribuyó a que se reconociera a Francisco de Vitoria como uno de los fundadores del Derecho Internacional. La transcendental importancia que Francisco de Vitoria tiene en este ámbito, no debe llevarnos a olvidar que otro dominico Antonio Montesinos condenaba

⁸⁵ MEDRANO- Vol. I. pp. 600-610.

⁸⁶ En palabras de la Comisión Organizadora del V Centenario (1483-1983) del nacimiento del dominico Francisco de Vitoria. Véase “programa del centenario”, por la Comisión Organizadora.

los abusos de los encomenderos de la isla de La Española, en un sermón que pronunció el 21 de diciembre de 1511.⁸⁷

Lo anteriormente dicho justifica el hecho de que hayamos limitado nuestro estudio a la labor desarrollada por los dominicos en las universidades europeas, y más concretamente nos hayamos centrado en Francia –París- y España –Valladolid) en los siglos XIII-XVI, por cuanto a espacios y tiempos se refiere. Hemos señalado Francia porque no podemos olvidar que en ella, y en el siglo XVI, tuvo lugar un acontecimiento importante en la difusión de las humanidades, y más concretamente en el fomento del estudio de los clásicos y de las lenguas antiguas (griego, hebreo, latín). Nos referimos a la fundación del “*Colegio de Lectores reales*, por el rey Francisco I de Francia, a instancias del entonces director de la Biblioteca Real de París, Guillermo Budé, o Budeo (1467-1540).⁸⁸ A él escribe Luis Vives una carta en la que recomienda al hermano de su esposa Margarita Valdaura, que va a estudiar medicina en la universidad parisina. Entre los textos escritos por Budeo figura un diccionario de la cultura griega conocido como *Trésor de la langue grecque*. El *Colegio de Lectores reales* (al que se conocerá en el siglo XVII como *Colegio real de Francia*, y después de la Revolución Francesa, como *Colegio de Francia*).

Así mismo, consideramos únicamente aquellos religiosos que desarrollaron su labor docente en colegios, o residencias de España. Dado que nos referimos a los *colegios* existentes, o que funcionaban, durante el Renacimiento Humanista Europeo, no podemos olvidar su carácter de elementos básicos, integrantes de las *universidades*, que entonces tenían⁸⁹. En España en esa época, funcionaron seis colegios mayores: el de “San Bartolomé”, de Salamanca, fundado por D. Diego de Anaya en 1401; el de “Santiago el Zebedeo” [sic], llamado vulgarmente el de “Cuenca”, también en Salamanca; el del “Arzobispo”, fundado por el Cardenal Fonseca, igualmente en Salamanca; el colegio de predicadores, de “San Gregorio” de Valladolid, fundado por Fray Alonso de Burgos, obispo de Palencia, en 1488; el colegio de

⁸⁷ LEÓN GUERRERO, M^a Montserrat: “Antonio de Montesinos, precursor de los derechos humanos”, en MARTÍNEZ de SALINAS ALONSO, M^a Luisa; SAGARRA GAMAZO, Adelaida; LEÓN GUERRERO, M^a Montserrat. *Las Leyes de Burgos y Valladolid. Historia y contexto*. [...], pp. 45-62.

⁸⁸ Remitimos al lector a la obra de GUTIÉRREZ ZULOAGA, I.: *Historia de la Educación*, pp. 186-187.

⁸⁹ En nuestro trabajo *Los colegios de misión en las Indias Orientales*, hacemos referencia (en nota 13 a pie de página) al hecho de que la Universidad de la Sorbona (París), contaba a finales del siglo XV y principios del siglo XVI con diversos colegios, adscritos o autorizados por ella. Entre los diversos colegios integrantes de dicha Universidad, nombramos el Colegio de Santiago, donde se formará universitariamente el P. Francisco de Vitoria, dominico (García Villoslada: 1938: 110).

“Santa Cruz” de Valladolid, fundado por el Cardenal Mendoza, a finales del siglo XV; y el colegio de “San Ildefonso”, de Alcalá de Henares⁹⁰.

Recordando que titulamos este epígrafe haciendo referencia al “sacrificio” en el diario vivir, y al “estudio” como componentes básicos de la vida de Santo Domingo, que a su vez se ofrecen también como componentes básicos de la vida de sus seguidores, no es de extrañar que ambos factores se integraran en -y rigieran igualmente- la vida de sus centros universitarios. Queremos cerrar la exposición de esta parte recogiendo en un cuadro el número de religiosos dominicos que en los siglos XVI y XVII, cumplieron funciones de catedráticos en las diversas universidades de la corona de Castilla:

Universidades españolas según el número de dominicos que aparecen nombrados como catedráticos en ellas, para los siglos XVI y XVII:

Con 13	Con 11	Con 8	Con 5	Con 4	Con 3	Con 2	Con 1
Valencia	Alcalá	Salamanca	Sevilla Zaragoza	Lima (Perú)	México	Barcelona Cáceres Oviedo Santiago Valladolid	Ávila Huesca Lérida Lisboa Mallorca Manila México Murcia Oaxaca Osuna Perpignan Tarragona
1	1	1	2	1	1	5	12

Elaboración nuestra. Fuente de los datos: José Simón Díaz⁹¹. Indudablemente la imagen que la tabla nos ofrece, al circunscribirse a los siglos XVI y XVII, deja fuera la parte más significativa de nuestro objeto de estudio, es decir los tres primeros siglos de la Orden, época en la que básicamente nos centramos.

⁹⁰ Enrique HERRERA ORIA hace referencia en su *Historia de la Educación Española*, al hecho de que entre los papeles del antiguo Colegio de San Ildefonso de Alcalá de Henares, conservados en Madrid [no precisa más], procedentes de la Universidad de Alcalá, hay una sección relacionada con las “visitas y capillas del Colegio”. Según este autor, la sección de visitas conserva las instrucciones que los Visitadores del Colegio Mayor de San Ildefonso dejaban una vez terminadas las visitas. HERRERA ORIA, *obra citada*, pp. 200-201.

⁹¹ SIMÓN DÍAZ, José: *Dominicos en los siglos XVI y XVII: Escritos localizados...* (579 pp.)

10. La rama femenina de la orden dominica en tiempo de Santo Domingo, y la formación de doncellas.

Pensando que la visión de la labor realizada por la Orden dominica en los siglos bajomedievales y renacimiento, quedaría mutilada si no hacemos alguna referencia, aunque sea breve, a su incidencia en la orientación de la mujer de aquellos tiempos, entendemos que debemos iniciar este apartado haciendo previamente una referencia que sitúe al lector respecto de cómo se encontraba la educación de las jóvenes en los tiempos bajomedievales, es decir en los tiempos de Santo Domingo.

Parece ser que el origen de la rama femenina de la orden de Santo Domingo, se relaciona con la lucha que el Santo plantó contra la herejía albigense que se había desarrollado en la Galia Narbonense a consecuencia de la guerra (Historia de la provincia de España de la Orden de Predicadores... Tomo I. Libro II . Cap. V. Párrafo 30; pág. 152). Aprovechando la existencia de una iglesia en el lugar conocido como el *Pruliano*, situado entre *Mont-Real* y *Falgeols*, “donde se veneraba a *María Santísima*, bajo la advocación de *Nuestra Señora de Previlles*”, -lugar que era “muy frecuentado de forasteros, y naturales”- Santo Domingo pensó ser apropiado para la fundación de un monasterio bajo la misma advocación “donde se recogiesen las hijas de los nobles”, y con el propósito de cuidar él mismo de su sustento. Santo Domingo comunicó este proyecto al Obispo de Osma, a quien le unía una gran amistad, comprometiéndose éste último en ayudarle cuanto pudiese. Mientras duraba la construcción del edificio, el Santo se dedicó a la predicación, por pueblos y aldeas. La crónica señala que acabada pronto la obra, entraron en él “muchas hijas de señores principales, a quienes el Santo dió el hábito Cisterciense”, así como “particulares Leyes y Constituciones”, de acuerdo con el fin para el que lo había fundado, es decir con el objetivo de “que sus *habitadoras* viviesen en él con la *pureza*, y *perfección*, dignas de unas Vírgenes, totalmente consagradas a Christo”. El retiro, la oración, el ayuno, y la penitencia, se integraban –según la visión del cronista- con “todos aquellos ejercicios que constituyen la formalidad de los monasterios”, y que, recogidos en sus Estatutos y Constituciones, habían de observar puntualmente.⁹² Según el cronista, ensalzando la figura de Santo Domingo, otras personas *virtuosas* fundaron “otros

⁹² MEDRANO. *Op. cit.* Vol. 1, p. 153.

Encerramientos y casas semejantes”, pero la que “floreció más que todas” fue el Convento del Pruliano, al cual señala como “el primer Monasterio, que hubo de Mendicantes en Francia, y que admitió la estrechez de la clausura”. Sin embargo, para ser precisos, debemos puntualizar que el Convento del Pruliano fue más que un mero establecimiento de recogida de jóvenes doncellas, dado que, según señala la Crónica, en él recibían educación orientada a la práctica de la virtud y perfección cristiana, necesarias no sólo para abrazar el estado religioso, sino también para el matrimonio, pudiendo por tanto, después de su formación, dirigir su vida hacia un estado o hacia el otro.

Llama la atención la descripción que el cronista hace de la fábrica o edificio que albergaba el monasterio-colegio, calificado como “de arquitectura muy sunptuosa”, si bien respondiendo a la situación de inestabilidad socioreligiosa de la zona, debía ofrecer seguridad a sus habitantes, por lo que se realizó “al modo de fortaleza, con fosos y murallas”. Que las jóvenes doncellas procedían de familias nobles lo corrobora la información que se ofrece respecto al factor económico de su mantenimiento. Asegurado éste por “rentas copiosísimas” justificadas en el hecho de que “su virtud y regular modo de vida mereció muchos favores á la Real liberalidad de los Reyes, y principales Señores de la Francia”; es decir, en lenguaje actual, estaba “subvencionado por la realeza”. En el monasterio se albergaban doscientas cincuenta religiosas, y otras tantas doncellas seglares, y estaba regido por una monja superiora especial, puesto que era la única que *en toda la Orden*⁹³ tenía el título de Abadesa que implicaba el reconocimiento de ser en lo temporal, señora “de casi todas las villas y aldeas de aquellos contornos”⁹⁴, estando en lo espiritual “inmediatamente sujeta al Maestro General de la Orden”, por Bula del Papa Inocencio IV. La asistencia espiritual de monjas y doncellas del monasterio, correspondía a cinco religiosos, que eran nombrados por el General de la Religión (es decir, de la Orden). En su selección se tenía en cuenta “su santidad y doctrina, como hombres que deben dirigir Almas, que tratan con tanta pureza de vida”. Las religiosas vistieron en un principio, por voluntad de Santo Domingo, el hábito cisterciense, al igual que

⁹³ Destacamos en cursiva la expresión, por cuanto el título de abadesa generalmente no se aplica de forma exclusiva a una persona en el conjunto de la orden, sino a cada una de las personas que en los diversos grupos o conventos que integran la orden poseen la máxima autoridad y representación.

⁹⁴ Esta precisión que realiza el texto, nos lleva a relacionar este hecho con la referencia que Margaret Ali realiza acerca del movil por el que una mujer rica, en la Edad Media, ingresaba en un convento de religiosas, o lo fundaba: “evitar que su propiedad cayera en manos de su marido o de algún otro enemigo”, “siendo frecuente que las abadesas fueran dueñas de sus conventos”, (Margaret Ali. *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia...* P. 79-80.

había ocurrido con los religiosos dominicos, y como ellos, posteriormente hubieron de cambiarlo por el de la Orden de Predicadores.

Desde la perspectiva teórica, centrada en cómo se entendía la educación de la mujer en el siglo XIII, y principalmente en su primera mitad, otro dominico, Vicente de Beauvais (1190? – 1264/67) autor de la enciclopedia *Speculum Majus*, abordará el tema dedicándole un capítulo (el noveno) en su obra *De eruditione filiorum nobilium*. Galino Carrillo considera que las teorías de Beauvais al respecto, se apoyan fundamentalmente en las de San Jerónimo “tal como vienen expuestas en las famosas cartas a Leta, Eustoquio y Paula”, y en el *De habitu virginum* de San Cipriano⁹⁵. Galino insiste en que Beauvais, al tiempo que observa y “condena las vanalidades femeninas”, y quizá por ello, aboga por “ensanchar el programa de los conocimientos literarios y escriturísticos de las doncellas nobles”, y da reglas para la preparación de las jóvenes que opten por el matrimonio⁹⁶.

La crónica no sigue una información regular o lineal, acerca del desarrollo histórico de la Orden dominica femenina. Únicamente encontramos algunas referencias puntuales y escasas en este sentido -y en muchas ocasiones breves-, a algún convento (como por ejemplo, el Convento de monjas del “Corpus Christi”, de Villanueva del Puerto), o a personajes femeninos concretos. Por lo que se refiere al Convento de Monjas del Corpus Christi, de la villa de Villanueva del Puerto, en Portugal, la crónica del P. Medrano informa que ocurrió en el año 1362, si bien su fundación se empezó a tratar “por el año 1345”. Según el cronista, diferentes dificultades y oposiciones retrasaron la fundación. Su fundadora fue Dñ^a María Méndez Petita, quien contrajo matrimonio con D. Pedro, hijo del Rey D. Sancho, de Castilla.

Entre las referencias a personajes femeninos concretos, llaman la atención tres, por la proximidad que tienen con nuestro entorno histórico-geográfico, es decir, con Castilla, y más concretamente con la provincia y ciudad de Valladolid. Nos referimos a las relacionadas con la Reyna Doña María de Molina, con Doña Theresa Alfonso, a quien se presenta como “señora de calidad muy ilustre, y de virtud grande”, y con Doña Theresa Gil⁹⁷. Por otra parte, esas pocas referencias que la crónica recoge relativas a la relación de la Orden dominica con la orientación de la mujer, ponen de relieve que, en ocasiones, la relación no incidía sólo en lo

⁹⁵ Véase: Galino Carrillo. *Op. cit.*, p. 550.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 550 – 551.

⁹⁷ MEDRANO. [Volumen 3]. Segunda parte. Libro segundo. Capítulo II, pp. 196-198?

espiritual, sino también en el ejercicio de su libertad acerca de las funciones derivadas de su rango predominantemente político, social, o económico. Un ejemplo significativo del primer tipo (rango político) nos lo ofrece la solicitud que la Reyna Doña María de Molina (segunda mitad del siglo XIII) hizo al Prior del convento de San Pablo de Valladolid⁹⁸, a fin de que le ayudara a establecer el “sosiego público”, y aliviar sus cuidados, cuando ejercía de abuelatutora de su nieto el futuro Rey Fernando IV.

Como ejemplo del segundo tipo (rango predominantemente social, sin perjuicio del económico) la crónica constata la solicitud que realizó a los frailes dominicos, otra dama castellana, Doña Theresa Alfonso, “señora de calidad muy ilustre, y de virtud grande”, a fin de que fueran los “maestros de su espíritu”. Dicha dama, “encontrándose en situación de disponer libremente de sus bienes”, determinó en el año de 1343, “dexar su aldea de San Cebrián de Mazote, con toda la hacienda que allí tenía”, a las Dueñas Predicadoras de Zamora; pero con la condición precisa de que “habían de fundar en la dicha Aldea un Convento de Monjas, donde se guardase la misma vida, y austeridad que en el de Zamora”. En contrapartida las monjas, o “Dueñas clérigas” que en dicho monasterio morasen, se obligaban a toda una serie de rezos y prácticas religiosas el día de su aniversario, por ella y por sus padres (tales como nueve lecciones cantadas, Misa cantada, procesión por el Convento y rezar sendos psalterios). Así mismo, las Dueñas legas, debían decir ese mismo día “mil paternostres cada una”. Además, debían hacer “oración especial cada día”, por ella, “en los Maytines, en la Misa, y en las Vísperas, según los Predicadores de Toro, por la Reyna Doña María [de Molina]”.

La crónica constata que acabada la construcción del edificio “tomaron el hábito muchas señoras de la principal Nobleza del Reyno”; y que “entre todas mereció principal lugar la Infanta Doña Leonor, hermana de Doña Leonor [sic]”⁹⁹. Según la crónica “esta esclarecidísima Señora había tomado el Habito de la Orden en el Convento de Sancti Spiritus de Benavente, quando pasó al de Toro, que tiene la misma advocación”. Igualmente señala que Doña Leonor fue durante muchos años Priora del Convento de Sancti Spiritus de Toro, y

⁹⁸ Del que el cronista afirma no haber conseguido averiguar su nombre.

⁹⁹ Es correcto. La explicación a la coincidencia del nombre “Leonor”, se haya en el hecho de que eran hijas de madres diferentes, es decir de dos esposas del Rey Fernando III, llamado *el Santo*. La primera esposa fue Doña Teresa, cuyo matrimonio fue disuelto por parentesco; la segunda Doña Berenguela (hija de Alfonso VIII, rey de Castilla, y sobrina de Alfonso IX de León. Dado que el parentesco era próximo el Papa ordenó también la disolución del matrimonio. Vease: AGUADO BLEYE, Pedro, pp. 641-646.

que los Reyes, considerando los méritos y el parentesco que les unía a esta señora, “favorecieron la nueva casa con singularísimos privilegios”¹⁰⁰

Como ejemplo del tercer grupo (rango predominantemente económico), basado en la idea de que “las riquezas pueden ser instrumentos de la felicidad”, y basado también en los ejemplos que aportan las *Sagradas Letras*, el cronista nos presenta la figura de Doña Teresa Gil, dama “de esclarecidísimo linaje, tanto que tocaba con mucha inmediatez al de los Reyes de Portugal”, cuya vida ofrece como modelo. Teresa Gil poseía una “opulentísima hacienda en Zamora, Valladolid, Llerena, Zaratán, y Arroyo; lugares suyos; y en otros del Reyno de Portugal”; pero, subraya el cronista, “su principal Nobleza, y más rico Patrimonio, se componía de la piedad, y la virtud”. Piedad y virtud que manifestó a lo largo de su vida en “su liberalidad, que la llevaba a distribuir limosnas con *manos largas* a los pobres”¹⁰¹). Junto a la asistencia a los cuerpos, se preocupó por la asistencia a las almas. Para ello estableció una cláusula en su testamento, según la cual pedía que “de lo mejor de su hacienda se fundase un Monasterio de Religiosas Dominicas” (Medrano Vol 3. Pg. 197), en el que deseaba ser enterrada. En otra cláusula del mismo testamento manda a los frailes Predicadores de Valladolid, “mil maravedís para facer Libros para la Iglesia, con que digan las Horas”, “e otros mil maravedís para vestirē, que ellos canten Missas por mi alma”. La relación de donaciones es larga, tanto en lo que se refiere a los destinatarios, como a la naturaleza de las donaciones, y a la contrapartida que se exigía por ellas (“que fagan cada año quatro Aniversarios por mi alma”, que “canten misas por su alma”). Entre los destinatarios se incluyen los conventos de los Frailes Menores, el de las Menoritas [sic], el de las Predicadoras de Zamora, el de Frailes Predicadores del Convento de Zamora, y Mari Alfonso, su criada. Respecto a la naturaleza de las donaciones, ya hemos señalado la de algunas de ellas; se puede decir que varían entre donaciones en moneda (cien maravedís “a cada una de ellas” –se refiere a las monjas Menoritas y a las Predicadoras de Zamora-, así como al Convento de Frailes Predicadores, también de Zamora, al que asigna “mil maravedís, y más quinientos maravedis para *pitanças*”), o en objetos concretos (como libros, bien para “facerlos”; bien los que ella misma ya posee: “un Misal e un Breviario”), o en alimentos (*pitanças*), como sucede con el Convento de Zamora de Frailes Predicadores, los Capítulos

¹⁰⁰ De esos privilegios la Crónica recoge dos. Véase: Vol 3, pp. 199-200

¹⁰¹ Medrano. Vol. 3. Pg. 196

Generales de los frailes Predicadores, de los Menores, y con el “Cabildo Provincial de los Frayles Predicadores de España”, los “Cabildos Provinciales de los Frayles Menores de Castilla”, y los de la Provincia de Santiago. Otra de las cláusulas testamentarias, recoge la *manda* de tres mil maravedís, que se suman a otra anterior de quinientos, a los Monjes del Monasterio de la Espina (o “Santa Espina”, como se le conoce hoy); y que esta manda se debía destinar a “poner en heredamiento de que haya en el Convento quatro pitanças cada año, e ellos que fagan cada año quatro Aniversarios por mi alma, según la postura que han conmigo”. No terminan aquí las donaciones; pero sin nombrarlas todas, sí queremos señalar lo que recoge la Crónica, acerca del cumplimiento del testamento:

“Los Reyes, apreciando el piadoso encargo de Doña Theresa, procuraron, que los Testamentarios cumpliesen cuanto antes con la fundación del Convento; y aunque según la voluntad de la Testadora, no se determinaba lugar donde se fundase, pareció á todos conveniente la Ciudad de Toro; porque por el favor con que en ella fueron recibidos los Frayles, y los grandes frutos que experimentó la Ciudad, y sus contornos con su predicación, virtud y enseñança, habian ganado de fuerte los ánimos, que nada deseaban mas, que un Convento de Religiosas de la misma Orden, en cuyos Claustros se criasen sus hijas.”¹⁰².

Otro caso de incidencia de la Orden Dominica en la religiosidad femenina, que la crónica de Medrano nos ofrece, tiene que ver con la fundación del convento de las Dueñas de Santarem (Portugal). Se trata de Elvira Durando, dama noble que tras presenciar en la iglesia el éxtasis vivido por Fray Gil (al que hemos aludido más arriba en nuestro trabajo), “determinó desprenderse de cuanto era vanidad y pompa del siglo”. Por entonces (en torno al año 1304), según escribe el cronista, no había conventos de monjas en Santarem, por lo que dicha dama “decidió fabricar una casa pequeña con una sola claraboya, por donde se le introduxese la comida, y se le ministrasen en caso de necesidad los Sacramentos, y allí entregarse a oración, vigiliyas y penitencias”¹⁰³. Así se ejecutó, edificándose la pequeña habitación, donde en aquel momento se hallaba el Monasterio de la Trinidad¹⁰⁴. Al parecer, la fama de la virtud de la dama, se divulgó de tal forma que su ejemplo fue seguido por muchas otras “doncellas nobles”, y mujeres virtuosas, “fabricando casillas hasta el número de veinte”¹⁰⁵. Las condiciones de vida que se dieron (de “suma abstracción y riguroso encierro”),

¹⁰² Medrano: Vol. 3, p. 198

¹⁰³ Medrano. Vol. 3, p. 80.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

dio lugar a que se les diera el nombre de las “Dueñas emparedadas”. La pregunta que surge cuando llegamos a este punto de la historia, es la de ¿qué tienen que ver las Dueñas emparedadas con la Orden Dominica? Aparte del hecho de que vestían el hábito de Santo Domingo, y de que se gobernarán —según informa el cronista— por los prudentes dictámenes de los frailes Predicadores de Santarem, no existía —en afirmación del P. Medrano— ninguna otra “dependencia ni conexión con la Orden que aquellos oficios de caridad que inspira nuestro instituto”¹⁰⁶. Por otra parte, estas “dueñas” tampoco tenían entre sí subordinación alguna, sino que cada una era señora de sus actos, lo que explica las celdillas independientes; aunque ello no impedía que “las principales” acudieran en ocasiones a “buscar el consejo, y la dirección de las más ancianas”. Entendemos que bien podría tratarse de la simple proyección de la vivencia, común en la época, del ascendente que los mayores representaban para los más jóvenes.

11. A modo de conclusión

Considerando que muchas de las conductas a las que hace referencia la crónica de Medrano, son conductas derivadas de una mentalidad determinada, o consecuentes con ella, entendemos que para interpretar justamente los anteriores hechos nos falta un conocimiento más profundo de las raíces de la mentalidad de la época en la que se dieron los hechos objeto de nuestro estudio. Según expresa Johan Huizinga en *El otoño de la Edad Media*, “no sólo seremos más justos [...] con todos los representantes del espíritu de esta época, no considerándolos como iniciadores y heraldos de lo venidero, sino como expresión acabada del inmediato pretérito”¹⁰⁷. El conocimiento de esa “expresión acabada del inmediato pretérito” de los hechos por nosotros estudiados, en principio nos falta; consecuentemente, está dentro de lo posible que nuestra interpretación no se ajuste como debiera a la realidad del objeto estudiado. Para llegar a la correcta interpretación deberíamos en consecuencia, dar respuesta a la pregunta ¿Qué rasgos definían la mentalidad femenina de la época pretérita inmediata a la por nosotros estudiada? es decir ¿Qué rasgos definían la mentalidad femenina de las últimas décadas del siglo XII, y primeras del siglo XIII, en España? Es evidente que nuestro trabajo no está cerrado, y por ello pedimos disculpas y comprensión.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Huizinga. 2010^{6ª reimpresión} La obra de Johan Huizinga fue editada por primera vez en Leiden, en 1923.



Dña Teresa Gil

(Fotografía tomada de la portada de la obra de José de Castro Lorenzo: “Retrato de Teresa Gil”. Edita: Ayuntamiento de Valladolid. 2010)

12. Documentación

ALFONSO X El Sabio. *Las siete Partidas*, Título 6: “De los clérigos y de las cosas que les pertenecen hacer, y de las que les son vedadas”. Disponible en: <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf>

MEDRANO, Manuel José, (O.P.): *Historia de la provincia de España de la Orden de Predicadores: Primera parte contiene su ilustre origen, principios y progresos de sus fundaciones hasta el año MCCC*. Primera parte Contiene la vida de su esclarecido Patriarca Santo Domingo de Guzmán. Fundación y sucesos de su origen hasta el año de M.CCC. En Madrid. Por herederos de Antonio González Reyes. 1727. (Libros I a III) Hay edición de 1725, por la oficina de D. Gabriel del Barrio, de Madrid.

MEDRANO, Manuel José, (O.P.): *Historia de la provincia de España de la Orden de Predicadores: Segunda parte. Progresos de sus Fundaciones y Vidas de los ilustres hijos que la ennoblecieron. Contiene los varios y prodigiosos accidentes del siglo XIII. de la Corona de España*. Escribíales el Pres. Fr. Manuel Joseph... Segunda parte. Libros IV a VII. En Madrid. Por herederos de Antonio González Reyes. 1727.

MEDRANO, Manuel José, (O.P.): *Historia de la provincia de España de la Orden de Predicadores: Segunda parte. progresos de sus Fundaciones y Vidas de los Ilustres Hijos que la ennoblecieron. Contiene los varios, y prodigiosos accidentes del siglo XIV, en todos los Reynos de la Corona de España, de la Iglesia, y II. de dicha Esclarecida Religión.* Tercera parte. En Madrid. En la Imprenta de Gerónimo Roxo. 1729.

MEDRANO, Manuel José, (O.P.): *Historia de la provincia de España de la Orden de Predicadores. Segunda parte contiene su ilustre origen, principios y progresos de sus fundaciones hasta el año MCCC.* Cuarta parte [comienza en el año 1350-1351] Contiene los varios, y prodigiosos accidentes [de los últimos cincuenta años] del S. XIV. de la Iglesia, y II. de su Esclarecida Religión, con cuatro Índices muy copiosos de las cosas notables de estos cuatro tomos. Tomo segundo [realmente cuarto]. Trata de los sucesos, fundaciones, y vidas de los santos y Héroes Ilustres, que pertenecen a los últimos cincuenta años de dicho siglo [de 1350-51 a 1399 inclusive]. Escribíale el Presentado Fray Manuel Joseph de Medrano, Chronista de dicha Religión, y Prior del Convento de Santo Domingo de Guadalaxara. [...]. En Madrid. En la Imprenta de Gerónimo Roxo. Año de MDCCXXXI.

Bibliografía

ABBAGNANO, Nicola, y VISALBERGUI, A. *Historia de la Pedagogía.* México. Fondo de Cultura Económica. México. 1964 (primera edición en español). (Primera edición en italiano, 1957).

AGUADO BLEYE, Pedro. *Manual de Historia de España. Tomo I. Prehistoria. Edades Antigua y Media.* Madrid. Ed. Espasa-Calpe S.A. 1958^{8 ed. refundida}.

ALIC, Margaret. *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo XIX.* México. Madrid. Bogotá. Siglo veintiuno de España Editores. 1991 (Primera edición en inglés, 1986).

CASTRO LORENZO, José de. *Retrato de Teresa Gil.* Edición del Ayuntamiento de Valladolid. Impresión: Gráficas Andrés Martín. Valladolid. 2010.

COLL, José M^a. Fr. (O.P.). “El Beato Dalmacio Moner, O.P. y los hombres de su tiempo”. Publicado en *Analecta Bollandiana*, con posterioridad a 1947. Consultado en <53497-64187-PB (1) El Beato Dalmacio Moner Orden Pred. Pdf – Adobe Reader>, el 5 de Marzo, 2016.

- DURKHEIM, Emile. *L'évolution pédagogique en France (1ª parte)*. Disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/evolution_ped_france_1.pdf. Consultado el 21 de Febrero, 2016.
- GALINO CARRILLO, Ángeles. *Historia de la Educación. I Edades Antigua y Media*. Editorial Gredos. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid. 1960.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo. (S.J.) *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P. (1507-1522)*. Romae. Apud Aedes Universitatis Gregorianas. 1938.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Juan José: “Estructura y dinámica de la Iglesia secular”, en el mismo (Dir.): *Historia de Castilla. De Atapuerca a Fuensaldaña*. Madrid. Ed. La Esfera de los Libros. 2008.
- GONZÁLEZ ÁLVARO, J. (Ed.). *Diccionario de las Religiones*. Tomo I. Editorial Espasa Calpe, S.A. Madrid. 1998.
- GONZÁLEZ ÁLVARO, J. (Ed.). *Diccionario de las Religiones*. Tomo II. Editorial Espasa Calpe, S.A. Madrid. 1998.
- GUTIÉRREZ ZULOAGA, Isabel. *Historia de la educación*. Madrid. Ediciones Iter. 1970³.
- HERRERA ORIA, Enrique (S.J.). *Historia de la Educación Española desde el Renacimiento*. Madrid. Ediciones Veritas. 1941.
- ESTEBAN, León y LÓPEZ MARTÍN, Ramón. *Historia de la enseñanza y de la escuela*. Valencia. Ed. Tirant lo Blanch. 1994.
- LEÓN GUERRERO, M^a Montserrat: “Antonio de Montesinos, precursor de los derechos humanos”, en MARTÍNEZ de SALINAS ALONSO, M^a Luisa; SAGARRA GAMAZO, Adelaida; LEÓN GUERRERO, M^a Montserrat. *Las Leyes de Burgos y Valladolid. Historia y contexto*. Seminario Iberoamericano de Descubrimientos y Cartografía. Universidad de Valladolid. Valladolid. 2012.
- PESET, Mariano – PESET, J. Luis. *La Universidad Española (siglos XVIII y XIX). Despotismo Ilustrado y Revolución Libera*. Madrid. Tauros Ediciones. 1974.
- SIMON DÍAZ, José: *Dominicos en los siglos XVI y XVII: Escritos localizados*. Madrid. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca Fundación Universidad Española. 1977.



Iglesia actual del monasterio de Santa María de Prouilhe
(Fotografía tomada de: www.flickr.com/photos/monestirspuntcat/8692460247/)



Vista interior de la Iglesia del monasterio de Santa María de Prouilhe.
(Fotografía tomada de: www.flickr.com/photos/monestirspuntcat/8692460247/)

LA ENSEÑANZA DE LENGUAS EN LAS UNIVERSIDADES

POR DOMINICOS ESPAÑOLES¹

Elena Jiménez García

Universidad de Valladolid (España)

elena.jimenez.garcia@uva.es

RESUMEN

La Orden dominica ha desempeñado un papel fundamental en la historia de la educación española y en todos los niveles educativos. Este artículo recoge un breve recorrido por la historia, atendiendo concretamente a la enseñanza de las lenguas, como instrumento de comunicación y de formación, así como a las diferentes metodologías de enseñanza aprendizaje.

PALABRAS CLAVE: Dominicos. Educación. Enseñanza. Lenguas. Universidad.

ABSTRACT

The dominican Order has played a key role in the history of Spanish education and in all educational levels. This article presents a brief overview of the history, specifically in response to the teaching of languages as a communication and training, as well as different teaching and learning methodologies.

KEYWORDS: Dominicans. Education. Teaching. Languages. University.

1. Introducción

Es indiscutible la labor docente de los dominicos en España y, más concretamente, en las Universidades. Como sabemos, Santo Domingo de Guzmán, en el siglo XIII estableció la base de esta misión doctrinal y educativa y fundó su sistema de estudios y las primeras escuelas.

La Orden tuvo un gran número de Predicadores excelentes, siempre con una concepción austera de vida.

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

Tras los avatares históricos que conllevaron situaciones tan graves como las guerras y epidemias y la supresión masiva de conventos, la Orden persistió en defender sus principios y en continuar con sus reglas de vida y, más concretamente, con la aplicación del estudio a sus vidas (lectura y meditación).

La enseñanza de la orden dominicana se concreta en la vida escolar y doctrinal. Los centros universitarios europeos se vinculan con la fundación de una escuela conventual en todos ellos. Su pensamiento filosófico se fundamenta principalmente en la teología y en la Sagrada Escritura.

La predicación y la docencia son los pilares fundamentales para dar a conocer la verdad. Por lo tanto, podemos adelantar que estos profesores utilizaron las lenguas tanto para la comunicación interpersonal como para la traducción de textos y documentos escritos que les facilitaron tanto su formación intelectual como su labor docente en todas las materias de enseñanza.

Se tiene constancia de que, ya en el siglo XIII, los dominicos predicadores impartían docencia en árabe como lengua extranjera, como instrucción formal (Giménez Reillo, 2005).

En el mismo siglo, y en el seno de la Orden de los Frailes Predicadores o dominicos, se hablaba de los studia linguarum, aunque en estos estudios no se incluía la labor de traducir. Sin embargo, en 1312, cuando desaparecen los studia linguarum, se creen escuelas en diversos lugares (París, Oxford, Bolonia, Salamanca y allá donde resida la curia romana), en las que hombres con un conocimiento suficiente de árabe y otras lenguas, traduzcan fielmente al latín libros escritos en ellas y se las enseñen a otros, con la finalidad de la propagación de la fe.

El objetivo de este artículo se centra en un breve recorrido por la historia de la enseñanza de las lenguas por predicadores dominicos en las Universidades españolas.

Es obvio que, como intelectuales y personas cultivadas, los dominicos tuvieron presencia tanto en la enseñanza universitaria como en la enseñanza que hoy denominamos primaria y secundaria (en colegios, escuelas y de forma particular), pues uno de sus principios es, como decíamos, el doctrinal y educativo.

2. Enseñanza de las lenguas hasta el siglo XIX

En el siglo XVI se fundó la Universidad de Santo Tomás de Ávila, que ofrecía estudios de Teología, Filosofía, Cánones, Leyes y Medicina. A principios del siglo XIX (1807) fue suprimida por la Real Cédula y en 1814 se solicitó la restauración de la misma, que comenzó nuevamente a funcionar con recursos mínimos y desapareció en 1825.

En el siglo XVII se fundó la Universidad en Pamplona, que impartió estudios hasta mitad del siglo XVIII. También en estos momentos se pidió que se restaurara, pero el P. General, P. Briz respondió negativamente, por falta de personal.

También se intentó crear una universidad para Extremadura. En este caso, ubicada en el convento de dominicos de Plasencia, y con apoyo municipal, la provincia de España no tenía la capacidad suficiente para la creación de una nueva universidad, ni siquiera estaba capacitada para la restauración de la universidad navarra.

Los colegios de San Gregorio de Valladolid y de Santo Tomás de Alcalá contaban con apenas una docena de estudiantes cada uno. Continuaban conservando la buena fama docente de siglos anteriores, pero su vida personal era extremadamente penosa.

Continuando con su labor docente, es notable destacar que en ese momento, la labor docente de los dominicos brillaba en los seminarios (Lugo, Oviedo, Vivero, León, Santiago, Tuy, Santillana, Burgos, Orense, Tudela y Cáceres, entre otros) y especialmente porque regentaban las cátedras de Filosofía y Teología. Otros conventos se dedicaron al Derecho, Estudios Generales. El punto débil de estas enseñanzas era el bajo número de estudiantes y/o la escasez de vocaciones.

Posteriormente, y a causa de la guerra con los invasores franceses y la consecuente desintegración de la organización de los estudios y cierre de numerosos conventos, los religiosos comenzaron a preocuparse y a ocuparse de la restauración, creando un sólido ambiente de estudio individual, destacando las academias, siempre y cuando mantuvieran los actos académicos tradicionales, y prohibiendo las tertulias de estudiantes.

En estos momentos, los conventos estaban totalmente desvalijados por los franceses y por algunos españoles que aprovecharon para hacerse con material de archivo y objetos.

Una vez que se establecieron estos estudios, vino la revolución del gobierno liberal (Trienio Constitucional) lo que, nuevamente, arruino la actividad docente y conventual.

Como explica J. Salvador y Conde (1989: 35) “La noción de colegio era, en el primer tercio del siglo XIX, muy distinta a la de hoy. También lo era en la época de que privó y se impulsó la actuación de la Compañía de Jesús y de los Escolapios. Había colegios de menor importancia que los de la Órdenes e Instituciones dedicadas a la segunda enseñanza. Los regían muchas comunidades de las distintas Órdenes religiosas existentes en España”.

La enseñanza dominica en estos colegios y en los colegios de primera enseñanza era la Gramática latina con todos los contenidos que conlleva y que, posteriormente, se denominó “Humanidades”. Estos colegios se encontraban en Santo Tomás de Madrid, Benavente, Medina de Rioseco, Salamanca y Santa María de Nieva (Segovia).

Normalmente, los colegios de humanidades tenían alguna escuela previa cuya finalidad era capacitar a los niños para estudios más elevados. En muchos casos, se trataban de personas (familiares o amigos) que comprendían que debían formar y alfabetizar a personas, dada la situación de analfabetismo social en la época.

Desde mitad del siglo XVIII, el Estado se ocupaba en la medida que se lo permitía su escasa financiación, de las escuelas primarias. De manera que a principios del siglo XIX se pidió al Estado la creación de escuelas de enseñanza que permitieran la manutención de algunos estudiantes.

El convento de San Pablo de Valladolid fue el convento modelo para otras escuelas, en el celo y la organización y destacó la labor de dos Padres en lo referente a la redacción de un reglamento que fue presentado ante el ministro y aceptado por el Estado.

Paralelamente, se impartía catequesis a niños y a adultos. El convento de la Pasión de Madrid fue uno de los ejemplos más particulares, dado que su convento había sido derruido y los Padres se agruparon en una casa donde adecuaron los locales para utilizarlos como Iglesia y para seguir su labor formativa y educadora.

En lo relativo a las clases particulares, podemos confirmar la falta de documentación a este respecto, aunque se pueden consultar cartas y pleitos relativos a este tema. La situación de los religiosos se basaba en los votos de pobreza, y la comunidad otorgaba una cantidad

para la subsistencia de cada uno, pero paralelamente, cada uno completaba su peculio como podía.

En 1860 se inauguró la nueva fundación del Colegio Dominicano de San Juan Bautista de Corias, que tuvo, entre otras funciones, la de colegio para quienes deseaban formarse y no tenían posibilidades en la villa de Cangas de Narcea. Allí se impartía la docencia correspondiente a la enseñanza del bachillerato y las materias de la carrera superior eclesiástica (Filosofía, Teología y Sagrada Escritura)

El siglo XIX fue característico por el alto índice de mortalidad por causa de la tuberculosis. A finales de siglo se comenzó una nueva renovación de los estudios superiores de Teología y Filosofía.

3. Enseñanza de las lenguas en los siglos XX y XXI

A principios del siglo XIX, las Universidades de Salamanca, Valladolid, Alcalá de Henares, Santiago de Compostela y Oviedo contaban en su plantilla con dominicos de la provincia de España. En algunos casos, las plazas de profesores se habían obtenido por oposición y con competencia de otras órdenes religiosas. Sin embargo, otras plazas se adquirirían por herencia de patronatos que habían sido fundados en los siglos XVI y XVII y que suponían que las autoridades de la orden establecieran nombramientos directos para estos puestos.

Las lenguas de estudio principalmente han sido el latín, el griego, el hebreo, aunque, atendiendo a otras necesidades, algunos dominicos se han formado y han impartido docencia en lenguas modernas (inglés, francés, italiano, alemán...)

En lo referente a la metodología, los dominicos han adecuado las estrategias de enseñanza de lenguas, en base a las necesidades de sus estudiantes y a las tendencias metodológicas de cada momento. Obviamente, las lenguas que hoy denominamos lenguas muertas, tradicionalmente se han impartido haciendo uso de la metodología gramática-traducción, dado que las finalidades de uso son diferentes que las de las lenguas modernas, las cuales se han enseñado y aprendido teniendo en consideración los diferentes enfoques metodológicos que se preocupan de diversos aspectos.

El método gramática-traducción da mayor importancia a la lengua escrita que a la lengua oral, al aprendizaje de las reglas gramaticales para la traducción de una lengua a otra y las palabras son aprendidas como elementos aislados. El siguiente paso consiste en la traducción directa de textos, que contienen términos de vocabulario, paradigmas o reglas gramaticales que están siendo objeto de atención. Estas traducciones suelen hacerse por escrito con la finalidad de que todos los alumnos realicen la misma tarea. Posteriormente, se pasa a la traducción inversa.

Está claro que el objetivo de este método no es enseñar a hablar una lengua, sino el saber leer e interpretar textos en una nueva lengua.

Los métodos de enseñanza de las lenguas, han evolucionado desde el siglo XIX, atendiendo cada vez a la destreza lingüística y comunicativa que se dejaba a un lado con la anterior metodología. Así, hemos pasado del método gramática-traducción a otros enfoques humanísticos que han sido puestos en práctica en la enseñanza de las lenguas modernas, y poniendo especial interés en el desarrollo de otras competencias. Surgen a mitad de los años 70 del siglo XX, como reacción contra los principios behavioristas seguidos por el estructuralismo en la enseñanza de una segunda lengua. Se requiere prestar atención al proceso de adquisición de la lengua y a concebir que esta es un proceso mental. Con estos métodos humanistas, el proceso debe atender al desarrollo integral de la personalidad humana, de manera que entra en juego el complejo mundo de los sentimientos, de las emociones y las vivencias del individuo.

Es muy probable que la movilidad de los dominicos de unos conventos a otros, hayan hecho que algunos de ellos aprendieran lenguas mediante el método directo. El método directo, por su parte, rechaza los estudios gramaticales para dar importancia al desarrollo de la lengua de la misma manera que se adquiere la lengua materna. Este método rechaza el uso de la lengua nativa del alumno /-a como medio para explicar el significado de las palabras o expresiones que desconoce. Se descarta también la traducción y la memorización de listas inmensas de vocabulario. Pero, por las características del método directo, es prácticamente seguro que los docentes dominicos no lo utilizaran para enseñar a sus estudiantes.

En la actualidad, podemos decir que la enseñanza por parte de los dominicos es moderna y adecuada a su tiempo y sus metodologías, pues se imparten tanto de forma presencial como virtual, facilitan la educación nacional e internacional desde todos los

ámbitos. Los docentes desempeñan su actividad desde cualquier lugar del mundo, por lo que los centros presentan un modelo de enseñanza que transmite a los estudiantes toda la tradición filosófica, teológica y humanística, así como una formación lingüística diversa, con lo que adquieren una riqueza intelectual indiscutible.

Entre estos casos, cabe mencionar la Domini Universitas: <http://www.domuni.eu/es>

Por otra parte, la Escuela de Teología y la Facultad de Teología San Esteban, de Salamanca (presencial y online) no imparte asignaturas de lenguas en la actualidad: <http://www.fatse.org/>

Sin embargo en la Escuela de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, se imparte el latín en el ciclo institucional. En la licenciatura en Teología Histórica, también se imparte la asignatura Lengua moderna: francés e italiano de forma obligatoria, por el dominico Ricardo Lázaro Barceló.

También se imparte inglés.

<http://www.teologiavalencia.es/CicloLicenciatura.php?A2=LicenciaturaTeologia&Id3=12&Id4=10>

Como novedad destaca la oferta del Máster en lenguas y culturas de la Biblia y del Próximo Oriente antiguo, en el que se imparten asignaturas como latín, griego, hebreo y una asignatura sobre Traducciones antiguas de la Biblia.

En su academia de lenguas, se imparten cursos de

- Latín I, II, III y Latín IV (Lectura de textos)
- Griego I, II, III y IV • Griego Bíblico I y II
- Hebreo I, II, III y IV
- Egipcio Jeroglífico I, II, III y IV
- Acadio I, II y III
- Arameo I y II
- Copto (Intensivo, mínimo 20 alumnos)
- Siríaco

- Seminarios de Egiptología

Todavía podemos encontrar información relativa a algunos profesores dominicos españoles en algunas Universidades extranjeras. En la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Santo Tomás de Aquino de Roma, fue profesor emérito el dominico español Fray Alberto González Fuente, quien falleció en diciembre de 2012. También lo fue Fray Jesús García Trapielllo.

Por su parte, la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza) también cuenta con el profesor Fr. Mariano Delgado, dominico español especialista del Département de patristique et d'histoire de l'Eglise.; y la Universidad Santo Tomás de Manila (Filipinas) tiene en su nómina a Fr. Lucio Gutiérrez.

También es notable resaltar la labor docente en el programa interuniversitario de la experiencia de la Universidad Pontificia de Salamanca en Salamanca, y en su sede de Valladolid, sita en el Convento de San Pablo y San Gregorio.

Según la información obtenida en el siguiente enlace: <http://www.ustatunja.edu.co/ustatunja/index.php/presentacion/instituciones-regentadas-por-la-orden-de-predicadores>, se incluye una tabla que recoge las instituciones regentadas por la orden de predicadores para tener una visión más general y completa:

INSTITUCIONES REGENTADAS POR LA ÓRDEN DE PREDICADORES			
PAÍS	CIUDAD	UNIVERSIDADES	PAGINA WEB
Argentina	San Miguel de Tucumán	Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino	www.unsta.edu.ar
Canada	Ottawa	Collège dominicain de Philosophie et de Théologie	www.collegedominicain.ca
Colombia	Bogotá	Universidad Santo Tomás de Aquino	www.usta.edu.co
Colombia	Bucaramanga	Universidad Santo Tomás (Seccional Bucaramanga)	www.ustabuca.edu.co
Colombia	Medellín	Universidad Santo Tomás (Seccional Medellín)	www.ustamed.edu.co
Colombia	Tunja	Universidad Santo Tomás (Seccional Tunja)	http://www.ustatunja.edu.co/ustatunja/

España	Salamanca	Pontificia Facultad de Teología San Esteban	www.dominicos.org
España	Valencia	Facultad de Teología "San Vicente Ferrer" de Valencia	www.dominicos.org/estudiar/facteol/default.htm
Estados Unidos	Berkeley (California)	Dominican School of Philosophy & Theology	www.dspt.edu
Estados Unidos	Providence	Providence College	www.providence.edu
Estados Unidos	Saint Louis	Aquinas Institute of Theology	www.ai.edu
Estados Unidos	Washington	Pontifical Faculty of Theology of the Immaculate Conception	www.dhs.edu
Filipinas	Legaspi	Aquinas University	http://www.aq.edu.ph/
Filipinas	Manila	Pontifical University of Santo Tomás	www.ust.edu.ph
Israel	Jérusalem	École Biblique et Archéologique Française	www.ebaf.op.org
Italia	Bari	Instituto "San Nicola" della Facoltà Teologica Pugliese	http://www.facoltateologica.it/index_annicola.php?id_cat=3&home=1&titolo=SAN%20NICOLA
Italia	Bologna	Studio Teologico Accademico Bolognese	www.fter.it
Italia	Roma	Pontificia Università S. Tommaso d' Aquino	www.angelicum.org
Puerto Rico	Bayamón	Universidad Central Bayamón	www.ucb.edu.pr
Suisse	Fribourg	Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg	www.unifr.ch/de-theo

Se imparten cuatro asignaturas de inglés en la titulación de ingeniería ambiental:
http://www.ustatunja.edu.co/ustatunja/files/Facultades/ingenieria-ambiental/Plan_de_Estudios_2012-1_Ambiental.pdf

En la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga (Colombia) se cuenta con un instituto de lenguas y culturas extranjeras (<http://www.ustabuca.edu.co/>) que imparte cursos de inglés, francés, italiano, portugués, alemán, español como lengua extranjera, además de lenguas de especialidad en negocios (inglés, portugués...)

4. Conclusiones

Como hemos vistos hasta ahora. La escasez de datos nos obliga a observar con cierta prudencia y a no ser concluyentes en aspectos de la enseñanza de las lenguas por parte de los dominicos españoles.

En lo referente a la enseñanza de las lenguas de los evangelios, huelga decir que la metodología utilizada es una metodología tradicional basada en textos escritos y en la enseñanza y aprendizaje de aspectos gramaticales que permitan al aprendiz a traducir los textos y comprender el funcionamiento de la lengua.

Sin embargo, en la enseñanza de las lenguas modernas, las estrategias metodológicas han ido avanzando a lo largo de los años y se ha ido atendiendo a unas necesidades comunicativas, cada vez diferentes y complementarias, haciendo que el estudiante adquiriera una competencia más exigente y desarrolle las cuatro destrezas básicas y necesarias para dominar la lengua de estudio de manera completa: expresión oral, expresión escrita, comprensión oral y comprensión escrita.

En resumen, una vez hecho el rastreo por todos los centros universitarios y de idiomas, observamos la escasa información que se recopila, dado que la filosofía de vida de la orden se basa más en el trabajo y transmisión cultural y educativa que en la divulgación de la información sobre la metodología del trabajo docente y sobre la identidad de los profesores responsables de la docencia.

Bibliografía

- BOTELLA CUBELLS, V. Fr. “La docencia de la teología en la orden de predicadores”. Disponible en: https://www.dominicos.org/kit_upload/file/Espiritualidad/Espiritualidad-O-P-Docencia-Vicente-Botella.pdf [consulta: 9 de julio de 2016]
- GIMÉNEZ REILLO, A. “El árabe como lengua extranjera en el sibglo XIII: medicina para convertir”. *El Saber en al-Andalus. Textos y Estudios*, 4 (2005), pp. 147-187.

Disponible en: http://www.um.es/docencia/antanins/cms/system/files/saber4_AGR.pdf
[consulta: 7 de julio de 2016]

SALVADOR Y CONDE, J. *Historia de la provincia dominica de España (1800-1988). I. Enseñanza y publicaciones.* (1989). Salamanca: Editorial San Esteban.

VELA LÓPEZ, F. *Perdona, poder, educación. Una lectura de E. Mounier.* Salamanca: Editorial San Esteban. Universidad Pontificia de Salamanca.

Webgrafía

http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/44/TH_44_003_094_0.pdf [consulta: 11 de julio de 2016]

<http://sanpabloysangregorio.dominicos.es/mision/universidad-de-la-experiencia> [consulta: 9 de julio de 2016]

<http://www.conventosanesteban.es/mision/academia-santo-tomas> [consulta: 9 de julio de 2016]

<http://www.domuni.eu/es> [consulta: 9 de julio de 2016]

http://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/los_centros_de_estudios_y_colegios_dominicos_de_la_epoca_novohispana [consulta: 10 de julio de 2016]

<http://www.teologiavalencia.es/> [consulta: 9 de julio de 2016]

<http://www.um.es/docencia/antanins/cms/node/976> [consulta: 11 de julio de 2016]

https://books.google.es/books?id=O02pQqwSNdoC&pg=PA298&lpg=PA298&dq=universidad+dominicos&source=bl&ots=rEOtS-vrjx&sig=5pO0fwZCZF6EzvBdWvdvUywkHKY&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiQ3eXMn_DNAhXBDxoKHYOBAUA4ChDoAQhBMAg#v=onepage&q=universidad%20dominicos&f=false [consulta: 7 de julio de 2016]

https://books.google.es/books?id=pPwPf7zbCMoC&pg=PA235&lpg=PA235&dq=docencia+lengua+dominicos&source=bl&ots=XRpDi38equ&sig=9n7DIbrOxVfYuwHFFYm_XamKWxE&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwj89_PsoPDNAhVMORoKHc0qBz0Q6AEITAI#v=onepage&q=docencia%20lengua%20dominicos&f=false [consulta: 7 de julio de 2016]

https://books.google.es/books?id=qW_XOPh6HcAC&pg=PA612&lpg=PA612&dq=universidad+dominicos&source=bl&ots=xEs5zzAEUZ&sig=-_FlBr7cr2-K74zmZuy__ouS-ZE&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiQ3eXMn_DNAhXBDxoKHYOBAUA4ChDoAQhEMAk#v=onepage&q=universidad%20dominicos&f=false [consulta: 7 de julio de 2016]

https://books.google.es/books?id=YGXffVcQpIEC&pg=PA298&lpg=PA298&dq=universidad+dominicos&source=bl&ots=JN8iK9eHII&sig=r45JcGC2YGMuRS3_KD_43rNGvcs&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiQ3eXMn_DNAhXBDxoKHYOBAUA4ChDoAQg-

MAc#v=onepage&q=universidad%20dominicos&f=false [consulta: 8 de julio de 2016]

https://www.dominicos.org/kit_upload/file/Espiritualidad/Espiritualidad-O-P-Docencia-Vicente-Botella.pdf [consulta: 9 de julio de 2016]

<https://www.icda.edu.do/Idiomas/CalendarioyActividades/tabid/233/language/es-DO/Default.aspx> [consulta: 9 de julio de 2016]

<https://www.icda.edu.do/Idiomas/SobreIdiomas/Descripci%C3%B3n/tabid/323/language/es-DO/Default.aspx> [consulta: 9 de julio de 2016]

LA TRADUCCIÓN Y LA INTERPRETACIÓN PARA LOS CAPÍTULOOS DENTRO DE LA ORDEN DE PREDICADORES¹

Sixto José Castro Rodríguez OP

Universidad de Valladolid (España)

sixtocastror@hotmail.com

RESUMEN

En esta contribución ofrezco una visión de la traducción y la interpretación tal como actualmente se lleva a cabo en los capítulos generales de la Orden de Predicadores. En ella presto atención tanto a las normas existentes como a las situaciones cotidianas que se dan en el contexto de un Capítulo General en lo que respecta a la traducción y la interpretación.

PALABRAS CLAVE: traducción, interpretación, Capítulo general, dominicos.

ABSTRACT

In this contribution I offer a view of the translation and the interpretation as they are currently carried out in the general chapters of the Order of Preachers. I pay attention both to existing rules and to everyday situations that occur in the context of a General Chapter in regard to translation and interpretation.

KEYWORDS: Translation, interpretation, General Chapter, Dominicans

1. Capacitación y nombramiento

Desde hace ya bastantes años, la Orden de Predicadores se ha procurado un equipo más o menos estable de traductores e intérpretes, miembros todos ellos de la familia dominicana –frailes y hermanas–, para actuar como tales en las principales reuniones legislativas (capítulos generales) o de otro tipo (encuentros de provinciales, encuentros de formadores, etc.).

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

La razón por la que se ha optado, fundamentalmente por frailes y hermanas (no monjas, por razón de la clausura; tampoco laicos, fundamentalmente por razones de disponibilidad temporal) es que la experiencia había demostrado que los traductores oficiales, no especializados en la terminología religiosa, eclesiástica, canónica, dominicana, etc., se encontraban en graves dificultades a la hora de interpretar los debates, las exposiciones, y a la hora de traducir los textos oficiales.

Si bien existe un equipo estable de traductores e intérpretes, que repiten su trabajo de capítulo en capítulo, no existe algo así como una “escuela de traductores” (lo cual, por otra parte, quizá no sería mala idea), sino que se fía el resultado de la traducción a la pericia de los traductores e intérpretes adquirida, fundamentalmente, a través de la práctica. Los traductores que, por razones de edad o de oficio se van retirando, proponen nombres de personas que consideran que los pueden sustituir y estos han de probar sus capacidades en la arena de la traducción y la interpretación. Se han dado casos tanto de sustitución sobre la marcha –fundamentalmente por la incapacidad para ejercer la función de intérprete en cabina–, como de cambio de la función asignada a priori, a saber, la sustitución de un intérprete por un traductor, dada la imposibilidad de aquel de acometer la tarea (la inversa no suele darse). Bien es cierto que todos los traductores e intérpretes están versados tanto en las lenguas hacia y desde las que traducen (buena parte de ellos son bilingües o trilingües, como, por ejemplo, los hispanos de EE.UU, los suizos, etc.) como en la terminología específica, por razón de formación (teología, filosofía, dominicanismo, etc.). Además de dos de las tres lenguas oficiales de la Orden (en las que ejercen su trabajo), a saber, español, inglés y francés, los traductores e intérpretes suelen conocer (aunque no siempre) otras lenguas relevantes para su oficio, tales como el latín, por razones obvias (es la lengua oficial de la Iglesia, y en la que se redactan parte de los documentos legislativos, también de la Orden) y el italiano (ya que la Curia tiene su sede, como es sabido, en Roma, y esa es la lengua de intercambio cotidiano que, en ocasiones aparece en los debates en sala). Hasta hace poco, italiano y alemán eran también lenguas oficiales de la Orden. Dado que eso multiplicaba el número de traductores e intérpretes, por razones de economía, desde hace varios capítulos solo se interviene en la sala en una de las tres lenguas oficiales. Se supone que todo fraile debe conocer al menos una de ellas.

Todos los traductores e intérpretes han de ser nombrados por el secretario del capítulo correspondiente, que a su vez ha de ser nombrado por el Maestro de la Orden. Una vez nombrado, cada uno de los traductores e intérpretes queda a las órdenes de un encargado de traductores, que es la persona designada por el secretario del capítulo para coordinar y supervisar todo el trabajo de traducción. Cada traductor e intérprete recibe una carta del Maestro de la Orden, dirigida también al prior provincial de su provincia (en la que comunica a este la elección del fraile).

2. Normas de procedimiento y dificultades

Existe una serie de normas de procedimiento o líneas maestras que presiden el trabajo de los traductores en los capítulos, que cada uno de los traductores y los intérpretes recibe previamente a la celebración del capítulo general (no se suelen enviar en caso de otras reuniones que carecen de ese carácter legislativo).

Estas normas contemplan, en primer lugar, el nombramiento por parte del secretario del capítulo, antes del mismo, de una persona a cargo de los traductores, que determina y supervisa su tarea y se encarga de hacerles llegar el trabajo específico y de impedir que los capitulares dispongan de los traductores e intérpretes para sus usos personales o no estrictamente capitulares. La persona al cargo de los traductores e intérpretes (PC) se encarga del trabajo de traducción simultánea en las cabinas, de la traducción simultánea (solo si hay una petición expresa y razonada) en las diversas comisiones que se forman en el capítulo, de la traducción escrita de las actas oficiales y de otra serie de documentos oficiales que el capítulo emita. Normalmente, el PC ha sido traductor y/o intérprete en ocasiones anteriores, de modo que no es un simple gestor, sino alguien que conoce las dificultades y las presiones a las que están sometidos los traductores e intérpretes. Cuando actúa como PC está eximido de trabajar como traductor y/o intérprete, fundamentalmente porque puede requerírsele actuar como sustituto de un traductor y/o intérprete en un momento determinado y sobre todo porque puede que no esté disponible para esa tarea si necesita supervisar el equipo de los traductores e intérpretes en un momento dado.

Entre las tareas del PC está asegurarse de que los intérpretes comuniquen de modo adecuado lo que se dice en la sala y que estén disponibles en caso de que las

comisiones los necesiten. De ahí que esté siempre presente en la sala escuchando por auriculares las traducciones que salen de la cabina. Asimismo, se encarga de que los intérpretes reciban en tiempo y forma los textos que se van a presentar en la asamblea, para, caso de que esos textos se lean, puedan prepararlos, adelantándose así a los posibles problemas terminológicos. El PC es también responsable de que las traducciones escritas sean correctas y se hagan en tiempo y forma. Asimismo, debe asegurar que cada documento para el que se solicita traducción sea necesario antes de asignarle un traductor. Los únicos documentos que pueden aceptarse para traducción son: 1) los textos principales de las sesiones de apertura, que han de ser recibidos por el PC (siquiera en la forma de borrador, enviados por el secretario del capítulo) al menos dos meses antes del capítulo; 2) el borrador del documento final de una comisión; 3) documentos auxiliares que el presidente de una comisión considere necesarios para el buen funcionamiento de la misma; 4) las enmiendas complejas a los textos propuestos; 5) peticiones que se quieran enviar a la asamblea y que cuenten con el respaldo de al menos 1/3 de los capitulares.

El PC sirve directamente bajo el secretario del capítulo, de modo que entre ambos tienen que coordinar el trabajo que hay que hacer. El secretario se comunica con los intérpretes siempre por medio del PC. El secretario debe asegurarse de que los materiales para el comienzo del capítulo se envíen al PC al menos dos meses antes del capítulo. Y es responsabilidad del secretario retirar a un traductor y/o intérpretes de su tarea si se muestra incapaz de llevarla a cabo.

Los secretarios de las comisiones siempre deben dirigirse al PC para solicitar cualquier traducción o interpretación. Los traductores e intérpretes, a este respecto, se encargan exclusivamente de la traducción. Cualquier cambio de estilo, formato, etc. del documento traducido es tarea del secretario de la comisión. Los cambios y enmiendas que hayan sido traducidos son incorporados en los textos definitivos por el secretario de la comisión, no por los traductores. El tiempo que se recomienda para las traducciones es generoso: dos horas por página. Esa es la medida temporal que se da a los presidentes de las comisiones para que sepan cuándo pueden disponer de sus traducciones y para que no presionen a los traductores. Se trata, en fin, de que los secretarios de las comisiones sepan que los traductores no traducen documentos personales que se les den directamente ni hacen otras tareas que no les hayan sido expresamente encomendadas

por el PC. En este sentido, el trabajo está bien determinado. Los traductores e intérpretes están bajo la dirección del PC, de modo que cualquier petición que se les haga ha de ser hecha a través del PC y ningún traductores e intérpretes ha de aceptar por iniciativa propia traducciones personales o de comisiones, ya que su trabajo es el que se ha señalado anteriormente y siempre limitado a las necesidades del capítulo. El PC asigna los documentos que hay que traducir directamente a cada traductor, de modo que supervisa el trabajo de los traductores y se asegura de que no se conviertan en secretarios del capítulo o traduzcan documentos personales que les entregue alguno de los capitulares. El PC se encarga de que hagan estrictamente el trabajo que el capítulo les ha asignado.

El secretario del capítulo entrega también una serie de guías para los traductores e intérpretes. Entre los requisitos generales se subraya que los traductores e intérpretes deben llegar a la sede que acoge el capítulo antes de que este dé comienzo y han de permanecer en el lugar durante toda la duración del mismo. Si fuese necesario, han de permanecer después de que haya acabado la asamblea, normalmente no más de un día extra para terminar cualquier trabajo que hubiese quedado pendiente. También se invita a los traductores y a los intérpretes a trabajar juntos. En la documentación que se entrega a los traductores e intérpretes se especifica que su trabajo no debería prolongarse más allá de las 22.00 h de la noche, salvo en ocasiones especiales; no obstante, se les recuerda que han de cooperar lo más posible con el secretario y el PC. En tanto personal auxiliar, los intérpretes y traductores no deben interferir en el trabajo del capítulo. En tanto que están en el capítulo sin ser capitulares, se espera prudencia en su relación con los capitulares, que son los únicos frailes que, teóricamente, deberían estar en la sede del capítulo durante el desarrollo del mismo, de modo que se les pide que no estén en la sala en la que se celebran las plenarios más que cuando su presencia es necesaria y requerida. De este modo, la Orden trata de evitar todo tipo de interferencias con los representantes legítimamente elegidos. Asimismo, se les exige seguir las reglas que rigen un capítulo general, especialmente en cuestiones de confidencialidad.

En los capítulos hay 12 intérpretes, divididos en dos equipos, cada uno de seis miembros que traducen desde español a inglés y francés; desde inglés a español y francés y desde francés a español e inglés. Hay 6 traductores 6 presenciales y, caso de

que se necesite, 3 más trabajan online desde sus lugares de origen. Los intérpretes, en la medida de lo posible, deben traducir desde una lengua extranjera a su lengua materna, aun cuando esto no sea el criterio final para determinar la tarea que se va a encomendar al intérprete, especialmente cuando varios de ellos son bilingües o trilingües. Su trabajo se hace siguiendo la regla de “45 x 15”, es decir, 45 minutos de trabajo seguidos por 15 de descanso. En todo caso, esta regla, en la práctica se convierte en 45 x 45, ya que cada equipo de intérpretes es sustituido por otro cada 45 minutos, lo que significa que a 45 minuto de trabajo le siguen 45 minutos de descanso, aun cuando lo normal es que cada sustituto esté esperando fuera de la cabina antes de que se cumplan los plazos y esperando que el intérprete que está en cabina le solicite el cambio. Siempre se ha exigido a los intérpretes fidelidad a lo que se dice en la sala o en la mesa presidencial de la asamblea. Si hay necesidad, puede pedírseles a los intérpretes que, cuando no estén en cabina, traduzcan textos escritos, especialmente cuando el capítulo se acerca al final y las necesidades se hacen más perentorias. No obstante, tal petición se considera excepcional y solo se permite si se considera necesaria. Las más de las veces los traductores se bastan. Por el contrario, sí se espera que los intérpretes estén a disposición de las comisiones cuando sean requeridos.

Como es habitual, las cabinas de interpretación se organizan por las lenguas meta. Los dos traductores que traducen al español (EN-ES, FR-ES) se encuentran en la misma cabina, al igual que los que traducen al inglés (ES-EN, FR-EN) y los que traducen al francés (ES-FR, EN-FR). En la medida en que ambos tengan conocimientos de la lengua original, caso de que haya alguna situación comprometida, suelen ayudarse sobre la marcha.

Dado que la mayoría de los intérpretes son miembros de la familia dominicana, principalmente frailes y hermanas que no tienen preparación profesional como intérpretes, los nuevos han de ser supervisados por el PC y/o un miembro de su equipo. Si resulta evidente que el nuevo intérprete no es capaz de acometer esa tarea, se le pedirá que cambie su puesto con un traductor que esté dispuesto a asumir el trabajo de intérprete.

A decir de la mayoría de los implicados, la mayor dificultad de la tarea se da en las cabinas de traducción, ya que la interpretación exige un grado de concentración y de dominio del lenguaje original y del lenguaje meta, específicamente en la terminología

que se maneja, que ha dejado fuera de juego a más de un aventurado intérprete. Aun así, en la interpretación se demanda rapidez, solidez, y una precisión “corregible”, si podemos hablar en estos términos, ya que cuando los oyentes no han comprendido una traducción o les ha parecido incorrecta, pueden reclamar al moderador de la sala que pida al intérprete la repetición de una traducción. En general en las interpretaciones se toleran los errores sintácticos o de expresión, ya que los capitulares que están siendo traducidos suelen olvidar con bastante frecuencia ese hecho. Aun cuando hayan sido advertidos por el moderador de que es necesario hablar a un ritmo que permita al intérprete hacer su trabajo y hayan comenzado a hablar despacio, a medida que su intervención se prolonga suelen hablar más deprisa, lo cual suele poner al intérprete a veces contra las cuerdas. Hay intérpretes que exigen repetidamente al que interviene que modere su velocidad, mientras que otros simplemente se adaptan y han desarrollado una técnica de traducción realmente simultánea. A veces la complicación procede también de la dureza del acento del hablante.

Respecto a los traductores, también se pide que, en la medida de lo posible, traduzcan a su lengua materna, con las mismas salvedades establecidas para los intérpretes. El caso de los traductores está temporalmente menos regulado que el de los intérpretes. En el caso de estos, los períodos temporales en los que han de intervenir están marcados por el desarrollo de las sesiones plenarias y las reuniones de las comisiones. El de los traductores, en cambio, alterna períodos de relativa calma, en los que aún no se han elaborado documentos que requieran traducción, con períodos de intenso trabajo, una vez que las comisiones van produciendo sus documentos y recibiendo enmiendas. Normalmente, el trabajo se va haciendo más intenso a medida que el capítulo se aproxima a su fin. Los traductores suelen tener una sala a su disposición en la que, de modo análogo a la cabina, se trabaja comunitariamente. De este modo, los traductores pueden resolver en común cuestiones de traducción, relativas tanto al idioma original como al idioma meta. Frecuentemente, las cuestiones hacen relación a la terminología precisa de la Orden, de la liturgia, del derecho canónico, etc. Para ello, cuentan tanto con los diccionarios online (que prácticamente han sustituido a los de papel, omnipresentes en todos los capítulos anteriores) como de los documentos básicos: LCO, Código de derecho canónico, Biblia, etc. si bien todos ellos son también accesible en la red.

Al igual que a los intérpretes, a los traductores se les exige fidelidad al texto recibido. Y se les aconseja utilizar los muchos recursos online de traducción o los diccionarios que requieran. Pero a ellos se les pide que se aseguren de que el texto traducido corresponde en forma y contenido al texto original, y, de modo especial, se les encomienda que gramaticalmente el texto sea correcto. En este caso, la precisión es inexcusable, puesto que los documentos que traducen los traductores son habitualmente textos base para la discusión o documentos que se convertirán en “oficiales” para toda la Orden y formarán parte de las actas del capítulo, si bien ha de quedar claro que los textos oficiales (sin comillas) son los textos en la lengua original en la que fueron elaborados por la correspondiente comisión capitular y aprobados por la asamblea del capítulo, de modo que, caso de que surjan disputas interpretativas, el texto autorizado es el emitido por la correspondiente comisión, en el idioma en que esta lo redactó. La precisión es fundamental para evitar que los debates que se dan en las comisiones o en las plenarias sea “de nominibus”

Al igual que sucede con los intérpretes, en ocasiones excepcionales puede pedirse a los traductores que colaboren como intérpretes, solo en caso de que sea necesario y de que el traductores se encuentre cómodo y se vea capaz de llevar a cabo la tarea de intérpretes, cosa que sucede en parte de los casos (ya que algunos traductores han sido intérpretes en otras ocasiones). Se supone que los traductores manejan correctamente el ordenador, así como las herramientas de traducción que hay en red.

Como se puede apreciar, 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. Las que rigen el proceso de traducción han sido codificadas después de una larga experiencia y de haber probado diversas alternativas. El actual modo de proceder se ha mostrado bastante eficaz.

LA COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL DE LOS DOMINICOS COMO EJERCICIO DE TRADUCCIÓN INTERSEMIÓTICA¹

Ana María Mallo Lapuerta

Universidad de Valladolid (España)

amallo@lesp.uva.es

RESUMEN

Enmarcada en el Proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, la investigación en el ámbito audiovisual resulta de particular interés en la labor misionera de la Orden. Concretamente, y como podremos comprobar en esta comunicación, el recurso del séptimo arte resulta fundamental para la transmisión del conocimiento. Del mismo modo, nuestro estudio realizará una aproximación a la obra audiovisual de la orden de predicadores (O.P.) como parte indispensable en las labores de evangelización y didáctica, destacando la gran labor de traducción llevada a cabo por los dominicos. La extraordinaria biblioteca dominicana de Caleruega (Burgos) nos servirá de guía para el estudio y descripción de las obras más destacadas en el ámbito audiovisual.

PALABRAS CLAVE: Dominicos. Labor didáctica. Comunicación intercultural. Traducción intersemiótica.

ABSTRACT

Based on the Research Project R & D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos* ["Cataloguing and study of translations of Spanish and Latin American Dominicans"] the analysis in the audiovisual field is of particular interest in the missionary work and didactic approach of the Dominican Order. The extraordinary library of Caleruega will guide our study in the semiotic systems that are translated into the cinema.

KEYWORDS: Dominicans. Didactic approach. Intercultural communication. Intersemiotic translation.

No es difícil encontrar obras en soporte audiovisual sobre temática de los dominicos. En un primer momento, podemos pensar que no es un recurso muy habitual en la orden de predicadores, pero existen proyectos publicados y otros de los que, aunque finalmente no han visto la luz, ha quedado constancia gracias a la labor de las bibliotecas dominicanas y, en especial, de sus bibliotecarios, tal y como hemos podido comprobar en la extraordinaria biblioteca del convento de Santo Domingo, en Caleruega (Burgos).

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

Desde el punto de vista de la comunicación estas obras resultan importantes para el traductor, pues estamos ante claros ejemplos de comunicación intercultural y de traducción intersemiótica.

Podemos definir este tipo de traducción tomando como referencia la propuesta de Jakobson (1966) que, a pesar de formularse hace varias décadas, sigue apoyando teorías y estudios de traducción actuales. El autor distingue tres tipos de traducción:

- *Intralingual translation* (traducción intralingüística): reformulación de signos verbales en la misma lengua.
- *Interlingual translation* (traducción interlingüística): traducción entre diferentes lenguas.
- *Intersemiotic translation* (traducción intersemiótica): trasvase de los signos verbales mediante signos de un sistema no verbal.

Así pues, retomando la definición de Jakobson, entendemos la traducción intersemiótica como la traducción de sistemas semióticos, es decir, de textos con diferente lenguaje, lingüístico o semiótico.

Como apunta Zabala (2009), el análisis de la traducción intersemiótica se refiere, por ejemplo, al estudio de los sistemas semióticos que son traducidos al cine (literatura, arquitectura, música, etc.), aspectos especialmente de interés en nuestro caso.

No solo hemos podido localizar obras audiovisuales de temática dominicana, sino que también hemos podido constatar la participación de dominicos como asesores o incluso como directores de proyectos en soporte audiovisual.

Hemos seleccionado alguna muestra de ellas por ser significativas desde el punto de vista de la traducción intersemiótica.

Si comenzamos por el panorama cinematográfico actual, podemos encontrar el largometraje *También la lluvia* (2010), dirigido por la cineasta Icíar Bollaín y guión de Paul Laverty, guionista habitual de Ken Loach. No está clasificado como cine religioso, pero encontramos datos muy interesantes para nuestras investigaciones en el ámbito de la orden de predicadores.

Ficha técnica de la película²:

Título original:

También la lluvia

Año:

2010

Duración:

104 min.

País:

España

Director:

Icíar Bollaín

Idiomas:

Español | Quechua | Inglés

Música:

Alberto Iglesias

Fotografía:

Alex Catalán

Reparto:

Luis Tosar, Gael García Bernal, Karra Elejalde, Juan Carlos Aduviri, Raúl Arévalo, Cassandra Ciangherotti, Carlos Santos, Dani Currás, Vicente Romero

Productora:

Coproducción España-Francia-México; Morena Films

Género:

Drama | Drama social. Cine dentro del cine

Sinopsis:

Cochabamba, Bolivia. Año 2000. Sebastián (Gael García Bernal) y Costa (Luis Tosar) se han propuesto hacer una película sobre Cristóbal Colón y el descubrimiento de América. Mientras que Sebastián, el director, pretende desmitificar al personaje presentándolo como un hombre ambicioso y sin escrúpulos; a Costa, el productor, sólo le importa ajustar la película al modesto presupuesto del que disponen; precisamente por eso elige Bolivia, por ser uno de los países más baratos y con mayor población indígena de Hispanoamérica. La película se rueda en Cochabamba, donde la privatización y venta del agua a una multinacional siembra entre la población un malestar tal que hará estallar la tristemente famosa Guerra Boliviana del Agua (abril del año 2000). Quinientos años después del descubrimiento de América, palos y piedras se enfrentan de nuevo al acero y la pólvora de un ejército moderno. Pero esta vez no se lucha por el oro, sino por el más imprescindible de los elementos vitales: el agua.

Premios:

2011: Festival de Berlín (Sección Panorama): Premio del público

2011: Premios del Cine Europeo: Nominada Premio del Público

2010: 3 Premios Goya: Actor de reparto (Elejalde), Música original, Dir. de producción

2010: Premios Ariel: Mejor película iberoamericana (*ex aequo*)

²Filmaffinity [en línea] (2010): <https://www.filmaffinity.com/es/film240485.html>[consulta: 10 de mayo de 2016]

En la web de dominicos.org podemos encontrar una clara sinopsis de la película en cuestión:

A pesar de que pueda ser desconocido para el gran público, se trata de una película en la que se aborda la temática dominicana. Cuenta la historia de un equipo que está rodando en el año 2000 en Cochabamba una película sobre el descubrimiento del Nuevo Mundo y los primeros años de la conquista. En el tiempo que dura el rodaje se produce una revuelta social por la privatización de la compañía de aguas, en la que se verán finalmente implicados algunos miembros del equipo. En el trasfondo de la historia se encuentra el sermón de fray Antón de Montesinos en el Adviento de 1511 y el papel de Bartolomé de las Casas en la defensa de los indios. El sermón sigue teniendo actualidad (...). La película reivindica el importante papel de estos dos dominicos españoles en ese momento histórico (...).³

En cuanto a la figura del dominico Bartolomé de las Casas (Sevilla, 1474) es preciso saber que fue un defensor a ultranza de los derechos de los indígenas en la colonización de América. Su formación autodidacta en Teología, Filosofía y Derecho la puso en práctica en la defensa de los derechos humanos de los indígenas. Fue el primer sacerdote ordenado en el Nuevo Mundo, concretamente en Santo Domingo (La Española) en 1512, llegando a ser más tarde obispo de Chiapas.

(...) Lo que él llama su “conversión” tuvo lugar el 15 de agosto del 1514. Se venía madurando desde las navidades de 1510, en que oyó predicar al dominico fray Pedro de Córdoba; el sermón del también dominico fray Antón Montesinos en el adviento del año siguiente fue el segundo aldabonazo en la conciencia del clérigo Bartolomé de Las Casas sobre la condición humana libre y sobre la vocación a la fe cristiana y a la santidad de los indios. La conversión de Las Casas con ese fondo luminoso de humanismo y cristianismo fue sincera y plena (...).⁴

Regresó a España para luchar por la liberación de los indios y en su empeño de conseguir que fueran ciudadanos libres, al igual que los españoles, dependientes del Rey. Todas sus obras versan sobre este tema. Murió en 1566 en Madrid, en el Convento de Atocha.

En esta página se abordan también algunos “puntos polémicos” que se tratan en la película *También la lluvia*. Del mismo modo, se realizan puntualizaciones históricas muy útiles para entender mejor la obra.

Este personaje nunca ha estado libre de polémica. En el film se tratan principalmente dos temas controvertidos; en una de las escenas de la película, se le reprocha que aceptara la “esclavitud de los negros”, algo de lo que se arrepintió tal y como manifiesta en su obra *Historia de las Indias* (libro tercero, cap.102), según apunta Ramón Hernández O.P.⁵; por otra parte, se deja en entredicho que Bartolomé de Las Casas no se cuestionara “la legitimidad de

³Dominicos.org [en línea] (2010): <http://www.dominicos.org/grandes-figuras/personajes/anton-de-montesinos/tambien-la-lluvia/comentario-pelicula>[consulta: 19 de mayo de 2016]

⁴Fr. Ramón Hernández O.P.[en línea] (2010): http://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/las_casas.htm [consulta: 19 de junio de 2016]Cine y vocación [en línea] (2010): <http://cineyvocacion.org/tambien-la-lluvia/>[consulta: 19 de junio de 2016]

⁵Angarmegia. Investigación y docencia[en línea] (2010): <http://angarmegia.com>[consulta: 19 de junio de 2016]

los españoles en las nuevas tierras”. Aunque sin duda alguna fue un adelantado a su tiempo en cuanto a la defensa de los derechos y de la dignidad del ser humano se refiere, tal y como queda patente en su obra “*De regia potestate*, posiblemente, el tratado más importante de su época sobre la democracia y los derechos humanos”.⁶ De esta obra, se desprenden diversos factores y nociones culturales de gran utilidad en la traducción intersemiótica. En un posible análisis de la traducción audiovisual (publicado el doblaje en inglés y los subtítulos en inglés, francés, alemán) habría que tener en cuenta aspectos no sólo lingüísticos sino también culturales.

En la filmografía española podemos encontrar otra obra muy conocida *Fray escoba* (1961), clasificada como drama religioso biográfico. Trata de la vida del famoso dominico San Martín de Porres (1579-1639).

Ficha técnica de la película⁷:

Título original:	<i>Fray Escoba</i>
Año:	1961
Duración:	101 min.
País:	España
Director:	Ramón Torrado
Guión:	Ramón Torrado (Historia: Jaime García Herranz)
Música	Manuel Parada
Fotografía:	Ricardo Torres (B&W)
Reparto:	René Muñoz, Esther Zulema, Mariano Azaña, Barta Barri, José Bódalo, Xan das Bolas, Joaquín Burgos, Juan Calvo, Juan Cazalilla, Félix Dafauce, Rodolfo del Campo, Miguel Del Castillo, Luis Domínguez Luna
Productora:	

⁶*Dominicos.org. Antonio-Enrique Pérez Luño*[en línea] (2011): <http://www.dominicos.org/grandes-figuras/personajes/bartolome-de-las-casas/de-regia-potestate>[consulta: 2 de junio de 2016]

⁷*Filmaffinity* [en línea] (2016): <http://www.filmaffinity.com/es/film802853.html>[consulta: 2 de junio de 2016]

Copercines

Género:

Drama | Religión. Biográfico

Sinopsis

Martín, hijo de un caballero español y de una mulata panameña, nace en Lima en 1579. Con su padre, ya gobernador de Guayaquil, y un futuro prometedor a su alcance, decide entrar en el convento de Santo Domingo. Allí se convierte en 'Fray Escoba', apodo que recibe por su obsesión de barrer y barrer sin descanso, mientras ríe feliz. Pasan los años y, con asombro, Martín descubre como Dios se vale de él para hacer milagros mientras su fama y labor apostólica se propagan por todo el país.

La figura de san Martín de Porres se ha llevado al cine en diferentes versiones en años posteriores, destacando la versión en formato de serie (novela) de la televisión azteca titulada *A cada quién su santo*⁸, que cuenta con unos doscientos capítulos emitidos.

La finalidad de este tipo de material audiovisual es didáctica, es decir, que se pretende evangelizar a través de los medios audiovisuales. Este tipo de películas están destinadas especialmente al público que no sabe leer ni escribir.

Martín de Porres nació en Lima (Perú), hijo de un hidalgo natural de Burgos y de una mulata panameña. A la edad de quince años ingresó en la Orden de Santo Domingo de Guzmán a través de Fray Juan de Lorenzana. Conocido por su gran humildad ejerció la labor misionera y evangelizadora entre la población indígena. Se le conoce también por el nombre de “el santo de la escoba”, símbolo de su gran humildad.

A pesar de que no hay avales históricos ni documentales, Martín de Porres conoció a la dominica Rosa de Lima, de quien precisamente encontramos el largometraje español sobre la vida de la santa titulado *Rosa de Lima* (1961), dirigido por José María Elorrieta.⁹

El interés de estas obras para la traducción es obvio y son casos evidentes de traducción intersemiótica en la que se tendrán en cuenta diversos factores para poder realizar un trabajo satisfactorio. En primer lugar, tendríamos que hacer un análisis de los códigos utilizados. Por ejemplo, si se trata del caso de la obra literaria al cine (texto literario a texto

⁸Wordpress.com[en línea] (2013): <https://fraymartindeporres.wordpress.com/category/multimedia/cine-y-videos/page/2/>[consulta: 7 de junio de 2016]

⁹Películasreligiosas.com[en línea] (2013): <http://www.películasreligiosas.com/2010/12/rosa-de-lima.html>[consulta: 7 de junio de 2016]

cinematográfico) deberíamos tener en cuenta, entre otros, los componentes formales y de contenido de ambos sistemas semióticos.

En el panorama actual, encontramos una película perteneciente al cine religioso que versa sobre el martirio de la comunidad de los Padres Dominicos de Almagro (Ciudad Real) en 1936, titulada *Bajo un manto de estrellas* (2013)¹⁰ y dirigida por Oscar Parra de Carrizosa¹¹.

Ficha técnica de la película¹²:

Título original:	<i>Bajo un manto de estrellas</i>
Año:	2013
Duración:	88 min.
País:	España
Director:	Óscar Parra de Carrizosa
Guión:	Óscar Parra de Carrizosa, Gema G. Regal
Música:	Raúl Grillo
Fotografía:	Diego Silva Acevedo
Reparto:	Manuel Aguilar, Sergio Raboso, David Romero, Luis Fernández de Eribe, Mario Cañizares, Paco Maldonado, Vicente Blanco, David Peco, Mario Romero, Pablo Pinedo, Víctor Merchán, Antonio Meléndez Peso, Zack Molina, Juan Salcedo, Víctor Octavio, Álvaro Palomo, Iván Ulloa, Adrián Peco
Productora:	Mystical Films / SILSA 3D STUDIOS
Género:	Drama Religión. Años 30
Web oficial:	http://bajounmantodeestrellas.com/
Sinopsis:	En 1936, el vetusto convento de Calatrava era la sede de la casa de estudios mayores, el noviciado y la escuela apostólica de humanidades de los dominicos. Durante el curso escolar residían allí unas cien personas, que quedaban reducidas a la mitad durante las vacaciones estivales. Sólo ellas se vieron afectadas por los dolorosos y trágicos acontecimientos que se derivaron del estallido de la Guerra Civil 1936-1939). En el nerviosismo expectante de los primeros días, la cosa no

¹⁰*Gloria.tv* [en línea] (2013): <https://gloria.tv/video/z8vGmbMyWNqCJ6RMTvYErBiEV> [consulta: 10 de junio de 2016]

¹¹*Religión en libertad* [en línea] (2013): <http://www.religionenlibertad.com> [consulta: 12 de junio de 2016]

¹²*Filmaffinity* [en línea] (2013): <http://www.filmaffinity.com/es/film385987.html> [consulta: 12 de junio de 2016]

pasó de molestas visitas e inspecciones. Pero cuando los religiosos presenciaron el incendio de la cercana parroquia de la Madre de Dios, ya no les cupo duda de la tormenta que se cernía sobre ellos.

Una vez más, se presenta la historia a través del séptimo arte con la finalidad principal de dar a conocer los hechos sucedidos ante el público general. El traductor audiovisual deberá tener en cuenta todos los detalles para garantizar la comunicación audiovisual y el trasvase cultural. La traducción intersemiótica vuelve a tener en este caso un papel fundamental.

Por otra parte, cabe destacar un pequeño tesoro audiovisual que nos facilitó amablemente el bibliotecario del monasterio de Caleruega. Se trata de una película religiosa en castellano titulada *No solo mereció la penasino que mereció la alegría*, de José Antonio Solórzano O.P., (2010), que pone de relieve el movimiento dominicano. Según palabras del propio director “(...) es una evocación-monólogo (evocación exterior, monólogo interior) de Domingo de Guzmán, de vuelta a Caleruega, ahora de incógnito (...)”.

Desde el punto de vista de la traducción el interés reside en que se trata de una producción multilingüe, ya que podemos encontrar la película doblada al inglés y francés así como la traducción a estas lenguas del texto que acompaña al DVD.

Por último, nos gustaría dejar constancia por medio de esta breve aportación del proyecto audiovisual llevado a cabo por César Luis Llana Secades OP (Convento de Santa Rosa, Lima - Perú), que desde 1967 a 1972 en formato de emisiones radiofónica y televisión de 1992 a 1999 apoyó el “sistema de noticias y comentarios en territorio de misiones para buscar el progreso de la comunidad”, según sus propias palabras.

De su interesante relato, podemos destacar la primera vez que se llevó una emisión de televisión a la selva amazónica en Lima (Perú). Fue en una población de unos tres mil a cuatro mil habitantes el día 13 de octubre de 1992 con motivo de la conmemoración de los 500 años. La instalación de los equipos en los locales de la parroquia-misión les ocupó aproximadamente una semana. El transmisor inicial tenía una potencia de 50 vatios y la torre de transmisión pasó de una elevación de 18 a 24 metros. La señal se realizó a través del “canal 12”. Según palabras del propio César Luis, viendo las posibilidades que brindaban las transmisiones decidió gestionar el apoyo económico para una acción mucho más amplia y

tratar así de alcanzar la totalidad del territorio habitado de la provincia de Tahuamanu, en el distrito de la Amazonia peruana”.

Dos años después, el transmisor se renovó por uno de mayor potencia, de 500 vatios, y la torre elevada a 70 metros. Se trataba de un gran paso para lograr más tarde un enlace y retransmisión a 40 kilómetros en la localidad de Alerta, perteneciente al distrito de Tahuamanu. Seguidamente llegaron nuevas conexiones con otras poblaciones más lejanas, con un alcance de hasta 80 km. En 1999, en pleno proceso de búsqueda de fondos económicos (proyectos de *Telefónica*, por ejemplo), el traslado del dominico César Luis impidió la continuidad del proyecto audiovisual. El esfuerzo de voluntario de muchas personas y con César Luis a la cabeza se mantuvo en pie hasta ese momento.

Como es de suponer, la acogida del medio televisivo a una población remota en la selva fue estupenda, sin olvidar la finalidad misionera que cumplía. Los programas emitidos era comprados y otros realizados por “ellos mismos”: la transmisión de misa los domingos, charlas religiosos de carácter exegético, etc. Incluso se filmaban acontecimientos de la zona: partidos de fútbol, actuaciones, desfiles en los que intervenían los propios habitantes de ese lugar de la selva amazónica donde nunca habían tenido contacto con ese medio audiovisual. No hay que olvidar que el lugar en el que se hizo el montaje del canal de televisión fue en plena selva, en la frontera entre Perú, Bolivia y Brasil.

Como curiosidad, podemos añadir que el primer programa que se emitió fue la boda de la Infanta Elena e Iñaki Urdangarín. Este acontecimiento se retransmitió en diferido debido a la diferencia horario y causó gran sensación entre la población.

Como conclusión al relato de tan interesante proyecto, le planteamos la siguiente cuestión: “¿Qué impacto tienen las nuevas tecnologías y medios audiovisuales en los métodos misionales actuales?” La respuesta fue clara y concisa: “a través de los medios de comunicación implantados en un lugar tan remoto se consiguió hacer visibles los problemas de la población”. César Luis añadió que la prioridad de sus programas era la evangelización, pero también consiguieron de este modo ayudas estatales en cuanto a problemas sociales, culturales, etc., en la zona tras las cinco horas de emisión diaria. El alcance del proyecto era muy prometedor hasta que “murió al cambiarme de lugar”, según palabras del propio dominico.

Sin duda, un proyecto audiovisual muy ambicioso y ejemplar que empezó de cero y llegó a la cumbre del objetivo marcado gracias a la labor voluntaria de varias personas con César Luis Llana O.P. a la cabeza.

El número de obras audiovisuales es extenso, como podremos comprobar en el Catálogo. Esta breve aportación no pretende ser un estudio exhaustivo, simplemente se trata de una aproximación que puede ser la base de futuros estudios más detallados sobre la comunicación y traducción audiovisual en el ámbito dominicano.

BIBLIOGRAFÍA

- Catford, J.C. (1970) *Una teoría lingüística de la traducción: ensayo de lingüística aplicada*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 39.
- Hatim, B. y I. Mason (1995). *Teoría de la traducción. Una aproximación al discurso*. Barcelona, Ariel.
- Jakobson, R. (1985). *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, Seix Barral.
- Jakobson, R. (1966). *On Linguistic Aspects of Translation*. New York, R. A. Broker.
- Newmark, P. (1982). *Approaches to Translation*. Londres, Pergamon Press.
- Romero, M. y A. Espa (2005). “Problemas lingüísticos y extralingüísticos en la traducción de lenguas afines”. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid.
- Solárzano, J.A. (2010). *No solo mereció la pena, sino que mereció la alegría*. [DVD] Salamanca, ed. San Esteban.
- Zavala, L. (2009). “La traducción intersemiótica en el cine de ficción”. *Ciencia Ergo Sum*, 16(1), 47-54.
- Zavala, L. (2005). *Elementos del discurso cinematográfico*. México, Serie Libros de Texto, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco.

LOS DOMINICOS Y EL CINE: EL SUBTITULADO DE PELÍCULAS MULTILINGÜES¹

Carmen Cuéllar Lázaro

Universidad de Valladolid (España)

carmen.cuellar@lesp.uva.es

RESUMEN

Uno de los objetivos específicos del Proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos* es el estudio de la implicación de la traducción en mundos creativos como son el arte, la iconografía, el cine, etc. Nuestra investigación se enmarca, precisamente, dentro de este último aspecto: la traducción audiovisual. Nos hemos acercado a la Orden Dominicana buscando su relación con el llamado séptimo arte. En el presente estudio realizamos un acercamiento teórico-práctico a las principales características que definen el subtítulo de una película multilingüe. El análisis de las soluciones adoptadas por los traductores en el proceso de traducción pone en evidencia las dificultades que conlleva el trasvase de este tipo de textos audiovisuales para el traductor.

PALABRAS CLAVE: Traducción monacal. Traducción audiovisual. Subtitulado. Películas multilingües. Orden de los Dominicos.

ABSTRACT

One of the specific objectives of the Research Project Cataloguing and Study of Translations of Spanish and Iberoamerican Dominicans (*Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*) is the study of the involvement of translation in creative worlds such as art, iconography, cinema, etc. Our research falls precisely within the latter: audiovisual translation. We have come to the Dominican Order seeking their relationship with the so-called seventh art. In the current study we performed a theoretical and practical approach to the main characteristics that define the subtitling of multilingual films. The analysis of the solutions adopted by translators in the translation process highlights the difficulties involved in the transfer of such audiovisual texts for the translator.

KEYWORDS: Monacal translation. Audiovisual translation. Subtitling. Multilingual films. Dominican Order.

1. Introducción

Esta investigación se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, que se está

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

llevando a cabo en la Facultad de Traducción e Interpretación de la Universidad de Valladolid y en el que participan investigadores de distintas universidades nacionales e internacionales².

Entre los objetivos generales de este proyecto está la elaboración de un catálogo general de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera, de dominicos españoles e iberoamericanos y sus correspondientes obras. También se propone estudiar el *modus operandi* de los traductores y/o lexicógrafos en sus diferentes situaciones de vida conventual, así como desvelar el interés de la labor de traducción en las diferentes áreas geográficas de misión, partiendo del conocimiento de la situación histórica, geográfica, social, religiosa, etc. Algunos de los objetivos específicos del proyecto son el análisis de las aportaciones de los dominicos desde la óptica de la diferente tipología textual (textos teológicos, científicos, literarios, etc.), el análisis del comportamiento del traductor frente a los problemas teóricos de la labor traductora, el estudio de las consecuencias de la Inquisición sobre sus obras y ante las demás, el análisis del comportamiento lingüístico y la actividad lexicográfica de la Orden, así como el estudio de la implicación de la traducción en otros mundos creativos como el del arte, la iconografía, el cine, etc.

Esta investigación se enmarca dentro de este último aspecto: la traducción audiovisual. Nos hemos acercado a la Orden Dominica buscando su relación con el denominado séptimo arte. En este sentido, realizamos un acercamiento teórico-práctico a las principales características que definen el subtítulo de una película multilingüe. A través del análisis de las soluciones adoptadas por los traductores en el proceso de traducción, observaremos las dificultades que supone la traducción de este tipo de textos audiovisuales. Al mismo tiempo se destaca la importancia que tiene el conocimiento de las peculiaridades que postulan y definen esta modalidad de traducción

2. Los dominicos y el cine

La Orden de los dominicos en el cine está asociada fundamentalmente a películas relacionadas con la Inquisición. La Inquisición Papal o Medieval fue fundada por el papa Gregorio IX entre 1227 y 1233 y su objetivo principal fue reconciliar al hereje con Dios y con

² Universidades nacionales: Universidad de Alicante, Universidad Rey Juan Carlos, Universidad Complutense y Universidad Autónoma de Madrid.

Universidades internacionales: Università per Stranieri de Perugia (Italia), Universidad de Lovaina (Bélgica), Haute École Léonard de Vinci (Bélgica), Universidad Carolina de Praga (República Checa) y Universidad Ricardo Palma de Lima (Perú).

la Iglesia. Desde el comienzo de la labor inquisitorial, la Iglesia aclaró que la intención que inspiraba la búsqueda y el posterior juicio de herejes no era su castigo, y que este solo se aplicaba en caso de que fallara la labor pastoral de conversión. Los encargados de la práctica inquisitorial eran teólogos expertos con una gran preparación y formación teológica, de ahí que el papa Gregorio IX confiara su organización en dominicos y franciscanos “jóvenes brillantes que salían de las universidades preparados, desde finales del siglo XIII, en la filosofía tomista, quienes tenían el vigor físico y el entusiasmo religioso, hombres cultos pero capaces de utilizar el lenguaje del vulgo para entender y ser entendidos.” (Splendiani, Sánchez Bohórquez y Luque de Salazar 1997: 45). De esta manera, los dominicos quedaron asociados para siempre con este tribunal medieval. Quizá los inquisidores más famosos en España fueron Tomás de Torquemada y Bernardo Gui, ambos dominicos.

Comenzando con la figura de estos dos religiosos, a continuación comentamos brevemente algunas de estas obras cinematográficas que tenían entre sus personajes a algún dominico destacado.

2.1. Torquemada

Este drama histórico religioso lleva por título el nombre del dominico Torquemada (1420-1498). El argumento de la película se basa en la novela del escritor polaco Jerzy Andrzejewski *Ciemności kryją ziemię*, 1957, traducida en 1960 al inglés como *And Darkness Covered the Earth (The Inquisitors)*. La obra fue dirigida por Stanislaw Barabas en 1989 y estrenada ese mismo año en Madrid. En el reparto: el dominico Tomás de Torquemada está representado por el conocido y premiado actor español Francisco Rabal. La película es de nacionalidad española con la participación de Reino Unido³.

Esta obra cinematográfica está ambientada en la España de 1491 y nos presenta a un monje, Diego, que está conmocionado por las atrocidades que se cometen en el nombre de Dios, aunque no sabe que su interlocutor es el gran inquisidor Tomás de Torquemada. Este, en lugar de detenerlo, le nombra su secretario. Con el tiempo, Diego se transforma en un fanático, mientras que Torquemada comienza a reconsiderar la validez de sus acciones, llegando a dictar, en su lecho de muerte, un decreto en el que ordena la abolición de la

³ Cfr. la página web:

http://www.cervantesvirtual.com/portales/rabal/albumes_profesionales_torquemada/imagen/albumes_profesionales_torquemada_portada_y_1 [consulta: 7 de abril de 2016].

Inquisición. Sin embargo, Diego no lo pone por escrito y, consternado por el cambio de su maestro (que a su vez derrumba su visión del mundo) ataca al muerto, golpeándolo en la cara.

2.2. *El nombre de la rosa*

Esta película se basa en la novela homónima y best-seller *Der Name der Rose* de Umberto Eco, publicada en 1980⁴. Dirigida por Jean-Jacques Annaud y coproducida entre Italia, Francia y Alemania, fue estrenada con gran éxito en 1986⁵, consiguiendo un total de 16 premios en distintos festivales y concursos internacionales⁶.

En la película se presenta la figura del dominico Bernardo de Gui, nacido en Francia (1261–1331), como un individuo fanático y despótico, que hacía confesar a sus víctimas acciones no cometidas, empleando crueles métodos de tortura. La trama tiene lugar en 1327, bajo el papado de Juan XXII. El franciscano Guillermo de Baskerville y su discípulo el novicio benedictino Adso de Melk (narrador en la película) llegan a una abadía benedictina ubicada en los Apeninos italianos, con una magnífica biblioteca. Durante la estancia de Baskerville en la abadía van muriendo religiosos en diversas circunstancias. Los habitantes del lugar comienzan a relacionar las muertes con la existencia de un libro envenenado, y el miedo empieza a apoderarse de ellos. La llegada del enviado papal e inquisidor Bernardo Gui inicia un proceso inquisitorial de amargas escenas.

2.3. *Los Fantasma de Goya*

Los fantasmas de Goya es una película de producción hispano-estadounidense dirigida por Miloš Forman y estrenada en 2006. Esta obra cinematográfica transcurre en España, entre los años 1792 y 1809. Cuenta la historia de un grupo de personas que conviven en una época de convulsión política y cambios históricos. La historia es narrada a través de los ojos del gran artista Francisco Goya⁷.

⁴ En 1983 se vendieron más de un millón de ejemplares en Europa: 600.000 en Italia, 250.000 en Alemania, otro tanto en Francia y unos 70.000 en España (Zöller 1984).

⁵ Cfr. la página web: <https://es.answers.yahoo.com/question/index?qid=20140106061829AAcZE0n> [consulta: 10 de mayo de 2016]

⁶ La película consiguió un César de la Academia francesa a la mejor película extranjera en 1987 y dos Premios BAFTA británicos en 1988 (Sean Connery, como mejor actor y Hasso von Hugo, por el mejor maquillaje).

⁷ Cfr. <https://amorenoyelcine.wordpress.com/peliculas/los-fantasmas-de-goya/> [consulta: 5 de mayo de 2016]

El dominico es el hermano Lorenzo Casamares (Javier Bardem), un enigmático miembro de la Inquisición, quien se involucra con la joven musa de Goya, Inés (Natalie Portman), cuando es injustamente acusada de herejía y enviada a prisión, en la que pasará más de 15 años de su vida.

Desde el punto de vista traductológico, resulta interesante tener en cuenta que el lenguaje de signos forma parte de esta película, desde el momento en el que Goya se queda sordo y se sirve de este código para comunicarse.

2.4. *Bajo un manto de estrellas*

En 2014 se estrenó la película *Bajo un manto de estrellas* del director Óscar Parra de Carrizosa. Este drama histórico cuenta los avatares de los dominicos en el convento de Calatrava en 1936, en el estallido de la Guerra civil (1936-1939). Este convento era la sede de la casa de estudios mayores, el noviciado y la escuela apostólica de humanidades de los dominicos. Durante el curso escolar residían allí unas cien personas, pero el número se reducía considerablemente durante las vacaciones estivales, que fue cuando tuvieron lugar los dolorosos y trágicos acontecimientos que suceden en la película. Esta narra el martirio que sufren los padres dominicos de Almagro durante la persecución religiosa de la época. Los 24 dominicos de Almagro son para los católicos los mártires de la reconciliación. Son también un manto de estrellas, tal y como señala de manera metafórica el título de la película, porque “su luz sigue brillando y nos ilumina, aunque procedan de estrellas ya extinguidas, estrellas sin vida”⁸.

La crítica cinematográfica destacó la fiel cronología de los hechos que cuenta la película, basada esencialmente en la aportación del diario del entonces novicio, fray Gonzalo Pérez Lobato, superviviente de la matanza de los dominicos de Almagro. Su minoría de edad, 17 años, le salvó la vida. Asimismo se destaca la capacidad de perdón heroica que mostraron los dominicos, lo que impactó a todos los actores, incluidos a los más jóvenes, nacidos en la democracia y que tuvieron que afrontar en primera persona la terrible experiencia de la Guerra Civil. "Es una película que hay que ir a verla pues nos recuerda algo que hemos

⁸ Cfr. <http://www.rtve.es/noticias/20140105/bajo-manto-estrellas-relato-directo-descarnado-sin-rencor-guerra-civil/837640.shtml> [consulta: 16 de mayo de 2016]

olvidado o hemos perdido. La capacidad de amar y perdonar”, señala el joven actor Juan Salcedo, que da vida a fray Sebastián Sáinz⁹.

2.5. *También la lluvia*

En 2010 se estrenó la obra cinematográfica *También la lluvia* de la directora Iciar Bollaín¹⁰. Esta película trata del rodaje en Bolivia (Cochabamba) de una película española sobre el descubrimiento de América, es decir, se rueda una película dentro de la propia película.

Cuando están rodando la película se producen manifestaciones en Cochabamba contra la privatización del agua concedida a una multinacional (la Guerra del Agua, sucedida en el año 2000). El líder de estas manifestaciones es precisamente uno de los actores protagonistas, Daniel. El guionista Paul Laverty destaca en la película las figuras de dos dominicos: Antón Montesinos (1475-1540) y Bartolomé de Las Casas (1474 ó 1484-1566). En la película se observa el dilema y el desgarramiento del productor, Costa (Luis Tosar), la angustia del director, Sebastián (Gael García Bernal) y de los actores protagonistas -por ejemplo los de los mencionados dominicos- al ser obligados por las circunstancias a tomar partido entre el arte, el rodaje de la película, y la realidad, la injusticia por la privatización del agua.

Desde el punto de vista de la contextualización geográfica, el rodaje se llevó a cabo en las selvas de Bolivia, en lugar de en la isla La Española, que es dónde tuvieron lugar los hechos en realidad. Además se reconstruye, por un lado, el expolio y la barbarie que sufrieron los indígenas durante el descubrimiento de América, la rebelión de éstos ante el tributo en oro que les exigieron los colonizadores y también la protesta de los dominicos Montesinos y Las Casas ante tales abusos e injusticias¹¹.

⁹ Cfr. página web de la nota a pie 8.

¹⁰ La película fue candidata a trece Premios Goya y se llevó tres: Mejor actor de reparto (Karra Elejalde), Mejor dirección de producción (Cristina Zumárraga) y Mejor música original (Alberto Iglesias).

¹¹ Cfr. Esponera en <http://www.dominicos.org/conacento.aspx?idAcento=551> [consulta: 27 de abril de 2016]

2.6. *Aguirre, la cólera de Dios*

Concluimos este repaso por la cinematografía con una producción alemana estrenada en 1972, *Aguirre, der Zorn Gottes*. Esta película narra como un grupo de conquistadores españoles, entre ellos Lope de Aguirre (interpretado por el reconocido actor alemán Klaus Kinski) y Fray Gaspar de Carvajal (1500-1584), monje dominico, se dirigen por la selva tropical peruana en busca de la ciudad perdida, van a la conquista de El Dorado, en el año 1560. Ha sido considerada como una de las películas más “obsesivas” de la historia del cine (Ebert 2003: 40). El director alemán Werner Herzog se sirve de esta temática para presentarnos una película rodada con unos planos del río muy lentos y con una cercanía casi claustrofóbica sobre los personajes, debido a la grabación con la cámara al hombro, a los caminos angostos por los que transcurren y a la exuberante vegetación que les rodea¹². Ya el primer plano de la película nos presenta a una hilera de hombres que avanza de manera dificultosa por un sendero escarpado hasta un valle lejano, cubiertos con una gran niebla. Los hombres llevan yelmos de acero y armaduras y cargan a sus mujeres en sillas de mano cubiertas. Llama la atención que los personajes vayan vestidos como si estuvieran en la corte, no en la jungla (Ebert 2003: 40).

Los miembros del reparto y el equipo provenían de dieciséis países diferentes y el inglés era el único idioma común entre ellos, de ahí que hicieron sus diálogos en esta lengua. Además, Herzog pensó que si filmaba la película en inglés podría mejorar las posibilidades de distribución a nivel internacional. No obstante, una vez finalizada la producción, la película fue doblada al alemán (Overbey 1984:162).

3. Peculiaridades del subtulado de películas multilingües

A continuación presentamos el marco teórico en el que se contextualiza este estudio. Como bien es sabido, la traducción de un texto audiovisual, debido a sus propias restricciones, implica una serie de dificultades añadidas a cualquier otra traducción. Entendemos por restricciones “los obstáculos y problemas que impiden que haya total identidad entre TP [Texto de Partida] y TM [Texto Meta], es decir, condicionan la naturaleza

¹² Cfr. el siguiente enlace: <http://www.alohacriticon.com/cine/criticas-peliculas/la-colera-dios-werner-herzog-aguirre/> [consulta: 11 de mayo de 2016].

de las diferencias entre ambos” (Zabalbeascoa, 1996: 183). En este sentido, Martí Ferriol (2010: 83-86) diferencia hasta seis tipos de restricciones:

- Restricciones profesionales: aquellas relacionadas con las condiciones laborales a las que debe hacer frente el traductor en la ejecución de un encargo (limitaciones de tiempo, honorarios, etc.). Esta restricción se da en una fase preliminar a la traducción propiamente dicha.
- Restricciones lingüísticas: asociadas a la variación lingüística (dialectos, idiolectos, registros, oralidad, etc.)
- Restricciones formales: relacionadas con las convenciones propias de cada modalidad de traducción audiovisual (sincronía fonética, isocronía, etc.)
- Restricciones semióticas o icónicas: relacionadas con la naturaleza visual de la película, dado que la imagen puede condicionar la traducción. Se trata de restricciones propias del lenguaje fílmico y están relacionadas con los signos transmitidos a través de los canales visual y auditivo (iconos, fotografía, montaje, proxémica, cinésica, canciones, etc.)
- Restricciones socioculturales: se deben a la coexistencia simultánea de sistemas culturales diferentes en el mensaje lingüístico y el icónico. Estos reflejan la diversidad cultural en la película (referentes culturales verbalizados, referentes culturales icónicos)¹³.
- Restricción nula: ausencia de restricciones.

Por otra parte, el traductor puede encontrarse con un problema añadido y es que el texto que tiene que traducir aparezca en más de un idioma, estaríamos entonces en lo que denominamos película multilingüe “multilingual films are those in which at least two different languages are spoken, by a single character or, more commonly, by several characters.” (Díaz Cintas 2011: 215). La dificultad a la hora de traducir estos textos radica tanto en la frecuencia con la que aparezcan otras lenguas en el texto como también en la relevancia que tengan esas lenguas para la trama. Es decir, que un factor determinante para traducir esa lengua extranjera será tener en cuenta la función que tiene ese texto en el

¹³ Cfr. Cuéllar Lázaro 2013.

argumento de la película, qué se esperaba que entendiera el espectador de la versión original para así poder transmitírselo al espectador de la versión traducida.

En el campo de la traducción del multilingüismo, Bartoll (2006) distingue dos grandes estrategias: marcar el multilingüismo o no marcarlo. Entendemos por estrategia de traducción “procedimientos (verbales y no verbales, conscientes e inconscientes) de resolución de problemas” (Hurtado Albir, 2001: 271- 272). En este sentido, si se decide no marcarlo se traducen todas las lenguas de la película a la lengua meta, es decir, se eliminan las lenguas extranjeras; en cambio, si se decide marcarlo, se dejan esas lenguas sin traducir, o se transcriben, mediante el subtítulo.

En el proceso de traducción, el traductor hace uso de distintas técnicas cuando se enfrenta a un texto audiovisual multilingüe. Entendemos por técnica el procedimiento verbal concreto, visible en el resultado de la traducción, para conseguir equivalencias traductoras y, en este sentido, se reflejan únicamente en la reformulación, en una fase final de toma de decisiones, es decir, en el resultado final (Hurtado Albir, 2001: 256-257). Desde el punto de vista conceptual se distingue entre L1 (lengua 1) que hace referencia a la lengua origen, L2 (lengua 2) que se refiere a la lengua meta, y L3 que es a cualquier otra lengua que aparezca en la película. Esta L3 puede aparecer tanto de forma oral como escrita y puede tratarse tanto de una lengua que existe como un dialecto o incluso una lengua inventada, y se define como “la presencia de lenguas o variedades lingüísticas o estilísticas de manera testimonial o minoritaria dentro de un texto que se caracteriza por tener otra lengua (L1 para textos de partida, L2 para textos traducidos) como su lengua principal” (Zabalbeascoa y Voellmer 2013: 3). Las distintas opciones propuestas para la traducción de una L3 están representadas gráficamente en el siguiente diagrama:

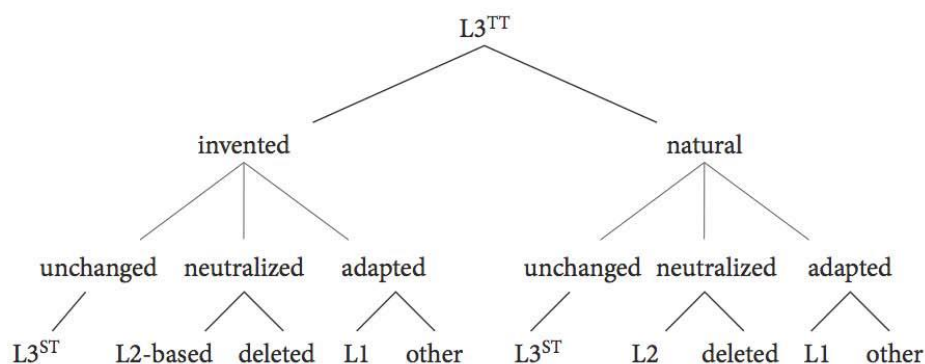


Figura 1: Posibles traducciones de la L3^{TT} (Corrius y Zabalbeascoa, 2011:120)

$L3^{TT}$ representa a la L3 del texto meta (TM) (*Target Text*) y $L3^{ST}$ a la L3 del texto origen (TO) (*Source Text*). Según este diagrama, la L3 ya sea inventada o natural, puede aparecer sin cambios, o bien neutralizada (traducida por la L2 o eliminada por completo), o puede estar adaptada (se sustituye la L3 del TO por cualquier otra lengua, incluida la L1). Cada una de estas opciones que adopta el traductor conlleva un producto final con un efecto diferente en el TM. Corrius y Zabalbeascoa representan estas opciones en la siguiente tabla:

<i>Operation</i>	<i>$L3^{TT}$ segment</i>	<i>$L3^{TT}$ status</i>	<i>Possible result/ effect</i>
delete $L3^{ST}$	$\emptyset$	lost	Standardization
repeat $L3^{ST} \Rightarrow L3^{TT}$ (when $L3^{ST} \neq L2$)	$L3^{TT} = L3^{ST}$	kept	Function or connotation may change
substitute $L3^{ST} \Rightarrow L2$, (when $L3^{ST} \neq L2$)	$\emptyset$ ($L3^{TT}=L2$)	lost	L3 invisibility, or L3 quality conveyed through some L2 strategy (e.g. talked about). Standardization, with or without compensation.
repeat $L3^{ST}$ (when $L3^{ST} = L2$)			
substitute $L3^{ST}$ (when $L3^{ST} \neq L2$ or $L3^{ST} = L2$)	$L3^{TT} \neq \left\{ \begin{matrix} L3^{ST} \\ L2 \end{matrix} \right\}$ $L3^{TT} \left\{ \begin{matrix} \neq \\ = \end{matrix} \right\} L1$	kept	Function or connotation may be equivalent or analogous

Figura 2: Distintas opciones de traducción de una L3 (Corrius y Zabalbeascoa, 2011: 126)

En base a este esquema, estas serían las opciones de traducción de una L3 y los posibles efectos de cada una de ellas:

- Eliminar la L3 del TO: Se elimina de la película, o de la escena, la pista de audio que contiene los diálogos en L3. De esta manera se pierde el multilingüismo, conllevando una estandarización lingüística.
- Repetir la L3 del TO en el TM: De esta forma se mantiene la diversidad lingüística, pero el efecto o función de la L3 puede variar, dependiendo de las relaciones entre L3/L1 y L3/L2.

- Sustituir la L3 del TO por la L2, o mantenerla en caso de que la L3 sea precisamente la L2. En ambos casos, se pierde la L3 y por tanto el multilingüismo.
- Sustituir la L3 del TO por otra lengua que no sea la L2. La lengua por la que se sustituya puede ser cualquier otra, incluso la propia L1, en el caso de que el traductor considere que la relación L3ST/L1 es equivalente a la relación L1 /L2. En este sentido, se entiende que la función de la L3 en el TM será equivalente o análoga a la función que tiene en el TO.

4. Metodología y análisis del corpus

En la parte aplicada de este estudio se ha realizado un análisis descriptivo en el que nos hemos fijado en las soluciones aportadas por los traductores en los momentos en los que en la película tiene lugar un cambio de lengua. Las hipótesis a partir de las que se ha trabajado son las siguientes:

- Se subtitula siempre que no aparece la lengua principal del texto de partida.
- No se subtitulan las L3 cuando dan la misma información que se ha dado anteriormente en la lengua principal, es decir, cuando se trata de interpretación dentro de la película por parte de los personajes.
- Los aspectos básicos de fácil comprensión no se subtitulan.
- Los subtítulos están condicionados por la imagen.

En este estudio hemos analizado dos de las películas que hemos comentado anteriormente, relacionadas con misioneros dominicos españoles, en ambas confluyen varias lenguas: *También la lluvia*, en la que nos encontramos con tres idiomas: español, inglés y quechua y *Aguirre, der Zorn des Gottes*, con dos lenguas: alemán y quechua. En las dos obras cinematográficas la presencia de la L3 es testimonial y minoritaria.

En el caso de *También la lluvia*, hemos analizado la versión original en español, que sería la L1, las otras lenguas que aparecen en la película: inglés y quechua, que serían las L3, y las lenguas metas de las distintas versiones: subtitulado en inglés, subtitulado en francés y subtitulado en alemán, las tres serían L2.

Partimos de que no se subtitulan las L3 cuando aportan la misma información que ya se ha dado en la lengua principal anteriormente, es decir, cuando los personajes están interpretando en la película. Esto sucede en un momento multilingüe en la película en el que Colón habla en español con los taínos representantes de las tribus. En este caso, otro indígena hace de intérprete del discurso. El espectador oye el texto original en español y no se subtitula el quechua, puesto que se hace uso de la interpretación. En lo que se refiere a las versiones subtituladas de la película en inglés (L2), se subtitula el discurso de Colón, pero no la interpretación en quechua. Lo mismo sucede en el caso de la subtitulación en francés y en alemán (en ambos casos, L2) [Escena: 13:44].

En otro momento de la película, el director se propone grabar una escena en la que mujeres taínas son perseguidas por perros y tienen que tomar la decisión de ahogar a sus bebés en el río antes de dejar que les devoren los perros. Las mujeres, aturcidas por la propuesta del director, no pueden imaginarse la escena y se niegan a hacerlo. Hablan entre ellas y con el líder, Hatuey (Daniel), que sirve de intérprete entre el director (Sebastián) y las mujeres. No obstante, parte de los diálogos no se subtitulan porque por las imágenes el espectador comprende que las mujeres se niegan a grabar esa escena, pese a que el director intenta convencerlas informándolas de que los bebés son sustituidos por muñecos durante el rodaje y no les pasará nada [Escena 44:00].

Tampoco se subtitula en el caso de que coincida la lengua del subtitulado, la L2, con la lengua del texto de partida, la L1. En una escena en la que el productor, Costa, habla en inglés por teléfono con “los tíos de la pasta” delante del indígena, Daniel. Costa cree que no sabe inglés y comenta en tono despectivo que por 2 dólares los indígenas hacen el trabajo. Daniel, sin embargo, está entendiendo todo porque vivió 2 años en los EEUU y se siente engañado: “Two fucking dollars a day and the fell like kings” y se los traduce: “Dos putos dólares ... y ellos tan contentos ...”. Costa se queda boquiabierto. En el caso de la versión subtitulada en inglés, la L2 es el inglés y al coincidir se decide no subtitular, perdiéndose así el multilingüismo. En el caso de las versiones cuya L2 es el francés y el alemán, sin embargo, esta escena sí se subtitula al inglés, conservando la diversidad lingüística [Escena: 33:22].

En otra escena, el productor y el director van en el coche y hablan en inglés por teléfono a través del manos libres con el asegurador de la película. La persona que llama tiene un tono de voz muy apremiante. Como en la escena anterior, en el caso de la versión en L2

inglés, no se subtitula, pero sí se hace cuando las versiones L2 son francés y alemán [Escena: 52:16].

Como ya se ha adelantado, los subtítulos están condicionados por la imagen. Un ejemplo de ello es que los aspectos básicos de fácil comprensión no se subtitulan. Esta es la situación en el siguiente momento multilingüe en el que los taínos deben entregar un cascabel relleno de oro como impuesto al Rey y la Reina de España. El indígena entrega su cascabel y el soldado lo vacía en un platito; apenas hay oro, y el que tiene está mezclado con arena. El Capitán habla en español a los indígenas sin molestarse en saber si le entienden o no. El taíno habla su idioma para defenderse. El texto no se interpreta en la película, ni aparecen subtítulos, pero la imagen es lo suficientemente ilustrativa para imaginarse lo que sucede. Finalmente, como castigo, le cortan el brazo [Escena: 52:16].

También es ilustrativa la imagen de los indígenas cuando se subleban y se escapan. Hablan su idioma entre ellos durante la huida, pero en ni en la L1 ni en las L2 (francés, alemán, inglés) aparecen subtítulos, no resultan necesarios para el desarrollo de la trama [Escena: 40:00].

En otro momento de la película, los habitantes de Cochabamba realizan una asamblea dirigida por su líder, Daniel, para acordar si van a ir o no a la marcha del agua, en protesta por la privatización. Cada uno da su opinión en español, pero en el momento en el que una joven habla en quechua no se subtitula en las L2 porque la fuerza de la imagen transmite a los espectadores que ella está a favor de asistir [Escena: 46:44].

En una de las últimas escenas, Montesinos se enfrenta a los soldados por su crueldad con los indígenas. Estos últimos son atados a cruces y van a ser quemados. Antes de morir, Montesinos se acerca a ellos para que se arrepientan y puedan salvar su alma. En estas escenas se interpretan los rezos del español al quechua (L3), así como el diálogo entre Montesinos y el líder de los indígenas, Hatuey (Daniel); a su vez, se subtitula la interpretación en las distintas versiones al francés, inglés y alemán (las L2) [Escena: 1:05].

Concluimos este análisis con escenas de la película *Aguirre, der Zorn Gottes*, en las que la versión original es el alemán, que sería la L1, la otra lengua que aparece en la película, el quechua, sería la L3, y la lengua meta de la versión subtitulada en español, representaría la L2.

Aguirre y su expedición se encuentran con una pareja de indígenas y uno de ellos tiene un colgante de oro alrededor del cuello. Se lo arrancan y todos lo miran hipnotizados por la esperanza de que ahora, por fin, van a encontrar El Dorado. “Oro. ¿Pregúntale de dónde lo ha sacado? Pregúntale dónde está El Dorado. ¿De dónde ha sacado este oro?”, le gritan, usando un esclavo como intérprete. En la versión al castellano (L2) se subtitula esta interpretación. No se subtitula, sin embargo, la respuesta del indígena, dado que a través de la imagen ya se observa que hace un gesto señalando la dirección del lugar indicado [Escena: 1:00].

Sí es necesario el subtitulado en la interpretación en otro momento de la película en el que la expedición continuando su camino río abajo y oye a los lejos gritos de los indígenas. Aguirre pregunta al intérprete qué es lo que están diciendo y este le contesta con un testimonio impactante: “Carne, carne, viene carne por el río” [Escena: 1:11].

5. Consideraciones finales

En el caso de las dos películas que hemos elegido, los momentos de multilingüismo no son algo casual sino que tienen un motivo concreto: recordar al espectador que la trama se desarrolla en un país extranjero para los protagonistas.

En el caso de *También la lluvia*, el cambio de lenguas en algunos momentos de la película se va a utilizar para pretender engañar a uno de los personajes, al líder de los indígenas (Daniel), como ya se ha comentado, haciendo uso del inglés, creyendo que éste no lo entiende. Consideramos que está bien resuelto el tema del multilingüismo en ambas películas, pues se ha conseguido plasmar la diversidad cultural de la película y a su vez el espectador no pierde información para seguir la trama. En las dos obras cinematográficas se ha repetido la L3 del TO en el TM y se ha optado por el subtitulado cuando era necesario para la comprensión por parte del espectador; de esta forma se mantiene la diversidad lingüística. No obstante, el efecto o función de la L3 puede variar, dependiendo de las relaciones entre L3/L1 y L3/L2, como se ha visto. En el caso de coincidencia de L1 y L2 se pierde el multilingüismo (como sucedía en varias de las escenas de *También la lluvia* que hablaban en inglés).

En base a todo ello, se puede concluir que para la traducción de una película multilingüe puede optarse por doblar la L1 a la L2 correspondiente, lo que tiende a hacerse en países dobladores como España, Francia, Alemania, etc., y subtítular la L3. Eso permite que se mantenga el multilingüismo y con ello la diversidad cultural representada en la película.

En el actual mundo globalizado, el multilingüismo está cada vez más presente en el cine. Resulta palmario afirmar, por lo tanto, que nos encontramos ante una línea de investigación que ha despertado gran interés en los últimos años entre los estudiosos de la traducción audiovisual, que se acercan a esta realidad, ahondando en las particularidades del cine contemporáneo y sus posibilidades de ser vertido a otra lengua y cultura¹⁴.

Bibliografía

- Bartoll, E. (2006). "Subtitling multilingual films" en *Audiovisual Translation Scenarios: Conference Proceedings*. EU-High-Level Scientific Conference Series. Mútra. Copenhagen.
- Cuéllar Lázaro, C. (2013). "Kulturspezifische Elemente und ihre Problematik bei der Filmsynchronisierung", *Journal of Arts & Humanities*, Vol. 2, nº 6, 134-146.
- Cuéllar Lázaro, C. (2014). "Los nombres propios y su tratamiento en traducción", en *Meta: Translators' Journal*, Vol.59,nº 2,360-379
- Corrius, M. (2008). *Translating Multilingual Audiovisual Texts. Priorities, Restrictions, Theoretical Implications*. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Corrius, M. y P. Zabalbeascoa (2011). "Language variation in source texts and their translations. The case of L3 in film translation", *Target*, vol. 23, nº 1, 113-130.
- Delabastita, D. (2002). "A Great Feast of Languages; Shakespeare's Multilingual Comedy in King Henry V and the Translator", *The Translator*. Vol. 8, nº 2. Manchester, St Jerome.
- Delabastita, D. y R. Grutman (2005). "Introduction: Fictional representations of multilingualism and translation", en Delabastita, D y R. Grutman (eds.) *Fictionalising Translation and Multilingualism*, Linguistica Antverpiensia, vol. 4, 11-34.

¹⁴ Cfr. entre otros, Corrius 2008, Corrius y Zabalbeascoa 2011, Zabalbeascoa 2012, Zabalbeascoa y Voellmer 2013, Delabastita 2002, Delabastita y Grutman 2005, Díaz Cintas 2011, Dwyer 2005, Heiss 2004 y De Higes 2014.

- De Higes, I. (2014). *Estudio descriptivo y comparativo de la traducción de filmes plurilingües: el caso del cine británico de migración y diáspora*. Tesis doctoral. Universitat Jaume I, Castellón.
- Esponera, Alfonso, O.P. “Montesinos y Las Casas van a los Goyas”, en: <http://www.dominicos.org/conacento.aspx?idAcento=551> [consulta: 27 de abril de 2016]
- Díaz Cintas, J. (2005). “Nuevos retos y desarrollos en el mundo de la subtitulación”, *Puentes*, 6, 13-20.
- Díaz Cintas, J. (2011). “Dealing with multilingual films in audiovisual translation”, en Pöckl et al. *Translation, Sprachvariation, Mehrsprachigkeit. Festschrift für Lew Zybatow zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 215-233.
- Díaz Cintas, J. (2012). “Clearing the smoke to see the screen: Ideological manipulation in audiovisual translation”, en *Meta*, 57(2), 279–293.
- Dwyer, T. (2005). “Universally speaking: Lost in Translation and polyglot cinema”, en Delabastita, D y R. Grutman (eds.) *Fictionalising Translation and Multilingualism*, *Linguistica Antverpiensia*, vol. 4, 295-310.
- Ebert, R. (2003). *Las grandes películas*, Barcelona, Robinbook (Traducido del inglés: *The great Movies*, 2002).
- Heiss, C. (2004). “Dubbing Multilingual Films: A New Challenge?”, *Meta*, vol. 49, nº 1, 208-220.
- Hurtado Albir, A. (2001). *Traducción y Traductología*. Madrid, Ediciones Cátedra, 99-100.
- Heiss, C. (2004). “Dubbing multilingual films: A new challenge?”, en *Meta*, 49(1), 208–220.
- Lara, F. (1975). “«Aguirre, la cólera de Dios» Locura y soledad del tirano”, *Tiempo de Historia* (13), 1 de diciembre. Disponible en:
<http://www.tiempodehistoriadigital.com/mostradorn.php?a%F1o=II&num=13&imagen=124&fecha=1975-12-01> [consulta: 29 de junio de 2016]
- Martí Ferriol, J. L. (2010): *Cine independiente y traducción*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- Moraza, M^a J. *El reto de traducir una película multilingüe: “Tierra y Libertad”*. (Disponible en línea: <http://www.aber.ac.uk/mercator/images/maria.pdf>) [consulta 11 de abril de 2016]
- Nagel, S. et al. (Hrsg.) (2009). *Audiovisuelle Übersetzung: Filmuntertitelung in Deutschland, Portugal und Tschechien*. Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Overbey D. (1984). *Movies of the Seventies*. Orbis Books.
- Panier, A. et al. (2012). *Filmübersetzung Probleme bei Synchronisation, Untertitelung, Audiodeskription*. Frankfurt: Leipziger Studien zur angewandten Linguistik und Translatologie.

- Splendiani, A. M., Sánchez Bohórquez, J. E. y Luque de Salazar, E.C. (1997). *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660*, tomo I, Bogotá.
- Zabalbeascoa, P. (1996). “La traducción de la comedia televisiva: implicaciones teóricas”, en Fernández Nistal, P. Bravo Gozalo, J.M: *A spectrum of translation studies*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 173-201.
- Zabalbeascoa, P. (2012). “Translating heterolingual audiovisual humor: Beyond the blinkers of traditional thinking”, en J. Muñoz-Basols, C. Fouto, L. Soler González, & T. Fisher (eds.), *The limits of literary translation: Expanding frontier in Iberian languages*. Kassel, Edition Reichenberger. (317–338).
- Zabalbeascoa, P. y Voellmer, E. (2013). “La traducción de textos audiovisuales multilingües. Tipos de soluciones en los doblajes español y alemán.” Disponible en:

https://www.researchgate.net/publication/292894329_La_traducion_de_textos_audiovisuales_multilingues_Tipos_de_soluciones_en_los_doblajes_espanol_y_aleman
[consulta 3 de mayo de 2016]
- Zöller, Barbara (1984), “Melk, el monasterio donde nació ‘El nombre de la rosa’”, en *La Vanguardia* 22 marzo, página 35.

LA ORDEN DE PREDICADORES Y LA TRADICIÓN CULTURAL DE LAS COPLAS DE LOS ROSARIOS DE LA AURORA EN ESPAÑA DURANTE LA MODERNIDAD¹

Carlos José Romero Mensaque

UNED. Centro Asociado de Sevilla (España)

carlosromeromensaque@gmail.com

RESUMEN

Desde finales del siglo XVII hay una rica y numerosa literatura popular derivada del fenómeno de los rosarios públicos o de la aurora que, auspiciado por misioneros de la Orden de Predicadores y otras congregaciones, supone una extraordinaria manifestación de la religiosidad popular dominicana. Las coplas de la aurora constituyen un patrimonio cultural donde se mezcla la teología culta con la popular, la catequesis misional y la devoción ingenua de los fieles. La ponencia quiere establecer una clasificación de estas coplas y un análisis histórico-literario-teológico de las más representativas de toda la geografía nacional española.

PALABRAS CLAVE: Rosario de la aurora. Coplas. Orden de Predicadores. España. Modernidad.

ABSTRACT

Since the late seventeenth century there is a rich and numerous popular literature derived from the phenomenon of public rosaries or aurora, sponsored by missionaries of the Order of Preachers and other congregations, it is an extraordinary demonstration of Dominican popular religiosity. Aurora couplets are a cultural heritage where the educated theology with popular mixed, missionary catechesis and naive devotion of the faithful. The paper wants to establish a classification of these couplets and a theological-literary-historical analysis of the most representative of all Spanish national geography.

KEYWORDS: Rosary of aurora. Couplets. Order of Preachers. Spain. Modernity.

1. Introducción. El rosario de la aurora

El rosario de la aurora es una de las manifestaciones más importantes de la devoción al Rosario en España. Surgido en Sevilla en 1690 junto a los cortejos de prima noche y tarde, alcanzó su máximo apogeo en los siglos XVIII y XIX, sobre todo en el

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

ámbito rural al cuidado de congregaciones y hermandades denominadas de la Aurora y que solían tener como sedes capillas o ermitas, ya que, debido a la hora en que salía el cortejo (en torno a las cuatro de la mañana) las parroquias debían permanecer cerradas. (Romero, 2010). Tuvo, pues, desde el principio un cierto carácter marginal respecto de la religiosidad oficial. Esta circunstancia marcaba una cierta dualidad entre ambas sedes y ambas religiosidades y no poca competencia, lo que molestaba sobremanera al clero por cuanto estas congregaciones del Rosario recogía importantes limosnas en detrimento de las parroquias, donde normalmente estaban erigidas las cofradías dominicas o los cortejos vespertinos y nocturnos. Solían circunscribirse sus salidas a los domingos y festivos.

Esta procesión de la Aurora tenía una gran particularidad respecto a la de Prima Noche y es que, tras la recogida en su sede, los cofrades asistían a la misa denominada “de alba”. Esto indica ya un signo de estabilidad en la congregación organizadora en cuanto a concurso de devotos y cofrades y, por ende, a ingresos económicos que permitiera sufragar los gastos procesionales y estipendio del capellán de misas. Estas misas de alba, que ahora fomentan estos Rosarios, suponía facilitar el cumplimiento eucarístico a los trabajadores del campo que comenzaban muy pronto su jornada laboral... y también a los pobres y marginados de la sociedad, que a veces no se atrevían por su indumentaria a participar en los cultos de iglesia.

En este sentido, el Rosario de la Aurora era considerado en general por la élite ilustrada del siglo XVIII un ejercicio útil y saludable y así se recoge en múltiples expedientes. Así lo explicita Blanco White (no precisamente proclive la religiosidad popular) a comienzos del siglo XIX:

Existe en nuestros pueblos la antigua costumbre de despertar a los trabajadores antes del alba para que tengan tiempo suficiente de prepararse para sus labores, especialmente cuando han de ir a los sembrados, que con frecuencia están a seis u ocho millas de sus casas. Sólo la religión ha sido capaz de mantener esta costumbre. Desde tiempo inmemorial se ha establecido entre nosotros el Rosario, es decir, una procesión que sale antes del amanecer a cantar alabanzas a la Virgen María. Un hombre de buena voz, activo, sobrio y amigo de madrugar, bien sea pagado, bien preste sus servicios desinteresadamente, recorre las calles una hora antes del alba llamando a las puertas de los que quieren asistir al Rosario e invitando a todos a dejar el lecho y reunirse para alabar a la Madre de Dios. La invitación se hace en coplas breves cantadas con una melodía muy sencilla y acompañadas por el bello y variado sonido de una esquila, que va marcando el compás. Me ha gustado siempre mucho escuchar desde la cama el efecto de la esquila y la voz y no me ha gustado menos el coro completo de la procesión que viene después. El canto, algo monótono, armoniza admirablemente con la tranquilidad de la hora y, sin apartar completamente el suave y ligero sueño de la mañana, ahuyenta del alma las ideas de soledad y silencio susurrando la proximidad de la vida y la actividad que vuelven con el nuevo día (Blanco, 1977)

En su conformación fue determinante la Orden de Predicadores, aunque no de manera exclusiva, destacando algunas figuras de frailes y laicos ciertamente significativas, no ya sólo en sus comienzos sevillanos, sino en los claros precedentes de las misiones napolitanas de la primera mitad del siglo XVII donde Fray Timoteo Ricci o Fray Petronio Martini canonizan un esquema pastoral dinámico donde el rezo y canto comunitario del rosario se hace imprescindible en las procesiones que salen de los conventos acompañando a los frailes formadas por laicos miembros de unas cofradías fundadas por aquellos precisamente para este ejercicio misional que sale a las calles y plazas de las ciudades (Missanello, 1646).

En la iniciativa sevillana, que se extenderá rápidamente por toda España hay que destacar a Fray Pedro de Santa María y Ulloa (Ulloa, 1765) , el gran inspirador y, junto a él, Fray Pedro Posadas (Córdoba) (Alcalá, 1737), Fray Pedro Vázquez Tinoco (Extremadura y Sevilla) o Fray Antonio Garcés (Aragón), pero también a los laicos dominicos del convento de San Pablo de Sevilla, miembros de la Tercera Orden, que fueron pioneros de los cortejos de los rosarios a la aurora por las calles de la ciudad y , por consiguiente, de toda España (Martín, 1691).

2. Las coplas de los rosarios

De estos rosarios son especial exponente las coplas. Existe una gran tradición en toda España del uso del rosario de la aurora que conserva su raigambre dieciochesca, todavía viva y pujante en muchos lugares siendo innumerables las coplas que se cantan y de la que nos quedan letras y música no sólo impresas, sino también en diversas páginas de Internet.

Las coplas de los rosarios de la aurora se remontan a los años finales del siglo XVII. Inicialmente hubo controversia, pues algunos concebían su inclusión como irreverencia.² Las primeras coplas eran estrofas breves y muy sencillas y derivan de las saetas que los predicadores entonaban en las Misiones.

² El padre dominico Antonio de Cáceres, en un célebre sermón, se hace eco de estas críticas a los instrumentos, saliendo en defensa de ellos, afirmando que a algunos les mueve más a devoción el Rosario con los instrumentos “para que salgan con más dulzura las voces” y que en todo caso cualquier forma de rezar el Rosario es válida y agradable a Dios y, por tanto, todas ellas ganan las indulgencias concedidas. Cfr. Oración a las rogativas que por la sucesión deseada de nuestros... Monarcas hizo la Ilustre Parroquia del Sagrario...El Sermón tuvo lugar el 29 de abril de 1691. Impreso de la Biblioteca Universitaria de Sevilla 112/123.

A partir de fines del siglo XVII se populariza y canoniza la característica copla de siete versos, formada por una cuarteta cuyos versos primero y tercero son decasílabos y el segundo y cuarto asonantados, dodecasílabos. Y enlazando con la cuarteta había un estribillo o saetilla, de tres versos, el primero de seis sílabas, el segundo, de diez, y el tercero de doce, asonantados igualmente con el último de la cuarteta el primero y tercero de éste.

En mis investigaciones sobre las coplas del rosario de la aurora, he hallado en la Biblioteca Nacional un interesante impreso fechado en Sevilla en 1697 (Coplas, 1697) donde se puede observar que las coplas que figuran en la primera parte utilizan la estrofa clásica de siete versos, la que perdurará hasta la actualidad, con cuatro versos primeros, el quinto corto los otros dos finales largos, componiendo estos tres últimos el estribillo. Esta estrofa se repite en cada copla introductoria y final, tanto general como de cada uno de los misterios gozosos, dolorosos y gloriosos, mientras las correspondientes a la descripción de cada misterio sólo se emplean los cuatro primeros versos.

Ciertamente la autoría de las coplas es un tema que todavía está por investigar de una manera científica y sistemática en lo referente a la época clásica, es decir, fundamentalmente el siglo XVIII y primer tercio del XIX. Desgraciadamente la mayoría de las coplas antiguas que se conservan pertenecen a repertorios del siglo XIX o primera mitad del XX que sin duda recogen tenores antiguos junto a otros contemporáneos escritos por los propios aurores, como ocurre en la actualidad. Pienso que la autoría de las primeras coplas hay que relacionarlas con los frailes misioneros que recorrían toda la geografía hispana y que debieron contar también con algunos vademécums o directorios en los que figuraban estas coplas. El paso del tiempo, la desaparición de estos repertorios primitivos, la tradición fundamentalmente oral y también la falta de formación teológica han hecho posible que los tenores primitivos de las coplas dieciochescas hayan sido alterados en las sucesivas reorganizaciones de los coros de campanilleros o aurores en la segunda mitad del siglo XIX, primera mitad del siglo XX e incluso en tiempos actuales. Igualmente, como queda dicho, hay autores de alguna ilustración que compusieron expresamente coplas para ser cantadas.

No obstante, sí conocemos algunos autores del siglo XVIII, entre los que podemos destacar a José Gómez Quintanilla, laico, probablemente terciario dominico,

autor de las coplas que cantaban los muñidores de la Orden Tercera de Santo Domingo de la localidad sevillana de Écija y que constituyen un referente en sus tenores y Cristóbal de Aguilar, sevillano de origen, que emigró a Córdoba (Argentina), reconocido literato y cofrade del Rosario de la localidad argentina, para cuya asociación escribía las coplas (Romero, 2006).

En la primera mitad del XVIII culmina el proceso con la copla tradicional de siete versos que se universaliza para toda España.

¿Existe un origen común? Parece claro que de alguna manera sí por cuanto los temas son muy similares así como determinadores tenores que aparecen en localidades muy distantes entre sí. Esto no quiere decir que no existieran tradiciones de coplas precedentes como, por ejemplo, albas, matinalas u otras canciones propias de los campos ajenas al Rosario de la Aurora y que ahora se adaptan. Tampoco puede decirse que la copla de siete versos es la única que se canta, pero sí es la de referencia nacional.

Otro problema no menos importante es que, al transmitirse básicamente de manera oral, es que muchas coplas son alteradas en su tenor hasta el punto que se hacen incomprensibles y sólo pueden entenderse recurriendo a algún repertorio de otras localidades más antiguo o menos alterado.

Es bien significativa la copla:

El rosario de la madrugada
es para los pobres que al campo se van
que los ricos están en su cama
para que el relente no les haga mal
No les haga mal (bis)
El Rosario de la madrugada
Es para los pobres que al campo se van

donde la palabra “relente” en Aracena y su sierra es “resencio” y en Blancas (Murcia) se dice “serena”.

Hay que distinguir las coplas propiamente del Rosario, que glosaban los Misterios, se referían a alguna festividad especial o bien a las ánimas en noviembre, y también de “las campanillas” o “auroras” tocadas por los “avisadores” para convocar al vecindario al Santo Rosario y solicitar limosnas. De estos segundos derivan los muy numerosos coros de auroras y campanilleros que se crearon en toda España.

Modesto García Jiménez (Modesto, 2001) distingue entre auroros y campanilleros. Los auroros conservan más el estilo antiguo de las coplas, con tonada más lenta, y utilizan muy pocos instrumentos, esquila, campanillas, guitarras, laúdes.... Los campanilleros entonan las coplas con tonadas más vivas y ligeras y utilizan muchos más instrumentos: panderetas, tambor, botellas de anís, triángulos e incluso saxofones y trompetas, entre otros. No obstante la denominación de “campanilleros” hay que circunscribirla especialmente a Andalucía Occidental, mientras que las de auroros, auroreros o avisadores tienen un carácter más general.

2. 1. Tipos de Coplas

A partir del estudio de las coplas, caben establecer la siguiente tipología de coplas de la aurora:

2.1.1. “Las campanas”, “Las Campanitas”, “Los Campanilleros” (Andalucía), “Auroras” o “Despiertas”

Los llamados “avisadores”, “despertadores” o “muñidores” eran quienes marchaban primero por las calles que debía recorrer el cortejo del rosario haciendo sonar los instrumentos. Posteriormente quizá entonando saetas o jaculatorias y finalmente cantando coplas. En algunos casos se contrataba un clarinero. La finalidad era, primeramente, avisar a los cantores y, posteriormente, anunciar a los vecinos el comienzo del Rosario, animarlos a participar y prevenirlos de las consecuencias nefastas para sus almas si no lo hacían.

Las más antiguas conocidas son la de los Muñidores de la Orden Tercera Dominica de Écija (Sevilla) que luego serán modelo para otras muchas localidades:

Sacudid la coyunda del sueño,
que a voces os llama el glorioso Guzmán,
a rezar el rosario a la aurora
de quien siempre ha sido siervo y capellán.
Pues vamos allá
Que daremos gran gusto a Domingo,
servicio a María, rabia a Satanás
(José Gómez Quintanilla, hacia 1735).

Si me oyes, hermano querido,

y te desentiendes por tu flojedad,
ten por cierto te engaña el demonio
que impedirte quiere tu felicidad.
Déjalo ladrar
Y decile “Voy, perro, al Rosario,
Para con tus cuentas hacerte temblar
(Cristóbal de Aguilar. Argentina)

Son las balas las Ave Marías,
cada padrenuestro es un fiero volcán,
y el invierno a las dos de la noche
es lo que el Demonio le haze acobardar
Vámosle a tirar
Que las flechas del Santo Rosario
Los pone ya en fuga, sin más esperar
(Coplas a la Aurora que cantan los niños por las calles de Valencia. S. XVIII)

¡Ay cristiano, que con tanto gusto
al Santo Rosario solías llegar
Cuantas gracias y auxilios
se pierden/por la vil flojera de no madrugar.
/Oíd y temblad.
Que la infame y malvada
pereza/ ha llevado a muchos al fuego infernal
(Auroros de Navarra).

Oh cristiano, que tranquilo descansas
en cama mollida con comodidad.
Por un rato que pierdas de sueño,
la Virgen María te lo pagará.
Levántate ya.
Que la Virgen María te llama
para con tu ayuda podamos cantar
(Campana de Auroros de Rincón de Seca (Murcia).

Los faroles están encendidos.
Por falta de gente no pueden salir.
Angelitos, bajad desde el cielo,
Que los de la tierra no quieren venir.
Y si esto es vivir,
Al contrario son penas eternas,
Tormentos y llantos y cierto el morir.
(Cervera) (Coblas, 1833)

2.1.2. Coplas de Misterios

Desde finales del XVII se documentan ya coplas propias para cada Misterio, con breves estrofas y contenido teológico a veces de gran altura. Se entonaban tras la invocación de cada Misterio durante el recorrido del rosario.

Fueron tres los que te saludaron,
Aurora divina, en tu Anunciación:
San Gabriel fue el primero que dijo:
Ave, Gracia plena, contigo el Señor.
Y le respondió:
Dime ángel, cómo ha de ser eso,
Si en mí es imposible obra de varón
(Carmona) (Coplas, s/f)

Visitando a Isabel, su parienta,
recibe el Baptista de Christo un favor,
por el qual en el vientre materno
fue santificado el gran Precursor.
Tened atención
Que la voz virginal de María
A Juan le ha causado recreo mayor
(Montilla) (Coplas, s/f)

La tercera, con glorias y gozos
de cielos, y tierra nació en un portal
en Belén el donpedro de noche
que dio luz el día con su claridad
Llegad, llegad
A gustar del olor y fragancia
De las quinze rosas del santo rosal
(Granada. 1697) (Coplas, 1697)

2.1.3. Las coplas dedicadas a la Virgen están dedicadas a sus virtudes, privilegios y cualidades, referidas a la imagen titular de la hermandad o congregación, a alguna festividad significativa, sobre todo la Inmaculada

Es María la mujer más pura
que pudo en el mundo parir y criar,
azucena, jazmín y mosqueta,
el lrio adorado, la rosa encarná.
Reina Celestial,
Que criaste al Rey de los Cielos,
Segunda Persona de la Trinidad
(Carmona)

Es María la rosa fragante
que al cielo recrea ty mystico olor,
y deleyta su vista apacible
pensiles amenos allá en Jericó.
Tened atención,
Que respira en aromas suaves
El fruto sagrado de su devoción
(Montilla)

Es María divino portento,
que deja confusa la humana razón,
porque siendo de Dios hija amada,
dichosa a ser vino la Madre de Dios.
Tened atención:
Que es María la flor de la Gracia,
Y Dios es el fruto que trajo esta Flor
(Toledo) (Coplillas, 1819)

2.1.4. Las Coplas de Ánimas

Estas coplas eran cantadas bien en los rosarios de la aurora durante el mes de noviembre, bien en cortejos rosarianos propiamente denominados “de ánimas” y que

hacían estación a cementerios o retablos de ánimas. Son vivos y expresivos exponentes de una religiosidad popular, vivencia trascendente e inmanente de una actitud ante la vida y la muerte y recuerdo emotivo de los difuntos, que, gracias al Rosario, se hacen de alguna manera presente en una dimensión viva y espiritual con los vivos. Estos Rosarios de Ánimas y sus coplas eran organizados fundamentalmente por hermandades y congregaciones rosarianas o de ánimas.

Hoy, hermanos, a todos convida
el celo piadoso del grande Guzmán,
que vengáis a rezar el rosario
por las almas santas que penando están.
Vamos a rogar
que conforme con ellas lo hicieres/
estando tú en penas contigo están
(Híjar, Zaragoza).

El sonido de las campanillas
y nuestros clamores testigos serán
de que hacéis por las benditas almas
todo cuanto ellas puedan desear
Y el Señor dirá,
Padre mío por estos devotos
ya nos vemos libres de tanto penar
(Coplas de Mairena del Alcor. Hermandad de Ánimas)

Si a tu padre o tu madre entre ellas
en vivos incendios vieras abrasar,
cuánto incendio no hicieras por verles
fuera de estas llamas y en su libertad.
Pues ven y verás
Que este corto trabajo por ellas
Las saca de penas y el cielo les da
(José Gómez Quintanilla. Écija)

3. Los Rosarios públicos y sus coplas en España

A la hora de trazar una panorámica de la geografía española, hay que constatar la carencia de fuentes documentales escritas de la época moderna, ya que en este tema ha sido la tradición oral quien ha marcado los estudios-fundamentalmente etnográficos-realizados hasta hace algunas décadas en que van apareciendo publicaciones con mayor rigor científico especialmente en Andalucía, Murcia, Bajo Aragón y Navarra, donde la tradición de los auros sigue viva y pujante.

No obstante, todo parece indicar que el fenómeno se extendió muy rápidamente desde los años finales del siglo XVII y, aunque algunos autores se refieren a fechas anteriores al uso sevillano, no aparece claramente una referencia documental, lo que no

quiere decir que existiese unas tradiciones anteriores que ahora se acomodan al nuevo uso, como ya expliqué en el caso de Sevilla.

En el ámbito andaluz, es especialmente relevante la provincia de Córdoba, donde Priego es la población más estudiada y en donde permanece muy activa desde el siglo XVII la Hermandad de Nuestra Señora de la Aurora, que desarrolla muchas actividades en pro de la investigación de las Coplas tradicionales, habiendo publicado ya dos libros recopilativos (Peláez y Jiménez, 1978) y varios artículos en su revista “Aurora”. Todos los sábados, a media noche, los “auroros” realizan la ronda por las calles de la población, aunque ya desligada del rezo del Rosario. Otras localidades son Baena, Benamejí, Cabra, Castro del Río, Iznájar, Lucena, Luque, Montilla, Monturque y Rute, entre otras. (Cancionero, 1995). En la primera promoción de los Rosarios destaca la figura del beato Fray Francisco de Posadas (Alcalá, 1737). En la provincia de Huelva, el Rosario público ha sido tradición devota en los domingos del mes de octubre en Aracena hasta la primera mitad del siglo XX, saliendo a la aurora el de hombres con sus coplas e instrumentos de campanilleros y por la tarde el de mujeres, entonando los Misterios. Hay que destacar como antecedente la figura carismática de la beata dominica María de la Santísima Trinidad (Lorea, 1671). Cercana a esta población es preciso mencionar a los auroros de Zalamea la Real en la cuenca minera, cuyas coplas y tonadas con la sola esquila parecen ciertamente antiguas. Igualmente en la zona del Andévalo, hay que destacar las poblaciones de El Cerro y Paymogo. (Romero, 2016: 231- 237). En Granada se conoce que estaban muy extendidas en la época moderna los Rosarios de mujeres o “mozas” así como en general los rosarios de prima y madrugada, constatándose muchas corporaciones de la Aurora (López-Guadalupe, 1994: 101-140). En Jaén fueron promovidos por los dominicos en toda la provincia. Hay interesantes repertorios de coplas en poblaciones como Campillo de Arenas, Noalejo, Cambil o Mancha Real donde se llamaban “moniduras” a las “despiertas” de la aurora (Coronas, 1994: 141-168). En Sevilla ya conocemos la gran tradición en la capital hasta el primer tercio del siglo XX, llegando a contarse casi 200 comitivas diarias a mediados del siglo XVIII. En la provincia todavía existen coros de campanilleros en poblaciones como Aznalcázar, Bormujos, Castilleja de la Cuesta, Gilena, Mairena del Alcor, Los Palacios o El Viso del Alcor (Romero Mensaque, 2010). De Cádiz ya hemos referido las predicaciones de fray Pablo. De las quince Compañías Espirituales que estableció, permanece plenamente activa la primera o Archicofradía de Nuestra Señora de la Palma

Coronada. En Málaga existió una gran devoción al Rosario de la aurora desde la segunda mitad del XVII como ya indiqué. Cabe referirse asimismo a la Hermandad del Rosario de Nuestra Señora de los Remedios (Sánchez López, 1993: 31-52). En Ronda existe pujante la Hermandad de la Aurora y sus auroreros que cantan por las calles coplas muy antiguas. Fue también muy importante en el ámbito malagueño la localidad de Arriate. En la provincia de Almería, Fondón, celebra la Fiesta del Despertar del Rosario de la Aurora en el tercer fin de semana de agosto. Igualmente son interesantes los Rosarios de la Aurora en Fiñana. Otras poblaciones con tradición de Rosarios de aurora son Albánchez y Chirivel.

En la zona de Murcia y Bajo Segura también existe esta tradición, proveniente de la fundación de cofradías por la Orden de Predicadores en el siglo XVII. Los auroros de sus poblaciones cuentan con diversas características dignas de interés. Hay que distinguir, en primer lugar, entre las Despiertas o coplas que se entonan para avisar el comienzo del Rosario y el desarrollo en sí de la estación. Las Despiertas tienen lugar en víspera de domingos y festivos. En las primeras horas de la madrugada, un hermano “despertador” con una campanilla y un farol encendido se dirige a la casa de los cantores para llamarlos para realizar la ronda o propiamente “Despierta” para llamar a las gentes al Rosario y la misa de alba. Todos se dirigen a la iglesia donde comienzan a cantar e ir por las calles. Forman dos coros, los de los veteranos (guía) y los menos expertos (respuesta). Las Salves, que son de dos tipos: de Salud, para cantar a los cofrades enfermos en sus domicilios o de Difuntos, en su funeral o en el cementerio la festividad de Todos los Santos y cada una de ellas, con dos tonadas, la ordinaria se canta en la calle y la solemne si se hace en la iglesia. Destacan los de Catral, Santa Cruz, Yecla, Javalí Nuevo y Viejo o Callosa de Segura (Gris et al., 1993: 153, Gris, 2002, Cecilia, 2004 y Lozano, 1961: 502). Hay noticias que en la capital murciana se contabilizaban más de veinte cuadrillas de auroros a comienzos del siglo XVIII. Se menciona asimismo a una cofradía de la Aurora que existe desde 1650 en Santo Domingo con instituto referido a las misas de alba y Salve de los sábados (Verdú, 1906: 10).

En Albacete hay tradición de auroros en las localidades de Chinchilla, Pozocañada, Villar de Chinchilla, Peñas de San Pedro, Pozohondo y Bonete. En Peñas de San Pedro existe una cofradía desde el siglo XVII, donde en los siglos XIX y XX fue

muy importante el Rosario de la Aurora, saliendo los auroros todas las madrugadas de los domingos. Para acompañar las coplas utilizaban sobre todo las campanitas, aunque en la actualidad se añaden otros instrumentos (Sánchez Ferrer, 2002: 40-41).

En Navarra hay constancia de que ya en la segunda mitad del XVII los preladados fomentan el rezo a coros del Rosario en las iglesias. Concretamente, Juan Grande Santos de San Pedro (1683-1692) ordenaba a los párrocos “que hagan tocar todas las noches al Rosario”. En el pontificado de Melchor Gutiérrez Vallejo (1729-1734) se ordena la salida a la calle del Rosario los domingos, aunque el periodo más importante en esta zona son los años finales del siglo. En muchas localidades salían una o dos auroras todos los días del año, mientras que en otras se organizaba una comitiva multitudinaria sólo los domingos. Poblaciones con auroras son, por ejemplo, Tafalla o Viana. Existen tres tipos de auroras: simples (cotidianas, diarias), Dobles (adviento, cuaresma...) y solemnes (fiestas mayores, se utilizan instrumentos) (Jimeno, 1973: 5-8). Desde 1797 se halla establecida en la Catedral de Pamplona la Congregación de los Esclavos de Santa María, aunque ya existía, al parecer, una tradición anterior. Todas las tardes, tras la salida de faroles y estandartes, se reza el Ángelus, que precede a los primeros Misterios del Rosario, con los fieles sentados en la nave central, intercalándose el “Salve, Virgen Bella” entre misterio y misterio. Al toque de campanilla se anuncia el quinto misterio, que es cantado procesionalmente por las naves laterales y la girola, presidido por un estandarte del siglo XVIII, mientras que otro sirve de separación para hombres y mujeres. Dos avemarías a tres voces inician y concluyen el misterio, al que sigue la Letanía con los fieles parados hasta el “Santa María”. En la capilla de San Juan Evangelista, un coro de esclavos, acompañados por el armonio, preludia, dirige y concluye los cantos del Rosario, al que se pone fin con las antiguas ocho Avemarías y el “Santo Dios”. En las Reglas del XVIII se establecía que en determinadas festividades saliese la comitiva por las calles hasta el convento de Santo Domingo, en cuya Cofradía debían estar asentados todos los esclavos (Arraiza, 1998). En Euskadi, Álava mantiene la tradición aurora barroca.

En Aragón ha sido muy importante el fenómeno de los Rosarios públicos, especialmente los de la Aurora desde el siglo XVIII. Historiográficamente siempre se ha resaltado la figura del dominico Fray Antonio Garcés, que difundió la devoción y uso por toda la zona, donde todavía goza de un indudable arraigo popular, tanto en la capital

Zaragoza como en las diversas comarcas, denominándose sus integrantes auroros o despertadores. Hay constancia en la parroquia de San Pablo de Zaragoza de una congregación del Rosario de Nuestra Señora del Pópulo que surge en torno a 1750, adquiriendo una gran relevancia a finales de siglo bajo la denominación de “Cofradía del Rosario Cantado” que contaba con un rico acompañamiento de estandartes y faroles y diversos instrumentos. Había dos cortejos, uno diario y otro de Gala en determinadas festividades, que gozaba de una gran concurrencia y fama. Se trata, sin duda, de un antecedente de lo que después fue el “Rosario de Cristal” de Nuestra Señora del Pilar, ya en época contemporánea, aunque la que nos ocupa pervivió hasta fecha reciente con su Rosario de Gala. Hay comarcas y poblaciones que han conservado desde el XVIII la tradición de las Despiertas como la del Jiloca, Blancas, Torrelacárcel, Alcañiz, Híjar, Torrecilla de Alcañiz, Castelserás, La Condoñera, Sos del Rey Católico, Barbales, La Grande (Tarazona), Andorra y Lechago (Teruel) así como Calanda, donde aparecen ya datos un tanto imprecisos de los cortejos en la segunda mitad del XVII relacionados con la Hermandad Sacramental de la parroquia (Arnaud, 1927, Aldecoa, 1993, Sancho, 1949, Omeña-Portolés, 1991 y Turón Lanuza, 1998-2012).

En Extremadura, es destacable la tradición todavía conservada en la llamada Siberia donde se sitúan Zarza Capilla y Garbayuela. (Marcos, 1992). La profesora Rosario Guerra Iglesias ha estudiado la tradición del Rosario de la Aurora y las coplas en la localidad de Piornal (Cáceres).

Respecto a Galicia fue decisiva la actuación misional del capuchino José de Carabantes (1628-1694) Componía en verso los Misterios del Rosario y los hacía cantar con melodía pegadiza a fin de resultar más asequibles a las gentes (González de Quiroga, 1698 y Fernández Cortizo, 2002). En Santiago de Compostela se constatan en el siglo XVIII las siguientes congregaciones dedicadas al uso callejero: Rosarios de las Hermitas (calle Pitelos), de la Piedad (Cuesta Nueva), de la Peña de Francia, de la Aurora (Santa María del Camino), del Pilar, de la Paz (San Benito), del Amparo (San Miguel), de los Milagros (San Félix), del Loreto (Santa María Salomé), de Montserrat (San Roque), de las Angustias (capilla de las Angustias), del Carmen (capilla del Carmen), del Portal, de Guadalupe, de la O (San Antoniño), de la Merced y el de las Nieves (Capilla de la Trinidad). (López Ferreiro, 1898-1902: t. 10, p. 140).

La Fiesta de la Campanilla se desarrolla en la localidad riojana de Cervera del Río y es mantenida actualmente la Cofradía de Santa Ana. La devoción se remonta al parecer al siglo XVI y hoy en día son unas 25 las “campanillas” o coplas antiguas que se cantan al son de estos instrumentos. La ronda comienza a las cinco de la mañana y dura hasta las siete.

En Cataluña, la referencia fundamental es el *Llibre d'or del Rosari a Catalunya* de Valeri Serra i Boldú, aunque apenas aporta una documentación concreta sobre el Rosario de la Aurora y sus coplas, aunque afirma que hay un sustrato evidente con els gois y caramelles, pareciendo unas primeras coplas que afirma proceder de Alicante, pero cuya métrica no coincide con la estrofa de siete versos. Las primeras que documenta de este tipo datan ya del siglo XIX (Serra Boldú, 1925: 150-159).

En Madrid existió en los siglos XVIII y XIX una Hermandad del Rosario Cantado que estaba integrada por el coro infantil que cantaba todos los sábados por las calles de la feligresía de Santa María de la Almudena. En el siglo XIX la Hermandad cantaba una Salve ante la imagen de la Virgen en su festividad de noviembre.

En Castilla-La Mancha debe mencionarse a la Hermandad del Rosario de la Aurora de Agudo (Ciudad Real), antigua cofradía dominica desde finales del XVI, cuyos hermanos mantienen el Rosario de la aurora con todo su antiguo ritual, saliendo a las cuatro de la mañana y culminando el Rosario con la misa de alba. Posee asimismo un completísimo repertorio de coplas (Cerrillo, 2005).

Bibliografía

Alcalá, P. de, O.P. (1737). *Vida del V. Siervo de Dios el P. Presentado Fray Francisco de Posadas...* Madrid: J. Zúñiga, p. 120.

Aldecoa Calvo, J. S. (1993). *La despertada y el rosario de la aurora de Blancas. Otros cantos de aurora de la comarca del Jiloca*. Xiloca, cuaderno 6, p. 41-80.

Arnaudas Larrodé, M. (1929). *Cancionero de la provincia de Teruel*.

Arraiza Frauca, J. (1998). *Los esclavos de la Catedral*. Pamplona: Castuera.114.

- Blanco White, J. M. (1977). *Cartas de España*. Madrid: Alianza, pp. 170-171.
- Cáceres, A. (1691). *Oración a las rogativas que por la sucesión deseada de nuestros... Monarcas hizo la Ilustre Parroquia del Sagrario*.
- Cáceres, A. de. (1700). *Oración historial en las honras que celebró el real convento de San Pablo de Sevilla al siervo de Dios [...] fray Pedro de Santa María y Ulloa [...]*. Sevilla: imp. Lucas Martín.
- Cancionero religioso popular de Montilla* (1995). Montilla: Ayuntamiento.
- Cecilia Rocamora, J. M. (2004). *El legado auroro de Catral*. Murcia: Cofradía del Santo Rosario y la Purísima.
- Cerrillo Mansilla, J. F. (2005). *El Rosario de la aurora de Agudo*. Ciudad Real: Imprenta Provincial.
- Coblas a la brillante Aurora la Virgen del Rosario que se cantan en Cercera*. Cervera: imp. Bernardo Pulol. 1833
- Coplas a María Santissima de la Aurora, para cantar los niños quando salen a resar el Santísimo Rosario por las calles de Valencia*, s/f.
- Coplas divinas y espirituales en alabaça de María Santissima Nuestra Señora, dirigidas a fervorizar la devoción de el Santissimo Rosario, explicando los quinze misterios, en quinze flores, como verá el curioso lector...* Sevilla: Lucas Martín de Hermosilla. 1697.
- Coplas nuevas en alabanza de María Santísima de la Aurora para cantar los despertadores del santo rosario*. Córdoba: Juan de Medina, s/f.
- Coplas para cantar los despertadores de las mañanas llamando a rezar el rosario de la aurora*. Carmona: José M. Moreno, s/f)
- Coplillas que se cantan a los cofrades y devotos de María Santísima de la Aurora para que asistan al Santo Rosario*. Toledo: José de Ara, 1819.
- Coronas Tejada, L. (1994). Manifestaciones de la religiosidad popular en Jaén durante la Edad Moderna. *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*. Córdoba: Ayuntamiento de Cabra: Cajasur, p. 141- 168.
- García Jiménez, M. (2001). *Campanilleros y cantos de aurora o coplas de los rosarios de aurora*. Sevilla: Proyecto Andalucía. Antropología. Publicaciones Comunitarias, pp. 108-111.
- Gómez Quintanilla, J. *Coplas que cantan los muñidores del Venerable Orden Tercero de NP Santo Domingo de Ezija, para llamar los hermanos a rezar el Rosario de la Aurora por las madrugadas, compuestas por Joseph Gómez Quintanilla, vezino de dicha ciudad*, s.e., s.a.
- González de Quiroga, D. (1698). *El nuevo apóstol de Galicia, el V.P. Fray Joseph de Carabantes*. Madrid.

- Gris Martínez, J. (2002). *Los auroros de Santa Cruz*, Murcia: Hermandad de Nuestra Señora del Rosario.
- Gris Martínez, J. (coord.) (1993). *Los auroros en la región de Murcia: manifestación religiosa popular, ritual y cantos*, Murcia: Consejería de Cultura y Educación.
- Guerra Iglesias, R. [en línea] (2000): El folklore de Piornal: estudio analítico musical y planteamiento didáctico: la dirección del espacio web es www.piornal.net/musica/tesis/tesiscancionesaurora.htm [consulta: 30 de agosto de 2012].
- Jimeno, J. M. (1973). *Auroros y auroras*, Pamplona: Diputación Foral.
- Libro de la aurora de Arriate- La Cimada* (1978), Sevilla: Gráficas del Sur, p. 48.
- López Ferreiro, A. (1898-1902), *Historia de la Iglesia de la Santa ... Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, tomo 10, p. 140.
- López-Guadalupe Muñoz, M. (1994) . Implantación de las cofradías en la diócesis de Granada durante la Edad Moderna. *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*, Córdoba: Ayuntamiento de Cabra y Cajasur, pp. 101- 140.
- Lorea, A. de (1671). *La venerable Madre Sor María de la Santísima Trinidad, religiosa de la tercera orden de Santo Domingo, prodigiosa en vida y admirable en virtudes*. Madrid: Francisco Sanz.
- Los Rosarieros Despertadores de Híjar* (2003). Híjar: Ayuntamiento de Híjar.
- Lozano Guirao, P. (1961). Los auroros murcianos. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, tomo XVII, p. 502-523.
- Marcos Arévalo, J. (1992). Apuntes al fenómeno de los auroros en Extremadura: los casos de Garbayuela y Zarza Capilla. *Alcántara*, nº 25, p. 123-134.
- Martín de Braones, A. (1691). Copia de un papel remitido a esta ciudad de Valencia, en que se da segunda noticia del grande aumento a que ha llegado en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla la devoción del Santísimo Rosario de la Virgen María, N. Señora, Valencia, Imprenta de Jaime Bordazar.
- Menéndez de Esteban, J. (1979). *Música de auroras y rosarios*. Pamplona: Diputación Foral.
- Missanello, C. de, O.P., (1646). *Regola e constitutioni, esserciti spirituali e ceremonie da osservarsi dalle congregationi Compagnie del Rosario*, Napoli: F. Savio.
- Omeya, J. J. y Portolés Mombiella, M. (1991). *La Aurora de Calanda, una antigua institución*. Zaragoza: Imp. Cometa.
- Paz Castaño, H. (OP) y Romero Mensaque, C. (dir.) (2004). *Congreso Internacional del Rosario: actas*. Sevilla: Fiestas Mayores.

- Peláez del Rosal, M. (2004). Algunos aspectos formales de los rosarios públicos en Andalucía: el caso de Priego de Córdoba en el siglo XVIII. En: Paz Castaño, Herminio y Romero Mensaque, Carlos (dir.). *Congreso Internacional del Rosario: actas*. Sevilla: Fiestas Mayores, p. 399- 406.
- Peláez del Rosal, M. y Jiménez Pedrajas, R. (1978). *Cancionero popular del Rosario de la Aurora. Apuntes para una historia mariana de Andalucía*. Córdoba: Instituto de Historia de Andalucía.
- Romero Mensaque, C. J. (2006). Religiosidad dominica sevillana y colonial en Córdoba a fines de la Edad Moderna. Las Coplas del Rosario de la Aurora de Cristóbal de Aguilar. *Segundas Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en la Argentina: actas*. Tucumán (Argentina): Universidad Santo Tomás de Aquino, p. 317- 334 .
- Romero Mensaque, C. J. (2010). El Rosario en la provincia de Sevilla, Sevilla: Diputación.
- Romero Mensaque, C. J. (2016). Un paradigma de prácticas religiosas en tierras de Huelva durante la Edad Moderna. El Rosario de la Aurora y sus coplas. *Erebea*. 5, pp. 215-241.
- Rosa, M. (1976). *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*. Bari: De Donato.
- Sánchez Ferrer, J. (2002). Los auroros Peñas de San Pedro. *Aurora*, nº 3, p. 40-41.
- Sánchez López, J. A. (1993). Arte y mentalidades en una asociación popular del Barroco. El Rosario de los Remedios. *Baetica*, 15, p. 31-52.
- Sancho Izquierdo, E. (1949). *Despertadores del Bajo Aragón, Costumbres y tradiciones. Folklore aragonés*. Zaragoza: Institución Fernando II, p. 5-35.
- Turón Lanuza, A. Arafolk. [en línea]: www.arafolk.net. [consultada: 11 de septiembre de 2012].
- Ulloa, P. de S. M. (1765). Arco iris de paz. vid. el prólogo que redactó Fray Diego de la Llana (pp. 7-107)
- Valcárcel Mavor, C. (1996). *Cancionero literario de auroros*. Murcia: Ayuntamiento de Murcia.
- Verdú, J. (1906). *Colección de cánticos populares de Murcia*. Madrid: Orfeo Tracio.

LA ORDEN DE SANTO DOMINGO COMO EXPERIENCIA ESTÉTICA EN EL ARTE DEL SIGLO XX: GREGORIO PRIETO¹

Javier García-Luengo Manchado

Universidad Internacional Isabel I (España)

javier.garcia.luengo@ui1.es

RESUMEN

El contacto del pintor Gregorio Prieto (Valdepeñas, Ciudad Real, 1897-1992) con los Dominicos de Oxford a principio de los años cuarenta del siglo XX, supondría una importante experiencia estética y personal para entender el ulterior devenir artístico del creador manchego. A partir de esta relación, surgiría una importante serie dibujística dedicada a aquellos frailes, así como la singular vinculación espiritual que Gregorio Prieto mantendría desde entonces con la Orden de Santo Domingo.

PALABRAS CLAVE: Gregorio Prieto. Dominicos. Dibujo. Generación del 27. Orden de Santo Domingo.

ABSTRACT

The relationship that the artist Gregorio Prieto (Valdepeñas, Ciudad Real, 1897-1992) had with the Dominican friars in Oxford in the early forties of the twentieth century would bring about an important aesthetic and personal experience to better understand his subsequent artistic evolution. From this contact emerged an important drawing series and also arose a special relationship between Gregorio Prieto and the Order of Santo Domingo.

KEYWORDS: Gregorio Prieto. Black friars. Drawing. Generation of '27. Saint Domingo Order.

Gregorio Prieto (Valdepeñas, Ciudad Real, 1897-1992)² ha sido conocido como el pintor de la Generación del 27, no sólo por la estrecha amistad que mantuvo con alguno de sus miembros más destacados, tal es el caso de Lorca, Alberti, Cernuda o Alexandre, sino, ante todo, por compartir los mismos postulados estéticos de este grupo, especialmente por lo que a la búsqueda de renovación y modernidad se refiere. No en vano, Gregorio Prieto siempre estuvo en contacto con el arte europeo más avanzado, recordemos a este respecto su estancia en 1925 en París, gracias una beca de la Junta de Ampliación de Estudios, o sus años

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

² Deseo mostrar mi gratitud a la Fundación Gregorio Prieto por su colaboración a la hora de llevar a cabo la presente comunicación, así como su permiso para la reproducción de las imágenes que aquí se incluyen.

en Italia durante el correspondiente pensionado en la Academia de España en Roma, entre 1928 y 1933 (García-Luengo 2016).

Tal bagaje desembocaría en una personal estética que aglutinaba la influencia del *retorno al orden* con el surrealismo; surrealismo a través del que Prieto daría rienda suelta a sus frustraciones, a sus anhelos y a sus vivencias más íntimas. Esencialmente el maniquí y el marinero se trocarían en metáforas homoeróticas, en el alter ego de un creador que destacaría igualmente por la libertad y el lirismo con el que abordó esta iconografía en su quehacer, siendo también en esto, quizá junto a Jean Cocteau, un auténtico y arriesgado adalid de la vanguardia (García-Luengo 2007a: 115-135).

Nunca cejó en su empeño por investigar nuevas vías para reflejar su su rico mundo interior; por ello, cuando en 1950 se establezca definitivamente en España, tras casi doce años de estancia en Inglaterra, Gregorio Prieto se convirtió en referente para la renovación artística de entonces, sobre todo entre los más jóvenes. Su participación en el Postismo, su peculiar visión del paisaje a partir del *fauvismo ibérico* (Gaya Nuño 1966) o sus *popares*, versión castiza del *Pop art* norteamericano, avalan las notables inquietudes estéticas de Prieto, que mantuvo hasta una avanzada edad.

En todo momento el quehacer del manchego destacó por su capacidad para el dibujo y la ilustración. Su peculiar grafía dimanada del *neoingrismo*, tan singular del *retorno al orden* gráfico inaugurado por Picasso hacia 1915, dotaba a sus composiciones de una expresividad y sensualidad por la que siempre fue reconocido, sobre todo a la hora de ilustrar libros de poesía o cuando en el tercer cuarto del siglo pasado se dedicara a recorrer España, con el fin de editar una serie de cuadernos de dibujos consagrados a sus ciudades más importantes.

Esta prolífica, rica e intrincada trayectoria artística y biográfica no fue incompatible con el natural anhelo de trascendencia de Gregorio Prieto; antes al contrario, tal afán de eternidad se evidencia en su gusto por los valores estéticos dimanados de la estatuaria griega y romana, que en tantas ocasiones observamos recreados en ciertos autorretratos donde el propio pintor se perenniza como un joven al modo clásico, signo de esa inmortalidad a la que aspiraba él y su arte.

Estas inquietudes metafísicas se encauzaban de igual manera a través de sus creencias. Hombre de fe, Gregorio Prieto no dejaba de encomendarse a la Virgen de la Consolación,

patrona de su localidad natal, Valdepeñas, así como a San Miguel Arcángel, a quien tantas veces invocaba frente a sus enemigos y adversidades (Prieto 1961a). Nada más lejos de la realidad considerar tales aspectos simples supercherías o anquilosadas costumbres, pues en sus diarios leemos con frecuencia cómo en el primer día de cada año el artista cumplía fielmente con las preceptivas obligaciones sacramentales (Prieto 1961b).

Y es que en esta espiritualidad, en tal capacidad para la contemplación, para hallar en lo cotidiano esa perfección tras la que se vislumbra la mano de la Providencia, esa belleza que Prieto plasma con sus pinceles y lapiceros, no queda muy lejos del discurso de la Orden de Santo Domingo: *Contemplata aliis tradere*. Bien podríamos definir el quehacer de Prieto con esta máxima. En efecto, en la contemplación de la belleza, entendida como imagen divina, el pintor manchego siempre halló un subterfugio. Incluso en momentos tan dramáticos como los que le tocó vivir –la Guerra Civil Española o la Segunda Guerra Mundial–, la producción de Prieto nunca trasluce tragedia alguna (Cernuda 2002: 175-179), siempre transmite la riqueza de ese mundo interior que, a partir de la admiración y la recreación de lo mediato, evoca lo trascendente. Quizá desde esta perspectiva se pueda entender mejor la cercanía existente entre Prieto y la espiritualidad dominica.

El primer contacto del pintor valdepeñero con la Orden de Predicadores tuvo lugar a principios de los años cuarenta del siglo pasado, cuando el artista vivía en Londres. Sin embargo, al comenzar los bombardeos alemanes sobre la capital del Reino Unido, Prieto, como tantos otros, solía pasar largas temporadas en Oxford, donde contaba con la amistad de muchos intelectuales españoles allí exiliados: Jiménez Fraud, Natalia de Cossío, Juan Gili, Salvador de Madariaga y su segunda esposa, Emilia Arruman, Luis Cernuda que bajaba desde Glasgow a pasar el verano, etcétera (García-Luengo 2007b: 15).

Desde hacía tiempo Oxford, también Cambridge, se habían convertido en ciudades referenciales para Gregorio Prieto, por haber podido vivir en ellas plenamente su singular ambiente universitario. De hecho, fue a los estudiantes a quienes Prieto dedicaría uno de sus más preciados cuadernos de dibujos del periodo inglés: *Students. Oxford & Cambridge* (Prieto 1938).

Precisamente en este contexto de estudio, pero también de oración, nuestro artista frecuentaba el *Blackfriars Hall* de Saint Giles, centro dominico vinculado a la Universidad de Oxford. Fue aquí donde el manchego halló no sólo el silencio y el recogimiento necesarios

para la creación, sino también, sobre todo, el consuelo para la calamitosa situación personal que el pintor atravesaba por entonces.

Los primeros años cuarenta no fueron especialmente halagüeños para Prieto, a la lejanía de su país y a las precarias circunstancias de su familia en España, se unían las lógicas consecuencias de la Segunda Guerra Mundial: escasez de encargos, carestía, etcétera. Frente a este escenario ciertamente crítico, Prieto halló en la Orden de Predicadores protección y apoyo, proporcionándole algunos trabajos y promocionando su creación a través de la publicación *Art Notes*, dependiente de la institución dominica referida. En un gesto de gratitud, pero también de encendida emoción estética, el pintor manchego realizó una importante serie dibujística consagrada a la vida conventual y a la historia de la Orden de Santo Domingo a partir de lo visto y de lo sentido en el *Blackfriars Hall*. Dicha serie fue dada a conocer en la exposición celebrada ocho meses más tarde, entre el 14 de febrero y el 7 de marzo de 1942, en el *Saint Michel Workshop* de Oxford.

Bajo el título *Drawings of Dominican life by Gregorio Prieto*, se reunieron, según el catálogo³, doce dibujos que recreaban el día a día de los dominicos, incluyéndose asimismo la efigie de algún miembro destacado de la Orden. Junto a ello, se colgaron dos óleos: *Homenaje a Zurbarán* y *Homenaje a Murillo*, numerados con el 13 y el 14 respectivamente en el catálogo.

El *Homenaje a Zurbarán* [Fig. 1] resultaba muy adecuado en esta exposición, pues el artista extremeño es, sin duda, el pintor por excelencia de la vida conventual, sobresaliendo precisamente sus grandes lienzos para los dominicos. Cómo no recordar, entre otros, sus notables trabajos para el Convento de San Pablo de Sevilla (1611) (Serrano de la Cruz, 2001:11)⁴, así como su célebre *Apoteosis de Santo Tomás de Aquino* (1631), destinado al colegio homónimo de la ciudad hispalense, hoy conservado en el Museo de Bellas Artes de la capital andaluza. Es más, de alguna manera esta exhibición era a su vez un tributo de Prieto a su admirado Zurbarán (Cernuda 2002: 176-177). Cabe destacar también que durante este periodo, cuando Prieto tanto añoraba su país, el arte español se convirtió para él en verdadero acicate, en el espejo donde mirarse; no es por ello extraño las pródigas charlas que Prieto ofreció por entonces en la BBC, dedicadas a glosar su país a través de las figuras de Murillo,

³ *Drawings of Dominican life by Gregorio Prieto*, St. Michel Workshop, Oxford, 1942. Álbum de prensa, 1913-1947, Archivo de la Fundación Gregorio Prieto.

⁴ El trabajo de Serrano de la Cruz aquí reseñado resulta de obligada consulta, por ser el primero que de modo sistemático analiza la producción de Gregorio Prieto vinculada a los dominicos.

Goya, Velázquez o Zurbarán (Archivo de la Fundación Gregorio Prieto⁵ 23/5). No en vano, cuando el pintor manchego regresara definitivamente a España a partir de 1950, llevó a cabo una auténtica cruzada para revalorizar la vida y la obra del pintor de Fuente de Cantos (Prieto 1963: 349-362).

Junto a lo dicho, el gusto de Prieto por el artista extremeño venía dado asimismo por la capacidad de aquél a la hora de captar la espiritualidad y el ascetismo de la España postridentina. La austeridad de sus bodegones o el arrebató místico de sus santos y monjes queda patente directa o indirectamente en buena parte de los dibujos aquí referenciados (Serrano de la Cruz 2001: 11).

Por otro lado, en este conjunto de ilustraciones de iconografía dominica, Gregorio Prieto, en cierto modo, se hacía eco de aquellas grandes series conventuales tan características de nuestro Siglo de Oro en general y de Zurbarán en particular. Al igual que en tales conjuntos conventuales se recreaban los capítulos y las personalidades más eminentes de las respectivas congregaciones, aquí Prieto hace lo propio respecto a destacados santos de la Orden, como apreciamos en: *La estrella de Santo Domingo* [Fig. 2], *La filosofía de Santo Tomás de Aquino* o en *Meditación sobre Santa Catalina de Siena*, numerados en el catálogo con el 1, 2 y 5 respectivamente. A propósito de algunas de estas efigies, se ha señalado la posible influencia de El Greco, concretamente Serrano de la Cruz relaciona el dibujo titulado *Maestro dominico* [Fig. 3] con la representación que el cretense hiciera de *Fray Horteniso Félix de Paravicino*, hoy custodiada en el Fine Arts Museum de Boston (Serrano de la Cruz 2001: 10).

Lo cierto es que la vinculación entre el arte y la espiritualidad de Santo Domingo restañe en todo este conjunto. En tal sentido, una de las imágenes donde más podemos identificar a Gregorio Prieto es en la estampa titulada *Padre dominico pintando*, en la cual un joven fraile, paleta en mano, remata un lienzo sobre el que se plasma una visión mística. Tras él, dos monjes nos retrotraen de nuevo a los modelos de El Greco. Evidentemente no estamos ante un discurso improvisado, sino que en el fondo de esta obra yace latente el recuerdo del pintor dominico por excelencia: Fra Angelico, cuyos frescos Prieto conoció bien durante sus años como becario en la Academia de España en Roma, cuando efectuó varios viajes a Florencia, pudiendo admirar la producción del creador quattrocentista para el Convento de

⁵ Archivo de la Fundación Gregorio Prieto, desde ahora AFGP.

San Marcos. No sería descartable que dada la complicidad de Prieto con los *Black friars* de Saint Giles, así como el marcado gusto del valdepeñero por el desdoblamiento (García-Luengo 2007a: 115-135), pudiéramos interpretar la imagen del protagonista del dibujo como un alter ego del mismo Gregorio Prieto.

Lo dicho aflorará con más fuerza si cabe cuando Prieto, según veremos, retome la iconografía dominica a principio de la década de los cincuenta, cuando realice el dibujo *Fra Angelico en el Paraíso* [Fig. 4], donde observamos en primer plano a Fra Angelico en actitud orante, disfrutando de los bienes de aquel Paraíso que tantas veces recreara con sus pinceles.

Prieto mostró gran interés en captar el día a día de esta comunidad dominica de Oxford. Así lo apreciamos, por ejemplo, en el dibujo de un anónimo monje en transida meditación, tal es el caso de *Dominico rezando* [Fig. 5], número 4 del catálogo de la citada exposición de 1942. Probablemente estemos ante la obra más feliz y distintiva del presente ciclo, pues en ella encontramos la singular línea de Prieto puesta al servicio de la más sublime emotividad, captando con una certera precisión la pose del fraile, amén de esos plegados a imitación de los soberbios hábitos de su admirado Zurbarán. La carencia de elementos secundarios o anecdóticos hace que este dominico se convierta en un dechado de elegancia por su sencillez.

De igual modo, en el número 6 del catálogo, *Refectorio* [Fig. 6], volvemos a encontrarnos ese gusto de Prieto a la hora de reflejar la vida cotidiana de aquellos hombres de oración. El manchego nos pone ante el momento en que los monjes se reúnen en torno a la mesa. Una vez más, hallamos ciertos guiños a la obra de Zurbarán, tanto en la composición en general, recordemos su *San Hugo visitando el refectorio* (Serrano de la Cruz, 2001:10), como en los cuadros que cuelgan de la pared: un bodegón inspirado también en el artista fuentecanteño, así como una recreación del lienzo cartujano anteriormente citado.

En fin, otros dibujos que aluden a la cotidianidad y a los momentos de recreo de esta comunidad sería *Padre dominico al piano* o aquel donde un novicio saca agua de un pozo, ambientado en el claustro del Convento de los Dominicos de Almagro. Referencia a su tierra manchega que se repite en el dibujo donde una procesión de estos frailes se recorta ante un paisaje que Gregorio Prieto ya pintó en el óleo titulado *Campo de Criptana* (h. 1926-1928), custodiado actualmente en el Museo de la Fundación Gregorio Prieto de Valdepeñas, Ciudad

Real. Vemos pues en sendos casos cómo la añoranza de su tierra se confunde con la espiritualidad inspirada por los Dominicos de Oxford.

Técnicamente, todos estos dibujos, ejecutados entre 1941 y 1942, se basaban en esa línea *neoiingresca* ya referida, tan singular del quehacer gráfico del manchego. En ellos Prieto se limita a siluetear figuras y objetos obviando matices, volúmenes y sombras. Esa línea otrora sensual, al recrear esta iconografía dominica se torna en ascética, austera y orante, sus curvas ascendentes se convierten en verdaderas plegarias que desde la tierra buscan posar sus anhelos en el cielo.

En las páginas precedentes se ha mencionado el lema dominico *Contemplata aliis tradere*, y precisamente la crítica de arte oxoniense, al comentar la exposición de *Saint Michel Workshop*, incidió en la capacidad de la grafía de Prieto para dar vida a tal sentencia: “His pictures express the universal concept of the Dominican spirit although his actual material has been taken from Black Friars St. Giles’ Oxford” (reseña de prensa s.f. 1942).

Los dibujos que hemos analizado marcaron un antes y un después en la estética de Gregorio Prieto. Tal es así que en la crónica efectuada por Rafael Martínez Nadal para *Art Notes*, se consagraron una serie de conceptos que ya definirán las principales pautas historiográficas a la hora de abordar la dibujística de Gregorio Prieto, poniendo las bases de la ulterior fortuna crítica del manchego (Martínez Nadal 1942: 5-8). No en vano, el título de aquella reseña: *Poet in line*, se convertirá en un lugar común cuando la teoría artística pretenda acercarse a la producción del creador valdepeñero (Prieto, Aleixandre 1949).

La influencia de la vida conventual dominica no se circunscribiría ni mucho menos a los dibujos que hemos estudiado, sino que tendría una amplia repercusión en el quehacer de nuestro pintor. En efecto, poco tiempo después de la citada exposición, Gregorio Prieto debió efectuar la escenografía para la obra teatral *Canción de cuna –The cradle song–* de Gregorio Martínez Sierra, producción que se estrenó en junio de 1943 en el *New Theatre* de Oxford. Conocemos estos decorados sólo a través de las reproducciones fotográficas recogidas en la prensa (Hope-Wallace 1943), aunque tales testimonios gráficos son suficientes para notar la inspiración de Prieto en la arquitectura conventual española, como no podía ser de otro modo tratándose de esta obra. *Canción de cuna* se desarrolla precisamente en un convento de dominicas, lo que dio pie al artista manchego para recrear sendos telones decorados con un

refectorio y un claustro respectivamente, luciendo en ambos casos, eso sí, la Estrella de Santo Domingo en un lugar preferente.

En 1948 comenzaron los primeros contactos de Gregorio Prieto con España, hasta que se establezca en Madrid en 1950. Paralelamente también se inician sus relaciones con algunas comunidades de dominicos españolas, como la del Convento de la Santa Cruz la Real de Granada, colaborando en distintas ocasiones con la revista *Veritas* que allí se editaba, o con el Convento de esta misma Orden sito en Almagro. Precisamente fue en este último enclave donde se produjo un hecho importante en la espiritualidad de Prieto, pues fue aquí donde ingresó como terciario de la Orden Dominica.

No tenemos un documento concreto que nos hable del acto de ingreso propiamente dicho, sin embargo, a través de algunas referencias indirectas, sabemos que tal incorporación debió llevarse a cabo en torno a 1950, que en este proceso fue esencial el papel jugado por el Padre Desiderio de Triana y, lo más importante, el orgullo que para Prieto supuso ser terciario de Santo Domingo. Todo lo referido se extrae de un fragmento de la carta que Gregorio Prieto dirige al Padre Salvador Blanco, Prior del Convento de Almagro, fechada en Madrid el 10 de junio de 1960:

...tenga en cuenta que soy dominico terciario cuya insignia ostento muy a menudo como el galardón más preciado aquí en la tierra y que precisamente fue en ese convento de Almagro donde tuve la dicha de que se me concediera, ese para mí incalculable tesoro y por el que estaré eternamente agradecido al padre Desiderio de Triana (AFGP 4/1).

La emoción que a Prieto le producía ser terciario, así como lucir la correspondiente insignia, aparece recogida con relativa frecuencia en diversos escritos y misivas del propio pintor, como en la que remitió al citado Padre Desiderio de Triana, firmada el 15 febrero de 1951:

Recuerdo con mucho cariño la ceremonia en el convento de Almagro, cuando me impusieron la insignia de Terciario, insignia que desde aquel día llevo siempre en mi solapa, con todo orgullo. En este mismo correo le envío el libro de los Dominicos para que Vd. también tenga un recuerdo de aquel día para mí inolvidable (AFGP 6/7).

Prácticamente contemporáneo estos hechos fue la publicación del cuaderno de dibujos titulado *Dominicos. Doce dibujos de Gregorio Prieto*, editado por Ínsula en 1950 (Prieto 1950). En dicho cuaderno se incluyen, además de las estampas basadas en los dibujos presentados en la exposición de 1942 ya comentados, otras obras efectuadas al amor del

Convento de Dominicos de Almagro, dibujos que, por tanto, debieron ser ejecutados entre 1948 y 1950 (Serrano 2001:12).

En el prólogo de esta publicación Gregorio Prieto encartó un fragmento de su diario datado el 21 de marzo de 1941. Creo que es interesante reproducirlo prácticamente en su totalidad, pues gracias a él entenderemos mejor qué motivó al creador manchego a llevar a cabo estas estampas, así como también nos aproxima a las influencias artísticas y espirituales que se conjugaron en su elaboración.

Por otra parte, las siguientes palabras recogen la profunda inspiración de Prieto para pintar y dibujar estos frailes. Según el relato del propio pintor, todo comenzó durante la Segunda Guerra Mundial, cuando un día su emoción ante las néveas flores de los almendros le retrotrajeron a los blancos de Zurbarán o El Greco, y, por ende, a la blancura del hábito de los dominicos y a la Estrella de su fundador, signos estos claramente opuestos a la negra guerra que se vivía en aquel momento.

Raro es el estudiante que le gusta la guerra: la acepta como un muro de fatalidad que le impide salir.

No obstante, uno de ellos, como mirlo blanco de un oscuro universo, la ama con frenesí y la desea.

Al verse atraído por ella, odia, por tanto las flores y con sus zapatos guerreros las pisa y destroza.

Por el contraste, yo pienso en los pies que caminan coronados de flores que Fray Angélico pintó en su tierna anunciación del museo del Prado.

Este recuerdo y almendros en flor que contemplo me sugieren la idea de pintar dominicos.

Esta asociación de claros colores –hábitos blancos, flor de almendros– me recuerda a su vez al Greco y Zurbarán.

La inspiración de una obra de arte viene de fuentes inconscientes que al parecer nada tienen que ver con la idea a realizar; pero si se está en el secreto se ve el resultado armonioso de su analogía.

Por raro contraste y sensación de colores, me explico este amor de querer trasladar al lienzo amplios ropajes, ya que, por lo general, mi línea fue encaminada al desnudo.

Fuerzas contrarias luchan para fusionarse en una, a semejanza del arte italiano que armoniza cristiandad y paganismo, triunfando plenamente esta tendencia en el arte católico del Vaticano.

[...] Si los dominicos del Greco son nubes, los hábitos blancos de los monjes de Zurbarán son columnas dóricas, patinadas por el sol y el aire.

[...] A la angustia de la guerra y negrura del “blackout” se oponen la estrella y el claro hábito de los Dominicos, radiantes ambos de inteligencia y de luz (Prieto, 1950).

Son muchos más los hechos y las experiencias estéticas que se podrían reseñar respecto a Gregorio Prieto y la espiritualidad de Santo Domingo. No obstante, para concluir, no podemos pasar por alto cómo Gregorio Prieto, impulsado por su amor a la Orden de

Predicadores en general y por su comunidad de Almagro en particular, cedería a dicho Convento una serie de dibujos y grabados de iconografía dominica, junto con otras estampas inspiradas en la propia localidad ciudadrealeña, con el fin de que aquellos dominicos manchegos disfrutasen de un pequeño museo. Esta cesión fue aceptada por la precitada comunidad el 1 de marzo de 1982, comunicándoselo por carta al propio pintor (AFGP 7/1).

El conjunto completo de aquellas obras pudieron ser contempladas en toda su plenitud en la exposición que bajo el título *Los Dominicos y Almagro en la obra de Gregorio Prieto* se llevó a cabo en abril 2001 en el Hospital de San Juan de Almagro. La muestra fue organizada conjuntamente por el Ayuntamiento de Almagro, la Comunidad de Padres Dominicos y la Fundación Gregorio Prieto (Serrano de la Cruz 2001).

El recíproco cariño existente entre Gregorio Prieto y la Orden de Predicadores fue testimoniado por el Padre Berlanga, quien en un artículo publicado en el diario ciudadrealeño *Lanza*, reconocía y encomiaba la importante labor de Prieto en pro de la espiritualidad de esta Orden:

El fenómeno de Prieto se ha convertido así en una especie de tradición hebrea para los dominicos de este siglo, inserto ya en la historia de ochocientos años y lanzado como testigo al porvenir de los futuros hijos de Santo Domingo en la búsqueda de la belleza y la verdad suprema. Porque el espíritu de la Orden de Predicadores no sólo ha constituido para este valdepeñero universal un tema estético, histórico o cultural, sino que desde el núcleo esencial, desde la misma médula dominicana, ha surgido esta obra que se constituye mensaje de sutil teología en la tradición de los frailes (Berlanga, 1982).

En el mismo artículo, el Padre Berlanga encumbraba el compromiso espiritual de Prieto con los dominicos:

Su vida, en las múltiples facetas de devenir de un hombre se traduce [...] en la predicación de infinitud y trascendencia, a través de sus ángeles y arcángeles y las múltiples palomas que simbolizan al Espíritu Santo. Los dibujos de frailes con hábito blanco y negro, comienzan su andadura en un testimonio profético concreto en las circunstancias seculares de la vida, como la levadura en la masa de la humanidad. Gregorio como terciario dominico, se erige en apóstol seglar que manifiesta en sus compromisos cristianos el carisma evangélico de los frailes predicadores (Berlanga, 1982).

Precisamente, cuando el Padre Berlanga escribía este artículo y se refería a Gregorio Prieto como auténtico *apóstol seglar*, el creador manchego estaba trabajando en una magna edición de la Biblia (Prieto 1982), donde el pintor ya octogenario volcaría todo su afán trascendente, empleando su mejor forma de apostolado: el arte. La belleza de su vida espiritual la puso al servicio de los dibujos que iluminaron su última gran creación... *Contemplata aliis tradere*.

Bibliografía

- Anónimo. (Febrero de 1942). “Prieto exhibition in Oxford”, *Oxford Mail*.
- Berlanga O. P. (7 de noviembre de 1982). “Sobre el *contemplata aliis tradere* de Gregorio Prieto”, *Lanza*.
- Cernuda, L. (2002). *Luis Cernuda. Prosa II*. Madrid, Siruela.
- García-Luengo Manchado, J. (2007a): “El alter ego como constante iconográfica en la obra de Gregorio Prieto” en *Valdepeñas y su historia* (pp. 115-135). Valdepeñas, Centro de Estudios de Castilla La Mancha, Ayuntamiento de Valdepeñas.
- , (2016). *Gregorio Prieto. Vida y obra (1897-1992)*. Madrid, Fundación Gregorio Prieto.
- , (2007b). *Gregorio Prieto y la Universidad*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Gaya Nuño, J. A. (1977). *Arte del siglo XX*. Plus Ultra: Madrid.
- Hope-Wallace, P. (5 de febrero de 1943). “The cradle song”, *Time and Tide*.
- Martínez Nadal, R. (1942). “Poet in line: Gregorio Prieto”, *Art Notes*, Spring number, 5-8.
- Prieto G. y Aleixandre, V. (1949). *Gregorio Prieto. Poesía en Línea*. Madrid, Adonais.
- Prieto, G. (1938). *Students. Oxford and Cambridge*, Londres, The Dolphin Bookshop.
- Prieto, G. (1950). *Dominicos. Doce dibujos de Gregorio Prieto*. Madrid, Ínsula.
- Prieto, G. (1961a). *Ofrenda a San Miguel Arcángel. Once dibujos de Gregorio Prieto*. Madrid, Plenitud.
- Prieto, G. (1963). “Líneas sobre la vida de Zurbarán en homenaje y desagravio”, *Revista de Estudios Extremeños*, número extraordinario dedicado a Zurbarán, 349-362.
- Prieto, G. (1982). *La Biblia por Gregorio Prieto*. Alicante, Galería y ediciones Rembrandt.
- Prieto, G. (4 de noviembre de 1961b). “Gregorio Prieto ha escrito para As una oración a San Miguel Arcángel”, *As*.
- Serrano de la Cruz, A. (2001). *Los Dominicos y Almagro en la obra de Gregorio Prieto*. Almagro, Ayuntamiento de Almagro.

ANEXOS

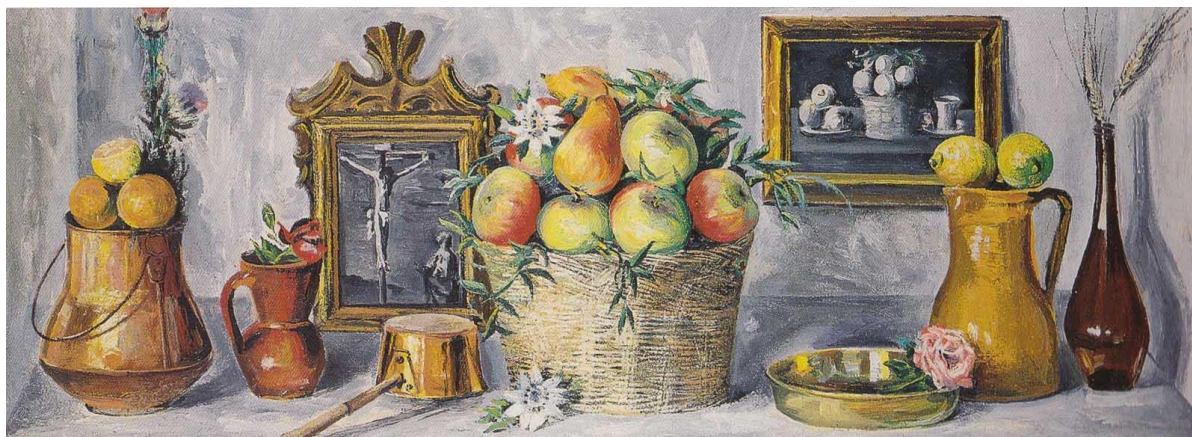


Fig. 1 Gregorio Prieto: *Homenaje a Zurbarán* (1938-1939), Fundación Gregorio Prieto

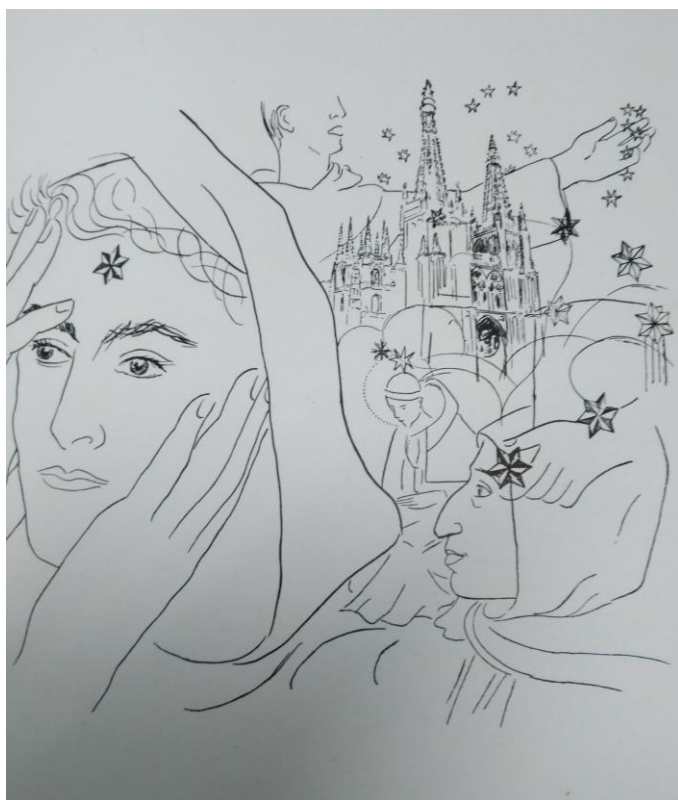


Fig. 2 Gregorio Prieto: *La Estrella de Santo Domingo* (1941-1942), Fundación Gregorio Prieto



Fig. 3 Gregorio Prieto, *Maestro dominico* (1941) Fundación Gregorio Prieto



Fig. 4 Gregorio Prieto: *Fra Angelico en el Paraíso* (1948-1950), Fundación Gregorio Prieto



Fig. 5 Gregorio Prieto: *Dominico rezando* (1941-1942), Fundación Gregorio Prieto.

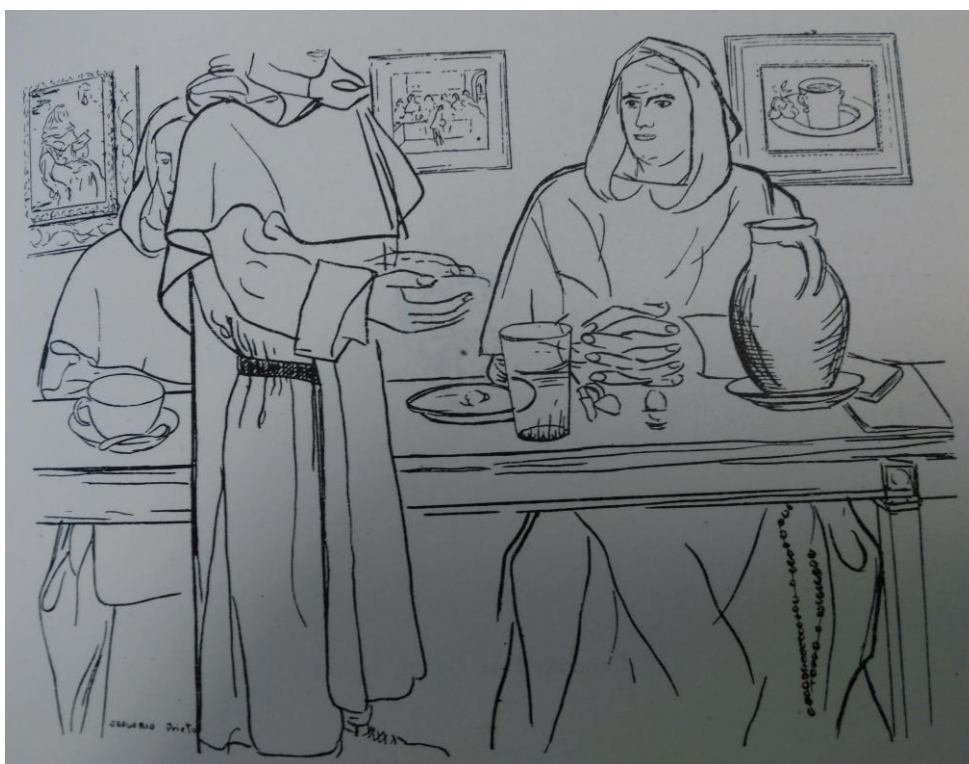


Fig. 6 Gregorio Prieto: *Refectorio* (1941-1942), Fundación Gregorio Prieto.

ESCULTURA DESDE LA CONTEMPLACIÓN DOMINICANA.

COMENTARIO DE AUTOR¹

Alfonso Salas González OP

Convento de Santo Domingo, Caleruega (España)

info@salasesculturas.com

RESUMEN

El autor expone brevemente algunas claves para comprender el lenguaje de la escultura y evoca la potencialidad universal del arte para predicar. Para la apreciación de sus esculturas propone apelar a la experiencia sensual más allá de la visual. Asimismo, explica cómo su obra nace de la meditación y la reflexión, de un ejercicio contemplativo y espiritual en busca de la serenidad. Por último, reconoce la cualidad religiosa de todos sus trabajos, frente a la sacra, que suele venir dada por el contexto espacial.

PALABRAS CLAVE: Alfonso Salas. Arte religioso. Escultura. Dominicanos. Contemplación.

ABSTRACT

The author briefly discusses some keys to understanding the language of sculpture, and evokes the universal potential of art to preach. Regarding the appreciation of his sculptures, he appeals to the sensual experience beyond the visual one. He also explains how his work is born of meditation and reflection, based on a contemplative and spiritual exercise in search of serenity. He finally recognizes the religious quality of all his works, opposite the sacred, that usually is given by the spatial context.

KEYWORDS: Alfonso Salas. Religious art. Sculpture. Dominicans. Contemplation.

La escultura, como toda manifestación humana, es un lenguaje; el lenguaje plástico es otro lenguaje. Dentro del lenguaje hablado, oral o escrito, nos encontramos con barreras, que son las diversas culturas y lenguas, y que se estudian en las facultades de Traducción. En el caso de la escultura o de la pintura tendríamos una ventaja –aunque no muy grande–, porque esa barrera lingüística o cultural estaría salvada por la imagen de la pintura o de la escultura. Bajo mi punto de vista, ocurre también lo mismo con la danza, la música, o la danza incluyendo pintura, escultura, color, movimiento, poesía, armonía... Todo está en la danza, que para mí representa la expresión más profunda, completa o compleja del sentimiento.

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

La forma de penetrar más profundamente en ese lenguaje, tanto pictórico como escultural, es encontrar un medio de ver. No dejan de ser imágenes y por tanto el lenguaje está en ese poder ver. Por ejemplo, hoy hemos visto infinidad de imágenes: ¿pero cuántas hemos mirado?, es decir, ¿en cuántas hemos puesto atención?, ¿cuántas han llamado nuestra atención? Nuestros órganos tienen como cometido cumplir cada uno su misión. El ojo ve, pero mira –es decir, la persona se fija– allí donde ese ver encuentra algo que le impresiona, algo que le llama la atención. El oído oye, pero únicamente escucha aquello que le interesa. Vamos por la calle y percibimos multitud de olores, los percibamos todos o no; pero si uno nos llama la atención, fijamos nuestra atención en él. Y así sucede con todos los sentidos.

Refiriéndome al lenguaje que empleo en la escultura, es preciso tener los sentidos muy abiertos. No solamente el visual, que nos hace penetrar en algo muy superficial, como cuando vemos a una persona, un objeto, un animal. Lo vemos, pero no es lo mismo verlo con los ojos y mirarlo con el entendimiento, que poder mirarlo de una forma más cercana, más sensual. La mano toca justamente lo que es la superficie, pero al tocar una superficie podemos encontrar una vida debajo; como el que se abraza a un árbol; no es lo mismo ver un perro que cogerlo en las manos; no es lo mismo ver a un niño que acariciarlo y apretarlo contra uno; no es lo mismo saludar a una persona que darle un abrazo profundo; no es lo mismo decirle cuánto lo siento en una desgracia a una persona que darle la mano o simplemente achucharlo. Esa cercanía a la imagen, a la escultura, nos ayuda a penetrar más en el sentimiento o en la contemplación (o como queramos llamarlo) que ha dado origen a esa imagen. Por tanto, creo que sí que es importante el *contemplata aliis tradere* [contemplar y dar a los demás lo contemplado].²

En un momento difícil de mi vida tuve una experiencia fuera del convento. Tuve la oportunidad de ir dos veces a Florencia dirigiendo una excursión. En la segunda de ellas, le dije al conductor: “Iros a comer, que yo no voy”. Me compré un bocadillo en una esquina junto a San Marcos, y me quedé allí. Estuve hasta la hora que pude estar, sabiendo que tardaba unos diez o doce minutos en llegar hasta el autobús para coger el camino de regreso o de continuidad del viaje. Estaba San Marcos lleno de gente de todas partes del mundo, y me hice algunas preguntas: ¿cuántas personas de las que están aquí viendo pintura religiosa cristiana son católicos? Yo no sabría decir el porcentaje. La segunda pregunta: ¿cuántas de estas personas, aun siendo católicas, saben latín y por tanto han podido leer a santo Tomás? El

² Lema de santo Tomás (ST, II-II, q. 188, a.6,c.)

porcentaje supongo que se reduciría muy notablemente. Y ¿cuántas provienen de otras culturas que nada tienen que ver con lo que el beato Angélico pintaba? Y sin embargo —esta fue para mí la respuesta—, todos estaban pasando de sala en sala con una sonrisa de oreja a oreja. Y pensé muchas veces: santo Tomás ha predicado y predica enorme y profundamente a un número reducido de personas (por desgracia, creo que cada vez menos), pero el beato Angélico sigue predicando lo mismo que santo Tomás a un número cada vez mayor de personas, de otra manera. Y esto me afianzó en seguir mi vocación como escultor, sobreponiéndome a las dificultades que estaba pasando.

Volviendo al asunto que nos ocupa, la escultura ha nacido tras mucho tiempo de darle vueltas a los temas, incluso a los más sencillos y prosaicos. En alguna ocasión, algún superior me acusó ante al padre Provincial de que no había hecho los ejercicios espirituales con la comunidad. Y en la visita canónica le expliqué al padre Provincial que era verdad, pero que me gustaría saber si cada uno de los miembros de la comunidad había hecho tantas horas de ejercicios espirituales como yo durante todo el año: ocho horas diarias en el taller dando vueltas a los temas; si alguien había hecho tantas horas de meditación y de reflexión o de contrapuntos, pues que me lo dijera, que no tenía ningún problema porque yo estaba en otro lugar, no podía estar en esas fechas, y eso en principio me eximía de ello, pero no me eximía de la obligación que tengo de estar en comunicación con una realidad trascendente.

La escultura tiene dos características: la primera es la parte visual, táctil; es la parte hecha con líneas curvas muy suaves y que en general provocan paz. A pesar de los problemas y los temas más duros, siempre trato de buscar que siempre hay una salida, como la que yo tuve. De ahí el hecho de esa forma instintiva, que no tengo que pensar para hacerla. Y la segunda característica: esas líneas tan suaves hacen que también se serene el espíritu. La pequeña figura de santo Domingo, de cuatro posturas, que hace el beato Angélico del cuadro de una de las habitaciones de San Marcos es para mí la figura más completa de ese *contemplata aliis tradere*. Santo Domingo no está leyendo, tampoco meditando; está contemplando, todo a la vez. Recordemos la metodología de la reflexión de la *lectio divina*: *lectio, meditatio, oratio y contemplatio*. Es todo parte de una misma realidad. También en mi obra en general como en las figuras más humanas en sentido pleno de la palabra, como puede ser una niña toda alborozada, gozosa, entusiasta y figurándose mil bellezas para su vida. Porque realmente es así, el joven, si no tuviera esos pajaritos en la cabeza, no sería nunca joven, y esto es una realidad humana...

Una pregunta que me han hecho varias veces los periodistas es: “Usted es religioso, ¿su escultura es religiosa?”. Y yo les digo: “Le voy a corregir la pregunta: yo soy religioso y usted me está preguntando si mi escultura es *sacra*”. Todas las figuras son religiosas. Son sentimientos humanos, sentimientos vividos, y por tanto Dios ha puesto esa vivencia en el ser humano que Él ha creado. Luego religiosa es. ¿Es sacra? Pues depende. En una exposición, ante una imagen de homenaje a mi madre y yendo yo vestido de paisano, una persona le comentó a otra: “¡Fíjate qué maternidad tan bonita!”. Y si me oyen hablar con otro grupo y advierten que soy religioso, me dicen: “¡Qué virgen más bonita ha hecho usted!”. Les explico que no, que es una maternidad que puesta en un lugar es la virgen y puesta a la puerta de la casa de mi madre, que es como está, es un homenaje a mi madre. O sea, muchas veces la sacralidad la da el lugar donde se encuentra la escultura, pero la religiosidad está en todas las figuras.

← CAPÍTULOS →

Antonio Bueno García, David Pérez Blázquez y Elena Serrano Bertos

Juan Antonio Albaladejo Martínez
Mª Cruz Alonso Sutil

Lieve Behiels

Pilar Blanco García

Agustí Boadas Llavet OFM

Antonio Bueno García

Enrique Cámara Arenas

Cristian Cámara Outes

Sixto José Castro Rodríguez OP

Carmen Cuéllar Lázaro

María Delgado Alfaro

María Diéguez Melo

Óscar Ferreiro Vázquez

Javier García-Luengo Manchado

Elena Jiménez García

Jana Králová

Yan Li

Ana María Mallo Lapuerta

Hugo Marquant

Pilar Martino Alba

Youssef Ndiaye

David Pérez Blázquez

Tomás Polvorosa López OP

Luis Resines Llorente

Rufina Clara Revuelta Guerrero

José Rafael Reyes González OP

Iván Rodríguez Chávez

Carlos Romero Mensaque

Lázaro Sastre Varas OP

Isabel Serra Pfennig

Nadchaphon Srisongkram

Pino Valero Cuadra

Beatriz Valverde Olmedo

Hellen Varela Fernández

Miguel Ángel Vega Cernuda

Françoise Wirth

Presentación

Traducción antropológica dominicana: Pedro de Córdoba

Traducción e identidad en la obra de Fray Antonio Canals

Los dominicos españoles en los Países Bajos: Intercambios religiosos, culturales y políticos

Inquisición y traducción: Desde los orígenes del tribunal a Torquemada

Nicolau Eimeric, un dominico antilustista

Traducción y evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII

El mundo según fray Manuel Arellano y otras vicisitudes del discurso geográfico

Las ideas sobre la traducción en el *Camino del cielo en lengua mexicana* (1611), de fray Martín de León

La traducción y la interpretación para los Capítulos dentro de la Orden de Predicadores

Los dominicos y el cine: El subtítulo de películas multilingües

La *Doctrina sobre los indios* de Francisco de Vitoria en traducción de Ramón Hernández. Estudio lingüístico

Pasado y presente de la Semana Santa en las fundaciones dominicanas de Oaxaca: De los murales de San Juan

Teitipac a los ángeles de Santo Domingo Yanhuatlán

Las órdenes religiosas en la emergencia del intérprete evangelizador en el territorio de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas (1570-1580)

La Orden de Santo Domingo como experiencia estética en el arte del siglo XX: Gregorio Prieto

La enseñanza de lenguas en las universidades por dominicos españoles

Fray Bartolomé de las Casas en versión checa: textos y contextos

Las misiones dominicanas a finales de la dinastía Ming en China

La comunicación audiovisual de los dominicos como ejercicio de traducción intersemiótica

Juan de Ortega OP (¿1480-1568?) y la autotraducción al italiano (1515) de su *Arte de la Aritmética y juntamente de Geometría* (1512)

Los PP. Jaume Ponti y Domingo Treserra, traductores al catalán y al castellano del Abate Du Voisin: Estudio traductográfico y traductológico

Sesenta años de presencia de los Dominicos en Senegal: Historia e intercambio lingüístico

Dominicos en el Reino de Valencia: Una aproximación traductográfica

Fray Luis de Granada, traductor en la *Guía de pecadores*

Cartilla y Doctrina Christiana de Bartolomé Roldán en lengua chuchona

Los dominicos y la traducción. Su contribución a la educación durante la Baja Edad Media y el Renacimiento

Los estudios bíblicos de la Orden de Predicadores. El P. Marie-Joseph Lagrange OP y l'École biblique et archéologique française de Jerusalén (EBAF)

Los dominicos y su misión educativa en las Universidades del Perú

La Orden de Predicadores y la tradición cultural de las Coplas de los Rosarios de la Aurora en España durante la modernidad

La *Causa de los pobres*, de Domingo de Soto. Un ejercicio de autotraducción en busca del correcto sentido

Presencia de los dominicos en América: Chile y la Argentina

Observaciones sobre traductores y traducciones de la Orden de Santo Domingo en el Reino de Tonkin durante el siglo XIX

Terminología cristiana en el *Arte de la lengua mixteca* de Antonio de los Reyes (1593) y el

Vocabulario en lengua mixteca de Francisco Alvarado

Estudio de la obra inédita *Gramática Elemental de la lengua quiche achi de Rabinal* de Gregorio Ramírez Donoso

Evidencia de la labor traductora de los frailes dominicos en Costa Rica

A propósito de la desambiguación del antropónimo Francisco Ximénez OP

Jean-Vincent Scheil ou l'incroyable itinéraire d'un villageois mosellan

← VÍDEO →

- Coloquio Internacional Dominicos 800 años labor intelectual, lingüística y cultural
- Grande ante Dios y ante los hombres (26:21). Realizado por Visor Audiovisual
- Escultura desde la contemplación dominicana. Fray Alfonso Salas

← LIBRO →

Mario Ángel Marrodán (2003): Salas. *Su taller y su museo de Caleruega y otras esculturas por el mundo*. Martín de Retana (Ed.)



PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL DE ESTA OBRA SIN EL CONSENTIMIENTO DE LOS AUTORES

← COLABORAN →

Universidad de Alicante
Universidad Rey Juan Carlos
Universidad Complutense de Madrid

Universidad Autónoma de Madrid
Universidad Ricardo Palma de Lima (Perú)
Universidad Católica de Lovaina (Bélgica)

Haute École Léonard de Vinci (Bélgica)
Universidad Carolina de Praga (República Checa)
Università per Stranieri de Perugia (Italia)

NetyTec
Soluciones en Internet

visor
AUDIO VISOR VIDEO AUDIO VIDEO

ISBN: 978-84-8260-335-3
Depósito Legal: DL S 370-2016