

Antonio Bueno García  
&  
Miguel Ángel Vega Cernuda  
(Eds)

# ***Los franciscanos hispanos por los caminos de la traducción: textos y contextos***

(Edición precongresual)

Edita: Diputación Provincial de Soria

Con la colaboración del Ministerio de Ciencia e Innovación

Proyecto I+D Ref: FFI2008-00719/FILO

Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles

[www.traduccion-franciscanos.uva.es](http://www.traduccion-franciscanos.uva.es)

ISBN: 84-96695-60-3

Depósito Legal: SO-50/2011

Primera edición

## **COMITÉ INSTITUCIONAL**

### **Presidentes de honor:**

SAR D.<sup>a</sup> Margarita de Borbón y Excmo. Sr. D. Carlos Zurita, Duques de Soria

### **Presidente:**

D. Marcos Sacristán Represa, Rector Magfco. de la Universidad de Valladolid

### **Miembros:**

Ill.mo Sindaco di Assisi Ing. Claudio Ricci

Excma. Sra. D<sup>a</sup> María Jesús Figa López-Palop, Embajadora de España ante la Santa Sede

Prof.ssa Stefania Giannini, Magnifico Rettore dell'Università per Stranieri di Perugia

## **COMITÉ CIENTÍFICO**

José María Alonso del Val OFM (Centro Cultural Cardenal Cisneros)

Antonio Bueno García (Universidad de Valladolid)

Alberto Castrillón (Universidad Nacional de Medellín)

Dianella Gambini (Università per Stranieri di Perugia)

Jana Kralova (Charles University in Prague)

Pilar Martino Alba (Universidad Rey Juan Carlos)

Agatha Orzeszek Sujak (Universidad Autónoma de Barcelona)

Luis Pejenaute (Universidad Pompeu Fabra)

Rosario Valdivia (Universidad Ricardo Palma de Lima)

Miguel Ángel Vega Cernuda (Universidad de Alicante)

## **COMITÉ ORGANIZADOR**

Antonio BUENO GARCÍA, Director

Miguel Ángel VEGA CERNUDA, Co-director

Pilar MARTINO ALBA, Secretaria

### **Comisión técnica:**

José María ALONSO DEL VAL, OFM

Dianella GAMBINI

Elena Irene ZAMORA RAMÍREZ

### **Responsable informático:**

Jesús ESTERAS MUÑOZ, NetyTec

## **ORGANIZA**

Universidad de Valladolid

Facultad de Traducción e Interpretación de Soria

Proyecto de investigación FFI2008-00719/FILO, Ministerio de Ciencia e Innovación,  
“Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles”

## PRESENTACIÓN

El Coloquio Internacional de Traducción Monacal, que alcanza ahora su tercera edición, es un punto de encuentro científico sobre el valor y función de la labor de traducción de los religiosos a través de la historia. Dedicado en cada ocasión a una orden religiosa distinta, cobra en esta edición especial protagonismo la de los franciscanos en todas sus ramas: OFM, OFM. Con., OFM. Cap., TC, TOR, Clarisas, OFS.

La orden franciscana, fundada por san Francisco de Asís y aprobada por Inocencio III en 1209, se propagó rápidamente en Europa. Los franciscanos se establecieron en numerosos conventos, contándose por centenares en España e Italia. Precisamente a partir de Italia y España, la orden franciscana se extendió a los demás continentes, gracias a misiones como la de Montecorvino o la llamada de los doce apóstoles que tan valiosa impronta dejaron en Asia o en América.

A través de la vía franciscana y de su expansión por los caminos de la evangelización, realizaron una fecunda labor lingüística, pedagógica, humanística, teológica y científica, llevada a cabo por todo el orbe y que puede ser admirada a través de las miles de obras que nos han legado, y en especial de las traducciones que han realizado a decenas de lenguas modernas, clásicas e indígenas.

El propósito de este III Coloquio Internacional de Traducción Monacal es reunir a destacados investigadores sobre la orden franciscana para analizar y debatir la importancia de su labor de traducción y de su vertiente lingüística y antropológica a través de los textos y contextos a lo largo de los ochocientos años de su existencia.

# I. Las huellas en la Península Ibérica

## VIGENCIA DE LA ANTROPOLOGÍA FRANCISCANA

José Antonio MERINO, OFM

*Pontificia Universidad Antonianum, Roma, Italia*

Enhorabuena y felicidades por el gran acierto de celebrar este encuentro sobre traductores franciscanos precisamente en el corazón del franciscanismo.

Asís es una ciudad símbolo y, por ello, da mucho que pensar. Ciudad privilegiada para encuentros nacionales e internacionales. Hacia ella se organizan marchas de la paz. Visitan esta ciudad unos seis millones al año. ¿Por qué?

Me parece oportuno aquí y ahora recordar algunos notables encuentros celebrados en esta ciudad en los que he tenido la suerte de participar: En el *Lyon Club* sobre la problemática ambiental; con los Superiores mayores franciscanos/as de Europa sobre una ética de la frugalidad; en el Congreso sobre el débito de las naciones ricas, es decir sobre economía. Hay que recordar que fueron los franciscanos los fundadores de los Montes de Piedad en Italia para hacer frente a la usura y ayudar a los pobres, y con anterioridad los franciscanos en España crearon las Arcas de la Misericordia con la misma finalidad. El Encuentro europeo sobre el 11 S de Amigos de Europa organizado por su Presidente Massimo Dallema sobre el tema de una cultura de la paz, etc. Y en estos días con vosotros en un encuentro de alto valor cultural y social como es el *III Coloquio Internacional de traducción monacal*.

Asís es la ciudad natal de Francisco de Asís que se ha convertido en el símbolo del hombre de la gran utopía religiosa, social y ambiental. Francisco, hombre del pasado ilumina el presente y ofrece la gran utopía del humanismo abierto para crear una civilización más fraterna y transparente. No olvidemos que el franciscanismo tiene como horizonte filosófico la metafísica de la luz. El franciscanismo ama la inmanencia, aspira a la trascendencia y se manifiesta en la transparencia.

I. ¿Qué dicen de Francisco de Asís relevantes personalidades del mundo de la ciencia y de la cultura? Recordemos de pasada algunos como, por ejemplo: Einstein, Toynbee, M. Scheler, Maritain, Freud, B. Russel, Chesterton, Julien Green, H. Hesse, Lynn White, Ortega y Gasset, Unamuno, X. Zubiri, etc. No hay que olvidar la enorme inspiración del *Poverello* en el campo de la estética, en el arte, en la literatura y en el cine.

II. Ya tenemos aquí el origen originante del título de mi intervención: *Vigencia de la antropología franciscana*. El hombre siempre ha sido cuestión permanente. M. Scheler y Heidegger dicen que nunca se ha escrito tanto sobre el hombre y nunca el hombre ha sido más problemático que en la actualidad. Tratar de aclarar el misterio del hombre y de la mujer es hacer un gran servicio a la humanidad.

Francisco en su juventud llevaba visceralmente un insaciable deseo de ser importante, de sobresalir, de ser inmortal, de ser una excepción, con palabras sencillas: deseo de infinito. Joven inquieto, audaz, transgresivo, buscador de grandezas y con experiencia de lacerantes dramas interiores. Es que el hombre es cima y es abismo, es luz y es oscuridad siempre empastado en la ambigüedad. Subrayo su deseo de infinito que le impulsó a ponerse en camino. Se convierte al Evangelio y entra en profunda relación personal con el Cristo de los Evangelios que trata de encarnar al máximo hasta llegar a identificarse prodigiosamente con Jesús de Nazaret. Esta experiencia religiosa configuró lo más profundo de su persona que fue la arqueología viva del pensamiento del franciscanismo en su dimensión filosófico-teológica y existencial.

El franciscanismo es una espiritualidad ciertamente pero es también un pensamiento de profundas dimensiones existenciales y culturales. Parte de la vida, reflexiona sobre la vida y retorna a la vida, es decir, es un pensamiento vitalista y profundamente cordial. Es defensor de una ontología de lo concreto. En otras escuelas de carácter religioso predomina la ciencia en tanto que en el franciscanismo predomina la sabiduría como un saber experiencial. En ello coinciden, aunque de forma diversa pero convergente, los grandes maestros de la escuela franciscana como, por ejemplo: Alejandro de Hales, San Buenaventura, Pedro Juan Olivi, Roger Bacon, Ramón Llull, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham, etc. quienes en sintonía con el fundador de la orden franciscana nos ofrecen una antropología con las siguientes categorías existenciales, que me limito sencillamente a enumerar, pero el interesado las podrá encontrar desarrolladas en mi libro *Francisco de Asís y tú* (PPC, Madrid 2007, pp.133-153):

1. Presencia
2. Relación
3. Encuentro
4. Acogida
5. Diálogo
6. Mirada
7. Escucha
8. Esperanza

Estas categorías existenciales son expresión de lo que suelo denominar el *universo simbólico del franciscanismo* que se manifiesta en una visión de la vida, en un sentir con simpatía la existencia humana y en un actuar en coherencia con su profundo sentimiento de fraternidad social y cósmica.

En el franciscanismo encontramos la convergencia singular de lo masculino y femenino con la presencia y acción decisivas de Clara de Asís. Francisco y Clara fueron modelo de existencia en el arte del vivir y del morir. Francisco representa la palabra, Clara el silencio; Francisco vive la acción, Clara la contemplación; Francisco es la transparencia, Clara la luz; Francisco patentiza el *animus* creador, Clara el *anima* fecunda; Francisco es el gran especialista de Dios, Clara el testimonio de lo “único necesario”. Dos personajes, dos vidas, dos biografías, que se han encontrado en un mismo destino: hacer demostrable y creíble la utopía difícil, pero posible, del *animus* y del *anima* vinculados con la fuerza de Dios y la luz del Evangelio de Jesucristo. Francisco y Clara, hijos privilegiados de la ciudad de Asís, se han convertido en padres fecundos de su misma ciudad. Entre el Asís de antes y el de después de Francisco y Clara hay profunda ruptura, cambio de rumbo histórico, un alma distinta, nueva subjetividad y un nuevo horizonte espiritual.

En el franciscanismo encontramos bella convergencia entre fecunda arqueología y creadora profecía, psicología y ecología, respeto máximo de la persona y presupuestos para una cultura de la convivialidad basada en la gran fraternidad universal.

En esto se encuentra la fuerza espiritual, la profundidad de pensamiento y la energía social de tantos escritores que han sido y que siguen siendo porque se nutren de una espiritualidad y de

un pensamiento profundamente humanistas y humanizantes. Ciertamente que desde esta experiencia vuestra en Asís podréis descubrir el porqué de unos escritores franciscanos que trataron de llevar a sus ambientes culturales y sociales un humanismo integral y abierto. Desde su horizonte espiritual y científico podemos proclamar que solo el espíritu es inmortal y que la defensa de la causa del hombre es la más bella forma de existir. Recorred las calles de esta incomparable ciudad y encontraréis una mística que ha sido el substrato vital en el que han mojado la tinta tantos escritores franciscanos y no franciscanos para que el espíritu de Asís se pueda convertir en espíritu universal.

Quiero concluir mi intervención con resonancias del *Cántico del Hermano sol* diciendo a los presentes: “Loado seas mi Señor, por los hermanos y hermanas aquí reunidos con ocasión del III Coloquio Internacional de traducción monacal porque con ellos y a través de ellos se manifiesta y expansiona la belleza de la palabra y la armonía entre las culturas”.

### **Bibliografía referencial.**

Me limito a citar aquí algunos de mis libros y, tratándose en este *Coloquio sobre traductores franciscanos*, me parece oportuno decir que algunos de estos escritos han sido traducidos a unos veinte idiomas.

1. *Humanismo Franciscano. Franciscanismo y mundo actual* (Cristiandad, Madrid 1982).
2. *Manifiesto franciscano para un futuro mejor* (Edic. Paulinas, Madrid 1984).
3. *Visión franciscana de la vida cotidiana* (Edic. Paulinas, Madrid 1992).
4. *Historia de la filosofía franciscana* (BAC, Madrid 1993).
5. *Don Quijote y san Francisco: dos locos necesarios* (PPC, Madrid 2003).
6. *Francisco de Asís y tú* (PPC, Madrid 2007).
7. *Juan Duns Escoto: Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (BAC, Madrid 2007).
8. *Francisco de Asís y la ecología* (PPC, Madrid 2008).



# REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE LA TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL DE LA FUENTES FRANCISCANAS CON ESPECIAL REFERENCIA A *LAS FLORECILLAS*

Miguel Ángel VEGA CERNUDA

*Histrad. Universidad de Alicante, España*

## RESUMEN

En la presente ponencia, tras caracterizar someramente la actividad literaria y traductora de las órdenes franciscanas y fijar una serie de factores determinantes de la misma, analizamos la recepción que las llamadas “fuentes franciscanas” (desde los escritos de los fundadores Francisco y Clara hasta sus biografías –Celano, Buenaventura, etc.– o reglas y constituciones) han tenido en el mundo y en la cultura hispano-hablantes, haciendo especial hincapié en el texto más popular de todas ellas, las *Floreccillas*. Tras evaluar la documentación que se aporta y dada la que podemos considerar escasa recepción castellana de los mismos, proponemos como hipótesis de trabajo que tanto las formas de vida de las órdenes franciscanas como la imagen cultural del franciscanismo, han dependido menos de la recepción traductora y de la lectura de estos textos que de la trasmisión oral (en las casas de formación o noviciados, en el adoctrinamiento espiritual, etc.) e icónica.

## ABSTRACT

In this paper, after briefly describing the literary and translatory activity of the Franciscan Order and establishing a series of its key factors, we aim at analyzing the reception of the so-called “Franciscan sources” (from the writings of the founders Saint Francis and Saint Clare, up to their biographies –Celano, Buenaventura, etc. – or rules and constitutions) in the Spanish-speaking world and culture, focusing on the most popular text among them all, the *Flowers of Saint Francis*. After assessing the presented documentation, and bearing in mind the scarce translations into Spanish found, we propose as working hypothesis that both the ways of life of the Franciscan orders and the cultural image of Franciscanism have depended much less on the translation reception and the reading of these texts, as they have on the iconic and oral transmission (in novitiates or training houses, in the spiritual indoctrination, etc.).

### 1.- Sociología de la escritura y de la traducción franciscana

Las órdenes religiosas que a lo largo de la historia han adoptado las reglas franciscanas (conventuales, menores u observantes, capuchinos, terciarios regulares, terciarios capuchinos, clarisas, concepcionistas y algunas más) no han destacado por su producción literaria o científica. La afirmación que precede no quiere decir que los frailes menores no se hayan ocupado de la escritura, sino que esta no es un rasgo característico de su perfil histórico, más

bien marcado por la acción apostólica. Si exceptuamos el Medievo, época en la que sus teólogos, místicos y pensadores (Buenaventura, Duns Scoto, Antonio de Padua, Jacopone de Todi, Bernardino de Siena, Roger Bacon, Raimundo Lulio y otros) contribuyeron a la definición de la cosmovisión cristiana y de los ideales evangélicos reinterpretados por Francisco de Asís, solo los antropólogos, lingüistas y misioneros de la orden, los escritores místicos (San Pedro de Alcántara, Fray Juan de los Ángeles, Fray Diego de Estella, Alonso de Osuna, la visionaria de Agreda) y, secundariamente, algunos viajeros seráficos que dejaron por escrito las experiencias de su movilidad por el mundo han destacado por su labor como escritores. El ámbito propio de la acción de los franciscanos ha sido el de la acción apostólica, entendida esta como predicación irénica del evangelio, factor que los diferencia de la otra gran orden mendicante, la de los dominicos, que imprimieron a su actuación social un marchamo más apologetico y de disputa, también a través de la escritura. No en vano fueron los *domini canes* la avanzadilla de la Inquisición. Ciertamente es, sin embargo, que se afirmado, quizás con razón, la frecuente y exagerada minimización de la cultura de Francisco. Esta habría sido más que notable<sup>1</sup>. El mismísimo Fundador advierte que “los hermanos que sean presa de la curiosidad del saber, se encontrarán con las manos vacías en el día de la tribulación” (*Speculum perfectionis*. 69)<sup>2</sup>. Y Lázaro Iriarte, ofmcap, (Valencia 1979, pag. 187) escribe con relación al papel que en la orden franciscana desempeñaron los estudios y la ciencia a partir del espíritu de su fundador: “Francisco recelaba grandemente del afán de saber, y ello ante todo por el compromiso fundamental de ser pobres y menores...Pero además, el santo veía en el establecimiento de los estudios al interior de la fraternidad un germen de futuro desnivel entre los hermanos; temía por el día en que el hermano letrado se hiciera servir del hermano sencillo... Tal es el sentido de la regla: Los que no saben letras, no se preocupen de aprenderlas”. Huelga decir que esta norma se prescribía en el año 1209, que desde entonces ha llovido mucho sobre el movimiento franciscano y que al predominio de los frailes letrados se ha atribuido precisamente el triunfo de los movimientos integradores sobre la tendencia espiritual y milenarista dentro de la orden. O.M. Krupsky, ofm, (1996) ha dejado claro el porqué del cambio de sentido con referencia a los estudios y al cultivo del saber

---

<sup>1</sup> Una referencia más explícita a la cultura de Francisco se hace en I. Rodríguez Herrera/A. Ortega Carmona, ofm, *Los escritos de San Francisco. Comentario filológico*. Murcia: Instituto Teol., 1999.

<sup>2</sup> “Le dolía mucho al bienaventurado Francisco que, pospuesta la virtud, se buscara la ciencia que hincha, máxime si cada cual no permanecía en la vocación en que había sido llamado desde el principio”. Citado según *Espejo de perfección*, trad. de E. Gutiérrez, ofm, en *Directorio franciscano*, <http://www.franciscanos.org/fuentes/ep00.html>. decide la cuestión de la relación al saber en la Orden de una manera un tanto teológica: “saber” para Francisco, sería aquello que produce el estudio de la palabra de Dios.

dentro de la orden<sup>3</sup>. Todavía, sin embargo, en pleno siglo XVI, en el primer Capítulo General de Albacina, los capuchinos prohibirían el establecimiento de estudios en la orden.

La dedicación al trato pastoral con el pueblo sencillo (de ello ha dejado imágenes icónicas cierta literatura historizante de alcance universal: Schiller en el *Wallenstein*<sup>4</sup> o Manzoni en su *Promessi Sposi*<sup>5</sup>) fue objetivo primordial de una orden que pretendía renovar los hábitos y comportamientos de la llamada vida consagrada; frente al *ordo heremiticus* o el *ordo monasticus*, Francisco venía a proponer la vida apostólica. Por eso la escritura franciscana deriva inicialmente de la necesidad pastoral y solo en segundo término realiza los ideales expresados en aquellos otros lemas que trataban de incorporar a sus formas de vida y a sus emblemas las restantes órdenes religiosas, sobre todo las que profesaban el *ordo monasticus*, a saber, la actividad intelectual implícita en el *tolle et lege* agustiniano o en el *ora et labora* benedictino. El emblema franciscano, marcado por un talante ético, optó por un sencillo *pax et bonum*.

Por otra parte, el entorno habitacional del franciscano, extremadamente escueto y poco apropiado para el trabajo intelectual (no habría más que recordar los iniciales habitáculos de la Porciúncula o de Rivotorto o el “capítulo de las esteras”, donde los hermanos llegados de toda Europa se alojaron bajo unas sencillas esteras tendidas sobre rudimentarios soportes, para comprobar por dónde irían los tiros de la comodidad conventual), ha podido desfavorecer esta dedicación a la escritura. Las celdas de los franciscanos se acercaban más a las cuevas de los padres del desierto y distaban mucho de los *studioli* en los que la iconografía medieval y renacentista situaba a un San Jerónimo. Quien conozca la celda que en Greccio, en la sacra Valle Reatina, tuvo Buenaventura de Bagnorea, refundador de la Orden, difícilmente creerá que tales entornos o ambientes podían favorecer la dedicación a la pluma, instrumento en el que, a pesar de todo, la orden franciscana consiguió grandes resultados, tal y como demuestra la obra de este doctor de la Iglesia. Ni siquiera en las “reducciones” americanas, invento más

---

<sup>3</sup> Este investigador argentino distingue fases en la relación de la Orden con el saber: después de la inicial propuesta evangélica de Francisco, Buenaventura habría favorecido la preparación intelectual en orden a un ejercicio más correcto de la predicación: “ordinamus quod nullus recipiatur in Ordine nostro nisi talis sit clericus qui sit competenter instructus in grammaticam vel logicam”, expresan las Constituciones de Narbona. Krupsky muestra cómo más tarde la Observancia renunciaría a las letras (“no veían positivamente los estudios de sus miembros”) para acabar aceptando finalmente la formación de sus sacerdotes.

<sup>4</sup> En la primera parte de la trilogía *Wallenstein* del clásico alemán (*El campamento de Wallenstein*) un capuchino a las puertas de la sitiada Pilsen llama a los cristianos a la defensa de la fe cristiana: *Ist das eine Armee von Christen? Sind wir Türken? sind wir Antibaptisten? Treibt man so mit dem Sonntag Spott, ... Quid hic statis otiosi?*

<sup>5</sup> En la obra de Manzoni, el capuchino padre Cristoforo y su convento de Pecarenico se constituye en refugio espiritual y físico de los débiles y de los prometidos Renzo Tramaglino e Lucia Mondella.

franciscano que jesuita, en las que surgieron los grandes trabajos de lingüística y antropología misionera, los frailes menores pudieron disponer de un entorno más favorable para la escritura<sup>6</sup>. Esto manifiestan, por ejemplo, las reducciones establecidas por el protoapóstol de los guaraníes y traductor a su lengua del “catecismo limense”, Luis Bolaños<sup>7</sup>, o, más recientemente, la mísera choza en la Araucanía en la que el gran investigador del mapundugun, Felix José de Augusta (nacido en Augsburgo, pero radicado en Chile), redactó su *Gramática Araucana*. Todo lo cual dificultó pero no impidió la fecundidad de las letras franciscanas en América y hace más meritoria la labor intelectual realizada.

Pero a pesar de su, al menos aparentemente, menor inclinación a la escritura, los franciscanos han desarrollado una intensa y amplia actividad literaria y bibliográfica en cinco áreas de la cultura religiosa:

1) la espiritualidad (la propia franciscana y la general cristiana, en ocasiones con un gran componente místico que desde el movimiento espiritual, fomentado por el cisterciense Joaquín de Fiore, pervivirá en los grandes contemplativos de la orden: Osuna, etc.). Una variante de esta modalidad de escritura sería la lírica espiritual de un Celano o un Jacopone, supuestos autores del *Dies irae* o del *Stabat Mater*.

2) la lingüística, antropología y odepórica<sup>8</sup> misioneras<sup>9</sup>;

---

<sup>6</sup> Con frecuencia y de manera generalizadora se iconografía la sociología y el urbanismo de la “reducción” sobre el modelo jesuita de, por ejemplo, Altavilla (Argentina), donde esta instalación reproducía más o menos la estructura de un monasterio medieval. Sin embargo, en ocasiones, las descripciones de los misioneros acercan la “reducción” franciscana más bien a la idea de un conjunto de bohíos rodeados de selva que al patrón monástico tradicional: edificio habitacional en torno a un patio anejo a la iglesia y en el que la biblioteca y la iglesia constituían uno de sus puntos de referencia. En todo caso, los franciscanos primero (en Cumaná, por ejemplo) y posteriormente los religiosos de las otras órdenes, se esforzaron desde el primer momento de la misión en crear en la reducción, tal y como formula la estudiosa alicantina Beatriz Aracil (Roma, 1999, 553) con referencia a Tlatelolco, un “nuevo espacio para el indígena.”

<sup>7</sup> Luis de Bolaños sería el traductor del “Tercero Catecismo Limense” (Lima, 1585), medio de transmisión de la fe que el III concilio de Lima (1582), cuyos hilos organizativos e ideológicos movió el arzobispo de la capital del virreinato Toribio de Morgrovejo, ordenó redactar en varios formatos (breve y mayor). Ver al respecto J. G. Durán (ed.), *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Buenos Aires, 1982.

<sup>8</sup> Es este, el de la odepórica (relato de viajes) misionera, un apartado bibliográfico que ordinariamente se pasa por alto en la historiografía general y de la Iglesia a pesar de la función ancilar que para la lingüística y antropología y para la historia de la misión pueda tener. Aparte de contribuir de manera notable a recuperar ambientes culturales extraños e ignotos, constituye una variante de la traducción, o al menos, un elemento auxiliar de la misma. Ya en los orígenes de la orden franciscana tenemos frailes viajeros que dejaron testimonios escritos a la posteridad: desde los relatos de Pian de Carpine –su *historia mongolorum* es un documento inapreciable– o Rubruck – *Viaje a las partes orientales del mundo*, obra que causó gran interés a partir de su publicación por W. W. Rockhill, *The journey of William of Rubruck to the eastern parts of the world, 1253-55, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine*. London: Hakluyt Society, 1900– a las numerosas descripciones geográficas de los misioneros del siglo XX, la orden ha sentido una gran atracción por el género. Por su enorme sentido de la curiosidad intelectual destacan el relato de los viajes realizados por el general de los capuchinos Bernardino de Arezzo (a España), descritos por fray Felipe de

- 3) la historiografía (de la propia orden mayormente y solo de manera esporádica la general);
- 4) la teología;
- 5) y, de manera muy prolífica, en el de la reglamentación interna de la orden, como no podía ser menos en una que tuvo una agitada vida histórica con reformas constantes (espirituales, observantes, alcantarinos, descalzos, capuchinos, terciarios regulares, terciarios capuchinos, etc.). Las “constituciones” de estas reformas, por ejemplo, han sido documentos jurídicos que tuvieron que sufrir las oportunas adaptaciones... y traducciones.

## 2.- La misión lingüística de los franciscanos

Lo que afirmamos de la escritura en general, con mayor razón se puede predicar con referencia a esa reescritura que llamamos traducción. Sólo en los apartados que acabamos de mencionar ejercieron los franciscanos también de traductores. Y no es que carecieran de conocimientos lingüísticos, pues a lo largo de la historia del movimiento muchos fueron los grandes latinistas, helenistas, arabistas y conocedores de las lenguas modernas que militaron en las filas franciscanas. La inicial orientación a la conversión del Islam y, más tarde, a la

---

Flores: *Itinera ministri generalis Bernardino de Arezzo. Roma: Instituto Historico ofmcap., 1973*. Son ejemplos de esa odepórica que hunde sus raíces en lo pastoral. Por lo demás, la presencia de España en el Nuevo Continente inició un nuevo interés por parte del viajero peninsular que conectaba con la tradición de Pere Tafur y otros. Así por ejemplo, y dejando la innumerables relaciones de conquistadores y descubridores, que también podrían caer bajo el epígrafe de la odepórica (las de Sarmiento de Gamboa o Cabeza de Vaca), nos encontramos con el testimonio de Pedro Ordóñez de Cevallos, canónigo de Astorga y chantre de Huamanga (Ayacucho) quien a principios del XVII, realizaba un viaje alrededor del mundo del que dejó testimonio en su *Historia, y viaje del Mundo del clérigo agradecido Don Pedro Ordoñez de Zevallos, a las cinco partes de la Europa, África, Asia, América y Magalanica*. Este ejemplo fue seguido por multitud de misioneros y viajeros franciscanos que dejaron memoria de su “experientia mundi”. Informes y relaciones como los de San Luis Sotelo (*Fr. Ludouici Soteli minoritae ... Ad Vrbanum 8. pont. max. de ecclesiae Iaponicae statu relatio, imperatoris augusti, principum, electorum, omniumque statuum imperii cuiusque ordinis lectione digna...* 1634) o relatos de viaje tales como *Maravillas de la naturaleza* del colombiano Juan de Santa Gertrudis, ofm, quien a partir de Tunja realizó, en pleno siglo XVIII, antes de que C. Mutis emprendiera su célebre “expedición botánica”, una serie de viajes de exploración misionera por zonas selváticas de Colombia; el del español, ya mencionado, Nicolás Armentia, *Diario del Viaje al Madre de Dios...* (La Paz, 1887); la obra del leonés Baltasar de Matallana, ofmcap, *Luz en la selva* (León, 1974), que recoge los viajes por las selvas de la Guayana venezolana o la del navarro Ortiz de Villalba, ofmcap, traductor ocasional a la lengua chibcha, son testimonios aleatorios de esa actividad cultural que recupera no solo ambientes físicos y espirituales, sino también conceptos y mentalidades de etnias extrañas que ellos descubren y transmiten al mundo de la cultura global, haciendo del relato de viajes un tratado de etnografía. Estos y muchos otros mencionables han continuado, en la onda espiritual de un Sahagún o un Motolinía, la recuperación de “antiguallas” amerindias que hoy en día constituyen parte del patrimonio antropológico de las naciones hispanas.

<sup>9</sup> A este respecto, los catálogos de lingüística y antropología hispana –del Conde de la Viñaza: *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, Madrid: Suc. de Rivadeneyra, 1892; de Antonio Tovar: *Catálogo de las lenguas de América del Sur: con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*, Madrid: Gredos, 1984–, o del erudito franciscano M. Castro y Castro, ofm, :“Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVII”, en AIA 48 1988 – testimonian, entre muchos otros, esa prolífica dedicación de los frailes menores a las tareas del saber humanístico con fines pastorales.

convivencia con el mismo en Tierra Santa desarrolló en la orden una implícita “misión lingüística”, más en concreto “arabista”. Esta misión tendría su reconocimiento en la bula papal *Gratias agimus*, que ponía en manos de la Orden la custodia de los Santos Lugares. En este contexto del interés orientalista de la orden hay que situar el hecho de que cuando, siglos más tarde, Colbert instituya en Istambul la Escuela de Lenguas (*L'École des Jeunes de langues*), encargará su custodia precisamente al convento de capuchinos de la capital turca<sup>10</sup>. J. A. Guerra, ofm, ha advertido acerca de la peculiaridad de la presencia franciscana entre los árabes al afirmar que hasta 1847, año en que se restauró el Patriarcado Latino de Jerusalén, los franciscanos eran los únicos pastores de las iglesias locales de rito latino. También en los inicios de la orden y en vida de Francisco, la “misión alemana” (compuesta por veinticinco frailes bajo la tutela de Cesáreo de Espira y Tomás de Celano, 1221) enviada a la parte transalpina del Sacro Imperio, que en esos momentos se expresaba ya en *Mittelhochdeutsch* o alto medio-alemán (Francisco vive en la época en la que reinan Federico I, Enrique V y Federico II), supuso ya la dimensión internacional y, por consiguiente, multilingüística de la misma. No digamos nada de las misiones que emprenden G. de Pian de Carpine ante el Gran Khan o Giovanni de Montecorvino a la China tres siglos antes de que lo hiciera Francisco Javier<sup>11</sup>.

Un breve y selectivo recorrido por la misión lingüística del franciscanismo hispano, pues de él tratamos, tendría que mencionar, a título de ejemplos, grandes figuras de la traducción o de la expresión foránea, mayormente latina, de la orden franciscana:

---

<sup>10</sup> A pesar de que con el tiempo se encargará su tutela a los jesuitas, estos jóvenes estuvieron inicialmente tutelados en Istambul por los capuchinos. Ver al respecto Marie de Testa y Antoine Gautier, en *De l'établissement des Pères capucins à Constantinople à la fondation de l'école des jeunes de langues (1626-1669)*, en *Drogmans et diplomates européens auprès de la Porte ottomane*, Istambul: ISIS, 2003.

<sup>11</sup> A lo largo de su vida, Francisco ha observado y realizado el *euntes ergo docete omnes gentes* (Lc. 24,47) evangélico, mandato que llevaba implícito el imperativo lingüístico y la “misión viajera” expresada explícitamente en las fuentes del cristianismo, más en concreto en la venida del Espíritu, relatada en los *Hechos de los Apóstoles*. El don de lenguas recibido por los apóstoles tendría que ser adquirido por sus sucesores con el estudio y el esfuerzo, tal y como Pablo en su *I carta a los Corintios* había advertido: “el don de lenguas pasará”. La vida de Francisco contiene señales de esta misión lingüística y viajera ligada a lo pastoral, pues, además de sus numerosos viajes que testimonian un estado de itinerancia, conocía el latín y el romance italiano y posiblemente habría hablado el francés. Las fuentes franciscanas (*Celano I* o la *Legenda Maior*) nos dan noticia de su encuentro con el sultán de Egipto en Damietta sin hacer alusión a una posible mediación de intérpretes. Cabría conjeturar que o bien él o bien su compañero de fatigas viajeras, fray Iluminado, dominaban el árabe. Ciertamente es que a lo largo de la historia los franciscanos han rendido enormes servicios en este campo de la lingüística misionera: desde la labor de los Doce Apóstoles mejicanos hasta los trabajos de un Nicolás Armentia, ofm, con referencia a la lengua Shipibo de Bolivia (“Vocabulario del Idioma Shipibo del Ucayali”, en *Boletín de la Sociedad geográfica de La Paz*, I, No.1) o los de un Cesáreo de Armellada, ofmcap, con referencia a la motilona de Venezuela todos ellos pueden considerarse una derivada moral del precepto evangelizador. Conviene recordar que el lego franciscano Tecto había denominado sus trabajos lingüísticos aquella “teología desconocida por San Agustín”.

- Bernardino de Laredo, sevillano a pesar del apellido, quien poseía a la perfección el griego, latín y hebreo, y que, célebre como autor de la *Subida al Monte Sion*, redactaría en latín su trabajo *Methaphora medicinae* (Sevilla, 1522);
- el salmaticense, que no salmantino, Diego de Estella, políglota quien, además de conocer el hebreo, el griego, el francés y el portugués, redactaba en latín sus comentarios al evangelio de San Lucas, lo que le costaría un encontronazo con la Inquisición;
- el místico Francisco de Osuna, que redactaba en latín sus comentarios sobre los evangelios *Pars meridionalis, in accomodas hisce temporibus allegorias* (1533);
- el castellano fray Diego Navarro, que traducía del portugués la *Crónica de la Orden de los Frailes Menores* (Alcalá de Henares, 1559), debida a la pluma del fraile portugués fray Marcos de Lisboa<sup>12</sup>;
- el huamango Jerónimo de Oré, quien, aparte de sus traducciones de textos misioneros a las lenguas incaicas, redactaba a finales del XVI un compendio en latín de las declaraciones papales sobre la regla de san Francisco: *Compedium declarationum tum Summorum Pontificum... super evangelicam Regulam Seraphici patris nostri Francisci* (Madrid, 1584);
- Lucas Wadingo, erudito irlandés autor de los célebres *Annales*, que en Salamanca, León y Alba de Tormes, continuó durante unos años su *Lehr- und Wanderjahre* hasta establecerse en el convento de San Isidoro en Roma<sup>13</sup>;
- Diego de Cea, ofm, que formulaba su *Archiologia sacra principum apostolorum Petri et Pauli* (Roma, 1636);
- Juan Etín Niño, ofm, confesor de la infanta Margarita de Austria, que se encargaba de corregir y ordenar la versión castellana de la *Vita Christi* de Ludolpho de Sajonia, traducida a su vez por el poliglota franciscano Ambrosio Montesino;
- Gabriel Noboa, ofm, que escribía en latín su *Palaestra mariana apologética* (Salamanca, 1699), vindicación de la *Mística ciudad* de sor M. Jesús de Agreda;
- José de Madrid, ofmcap, que traducía en 1709 las *Chronicas de los frailes menores capuchinos.. del idioma latino en castellano de los Anales que escribió el P. Marcelino de Pise*;

---

<sup>12</sup> La traducción de la segunda parte se debería a fray Philippe de Sosa, ofm, *Parte segunda de las chronicas de los frayles menores... traduzida de la lengua portuguesa en nuestro vulgar castellano por... Fr. Philippe de Sosa*. Alcalá de Henares: Andrés Angulo, 1567.

<sup>13</sup> Sus andaduras hispanas las relata M. de Castro, ofm, “Wadding and the Iberian Peninsula” en Franciscan Fathers (eds.) *Father Luke Wadding*. Dublin: Clonmore end Reynolds, 1957.

-el valenciano Eugenio de Potries, ofmcap, restaurador de la orden en la Provenza de la posrevolución, quien se expresaría, tanto oralmente como por escrito, en valenciano, español, francés e italiano, amén del latín, en los diferentes estadios de su vida.

Ya en el siglo XX, las traducciones de los clásicos latinos realizadas por el colombiano Arcila, las traducciones al español de las grandes obras clásicas del pensamiento religiosos realizadas por Sanz Montes, Gómez Chao, León Amorós, Bernardo Aperribay, Miguel Oromi, ofm, (las de san Buenaventura); Alejandro de Villalmonste, ofmcap, y Felix Alluntis, ofm, (las de Duns Escoto); Juan Bautista Gomis, ofm, y Contardo de Miglioranza, ofm, (las de San Antonio de Padua) y S. Galmés (las de Raimundo Lulio) son testimonios actuales de esa misión lingüística de los franciscanos que, arrancando de las lenguas clásicas, derivaba también a las lenguas modernas, incluso más allá del italiano, lengua con la que el franciscano español ha estado umbilicalmente unido<sup>14</sup>. La labor de Teófilo de Gusendos, ofmcap, autor de una crestomatía griega y traductor del exhaustivo manual de espiritualidad franciscana del alemán B. Goebel von Walwig, ofmcap, *Mit Franziskus vor Gott*, (“Con S. Francisco ante Dios”, Madrid, 1964), de J. L. Albizu, ofm, traductor de las obras del historiador alemán de la orden Esser<sup>15</sup>, de J. A. Guerra, J. M. Beltrán, ofm y L. Iriarte, ofmcap, traductores de los “escritos”, o de Rafael Fuster, ofm, traductor de las *Floreccillas de Santa Clara*<sup>16</sup>, son

---

<sup>14</sup> La formación de muchos frailes que, una vez acabada la carrera eclesiástica en España o en las naciones americanas, continuaban su formación en las universidades romanas; el domicilio romano de las instituciones científicas de los órdenes (el Antonianum franciscano o el Laurentianum capuchino, por ejemplo) o los viajes a Italia con ocasión de capítulos y otros eventos externos o internos de la orden les hacían depender con frecuencia de la expresión italiana en sus relaciones y trabajos: José de Sevilla, ofmcap, traducía la *Vida del venerable... fray Bernardo de Corleón... compuesta por el R. P. fr. Benito de Milán...* (Madrid, 1683); Eugenio de Carcagente, ofmcap, escribía en italiano su historia de las misiones capuchinas en Colombia (*Missioni dei PP. Cappuccini nella Colombia*); el insigne historiador Melchor de Pobladora, ofmcap, realizó su historia de la orden en italiano (*La bella e santa riforma dei frati minori cappuccini" / testi scelti e ordinati da P. Melchiorre da Pobladora*; Roma, 1943. Se trata de una especie de “floreccillas” capuchinas) además de traducir del francés la obra de Gratien de Paris, ofmcap, *S. Francisco de Asís: Su personalidad, su espiritualidad*. (trad. de la 2a. ed. francesa. Madrid: Bruno del Amo, 1932). Este ilustre leonés publicó además en Italia la *Historia Generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Roma, 1948 y ss., la *Historia ordinis fratrum minorum capuccinorum: 1525-1593*, escrita por Bernardino de Colpetrazzo, (*in lucem editus a P. Melchiorre a Pobladora*, Perusa, 1961), así como las *Relationes de origine ordinis minorum capuccinorum in lucem editae a P. Melchiorre Pobladora*, Assisi: 1937. Por su parte, Isidoro de Villapadierna publicaría en italiano la *Bibliografia de Santa Chiara di Assisi, 1930-1933* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1994) así como la historia de las misiones capuchinas en el Congo (*La "missio antiqua" dei Cappuccini nel Congo...*, Roma, 1978). Por su parte L. de Iriarte historio en italiano una faceta de su historia: *Origini e primo sviluppo delle clarisse cappuccine 1535-1611. I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*. Roma/ Perugia, 1992.

<sup>15</sup> Ha traducido entre otras obras de K. Esser, *Temas espirituales*, Oñate: Edit. Franciscana Aránzazu, 1980 y *La orden franciscana. Orígenes e ideales*. Oñate, 1976. Remitimos al trabajo de C. Cuéllar.

<sup>16</sup> La obra se debe a Piero Bargellini, alcalde de Florencia (1960-61), hagiógrafo franciscanista y editor.



ejemplos de una actividad a la que forzosamente debió preceder la dedicación a los entresijos del lenguaje de cada una de las lenguas<sup>17</sup>.

Y en este contexto de la misión lingüística franciscana hay que mencionar los conocimientos de hebreo mostrados por destacados exégetas bíblicos de las órdenes, tales como Pelegrín de Manresa, ofmcap, traductor de algunos libros de la Biblia, Carlos de Villapadierna, Santos de Correa o Domingo Montero, todos ellos ofmcap, traductores del Nuevo Testamento; así como los trabajos pioneros en lenguas de misión –desde los de Andrés de Olmos, Juan Bautista, Maturino Gilberti o Diego Landa, ofm, hasta los más recientes de Esteban de Uterga (*Catecismo Hispano-goajiro*) o los de Basilio Barral, ofmcap, (sobre los indios guaraunos y su cancionero)–, no todos ellos recogidos en la bibliografía de Antonio Tovar<sup>18</sup>.

### **3.- Caracterización de la traductografía en las órdenes franciscanas**

Por los ejemplos mencionados se comprueba que la actividad versora en la orden ha sido mayormente una derivada de su interés pastoral, espiritual y evangelizador. Los mencionados traductores de la Biblia, de tratados de espiritualidad o de historia franciscana son casos caracterizadores y característicos de la traductografía realizada en el interior de las órdenes franciscanas. Y esto con dos peculiaridades que separan la actividad practicada en la orden del concepto “reglado” de traducción vigente hoy en día en la teoría e historia de la traducción:

1) En el caso de las traducciones misioneras o evangelizadoras, el concepto “traducción” debe emplearse en sentido lato, pues muchas versiones carecen de TO, produciéndose lo que podíamos llamar la “traducción cultural”. Cuando Motolinía redactaba, si fue él quien las redactó, sus representaciones teatrales en nahua (“La caída de nuestro primeros padres Adán y Eva”, 1539, Tlaxcala), Sahagún recuperaba los *huehuetlatolli* o Jerónimo de Oré traducía sus sermonarios o confesionarios, más que vertiendo textos previos, estaban trasladando y recuperando “culturas”, mentalidades: la azteca para el español en el caso de Sahagún o la cristiana para los incas en el caso de Motolinía u Oré. El esquema procesual de muchas de estas traducciones (las de los *huehuetlatolli*, por ejemplo) no sería el corriente esquema textocéntrico

---

<sup>17</sup> Quizás la mención de estos nombres y sus obras pueda transmitir la impresión de que la misión lingüística se orientaba solo al ejercicio pastoral. No es así: a lo largo de la historia de la orden, ha habido eruditos franciscanos dedicados al estudio de las lenguas con sentido autotélico. La *crestomatía griega* de Cornelio de San Felices y Teófilo de Gusendos es buen ejemplo de ello.

<sup>18</sup> Antonio Tovar, *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Gredos, 1984

**texto original (mutatis mutandis) = texto meta**

sino más bien

**lengua/cultura de partida (texto de partida) = lengua/texto meta**

Cabría hablar pues de una actividad traductora en la que el elemento de partida, más que un texto, es el acervo mental que una lengua expresa (=cultura), mentalidad que, sin embargo, sí produce textos terminales que generan lo que podemos llamar la esencia de la traducción<sup>19</sup>: la interculturación. Es este un caso que quizás no sea tan único como pudiera parecer, pues esto habían hecho ya Cirilo y Metodio al traducir la liturgia católica al primitivo eslavo eclesiástico o un Mikkel Agricola cuando vertía al finlandés y a la cultura “reformada” de este pueblo el ordinario de la misa.

2) Por otra parte, junto a esta “traducción sin texto de partida” preciso, en la traductografía franciscana encontramos versiones, más que anónimas, “colectivizadas”, es decir, versiones que, disponiendo, sí, de texto original, carecen de autor individual. Son casos en los que se puede hablar de “versión socializada”: la versión de las reglas y constituciones es normalmente una redacción “colectiva”. Más abajo volvemos sobre el asunto.

Son las que preceden precisiones indispensables a la hora de trazar una historia de la traducción franciscana. Y en este contexto de historia traductora dentro de la orden, es perentorio analizar la labor traductográfica que en el ámbito español experimentaron los textos fundamentales del movimiento franciscano, es decir, las llamadas “fuentes franciscanas”, origen de la cosmovisión franciscana, con especial referencia a las *Floreillas*, ya que ellas ha fundado la moderna iconografía franciscana. Y huelga decir, en este contexto, que el franciscanismo y sus textos han sido uno de los fermentos culturales de mayor trascendencia en la historia del mundo occidental.

#### **4.- Traductografía española de las fuentes franciscanas**

##### **4.1.- ¿Qué se entiende por “fuentes franciscanas”?**

El término “fuentes franciscanas” hace tiempo que circula como acuñación propia en la bibliografía franciscanista. En 1977, el *Movimento Francescano* (Assisi) reunió bajo este epígrafe, *Fonti Francescane*, tanto los escritos de san Francisco y santa Clara como las

---

<sup>19</sup> Con frecuencia se han utilizado términos negativos como aculturación, inculturación o transculturación – términos a los que dio paso el antropólogo cubano Fernando Ortiz– para referirse al mestizaje producido en Hispanoamérica. Creo que hace mayor justicia a la realidad histórica si se habla de “interculturación” o mestizaje, pues este constituye la quintaesencia de lo hispanoamericano.

biografías y crónicas de la época referidas a esta pareja estelar del humanismo cristiano prerrenacentista. Ya muchos años antes, en los fatídicos años 40, en el franciscanismo alemán se hablaba de *Franziskus-Quellen*, término que figura en los registros bibliotecarios alemanes. Por los años sesenta y setenta del pasado siglo aparece el término en la bibliografía inglesa y francesa. Hace pocos años, en 2004, Prospero Rivi, revisó en su *Breve Introduzione alle Fonti Francescane* (Assisi: Porziuncula, 2004) el concepto dando por sentado la validez crítica del mismo. En efecto, con el término *Fonti francescane*, se hace referencia pues a los escritos de los que derivaron tanto la espiritualidad como la administración o gestión inicial de las órdenes franciscanas: aparte de las reglas, los escritos fundadores de la espiritualidad y de la cosmovisión franciscanas tales como las *Floreccillas*, las vidas sanfranciscanas (Celano, Buenaventura, la *Leyenda de los tres compañeros*), las cartas de los fundadores Francisco y Clara, el *Cántico de las creaturas* y otros escritos de ambos. El número de estos varía según los criterios apreciativos de cada edición: mientras son una cincuentena los escritos que en la edición española de la BAC (Madrid, 2010) se corresponden a esas fuentes franciscanas (se incluyen un total de 42 textos entre escritos y biografías antiguas), la edición italiana de las fuentes recoge una ochentena larga, introduciendo crónicas menores que tienen un valor bibliográfico más que espiritual. Tal, por ejemplo, el caso de la crónica del clérigo leonés Lucas de Tuy, que la edición italiana recoge, no haciéndolo la española. Por su parte, el *Directorio franciscano* online<sup>20</sup> incluye cuarenta escritos de Francisco, 10 de Clara, las *Floreccillas*, los documentos oficiales (11, sobre todo las reglas y constituciones, estas solo de los frailes menores, no de los capuchinos), 10 fuentes biográficas propiamente dichas (las dos de Celano, Buenaventura, Crónica de Giano, el *Anónimo* y la *Leyenda de Perusa*, la de los tres compañeros, el *Espejo de perfección* y *Leyenda de Santa Clara*). Todos ellos forman parte, en mayor o menor grado, del canon de esa segunda biblia de los frailes menores que son –naturalmente después de la cristiana– sus “fuentes” franciscanas. Complemento ineludible de estas fuentes “canónicas” deberían ser las “constituciones” de cada una de las órdenes que, obviamente, dadas su complejidad y variedad no se recogen en las colecciones, a pesar de ser la aplicación de las reglas al espíritu de cada una de las órdenes.

---

<sup>20</sup> Ver [www.franciscanos.org/fuentes/sc00.html](http://www.franciscanos.org/fuentes/sc00.html).

#### **4.2.- La recepción traductora y bibliográfica de las fuentes franciscanas**

Es evidente que el tema “traducción de las fuentes franciscanas” da para un tratamiento más extenso que el que nos permite la actual ocasión. Inicialmente, cabría suponer, dadas la vitalidad y rápida expansión del movimiento franciscano – de las que da fe aquel primer capítulo que ya en vida de Francisco tuvo lugar en Asís y al que acudieron centenares de frailes de toda Europa– tendrían que haber producido andando el tiempo, una vez que el latín dejó de ser la lengua vehicular de las relaciones internacionales internas de la orden, una activa labor de traducción. Con referencia al franciscanismo hispano no es así. Cuando el investigador rastrea la historia de la recepción de sus fuentes en España, se extraña de cómo pudo surgir la efectividad del espíritu franciscano con tal amplitud y con su variopinta serie de formas y reformas. Estas necesariamente tenían que depender de sus textos fundacionales que, por cierto, estaban en latín. Un reciente trabajo (Rafael M. Pérez García, 2009) acerca de las existencias bibliográficas en un convento franciscano a mediados del siglo XVII, el de La Puebla de Alcocer extremeña<sup>21</sup>, muestra que las bibliotecas conventuales estaban lejos de la riqueza bibliográfica ostentada por las monásticas, dato por lo demás fácilmente asumible, si se piensa en la localización un tanto apartada de los conventos españoles (el de Belvis de Monroy, de donde salieron los Doce Apóstoles para su misión en Nueva España, el de El Espinar en Segovia, el de Zalamea o el mencionado de La Puebla de Alcocer, por ejemplo). Pero además el trabajo pone de manifiesto un aspecto que parece caracterizar la traductografía franciscana española: de un total de 60 títulos de autor franciscano presentes en la biblioteca a mediados del siglo XVIII, ninguno de ellos recoge una versión vernácula de las fuentes: biografías, reglas, etc. Si tal era la relación bibliográfica de los frailes menores a sus fuentes, cabe cuestionarse la disponibilidad que tendrían los seglares “penitentes” de la VOT (OFS) de los textos fundacionales en los que se describían los paradigmas de vida que pretendían profesar. ¿No dependerían más bien de la comunicación oral de los frailes? Vistos los fondos conventuales que, en ocasiones, se remontan a una tradición bibliográfica de siglos, nos inclinamos por lo segundo, es decir, por creer que serían las lecturas comunes y la predicación las que transmitían el espíritu franciscano. La Biblioteca Nacional no conserva ningún texto de este tipo dedicado a la OFS que se pudiera entregar al fiel que quisiera seguir las pautas de

---

<sup>21</sup> El trabajo mencionado es un ejemplo que puede ser indicativo de lo que sucedía en muchos otros conventos hoy desaparecidos. Las grandes bibliotecas conventuales de hoy en día (Santiago, Cisneros, Masamagrell, Jesús de Medinaceli, etc.) son en parte producto de la “acumulación” de libros fugitivos de otras casas. Obviamente no todas eran tan abundantes las mencionadas.

su comportamiento. Cabe suponer que la Tercera Orden Regular tendría un más fácil acceso al ser muchos de sus miembros personas letradas según los parámetros de la orden. Traducciones de las reglas hubo a partir del XVI tal y como demuestran los registros de Palau y Dulcet, aunque no muchas, y los debates acerca de la interpretación de las mismas se desarrollaba en latín, como ponen de manifiesto, p. e., la obra de Oré o las *Controversiae viginti quinque super regulam Fratrum Minorum* (Alcalá, 1642) de Francisco Luengo de san Bernardino. Sin duda, superiores, maestros de novicios y padres espirituales serían los transmisores de ese espíritu, pues es evidente –y esto hay que ponerlo en el debe de las órdenes–, que en el ámbito hispano hasta el siglo XIX no existe una accesibilidad neta en lengua vernácula a los textos fundadores. Wadingo redactó sus *Annales* a principios de siglo XVII en latín. El latín del franciscano irlandés, profesor de Salamanca, ¿era asequible a todos? Desde un punto de vista lingüístico cabe decir que la formación espiritual que se impartía a los frailes contrastaba con la pastoral que se realizaba en territorios de misión (en la que lo vernacular tenía una gran importancia) sobre todo si se tiene en cuenta que incluso eran abundantes los sacerdotes sin mayor formación (sacerdotes “de misa y olla”). Motolinía o Sahagún, que habían pasado por las universidades españolas, habrán podido conocer las primeras ediciones de las vidas sanfranciscanas en latín<sup>22</sup>. Pero el hermano lego dedicado a la recogida de limosnas en el convento de Cuernavaca o el hermano portero de Santiago de Compostela, ¿habrá podido leer una regla expresada en latín? Aparte de las lecturas comunitarias (una de las biografías de Celano se escribió *ad usum chori*) ¿tendría acceso directo a la biografía de Celano en sus meditaciones?

En todo caso, con referencia a la accesibilidad lingüística a los textos franciscanos, se impone hacer una diferenciación fundamental: Los textos de carácter biográfico por una parte, los constituyentes y legislativos (reglas y constituciones) por otra, y, finalmente, los textos de espiritualidad, a saber, las *Floreillas*, *oraciones* y el *Cántico*. De los primeros no abundarían las traducciones y habría que esperar a la oleada de franciscanismo cultural de la segunda mitad del XIX para ver versiones hispanas<sup>23</sup>; los segundos gozarían de una relativa mayor

---

<sup>22</sup> A este respecto cabe señalar que la composición intelectualmente heterogénea de la fraternidad obligó, por ejemplo, a que la instrucción emanada del general de la Orden para los Doce Apóstoles que se dirigían a Méjico, redactada en Santa María de los Ángeles, por el ministro general de la orden, el español Francisco de los Ángeles Quiñones, se tuviera que hacer en latín y en castellano tal y como recoge Sebastián García en las Actas del II Congreso Internacional sobre *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo*.

<sup>23</sup> Un examen de la bibliografía constata que mientras el *Floreto* disponía de una versión incunable, para la versión romance de las “vidas” de Celano hay que esperar hasta bien entrado el siglo XX.

accesibilidad por parte de los miembros letrados de la orden, no tanto por el conjunto de la hermandad, y los terceros han sido prácticamente inaccesibles.

Tanto en el caso de los textos legislativos como en el de las biografías y escritos sanfranciscanos, la traducción de los mismos acusa el defecto más fundamental de la historia de la traducción: la transparencia “social” del traductor, es decir, la ausencia del nombre y personalidad del mismo en las versiones que sirven a las fraternidades de norma de vida. Así, por ejemplo, las reglas y constituciones de la Orden Tercera que se publican a mediados del siglo XVIII (*Regla que el Papa Leon Decimo dio a los religiosos y Religiosas, comúnmente llamados de la Tercera Orden de los Penitentes, o de la Penitencia...*) o la versión castellana y antológica de reglas femeninas que aparece en a mediados del XVIII (*Indice de las reglas Capítulos, y tratados de las ordenaciones Generales, para todas las Religiosas de esta Familia Cismontana, sujetas a las Orden de Nuestro P.S: Francisco. Que incluía de las clarisas, de concepcionista... la Regla de Santa Clara*) carecen absolutamente de referencia autorial. Y del mismo defecto adolecen las versiones más recientes de las constituciones<sup>24</sup> de las órdenes que, en ocasiones, vienen firmadas por un comité de redacción. Sin embargo, manifiestan una cierta conciencia de la importancia de la voz traductora al advertir de la canonicidad de la versión. Así, por ejemplo, la edición castellana de las *Constituciones de los hermanos menores capuchinos* de 1971 y 1990, en las que se indica que “la traducción española es obra de un grupo de expertos designados por la Conferencia Ibérica de Capuchinos”. En todo caso no deja de ser chocante que, para “sancionar” esa voz castellana, el ministro general Pasquale Rywalski, que posiblemente no tenía la correspondiente autoridad lingüística (al respecto cabría recordar aquel sabio principio de *Caesar non est supra grammaticos*), declarara en una portadilla que “la presente traducción de las Constituciones de los Hermanos Menores Capuchinos es fiel al texto aprobado por el Capítulo general”. Este extremo es evidente prueba 1) de la volatilidad “social” del traductor y 2) de la manera de elaborar este tipo de fuentes, los textos legislativos, en los que un fedatario debía garantizar la corrección y exactitud de la versión.<sup>25</sup> En ocasiones consta que los textos terminales se han sometido a una revisión colectiva que discutía y fijaba interpretación y versión correctas. Así, la Comisión encargada de la redacción y traducción de las

---

<sup>24</sup> Las “constituciones” de las órdenes constituyen una fuente importante de la vida religiosa franciscana que, sin embargo, por razones de amplitud y diversidad no forman parte de la biblia franciscana que llamamos “fonti franciscane”, pero que desde el punto de vista de la sociología de la traducción merecería capítulo aparte.

<sup>25</sup> La edición de las constituciones capuchinas del 99 lleva también la correspondiente apostilla.

Constituciones capuchinas del 2000 proponía, para recoger las variantes interpretativas del texto terminal, una plantilla en la que se contrastase el TO, el TT oficial y el TT propuesto<sup>26</sup> por cada uno de los miembros de la Comisión.

Resumiendo el estado histórico de recepción vernácula de los textos fundacionales franciscanos, se puede establecer que, exceptuados los estrictamente legislativos –reglas y constituciones–, existe un paralelismo entre la recepción que de los mismos se dio en el interior de la orden y la que tuvo el catolicismo español de sus fuentes textuales, es decir, la Biblia. Como se sabe, la versión de esta fue en más de una ocasión sospechosa de herejía. Cabe suponer que más ha sido el espíritu, transmitido oralmente, que la letra, transmitida por escrito y no siempre accesible, el que informaba esa gama de formas de vida consagrada que llamamos franciscanismo hispano. Si exceptuamos la *Legenda Maior* de Buenaventura, eran mayormente las glosas poéticas y biografías san-franciscanas –las de Gabriel de Mata, Luis de Rebolledo o Andrés de Abreu, J. de Soria Butrón, todos ofm<sup>27</sup>–, las que transmitían el mensaje franciscano, aunque no a través de sus textos sino de sus intérpretes. Y las *Floreccillas*, el texto más universal del fran-ciscanismo de los últimos siglos, no constituyen una excepción en este panorama. A ellas paso a referirme.

### **5.- Entidad y significado de las *Floreccillas* en el contexto de las *Fuentes*. Las *Floreccillas* como tradición y como traducción.**

En el contexto de ese casi medio centenar largo de escritos de diversa longitud (desde el cuarto de página hasta los centenares de ellas), hay dos escritos que destacan sobre todos por

---

<sup>26</sup> La normativa enviada a cada uno de los miembros de la Comisión explicita la importancia de las diferentes interpretaciones a partir del texto latino: “Para facilitar el estudio de las propuestas, los nuevos textos han sido dispuestos en forma sinóptica: en la primera columna hemos colocado el texto latino de las actuales Constituciones, referencia de partida para todo desarrollo ulterior; en la segunda columna la traducción del mismo en la propia lengua; en la tercera columna el texto en la propia lengua de la «Propuesta de revisión». En esta misma tercera columna, el texto de cada párrafo está precedido por una indicación: texto actual (si al texto actualmente en vigor no se le propone ninguna modificación); texto actual con integraciones (si al texto actual, que se mantiene, se le agregan nuevos elementos); texto actual con modificaciones (si se aportan modificaciones al texto); texto actual con modificaciones e integraciones (si el texto actual es en parte modificado y si se le agregan nuevos elementos); texto nuevo (si el texto es totalmente nuevo).

<sup>27</sup> Fueron numerosas las glosas biográficas del Fundador que, a partir de del XVI, surgieron en la hagiografía española. Las de Gabriel de Mata, *Primera, segunda y tercera parte, del Cavallero Asissio, en el nacimiento, vida y muerte del Seraphico padre sant Francisco. En octava riva*. Bilbao 1587; Luis de Rebolledo, *Primera parte de la Chronica general de N. Seraphico P. S. Francisco, y su apostólica orden*. Sevilla, 1598; Andrés de Abreu *Vida del serafin en carne y vera efigies de Christo San Francisco de Asis / compuesta por el ... Fr. Andrés de Abreu ... Orden Serafico de la Provincia de Canarias*, Madrid 1692; Fco. M. de Melo, seglar, *El mayor pequeño. Vida y muerte del Serafin humano Francisco de Asís*. Lisboa, 1647; Bernardo Cornejo, *Chronica Seraphica. Vida del gran Padre San Francisco y de sus primeros discípulos*. Madrid, 1682, son buen testimonio de ello.

su importancia y difusión: el *Cántico de las creaturas* y las *Floreccillas*, posiblemente los textos fundadores más destacados de la espiritualidad “social” del franciscanismo. Con el término “espiritualidad social” me refiero a aquella espiritualidad que, saliendo de las paredes del convento, se hace vida colectiva, cultura de convivencia, leyenda popular. El *Cántico*, considerado uno de los textos precursores del humanismo, tiene, lo mismo que los *Laudes*, aunque estos en menor escala, un carácter oracional y, siendo escritos menores en cuanto a la extensión, tienen un uso peculiar, es decir, no de “consumo lector” (no se entienda el término consumo en sentido negativo) como las *Floreccillas*. Volviendo pues a estas, es perentorio admitir que, dado su carácter popular (a ellas se les puede aplicar la teoría crítico-literaria del romanticismo alemán, sobre todo de Fr. Schlegel, para quien la obra *naïf* era un producto del espíritu de una colectividad), es obvio que esta obra haya sido la que recientemente más haya marcado la imagen de san Francisco en el arte, en la historia, en la literatura y en la piedad popular. Pocos terciarios franciscanos quizás hayan leído las biografías de Celano o san Buenaventura. Dudo de que sean numerosos los grandes escritores sanfranciscanistas de los siglos XIX y XX (Verdaguer, Chesterton, Rilke, Sabatier, Renan, Salvaneschi, Pardo Bazán, Rubén Darío, N. Kazantzakis, H. Böll, H. Hesse, algunos de ellos terciarios), o los ocasionales cineastas franciscanistas (Rosellini y Fellini, realizadores del inolvidable *Francesco giulare di Dio*, cuya estética parecen haber tomado de las ilustraciones de las *Floreccillas* de Segrelles) hayan llegado a conocer a Francisco a través de las biografías de Celano, la *Legenda maior* y *minor*, o el *Speculum perfectionis*. Pero es difícil pensar que no lo hayan hecho a través del *Floreto*<sup>28</sup>, especie de florecillas en romance castellano que en España sustituyó inicialmente a las *Floreccillas* o, más tarde, a través de la lectura de estas, que son al franciscanismo lo que el romance a la literatura española, la balada al romanticismo alemán o la psalms a la piedad cristiana: un escrito fundacional de carácter universal.

Posiblemente la teoría del “lector implícito” propuesta en la moderna teoría de la recepción por Wolfgang Iser (entendido este como una “instancia que intencionalmente compone y modifica la escritura”) se podría aplicar de manera paradigmática al caso de las *Floreccillas*. Nunca un escrito (mejor sería hablar de un “hablado”, pues la oralidad fue definitiva en la constitución del corpus textual de las *Floreccillas*) ha surgido con el más explícito... lector implícito. De ahí su amplia y más que rápida propagación por todo el mundo. Tiene razón

---

<sup>28</sup> Este texto impreso en romance en la imprenta de Ungut de Sevilla en 1492 es, según Iriarte, la versión del *Anónimo* de Perusa. Otros lo hacen obra española redactada en latín, quizá de la mano de Cisneros, y pronto traducida para extensión de la reforma franciscana.



Sebastián López, ofm, traductor y franciscanista, cuando en su “Introducción” a la edición de la BAC de las *Floreccillas* insiste en el carácter oral colectivo del relato, al que en cada recitado se va añadiendo un ramo más hasta formar el magnífico ramillete: “los relatos, ya poéticos y bellos en origen por el espíritu que les dio vida, se fueron transmitiendo de una generación a otra, de eremitorio en eremitorio, para alimentar aquellos coloquios espirituales en que el novicio imberbe escuchaba boquiabierto, los recuerdos y las sentencias de los veteranos. Y como era normal, al pasar de un narrador a otro fueron adornados y nuevamente poetizados según la fantasía del mismo...” (en A. Guerra, Madrid, 2006, pag. 795). Si profundizamos en el acertado *statement* del bibliotecario del convento madrileño de Cisneros, nos percatamos de que con ello nos está describiendo uno de los muchos procesos de traducción: el que recoge por escrito la oralidad. La escritura de lo oral no es más que una especie de versión... sin original escrito. Cuando Hugolino de Santa María ponía por escrito los *Actus beati Francisci et sociorum ejus*, base de los posteriores *I Fioretti*<sup>29</sup>, traducía en escritura el original oral de estos relatos, relatos a los que un anónimo toscano daría su versión definitiva en romance como *i fioretti*, designación que recogía lo que el latín expresaba como florilegio, por derivación de la *flos sanctorum*.

Creemos que se distorsiona la percepción de este texto cuando se le incluye, tal y como hace el volumen de *Fonti francescane*, dentro de las “Biografie di Francesco d’Assisi”. No queremos decir con ello que estas “floreccillas” carezcan de valor histórico-biográfico, sino que en ellas prima el valor moralizante y en cuanto tal tienen un valor semejante al que en la Antigüedad pudieron tener las “vidas paralelas” de Plutarco, orientadas a conseguir un paralelismo biográfico, o en la Edad Media la *Flos sanctorum* de Vorágine, en la que el efecto “apelativo” que Bühler señala al lenguaje, se sobreponía al expresivo o informativo. También podríamos aludir a la teoría de los “actos de habla” de Austin. La lectura de este texto produce un innegable efecto perlocutivo: tal es la fuerza que tienen estos relatos. En este sentido tiene razón el introductor de *I Fioretti* en la edición italiana de las *Fonti*, Feliciano Olgiati (Assisi: 2004, 864), cuando salva el valor histórico pero advierte: *Questo volgarizzamento, assunto a tanta celebrità, propone indubbiamente gesti e parole di Francesco, che, nella sostanza, possono considerarsi storici o di tradizioni orale de buona vena, e solo talvolta fioritura leggendaria. Pero una loro utilizzazione occorre tuttavia molta cautela.* Por eso Cambell

---

<sup>29</sup> Las discusiones acerca de la prelación cronológica de uno u otro texto ya parece estar dirimida a favor de los *Actus*.

(Asís, 1988, 19), editor del *Actus Beati Francisci* avisaba también: *Quando se parla de storicità, non bisogna dimenticare la legge dei generi letterari: nell' apologo, nella parabola o nella favola il meraviglioso non é che una forma letteraria; bisogna comprenderé lo scopo esatto del narratore prima di acusarlo de falso*<sup>30</sup>. Dentro, de un canon universal de la literatura, hay que situar este texto, más en el séquito del *Calila e Dimna* que en el de Herodoto o Tucídides. Es una obra de “exemplos”, más que de información. O si se quiere, es una “legenda áurea” del franciscanismo, entendido este como una forma de ser moral de valor universal. Huelga decir que el término leyenda no tiene otro sentido que el etimológico: lo que hay que leer.

En cuanto a la historia de su traducción es chocante de nuevo que en el franciscanismo hispano haya tardado en aparecer esta obrita de devoción que en Italia debió circular por los conventos desde temprana fecha por lo que de programático tenía. Ya antes de 1500 se imprimen en Italia 13 ediciones, según afirmación de Cambell (Asís, 1988) y principios del XVI circula una versión bajo el título de *Questi sono li Fioretti de sancto Francesco. Venetia: per me Zorzo de Rusconi milanese, 1502*, a la que seguiría un sinnúmero de versiones a lo largo del siglo<sup>31</sup> que sirvieron de lectura a una época marcada por la efervescencia religiosa que supone la llegada del humanismo y de la Reforma. Cabe imaginarse al simple y ejemplar Felice de Cantalice (san Felix de Cantalicio en español, inmortalizado en repetidas ocasiones por nuestro Murillo) enfrascado en la lectura, no de la biografía canónica de San Francisco, la de san Buenaventura, aunque quizás la oyera en las lecturas de refectorio, cuanto en la lectura de los sincopados relatos de las *Floreçillas*. En España dispusimos desde 1492 de una versión anónima del *Floreto*<sup>32</sup> que tal vez haya podido hacer sombra a *I Fioretti*. A partir del XIX, el relato italiano entra masivamente en nuestra lengua<sup>33</sup>. También es difícil imaginarse a un Pedro de Mena inspirándose en las biografías “clásicas” a la hora de tallar esa obra maestra de la imaginería clásica española que es el “San Francisco en éxtasis” de la Catedral de Toledo.

---

<sup>30</sup> La muerte sorprendió a este investigador franciscanista antes de que emprendiera la edición de la obra. De ella se encargaron M. Bigaroni y G. Boccali (ed.), *Actus Beati Francisci et sociorum eius. Nuova edizione postuma di Jacques Cambell con testo dei Fioretti a fronte*. Assisi: Porziuncula 1988. Las discusiones acerca de la prelación cronológica de uno u otro texto parecen estar ya dirimidas.

<sup>31</sup> Así, por ejemplo los *Fioretti di messer santo Francesco. Neliquali [!] se contiene la vita & li miracoli che lui fece in vita. Nuouamente hystoriati & con diligentia corretti Stampati in Vinegia : per Francesco di Alessandro Bindoni & Mapheo Pasini compagni, 1535*.

<sup>32</sup> La datación, 1492, de esta versión vernácula anónima justifica la sospecha de que detrás de esa edición estuviera la mano reformadora de Cisneros en un momento en la que, aparte del erasmismo, radicado en la *devotio moderna*, se propagaban, por España y en el interior de la orden, movimientos de reforma que en ocasiones hacen de la historia de esta un rompecabezas. Ha sido reeditada on line por la BVC.

<sup>33</sup> Ver Apéndice I, apartado 2.

Más fácil es hallar la correspondencia de la talla del imaginero granadino con el icono creado por la versión española del *Floreto*. En todo caso hubo que esperar varios siglos, hasta 1873, para que, favorecidas por el franciscanismo cultural cuyo máximo testimonio son las investigaciones del calvinista Sabatier, se diera una eclosión de la versión española de las *Floreillas*. Al tiempo que surgían las versiones de las biografías clásicas (las de Celano, Buenaventura, etc.) y de los escritos, las de las *Floreillas* se desgajan de estos y producen multitud de ediciones de variopinta casuística: desde las versiones basadas en las ediciones críticas (la de Passerini o Esser), hasta las ilustradas con ocasión del centenario pasando por las versiones “cóctel”<sup>34</sup>, pero, en todo caso, con un componente importante de autoría laica. En efecto, y este sería otro rasgo caracterizador de la traductografía franciscana de las fuentes, las *Floreillas* han sido traducidas tanto por mano secular como por mano consagrada. ¿Cómo se explica esto? ¿Habla esto a favor de la tesis que aquí proponemos, a saber, la tenue relación que el franciscanismo ha tenido a algunos de sus escritos fundacionales en versión vernácula? Por lo que respecta a la calidad y a las estrategias traductivas, poco se puede decir, pues en la historia de la traducción de las fuentes, que en conjunto conjugan lo informativo, lo apelativo y lo expresivo, no han cabido ni excesos de belleza infiel ni sometimiento a la letra; solo leves “aggiornamenti” a los estilos de la época. La estrategia de los versores, más que entre la naturalización o la extranjerización, fluctúa entre el “arcaísmo” y el *aggiornamento*. Siendo ambas correctas, pueden hacer sentir bien el espíritu sencillo de una escritura romance inicial (la del italiano del XIII), bien el valor perenne de un lenguaje basado en una intención de comunicación directa con el lector. “Hemos procurado ante todo que la traducción sea fiel al original, e, a la vez, correcta, clara y ágil en la medida en que nos fuera posible. De ahí que, en líneas generales, nuestra versión tienda más bien a ser literal”, afirma J.M. Beltrán, ofm, en su introducción a los *Escritos del Directorio Franciscano*. Comparar una versión con otra de las biografías es constatar el imperio de la sana razón traductora que ha guiado a los píos y, a veces, no tan píos<sup>35</sup> versores de *I Fioretti*, paradigmáticamente propuesta, que no inventada, por Paul Cauer en su trabajo sobre la traducción de Homero: *so treu wie möglich, wo frei wie*

---

<sup>34</sup> En más de una ocasión se han impreso versiones que integran diferentes textualidades que podríamos llamar sintéticas: Tal, por ejemplo, la de la editorial San Pablo (Madrid: Biblioteca de clásicos cristianos, 2008) pues en el prólogo se afirma: “también se han tenido en cuenta otras ediciones y traducciones en castellano”.

<sup>35</sup> Como se puede comprobar en el apéndice I, hubo traductores del texto que no fueron ejemplo de vida religiosa y sin embargo se sintieron atraídos por la figura, literaria e histórica, de san Francisco.

*nötig*<sup>36</sup> debía ser las características de la versión. Algunas de las pequeñas discordancias textuales se deben mayormente a la diferente edición crítica tomada como TO<sup>37</sup> de la versión.

## Conclusiones

De esta diferencia de recepción entre lo que podíamos llamar “textos canónicos” y “textos sociales” que mencionamos, quizás se pueda deducir esa doble imagen del Francisco histórico imperante en la recepción actual y a la que alude Sebastián López, en su “Introducción” a los escritos (en Guerra, Madrid, 2006, 3)<sup>38</sup>: “Junto al Francisco de las biografías hay que colocar... al Francisco de los escritos”, aseveración correcta que quisiéramos modificar ligeramente. La biografía y la espiritualidad franciscanas que el mundo moderno ha fagocitado han sido mayormente las que recogen las *Floreccillas*, especie de evangelio apócrifo del franciscanismo de gran trascendencia social, mientras que el Francisco que se hace presente en los “textos canónicos”, han tenido una menor recepción e influencia, si exceptuamos el *Cántico*. En efecto, junto a ese Francisco libre, siempre en camino, cercano a los anhelos del cristiano en el mundo y carismático de las *Floreccillas*, hay que poner al Francisco disciplinado que rige la institución humana a la que ha dado origen de manera coherente con sus principios cristianos, ascético hasta límites aniquiladores del hermano cuerpo, al que solo le es permitido acceder a la mística una vez ha cubierto una estricta *via purgativa* que pone en circulación nuevos tonos de la piedad cristiana. Quizás la traducción debería haber contribuido de manera más definitiva –y de mano franciscana– a perfilar esa personalidad un poco desenfocada entre el común de los lectores y fieles de Francisco. En todo caso, quien quiera explicar la presencia del espíritu franciscano en Tlatelolco, en las selvas del Magdalena, en el altiplano peruano o en las ciudades españolas –quizás no haya una donde no haya estado presente a través de un convento– tendrá que partir de sus textos fundacionales y de las traducciones que de los mismos circularon por todos esos espacios hispanos.

---

<sup>36</sup> En el apéndice II contrastamos sinópticamente tres versiones de un mismo pasaje de la obra.

<sup>37</sup> Han sido numerosas las ediciones originales de las *Floreccillas* que, con mayor o menor elaboración crítica, han servido de base para las versiones en otras lenguas. Entre las más importantes destacan la del código *Fiorentino*, editada por A. Manelli y publicada de nuevo por Luis Manzoni Roma, 1902; la de A. Cesari, *Riscontrati su moderne stampe per cura di R. Fornaciari* Florencia; la de L. Amoni, *raffrontati col testo di Biblioteca Angelica e coi codici della Laurenziana e Vaticana*; la de Passerini, ilustrada por Razzolini, Milán, 1908; la de Padovan, *annotata, riletta e migliorata* Milán, 1927; segunda edición corregida de Passerini, Florencia) y otras.

<sup>38</sup> Tanto la edición de Guerra como las introducciones de López, al igual que las de Legísima y Canedo, han sido trabajos ejemplares en la difusión crítica de las fuentes franciscanas.

## Apéndice I: Ediciones de los escritos y fuentes franciscanos más importantes<sup>39</sup>

### 1-Ediciones integradas de las fuentes

–*Las florecillas. Biografías del Santo, por Celano, San Buenaventura y Los tres compañeros. Espejo de perfección.* Ed. y trad. fray Juan de Legísima/ fray Lino López Canedo, ofm, Madrid: Ed. Cat., **1945**, reed. en **1949, 1956, 1965, 1971 y 1975**; –*Francisco de Asís. Escritos, Biografías. Documentos de su época.* J. A. Guerra, ofm, ed., varios traductores, Madrid: Ed. Católica. **1978**; –*Escritos de San Francisco y Santa Clara de Asís.* Ed. y trad. L. Iriarte, ofmcap, Valencia: ed. Asís, **1981**; –*Los escritos de San Francisco de Asís. Comentario filológico.* Ed. de I. Rodríguez Herrera y A. Ortega Carmona, ofm, Murcia; –*Los escritos de Francisco y Clara. Textos y apuntes de lectura.* J. Garrido y J. A. Guerra, ofm, Aranzazu, **1991**; –Ignacio Omaechevarría, ofmcap, *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios.* Madrid: BAC, **1982**.

### 2-Reglas<sup>40</sup>

–*Este es el Floreto de San Francisco de la regla de los frailes menores.* Trad. Anonima del latín, Sevilla: Ungut, **1492**; –Bernardino Méndez, *La Regla de la orden Apostólica de N.P.S.F. con las declaraciones apostólicas, los Estatutos Generales hechos en la Congregación General de Toledo...* Sevilla, **1540**; –*Regla de los frayles menores, con el testamento del bien aventurado padre San Francisco en latín y en romance.* México: Pedro Balli, **1595**. –L. de Rebolledo (ed.), *Libro de la Regla y Constituciones de la Orden de N.P.S.F. de la Observancia, con las exposiciones de los Pontífices, y letras apostólicas a cerca de la recepción de los novicios y más la forma para darles el hábito y la profesión.* Sevilla, **1600**, posterior edición en **1610**; –*Regla y Testamento de nuestro Seráfico P. San Francisco y declaraciones de los Sumos Pontífices con el edicto de la Santa Inquisición.* Barcelona, **1611**; Reeditada en tamaño miniatura en Barcelona en el XVIII (fecha imprecisa); –*Ordo Fratrum Minorum, Estatutos Generales de Barcelona nuevamente examinados y dispuestos en Segovia.* Madrid, **1621**; –*Regla y Testamento de nuestro Seráfico P. San Francisco con las declaraciones de los Sumos Pontífices y decreto S. D. N. PP Urbani VIII* Madrid, **1702**, reed.

<sup>39</sup> Para la confección de esta bibliografía selectiva hemos utilizado los datos recogidos en nuestras visitas a diversas bibliotecas conventuales (Massamagrell, El Pardo, Jesús de Medinaceli, La Ollería, Cisneros, etc.) así como los catálogos de diversas bibliotecas nacionales (España, Argentina), el *Manual de librero Hispanoamericano* de Antonio Palau y Dulcet, Barcelona: Palau, 1967, los *Cuadernos Bibliográficos. Impresos del siglo XVI: religión*, de José Simón Díaz. Madrid: CSIC, 1964 y otros.

<sup>40</sup> Excluimos la mención de las constituciones de las órdenes que son también “fuente” de espiritualidad. Son magnífico ejemplo de la actitud de las órdenes con relación a la traducción.

en Sevilla, **1708**, y Barcelona: Tomás Piferrer, **1773**; –*Regla de N.S.P.S. Francisco y breve declaración de sus preceptos... y breve explicación del canto llano...* México, **1725**; –*Regla y Testamento de N. Seraphico P. San Francisco*. Valladolid: Alonso del Riego, (siglo XVIII), reed. en **1832**.

–*Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas del Santísimo Crucifijo de Roma... concedidos y otorgados por su santidad el papa Paulo quinto*. Madrid: Luis Sánchez, **1616**. Sucesivas ediciones en Méjico: Jauregui **1617**; Madrid, **1647**, Madrid, **1728**, Madrid, **1730**; –*Regla de las monjas de Santa Clara. Traduzida de lengua lemosina en castellano por Fr. Felipe de Sosa*. Valencia, **1628**; –*Regla primera de la gloriosa madre santa Clara y Estatutos y Constituciones de las monjas capuchinas*. Zaragoza, **1629**; –*Regla primera de la gloriosa Madre Santa Clara y Constituciones de los Monjes Capuchinas de Castellon de la Plana* Valencia, **1696**; –*Indice de las reglas Capítulos, y tratados de las ordenaciones Generales, para todas las Religiosas de esta Familia Cismontana, sujetas a las Orden de Nuestro P.S: Francisco. Que incluía de las clarisas, de concepcionista..., la Regla de Santa Clara*; –*Regla de Santa Clara*, Méjico, **1720**, Puebla **1817**, Méjico, **1741**, Madrid, **1784**; –*Regla de las religiosas sorores de Santa Clara, confirmadas por el Papa Urbano IV*, Pamplona: Pedro J. Ezquerro, **1731**; –*Regla primera dada por N.S.P.S. Francisco a la gloriosa virgen Santa Clara ...: asi mismo las constituciones por donde se ha de gobernar, y ser gobernado el Real Convento de la Purísima Concepción de Maria SS.N. Señora, de las Religiosas Descalzas de N.M.S. Clara de la Ciudad de Manila*, Manila, **1835**; –*Regla para las religiosas de Santa Clara aprobada por Nuestro Santísimo Padre el Papa Urbano IV...* Sevilla, **1865**; –*Regla primera de la Bienaventurada Virgen S. Clara: Declaraciones, Ordenanças y Constituciones, hechas y ordenadas sobre la Regla, dicha Forma de vida de las pobles Monjas... de la Orden de Santa Clara*; –*Regla Primera de la Gloriosa Madre Santa Clara y Constituciones generales para todas las Religiosas Descalzas y Recoletas de la Orden de N.P.S. Francisco*. Orihuela, **1900**.

–*Regla que el Papa Leon Decimo dio a los religiosos y religiosas, comúnmente llamados de la Tercera Orden de los Penitentes, o de la Penitencia que fundó, y instituyo nuestro glorioso Padre San Francisco*; – *Regla de las Hermanas Terciarias Franciscanas*<sup>41</sup>, Barcelona, siglo XVII; *Regla de los Hermanos seglares de la Tercera Orden de Penitencia y sus estatutos*, Lisboa: A. Fernández **1620**; –*Vida espiritual común de la Seráfica Tercera Orden, que*

---

<sup>41</sup> Terciarias Franciscanas de clausura hubo en España desde el siglo XV.

*instituyó Seráfico, que fundó Evangelico...N. P. y llegado Patriarca San Francisco. Méjico: M. Benavides, 1689; –Regla de las Hermanas Terciarias Franciscanas, Barcelona, siglo XVII; –Regla de los Hermanos seculares de la Tercera Orden de San Francisco. Barcelona, 1704; –Regla de la tercera orden de San Francisco, Córdoba, 1760; –Regla de la Venerable Orden Tercera de Penitencia que instituyó San Francisco, Santiago, 1863; –Regla de la Venerable Orden de Penitencia Manresa, 1882; –Regla y nuevas constituciones de las Religiosas Terciarias Franciscanas del Convento de Santa Isabel de Alba de Tormes, Barcelona, 1909; –Regla y constituciones de las Terciarias Franciscanas de la Inmaculada Concepción de Murcia. Murcia, 1935; –Regla de la Tercera Orden Secular de San Francisco de Asís. Sevilla, 1909.*

### **3.-Biografías**

*-Buenavenura, Historia o leyenda mayor de S. Francisco y Santa clara en español. Toledo, 1526 (edición sevillana en 1560); –Vida de S. Francisco de Asís, trad. Ruperto M. de Manresa, ofmcap, Barcelona, 1906; –Celano, Tomás de, Vida primera de San Francisco de Asís. Primera versión castellana por el P. Fr. Pelegrín de Mataró. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1909; reed como *Vida y milagros de S. Francisco de Asís: contiene la vida primera, vida segunda... / que escribió el beato Tomás de Celano*, Barcelona: Obra Franciscana, 1918;*

### **4.-Florecillas, Cántico y Floreto**

En este apartado recogemos también versiones de las *Florecillas* que, sin provenir de mano franciscana, apoyan la tesis que aquí defendemos: la relativamente escasa atención prestada por la orden a la traducción de la obra que más popular ha hecho la figura de Francisco de Asís.

*-Este es el Floreto de San Francisco de la regla de los frailes menores. Trad. anónima del latín, 1492; reed. bajo Floreto de San Francisco (siglo XV), Madrid: Cisneros, 1998; –Florecitas de San Francisco de Asís: Crónica italiana... / traducida... al castellano... por el P. Antonio Cesari y con un prólogo de un Hermano de la Orden, tercera... Madrid: Tipografía Gutenberg, 1881; –*Florecitas de San Francisco de Asís: crónica italiana de la Edad Media.* Madrid: Biblioteca de la Semana Católica, 1885; –*Florecitas de San Francisco. Crónica italiana de la Edad Media. Traducida directamente al castellano por un Hermano de la Orden Tercera.* Madrid, 1885; –*Florecitas. Crónica italiana de la Edad Media. Traducida directamente al castellano según la lección adoptada por el P. Antonio Césari.* México, 1885; –*Florecita del glorioso Señor San Francisco y de sus Frailes. Edición ajustada a la italiana de Passarini y mandada publicar por Fray Andrés Ucerín-Jáuregui.**

Madrid, **1913**; –*Floreccillas del glorioso Señor San Francisco y de sus hermanos*. Trad. C. Rivas Cherif, Madrid, **1913**; –*Nuevas florecillas de San Francisco*, trad. R. María Tenreiro<sup>42</sup>, Madrid: Ediciones de "La Lectura", **1915**; –*Floreccillas*. Trad. Juan de Legísima, ofm, Barcelona, **1924**; –*Floreccillas*, Barcelona, **1924**; –*Floreccillas*, trad. P. Pallás, Barcelona, **1925**; –*Floreccillas de San Francisco de Asís*. Ilustraciones de J. Segrelles. Barcelona/Madrid: Biblioteca Franciscana, **1926**; –*Floreccillas y El cántico del Sol. Versión castellana previo cotejo de las más antiguos códices italianos por Francisco Sureda Blanes*. Madrid: Espasa-Calpe **1934**; –*Floreccillas del Glorioso Padre San Francisco y sus frailes*. Ed. popular con ilustraciones de Segrelles, trad. José Novoa, ofm, **1943**; –*Floreccillas franciscanas*. Trad. J. Bautista Gomis, ofm, Madrid, **1951**; *El cántico del hermano sol*. Trad. Jaime Antonio Fernández, ofm. Madrid : COCULSA, **1955**. *Cántico del sol*. Trad. F. Bofill. Montserrat: Abadía, **1973**–*Floreccillas del glorioso Padre San Francisco y sus frailes*. Madrid: Apost. Mariano, **1981**; –*Las Floreccillas de San Francisco. El Cántico del sol*. Trad. Sureda Blanes, Madrid: Espasa-Calpe, **1980**<sup>43</sup>; - *Cántico del sol* : Barcelona : Claret, 1983, lámina; –J. A. Sobrado, *Floreccillas y loas de Francisco de Asís*. Madrid: Caparrós editor, **1991**; –*Floreccillas de San Francisco*. Trad. Contardo Miglioranza<sup>44</sup>, ofmcon, Buenos Aires, **1994**; –*Las Floreccillas de San Francisco de Asís*, trad. I. Vázquez Janeiro (?). Madrid: San Pablo, **1998**.

## 5.-Otras fuentes

**Buenaventura de Bagnorea** (Bagnoregio). Dada su significación en el pensamiento y comportamiento de la orden y su enorme recepción en España, posiblemente superior a la de los escritos del Fundador, añadimos algunas de las más importantes traducciones de las obras del doctor de la Iglesia al español. Sin ser estrictamente “fuentes”, pertenecen al núcleo del legado espiritual de la orden.

– *Contemplación sobre la vida de Jesucristo*. Barcelona: Rosenbach, **1494**; –*Soliloquio*, Sevilla: Ungut, **1497**; –*Forma de los novicios y otros tratados*. Sevilla: Ungut, **1497**; –*Espejo de la disciplina o libro de las cosas pequeñas para los novicios*. Sevilla, 1502; –*Libro llamado forma de los novicios*. Sevilla: Cromberger, **1520**; –*Historia o leyenda mayor de S. Francisco y Santa clara en español*. Toledo, **1526** (ed. sevillana en **1560**); –*Estímulo de amor del Seraphico padre sant Buena uentura*. Baeza, **1551**; *Cruz de Cristo. Tractado llamado...* Medina del Campo, **1553**; –*Mística teología: en el qual ...* Méjico 1575; –*Forma de los novicios*. Valencia, **1588**; –*Colloquio del pecador y del Crucifijo, con otros opúsculos compuestos... traducidos de latín al romance por fray Domingo Biota*. Zaragoza 1571; –

<sup>42</sup> Este político español de izquierdas, amigo de Azaña y Picasso y traductor de Zweig, al igual que C. Rivas Cherif, es uno de los muchos laicos que se sintieron atraídos por la personalidad cultural y moral de San Francisco.

<sup>43</sup> Esta versión es la recogida en la Biblioteca Virtual Cervantes. El traductor se dice alumno del Colegio Español de Roma (dirigido por los Operarios) y “corista”. Fue insigne traductor de Lullio. Cabe barruntar que fuera terciario secular.

<sup>44</sup> Este traductor argentino, de la orden de los conventuales, es además un insigne hagiógrafo.



*Doctrina cordis*, Toledo, 1510; –*Doctrina cordis... en romance nuevamente corregido y enmendado*, Baeza, **1551**; –*Primera parte de algunos tratados... traduzidos del latín en romance por fray Domingo Biota*. Zaragoza, **1576**; –*Cartilla y doctrina espiritual, para la criança y educación de los novicios.... Revista y mandada imprimir por el P. F. Luys de Miranda*. Salamanca, **1616**; –*Doctrina cordis de san Buenaventura en romance*. Toledo **1625**; –*Doctrina de novicios*, Puebla de Sampaloc, 1737; –*Leyenda de San Francisco de Asís*, trad. y anotada por el P. Fr. Francisco M. Ferrando y Arnau. Santiago, **1906**; –*Vida de S. Francisco de Asís*, trad. Ruperto M. de Manresa, ofmcap, Barcelona, **1906**; –*Itinerario de la mente a Dios; seguido de la Reducción de las ciencias a la teología*; pról. A. Rodríguez Huéscar. Buenos Aires: Aguilar, **1962**.

## Apéndice II

### Tres versiones en contraste del cap. I de las *Floreillas*

Francisco Sureda Blanes	Herranz/ Guerra, ofm.	Versión italiana
De cómo y por qué San Francisco eligió sus 12 com-pañeros a imitación de Jesu-cristo; uno de los cuales se ahorcó, como Judas.	Los doce primeros compañeros de San Francisco	Dei dodici primi compagni de santo Francesco
En primer lugar es de consi-derar que el glorioso <i>Meser</i> San Francisco, en todos los actos de su vida fue conforme a Cristo bendecido; y que, así como Cristo, en los comien-zos de su predicación eligió 12 Apóstoles que, despre-ciendo toda cosa mundana, le siguieran en la pobreza y	Primeramente se ha considerar que el glorioso messer San Francisco, en todos los hechos de su vida, fue conforme a Cristo bendito; porque lo mis-mo que Cristo en el comienzo de su predicación escogió doce apóstoles, llamándolos a des-preciar todo lo que es del mundo y a seguirle en la pobreza y en las demás virtudes, así San Francisco,	In prima è da considerare che il glorioso messer Santo Francesco i tutti gli atti della vita sua fu conformato a Cristo benedetto; imperò che, come Cristo nell principio della sua predicazioni elesse dodici apostoli a dispregiare ogni co-sa mondana e seguitare lui in povertà e nell` altre virtù: così santo Francesco elesse al principio del

en las otras virtudes, en tal en el comienzo de la fundamento dell` Ordine  
guisa San Francisco eligió, fundación de su orden, suo dodici compagni dell`  
desde el principio del escogió doce compañeros altissima povertà.  
fundamento, a 12 que abrazaron la altísima  
compañeros poseedores de pobreza.  
la altísima pobreza; y como Y lo mismo que uno de los E come uno de' dodici di  
uno de los 12 Apóstoles de doce apóstoles de Cristo, re- Cristo, riprovato da Dio, fi-  
Cristo, reprobado por Dios, probado por Dios acabó por nalmente s`impicò per la  
a la fin ahorcose por la gar- ahorcarse, así un de los doce gola; cos`uno de dodici  
ganta, así también uno de compañeros de San compani di santo Francesco,  
los 12 compañeros de San Francisco, llamado hermano ch`ebbe nome frate  
Fran-cisco, cuyo nombre Juan de la Capella, apostató Giovanni della Capella,  
fue de fray Juan de la y, por fin, se ahorcó. Lo cual apostatando, finalmente  
Capilla, apostató y sirve de grande ejemplo y es impi-ccò se medesimo per la  
finalmente se ahorcó a sí motivo de humildad y de gola. E questo è agli eletti  
mismo por la garganta. Y temor para los elegidos, ya grande esempio e materia  
esto será de gran ejemplo que pone de manifiesto que d`umilità e di timore,  
para los elegidos y materia nadie puede estar seguro de considerando che nullo è  
de humildad y de temor; perseverar hasta el fin en la certo de dovere perseverare  
consi-derando que ninguno gracia de Dios. insino a la fine nella grazie  
puede tener la certeza de de Dio  
perseverar hasta la fin en la  
gracia de Dios.

### **Bibliografía**

- B. Aracil, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni editore, 1999.
- Nicolás Armentia, ofm, *Diario del Viaje al Madre de Dios...* La Paz, 1887.
- V. Cherubino Bigi, ofm, *La cura del sapere nelle fonti francescane*. Assisi: Porziuncola, 1994.
- J. Cambell (ed.), *Actus Beati Francisci et sociorum ejus*. Assisi: Porziuncola, 1988.

- VVAA. *Fonti Francescane*, Assisi: Porziuncola, 2004.
- Rafael M. Pérez García, “Los libros franciscanos de la Biblioteca del Convento de Santa María de la Paz de La Puebla de Alcocer (1646)” en *Revista de Estudios Extremeños*, 2009, LXV, II, 751-782.
- J. A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos y biografías. Documentos de la época*. Madrid: BAC, 2006.
- L. Iriarte, ofmcap, *Historia del franciscanismo*. Valencia: Editorial Asís, 1979.
- O.M. Krupsky, *La evangelización en la legislación franciscana pro indis (siglo XVI)* Roma: P. A. Antonianum, 1996.
- Prospero Rivi, *Breve Introduzione alle Fonti Francescane*. Assisi: Porziuncola, 2004.
- I. Rodríguez Herrera/A. Ortega Carmona, ofm, *Los escritos de San Francisco. Comentario filológico*. Murcia: Instituto Teol., 1999.
- J. Simón Díaz, *Cuadernos Bibliográficos. Impresos del siglo XVI: religión*, Madrid: CSIC, 1964.

# LA ORIENTACIÓN DIDÁCTICA EN LAS TRADUCCIONES FRANCISCANAS

Rufina Clara REVUELTA GUERRERO

*Universidad de Valladolid. España*

## ABSTRACT

The present paper has been obtained from our recent research on “the didactic orientation of the Franciscans’ translations”.

We have worked with a set of 22 source texts that were translated by Franciscans. We have found and identified the presence of “didactic tools” in these texts. Specifically, we have analyzed the following elements within the texts: prologue or introduction, “body text”, epilogue, “*pots facium*”, index, etc. The thus obtained results have been arranged in tables showing the numerical values reached in each analyzed “didactic tool”.

## INTRODUCCIÓN

En el decurso histórico de los pueblos cristianos, encontramos órdenes religiosas (agustinos, dominicos, franciscanos, jesuitas,...) que actúan como verdaderos aparatos ideológicos dentro de la Iglesia (o de las Iglesias, si nos situamos en una perspectiva más amplia), la cual, a su vez, funciona como un verdadero aparato ideológico de Estado. Por otra parte, debemos tener en cuenta que toda educación, y por ende toda pedagogía, se fundamenta en una idea de hombre, sociedad, vida. Estos hechos nos impulsan a analizar las características de los textos traducidos por los franciscanos, determinantes de la orientación didáctica que imprimieron a sus obras.

Hablamos de la orientación didáctica de las traducciones de los franciscanos situando este fenómeno histórico en la encrucijada que determinan su entidad de fenómeno cultural y los factores espacio-temporales que se dan cita en su circunstancia histórica. Como fenómeno cultural presenta una dimensión didáctica, determinada por el objetivo o fin de la traducción (mostrar, enseñar, transmitir, dar a conocer), aún cuando en la posibilidad de alcanzar ese fin incidan toda una serie de herramientas textuales y paratextuales, formales, no formales y mixtas (consideradas por nosotros en un trabajo anterior) (Revuelta: 2007: 41-76). Como hecho o fenómeno histórico viene determinada por la cultura del traductor, en su doble

dimensión de hombre inmerso en una “cultura profesional” –de traductor propiamente dicho- y en una cultura personal, determinada por la “asimilación de / reacción ante” la cultura a la que pertenece por razón de espacio y tiempo vividos. Esta última, para los franciscanos, responde a una voluntad que tuvo su origen en Asís (Italia) y en un hombre, Francisco, que funda una orden religiosa (o, quizá, mejor una “fraternidad” que posteriormente deriva en “orden”) para vivir en profundidad la pobreza y caridad evangélicas. Pero, a su vez, esa cultura adquiere matizaciones diferentes en función de la rama franciscana a la que el traductor pertenezca y en la que haya hecho realidad su vocación religiosa.

Por su formación básica como religiosos de una orden, los traductores franciscanos presentan en sus trabajos orientaciones que responden a intencionalidades próximas o, en parte, comunes, contribuyendo a incidir, a través de su discurso, en los grupos sociales con los que actúan. Tengamos en cuenta dos aspectos importantes: Por un lado, la orientación socio-educativa presente en la finalidad con que San Francisco crea la Orden Tercera (vivir en “el mundo” el espíritu franciscano), y presente también en el programa educativo que tiene como primeros textos la *Carta a todos los fieles* (“verdadero programa de vida según el Evangelio y la Iglesia”) y la *Regla* de 1221, con que San Francisco la dotó (Gemelli: 1940: 79). Por otro, no podemos olvidar la vocación “misionera” franciscana que es, en esencia, una vocación docente por excelencia dado que impulsa al misionero a enseñar y educar en la verdad evangélica.

En nuestro trabajo sobre *La orientación didáctica de las traducciones de los agustinos españoles* (Revuelta), justificábamos y precisábamos el contenido mental que se encontraba tras la expresión “orientación didáctica”; resaltábamos el paralelismo existente entre el acto lector y el acto didáctico, el carácter psíquico del aprendizaje como fundamento de principios didácticos, y consecuentemente algunos principios a considerar en la orientación didáctica de un texto; además (tomando como punto de partida el hecho de que, si bien todo texto es único, se pueden encontrar en el conjunto, o muestra estudiada, unos elementos comunes que en su tratamiento permitan ser utilizados para orientar didácticamente un texto), precisábamos las herramientas didácticas que mejoran “la rentabilidad de un proceso de enseñanza-aprendizaje, en nuestro caso todo aquello que aumenta la eficacia de un proceso de lectura-aprendizaje”. Si en aquel momento nuestro objeto de estudio venía determinado por las traducciones de los agustinos españoles, en el presente serán las traducciones de los

franciscanos, pero el método y la técnica aplicada en su estudio ha sido la misma, con algunas variantes determinadas por la especificidad de la muestra.

Queremos poner de relieve la idea de que la orientación didáctica de un texto escrito, mediante la utilización de herramientas textuales hunde sus huellas en la historia. Las “miniaturas” de los antiguos códices, eran más que un adorno. En muchas ocasiones hacían perceptible por medio del dibujo y el color (es decir, del arte) lo que el autor quería expresar, transmitían información.<sup>45</sup> Se convertían así en herramientas didácticas.

Comencemos por recordar que entre los elementos que componen un texto y que admiten en su tratamiento una orientación didáctica, se encuentran: a) los prólogos, prefacios, proemios, introducciones, notas preliminares, presentaciones, notas al lector, dedicatorias, saludos, notas bibliográficas; b) las fuentes documentales y la bibliografía; c) el cuerpo del texto o discurso propiamente dicho; d) los epílogos, conclusiones, los cuerpos de comentarios y claves; e) los índices. A estos elementos podemos añadir otros – los “elementos paratextuales”- de menor entidad, pero que, en ocasiones, ofrecen cierta significatividad desde la perspectiva de la orientación didáctica del texto. Nos referimos a: 1) La cubierta, la portada y la contraportada. 2) La sobrecubierta y las solapas de la sobrecubierta. 3) Los explicitos (del latín) o colofones (del griego), que remataban el trabajo de los antiguos libros medievales (evangelarios, biblias, beatos y los “libros más modestos de los armarios de las librerías y bibliotecas conventuales”) y que “suministran datos siempre interesantes y, con frecuencia, curiosos y emotivos” (Cortés: 1997: 21).

## **LA VIVENCIA RELIGIOSA FRANCISCANA Y LA ORIENTACIÓN DIDÁCTICA DE SUS TRADUCCIONES.-**

Las órdenes y congregaciones religiosas se diferencian unas de otras, entre otras características, por la orientación que dan a la vivencia de su religiosidad. Algunas de ellas se

---

<sup>45</sup> Por ejemplo, recordemos que entre los libros manuscritos se encuentran los Libros de Horas o devocionarios para uso de los seglares. Haciendo referencia a lo que comprendía su “contenido tipo”, Luis Cortés (1997: 66) señala: el “Calendario, con especificación de fiestas de cada mes. Suelen llevar una *miniatura alusiva* y el signo zodiacal correspondiente. *Las miniaturas son tópicas* y así, casi siempre, enero *se representa con* una escena de banquete, febrero con un hombre o una pareja calentándose al fuego ..., mayo con una escena de alconería ..., noviembre con la montanera, etc. [...]” [la cursiva es nuestra]. “Hay en estos libros miniaturas tópicas como son en *Maitines* La Anunciación, *Laudes* la Visitación, *Prima* La Natividad, *Tercia* El anuncio a los pastores, *Sexta* La adoración de los Magos, *Nona* La presentación del Niño en el templo, *Vísperas* La huída a Egipto o El degüello de los inocentes, y *Completas*, La coronación de María. Estas mismas horas canónicas por lo que hace a la vida de Cristo, nos ofrecen representaciones de La traición de Judas, Cristo ante Pilatos, La flagelación, Jesús con la cruz a cuestas, La Crucifixión, [...]” Es decir, responden a la intención de evocar contenidos mentales.

orientan al ejercicio del apostolado, bien en el seno de las propias comunidades cristianas con las que conviven, bien en “tierras de misión”.

La incorporación del texto escrito con orientación didáctica, como herramienta útil en la práctica del apostolado o misión, tras el descubrimiento de América, se dio muy pronto, como ponen de relieve los catecismos pictográficos<sup>46</sup> que para tales ocasiones elaboraron, entre otras órdenes religiosas, los franciscanos<sup>47</sup>. Desde entonces hasta los tiempos presentes, se ha ido intensificando dicha labor, creando incluso una organización –ya en el siglo XIX- que velara por su eficacia. Nos referimos al *Apostolado de la prensa*<sup>48</sup>, asociación constituida en Barcelona en 1871 y refundada en 1891 (Suarez Fernández et al.: 1982: 788). De sus afanes fueron surgiendo editoriales diversas, creadas por órdenes religiosas, que tomaron para sí hacer realidad el objetivo del apostolado por medio del texto escrito.

Los seguidores de San Francisco de Asís asumen esa orientación y cuentan con diversas organizaciones editoriales que responden a la finalidad señalada. Tomemos como ejemplo la editorial Aránzazu, con sede en Oñate (Guipúzcoa) y subsele en Vitoria (Álava). En el momento de su nacimiento en el Santuario de Aránzazu, en 1952, esta editorial se presentaba “con el deseo de llegar a ser un foco de cultura y apostolado” (Ediciones Franciscanas Aránzazu: 2011). Es más, el Reglamento de Apostolado de la Prensa para la provincia de Cantabria, aprobado en diciembre de 1954, precisaba los objetivos de la Editorial Aránzazu de la forma siguiente: 1) “... ejercer el apostolado de la prensa ya publicando libros originales y traducidos, ya promoviendo la difusión del libro bueno”. 2) “... la publicación y propaganda de libros de carácter franciscano o escritos por autores franciscanos, pero podrá también editar y difundir otros libros de carácter religioso.” (Ed. Franciscanas Aránzazu)

Aunque en el transcurso del tiempo la editorial Aránzazu haya ido evolucionando a tenor de las circunstancias, amoldándose a las exigencias de las nuevas épocas y a los cambios sociales, culturales y religiosos, ha seguido fiel a su misión “ofrecer un servicio fraterno a favor del evangelio, del mundo franciscano, de la cultura en general y de la cultura vasca en particular.” (Ed. Franciscanas Aránzazu).

---

<sup>46</sup> El dibujo y el color incorporados a los textos escritos, se convirtió en la herramienta ortográfica más importante utilizada en los catecismos pictográficos de la era colombina.

<sup>47</sup> E. Zamora Ramírez ha estudiado los catecismos pictográficos de los franciscanos Pedro de Gante y de Jacobo de la Testera. (Seminario Intnal. “Los Franciscanos y el Contacto de Lenguas y Culturas”).

<sup>48</sup> Constituida en Barcelona en 1871 “con «el doble objeto» que caracterizaría al movimiento: «proporcionar sanas lecturas a todo el mundo e impedir la circulación de las perniciosas (artículo primero de su reglamento inicial) [...] y tuvo que nacer por segunda vez en 1891 [...] El nuevo Apostolado repetía los fines del anterior con un interesante matiz social [...] Los medios eran los mismos, aunque no se hablaba de recoger publicaciones nocivas, sino de editar y difundir las mejores (artículo 2) [...]”

Interesa resaltar que los procesos de apostolado son, en su propia entidad, una variante de los procesos educativos y que, como tales, se sirven de la técnica didáctica para una mejor consecución de sus fines. Este hecho marca desde un principio las traducciones franciscanas con un carácter muy específico que podemos calificar de educativo; y si todo texto escrito para conseguir el fin para el que se creó necesita utilizar una serie de herramientas que aseguren su eficacia didáctica, con mayor motivo aquellos que persiguen fines educativos.

## **EL OBJETIVO DE NUESTRO TRABAJO**

En principio, nos centraremos en dibujar el abanico de herramientas que dan orientación didáctica a los textos traducidos por los franciscanos y que han sido utilizadas en dichos textos, lo que supone posteriormente valorar su incidencia en el conjunto de la muestra y según temáticas. Objetivo que consideramos como el primer paso para llegar a alcanzar otros, que dejamos para estudiosos del tema –historiadores de la Orden- con más conocimiento y vivencia que nosotros de las características definitorias de cada una de las ramas franciscanas. En este sentido, desde la perspectiva histórica y considerando lo que apuntábamos en un principio acerca de la incidencia de la circunstancia personal y profesional del traductor de un texto en la edición del mismo, cabría plantearse como objetivos del trabajo, tratar de descubrir: A) Las coincidencias o discrepancias entre las traducciones realizadas por franciscanos pertenecientes a las tres ramas básicas o actuales de la Orden franciscana (Franciscanos conventuales, Orden de los Hermanos Menores y Franciscanos capuchinos), la incidencia que en sus vidas y, consecuentemente, en sus obras tenían los objetivos de cada rama. B) Las coincidencias o discrepancias entre las traducciones realizadas por los franciscanos de nacionalidades diferentes. C) La coincidencia de autores y temas, en espacios literarios (“library” o bibliotecas) de países diferentes y, por tanto, si se da transferencia de preocupaciones e intereses como respuesta a una orientación filosófica y de vida religiosa básicamente común.

Igualmente, el hecho de encontrarnos, en la muestra con que hemos trabajado, con algunas obras reeditadas nos ha llevado a considerar que pudiera ser interesante comparar entre sí las distintas ediciones de una misma obra, con el objetivo de descubrir, si hubiera, diferencias significativas en la orientación didáctica dada a las reediciones. Desde esta perspectiva (la de la reedición) conviene considerar las variaciones introducidas en relación a: prólogos, proemios, epílogos... estructura, índices... cuerpo de texto... elementos paratextuales... No



hemos dispuesto de una muestra de obras reeditadas que fuera mínimamente representativa para realizarlo.

## **LAS FUENTES UTILIZADAS**

Como fácilmente puede colegirse de la lectura del título, las fuentes utilizadas en la realización de nuestro trabajo, vienen dadas por un conjunto de textos traducidos al castellano por religiosos franciscanos, básicamente (dado que incluimos una obra editada 195 años antes) a lo largo de un siglo (1907 a 2003)<sup>49</sup> y originalmente escritos en diversos idiomas (italiano, francés, portugués, alemán...), o vertidos del castellano a otras lenguas, idiomas o dialectos (araucano, rifeño...). El conjunto (22 títulos) lo hemos organizado en función de su temática en 7 categorías<sup>50</sup>: a) Diccionarios; b) Disciplinas científicas y filosóficas; c) Sobre vida y escritos de San Francisco y Santa Clara; d) Biografías de santos franciscanos; e) De espiritualidad; f) El franciscanismo en la Historia; g) Obras de “misión”. Por lo que se refiere al número de textos que integran la muestra, entendemos que es reducido si nuestro objetivo fuera precisar el grado en que las diversas herramientas utilizadas en los textos es significativo para un tipo de textos. Somos conscientes de esa limitación. Sin embargo, entendemos que el estudio realizado define tendencias, lo cual ya es de por sí una aportación. El arco temporal, como adelantábamos en nota a pie de página, abarca todo un siglo (1907-2003), distribuyéndose regularmente, a partir de 1940, por todas sus décadas: 1940-49 con 2 obras, 1950-59: 2, 1960-69: 6, 1970-79: 3, 1980-89: 1, 1990-99: 2, 2000-03: 1. A ello hay que añadir otra obra que se remonta a tiempos pasados, editada en 1712. Los títulos de los 22 textos consultados, en función de la categoría a que corresponden, aparecen recogidos en el cuadro 1, junto a otros factores que especifican la muestra.

Entre los factores, considerados determinantes de la muestra, recogidos en el cuadro, salvo los títulos correspondientes a los 22 textos, todos los demás presentan variaciones en cuanto a cantidad se refiere. Por ello, para una mejor comprensión de la información que el cuadro

---

<sup>49</sup> Es evidente que, dada la distancia de 195 años que separa la primera obra de la segunda, integradas en nuestra muestra, no era correcto afirmar que se extendía de 1712 a 2003. Nos parece más conforme a realidad presentar la obra de 1712 como una excepción. Válida por cuanto el criterio tiempo no ha sido determinante de la elección de la muestra, sino el de su accesibilidad.

<sup>50</sup> Somos conscientes de que en la muestra se encuentran textos que podrían ubicarse en otra categoría diferente a aquella en que se encuentran. Los escritos de San Francisco y Santa Clara -entendemos nosotros- muy bien podrían ser considerados como “textos de espiritualidad”, así como los que nos hablan de sus vidas podrían incluirse en la categoría de “Biografías de santos”. Sin embargo, los hemos incluido en una categoría específica para ellos, no sólo por su significatividad histórica, sino también porque su vida y su obra forman un todo inseparable, por supuesto en los tres textos que integran la categoría “c”, y en su propia realidad histórica.

ofrece, hemos incorporado una serie de signos (\*, +, &, \$, Δ) y llamadas (a), (b), (c), (d), (e), (f), (g) que explicamos en nota a pié de página.<sup>51</sup>

**Cuadro 1: Síntesis de características de la muestra**

<b>Categoría Temática</b>	<b>Textos: número en la muestra y títulos</b>	<b>Autor</b>	<b>Traductor</b>	<b>Lengua origen</b>	<b>Editorial</b>	<b>Lugar de edición</b>
<b>A. Diccio- narios</b>	1. Diccionario rifeño-español, etimológico	E. Ibáñez	E. Ibáñez	Español Δ (a)	Instituto de Estudios Africanos	Madrid Δ
	2. Diccionario de la Biblia	S. Ausejo	S. Ausejo	Latín &	Herder &	Barcelona &
<b>B. Disci- plinas científicas y filosófi- cas</b>	3. La educación en este momento crucial	J. Maritain *	L. de Sesma *	Francés *	Desclée de Brouwer *	Buenos Aires *
	4. La persona y el bien común	J. Maritain *	L. de Sesma *	Francés *	Club de Lectores	Buenos Aires *
	5. Jacques Maritain y su obra filosófica	E. Gilson y otros	L. de Sesma *	Francés *	Desclée de Brouwer *	Buenos Aires *
	6. Tratado de Filosofía, Lógica y Cosmología	R. Jolivet	L. de Sesma *	Francés *	Carlos Lohlé	Buenos Aires *
	7. La Psicología Clínica de la Educación	R. Zaballoni	C. Jordá Moncho	Italiano +	Marfil	Alcoy (España)
	8. Vacaciones, para qué?	J. Fourastié	F. J. Carrillo	Francés *	Desclée de Brouwer *	Bilbao
<b>C. Vida y escritos de San Francisco y Sr<sup>a</sup> Clara</b>	9. El testamento de San Francisco de Asís	K. Esser	J. L. Albizu +	Alemán \$	Franciscana Aránzazu +	Oñate Guipúzcoa +
	10. Así dice el Señor	D. Docci	J.A. Guerra	Italiano +	Franciscana Aránzazu +	Oñate Guipúzcoa +
	11. La espiritualidad de Santa Clara	L. Hardick	A. Abad	Italiano +	Seráfica	Barcelona &
<b>D. Biografías santos franciscanos</b>	12. Vida de San Antonio	Un franciscano	P. García González	Latín &	Parroquia de los HH. Capuchinos	Gijón
	13. El Beato Ignacio de Santhia, capuchino	A. Di Bra	De Riezu &	Italiano +	Aramburu	Pamplona
	14. Vida y milagros de San Félix de Cantalicio	Z. Boverio	A. de Moncada	Latín &	Miguel Capó Impresor	Mallorca
	15. Os anunciamos lo	M. Hubaut	J.L. Albi-	Francés *	Franciscana	Oñate Gui-

<sup>51</sup> El signo “\*” indica que el autor o traductor a que se refiere, así como la lengua, editorial o localidad, aparece dos o más veces. Lo mismo expresan los signos “+, &, \$”, respecto del factor a que se aplican. En cuanto a las llamadas: (a) Aunque en un texto aparece “español” y en otro “castellano”, hemos considerado, como no podría ser de otra forma, al menos en este caso, se trata de la misma lengua. (b) Al constar la obra de dos partes claramente diferenciadas –una el *Itinerario* de san Buenaventura, y otra las lecciones que el autor del texto realizó-, sólo tenemos claro que el *Itinerario* se traduce del latín al castellano (de hecho la presentación es bilingüe), pero ignoramos si las *Cinco lecciones...* se escribieron en italiano o en castellano, en cuyo caso no hubo traducción de esta parte. (c) Aunque se da coincidencia entre el número de títulos y el de autores, no hay correspondencia total entre obras-autores, dado que un autor (J. Maritain) aparece con dos obras y una obra (la nº 15) tiene dos autores. (d) Observense los traductores que aparecen con más de una traducción (\*L. de Sesma con 5, +Albizu con 3, &De Riezu con 2). (e) Observense las lenguas que aparecen en más de una traducción (\*francés en 8 traducciones, +italiano en 4, &latín en 5, Δespañol o castellano en 2. (f) La “Editorial Franciscana Aránzazu”, de Oñate (Guipúzcoa) aparece con cuatro traducciones editadas. La editorial “Herder” con dos, si bien en sedes diferentes. “Desclée de Brouwer” lo hace con 3 traducciones y dos sedes. (g) En cuanto a espacios geográficos o ciudades, Buenos Aires (Argentina) y Oñate (Guipúzcoa-España-) aparecen cada una con 4 traducciones; seguidas de Barcelona y Madrid, con tres ambas.

	que hemos visto. La experiencia de Dios ...	y M. T. de Maleissye	zu +		Aránzazu +	púzcoa. +
<b>E. Espiritualidad</b>	16. La herencia de un gran corazón. Estudios sobre espiritualidad franciscana	L. Casutt	C. de Riezu &	Alemán \$	Franciscana	Igualada [Argent.]
	17. Hacia Dios. Cinco lecciones acerca del Itinerario de S. Buenaventura	P. Zamayón	P. de Zamayón	Italiano? y latín +?, & (b)	Herder. &	Roma
	18. Por los caminos de Dios	H. Lubac	L. de Sesma *	Francés *	Encuentro	Madrid Δ
<b>F. Franciscanos en la Historia</b>	19. De la intuición a la institución	T. Desbonnets	J.L. Albi-zu +	Francés *	Franciscana Aránzazu +	Oñate Guipúzcoa
	20. El franciscanismo	A. Gemelli	G. Monzón	¿?	Luis Gili	Barcelona &
<b>G. Obras de "misión"</b>	21. Itinerario del misionero	J. Focher	A. Eguiluz	Latín &	Librería Gl. Victoriano Suarez	Madrid Δ
	22. Confesionario por preguntas. Pláticas doct. en castellano y araucano	A. Hernández Calzada	A. Hernández Calzada	Castellano Δ (a)	M. Becerra	Santiago [de Chile]
<b>Totales</b>	22	22 (c)	15 (d)	5 (e)	16 (f)	12 (g)

*Elaboración propia. Véase "Fuentes documentales" para tener las referencias completas.*

Antes de seguir adelante, conviene que realicemos algunas **precisiones**. Debemos señalar que algunos de los textos incluidos en esta muestra están integrados por dos elementos: un documento u obra histórica (el *Testamento* de San Francisco, el *Itinerario* de San Buenaventura) y el estudio que realiza el autor moderno, de tal modo que la traducción realizada sólo corresponde al texto histórico, como ocurre con la obra: *Hacia Dios: Cinco lecciones del Itinerario de San Buenaventura*, de Pelayo de Zamayón (como ya hemos señalado más arriba). De acuerdo con el objetivo de nuestro trabajo (orientación didáctica de las traducciones), en estos casos, nuestro análisis se limita a las partes traducidas. Sin embargo, ello no es obstáculo, para considerar la incidencia que los prólogos, epílogos, anexos, índices... (en cuanto afectan a toda la obra) puedan tener sobre los lectores del texto traducido. Debemos señalar, también, que no ha sido común ni frecuente encontrar "epílogos", "postfacios", "post scriptum" en las obras de la muestra. Únicamente han aparecido en los números 18 y 22. Aún así, merecen nuestra atención, pues ofrecen ocasión para imprimir o acentuar la orientación didáctica de los textos. No hemos considerado aquí el tiempo en que los originales fueron escritos, circunstancia que igualmente incide en la orientación didáctica de los textos, por cuanto las formas literarias - lo mismo que las formas de hablar-, las formas y procedimientos de educar, varían de unas épocas a otras. Ello hubiera ampliado en exceso el trabajo.

## LA METODOLOGÍA APLICADA

En la introducción a este informe hacíamos referencia a un trabajo anterior nuestro, que tuvo como objetivo el estudio de la orientación didáctica de las traducciones de los agustinos, y *remitíamos a dicho texto* para un conocimiento detenido de las fundamentaciones – psicológica y ergológica- de la metodología aplicada. Al mismo tiempo, recordábamos en esa introducción los elementos que componen un texto y que admiten en su tratamiento una orientación didáctica. El *análisis*, pues, de los textos que integran nuestra muestra, *tratando de descubrir las herramientas textuales utilizadas* para imprimir dicha orientación didáctica, constituye la base de la metodología que hemos aplicado ahora. Una segunda fase de esa metodología viene dada por el *tratamiento estadístico* de los datos. Distinguimos tres tipos de herramientas didácticas o herramientas textuales<sup>52</sup> que imprimen orientación didáctica a los textos: **Herramientas de carácter formal**<sup>53</sup>, “derivadas del uso que se haga del lenguaje y del tratamiento del texto”. En este grupo entrarían la incorporación al texto de “referencias”, “aclaraciones”, “advertencias”, “observaciones”, “comentarios”, “analogías”, “comparaciones”, “ejemplos”, “símbolos”, “definiciones”, “llamadas de atención”, “establecimiento de relaciones”, “orientaciones”, “sugerencias”, “propuestas para la acción”... En una palabra, todo aquello que desde esta perspectiva (tratamiento del contenido del texto) contribuye a rentabilizar el proceso de lectura-aprendizaje. **Herramientas de carácter material (u ortográfico)**, derivan de la utilización de diversos tipos de letras y signos ortográficos (mayúsculas y minúsculas de diversos puntos, negritas, cursivas, guiones largos o cortos, comillas dobles o sencillas, paréntesis, corchetes, puntos suspensivos...), con la finalidad, igualmente, de rentabilizar el proceso de lectura-aprendizaje, por cuanto la utilización de cada uno de esos elementos responde, así mismo, a intencionalidades concretas (resaltar una idea, un breve texto, facilitar su recuerdo, resaltar el carácter secundario de ese elemento, facilitar una clasificación, un cierto orden, introducir un inciso, dar a entender que todo lo que se puede decir sobre el objeto que se habla no concluye con lo escrito, etc.)

---

<sup>52</sup> Recordamos que por “herramienta textual” entendemos aquellos recursos que el escritor utiliza para facilitar, precisar, rentabilizar la fidelidad de la transmisión de su pensamiento, así como la eficacia de la asimilación del mensaje o aprendizaje derivado del acto lector. Un tipo de herramientas textuales lo constituyen las que nosotros llamamos “herramientas didácticas” (Revuelta: 2007).

<sup>53</sup> Concebimos como “herramientas de carácter formal”, las que tienen que ver con el “contenido” de un texto, con el pensamiento que se transmite; y por “herramientas de carácter material u ortográfico” las que afectan al soporte utilizado para su transmisión: en nuestro caso el lenguaje escrito, o lo que es lo mismo, el sistema de signos utilizados para transmitir ese pensamiento. Las que denominamos “herramientas de carácter mixto” participan del carácter de las dos primeras.

**Herramientas de carácter mixto**, tales como “exclamaciones” (introducidas por el signo de admiración “¡!”) y planteamiento de cuestiones (introducidas por signos de interrogación “¿?”), que responden a la intención de transmitir pensamientos cargados emotivamente y de sensibilizar al lector, o de presentarlos en forma dubitativa con la intención de estimular su reflexión, de re-motivarle, de expresar indirectamente una afirmación o de dar mayor vigor y eficacia a lo que se transmite. Es decir, se trata de herramientas que por medio de esos signos dan carácter diferente al texto que delimitan.

Todas estas herramientas se han considerado en el análisis de los elementos comunes en que se estructura un texto escrito, señalados en la introducción a este informe: a) prólogos...; b) cuerpo de texto...; c) epílogos...; d) índices. Ahora bien, como toda metodología, técnica o procedimiento humano, la que nosotros hemos aplicado para determinar, valorar o estimar la orientación didáctica de las traducciones monacales no tiene un carácter cerrado. Es por ello que en esta nueva aplicación, en este nuevo trabajo nuestro, hayamos introducido alguna variación con respecto al que realizamos sobre la orientación didáctica de las traducciones de los agustinos. Por ejemplo, ahora estimamos las variaciones, que se presentan en el conjunto de textos tratados, en función de las categorías temáticas establecidas.

**Elementos paratextuales.** Igualmente, también consideramos cómo la orientación didáctica de un texto puede estar presente desde el primer contacto físico que el lector establece con el mismo, a través de *elementos paratextuales* que le pueden aportar, en ese primer contacto, información básica, estimular actitudes positivas, despertar interés, si se utilizan con orientación didáctica. Entre esos elementos paratextuales se encuentran las *cubiertas*<sup>54</sup>, a veces con parte de la información que transmiten en sus *portadas* (autor, título, traductor, ciudad, editorial, año complementada en ocasiones con alguna información más sobre el autor, la edición, etc.) y *contraportadas* (aprobación de la obra, permiso de impresión, etc.), las *solapas de las cubiertas* anterior y posterior (en las que suele introducirse información, a veces detenida, acerca del autor y sus obras), o la cubierta posterior (donde la editorial o persona por ella solicitada informa más detenidamente sobre el objetivo, valor o mérito de la obra, etc.). Esta información puede precisar los objetos que centran la atención intelectual del autor, la trayectoria seguida, el juicio del editor sobre el autor y su obra, etc. Podemos

---

<sup>54</sup> Tapas protectoras del libro, que en muchas ocasiones no han llevado información sobre el mismo. Hoy día es costumbre incorporar en las cubiertas, al menos, parte de la información propia de la portada o “primera hoja escrita de un libro” donde aparecen consignados los datos que le identifican, tales como: “autor, título, ciudad, editor, año, amén de otros posibles datos” (Cortés: 1997:13).

encontrar ejemplos al respecto en la edición consultada por nosotros de las siguientes obras de la muestra: *La persona y el bien común* (de Jacques Maritain), *Jacques Maritain. Su obra filosófica* (de Etienne Gilson et al.), *Tratado de Filosofía, Lógica y Cosmología* (de Régis Jolivet), Roberto Zaballoni, etc. La obra de Régis Jolivet incluye en la solapa de la cubierta superior información sobre el conjunto de la obra, la temática, la traducción, el contenido y otros elementos de la misma (Jolivet: 1960).<sup>55</sup>

Los datos obtenidos se recogen en *tablas específicas* determinadas por las categorías establecidas en función de la orientación temática de las fuentes, y las herramientas textuales que dan orientación didáctica a los textos que integran la muestra.

## **HERRAMIENTAS DIDÁCTICAS DE CARÁCTER FORMAL EN LAS DISTINTAS PARTES DE UN TEXTO**

En nuestras consideraciones anteriores poníamos de relieve nuestro interés por descubrir las herramientas textuales que los autores y/o traductores de los textos escritos utilizan con la finalidad de dar orientación didáctica a su texto, es decir, por descubrir las herramientas didácticas. Lo que significa que las herramientas didácticas contribuyen a la consecución del objetivo que el educador, o el autor de un texto, se proponga alcanzar en un proceso didáctico, pero que son ajenas a la bondad o maldad del objetivo. La idea se fundamenta en el hecho de que el “ejercicio”, la “práctica”, el “ejemplo” (buenos o malos), son igualmente eficaces tanto en la buena como en la mala pedagogía.<sup>56</sup>

Las herramientas didácticas de carácter formal que pueden encontrarse en un texto presentan cierto grado de variación, en función del elemento del texto que estemos analizando (prólogo,

---

<sup>55</sup> En ella se dice: “El primer tomo del Tratado de Filosofía, Lógica y Cosmología, que acaba de editarse, escrito por el profesor R. Jolivet, Decano de la Facultad de Filosofía de Lyon, completa la publicación de esta obra formada por cuatro volúmenes: [...] y el presente, el cual, como todo el Tratado ha sido llevado al castellano en una *impecable traducción* de la 5ª edición francesa”. “Comienza con una *detallada introducción general* a la filosofía, acerca de [...]. Aclara el concepto de [...] Penetra directamente en el análisis de [...]. Después de haber estudiado la lógica menor, analiza la [...]. Precisa el origen, fin y clasificación de las ciencias [...]. En la última parte penetra en los dominios de la Psicología[...].” “El autor finaliza la obra con una *escogida bibliografía*, un índice de materias y nombres. Todo el texto contiene además *amplias notas* y *gráficos ilustrativos*. [...]” En las tres citas la cursiva es nuestra.

<sup>56</sup> Anita Gramigna, en su estudio sobre la historia de la mala educación en la Italia del siglo XIX, nos pone de relieve cómo el hambre, la necesidad, el mal ejemplo, la emulación, la manipulación se encontrarán entre los resortes que mueven los hilos de la mala pedagogía. Como maestros de esta pedagogía encontramos tutores un tanto singulares, “mendigos ciegos”, la misma calle, el grupo de iguales... y como protagonistas: los niños ( que tienen la calle, la vía pública, como escuela que desarrolla la astucia, la competencia, la habilidad no sólo para sobrevivir, sino para dominar su desesperación, para cultivar sus afectos, sus rencores y sus sueños...) ... Nos habla de una educación que tiene reglas paralelas, casi siempre opuestas, a aquellas socialmente reconocidas. Ver referencia bibliográfica.

notas bibliográficas, cuerpo de texto, anexos al cuerpo de texto, epílogo...). Consideramos esa relación (“herramienta didáctica de carácter formal” – “cuerpo de texto”) para facilitar su análisis, reflejándose en las tablas de cada apartado.

**En los prólogos, proemios, introducciones, presentaciones, notas al lector, dedicatorias.-**

Estos elementos textuales, dado el objetivo que cumplen, ofrecen una herramienta que no suele utilizarse en el cuerpo de texto: las referencias a la obra, el objeto que estudia, los fines u objetivos que persigue, el autor y traductor de la misma, los motivos por los que la obra fue escrita, su valor o mérito, la referencia a las fuentes. Su valor didáctico radica en ofrecer previamente información que orienta al lector sobre aspectos que pueden aumentar su motivación inicial hacia la lectura del texto:

*Referencias a la obra:* “Los franciscanos no podemos menos que agradecer muy de veras al señor Schuller [...] por redimir del olvido esta obra, [...] que tanto nos interesa [...] por ser uno de los más sabrosos frutos intelectuales que ha producido nuestra Orden en Chile [...]” (Hernández: 1907: 9).

*Referencias a los autores y/o traductores:* “Me ruegan presentar esta nueva biografía del padre Ignacio de Santhia, escrita más que con la inteligencia con el corazón del amadísimo P. Alejandro di Bra...” (A. di Bra: 1965: 5).

*Referencias al objeto de estudio:* “Para reaccionar por igual contra los errores totalitarios y contra los errores individualistas, preciso era y muy natural, oponer la noción de persona humana, implicada como tal en la sociedad [...]/[...] Este personalismo es el que aquí nos interesa, es decir el que se funda en la doctrina de Santo Tomás” (J. Maritain: 1968:10-11).

*Referencias a los fines u objetivos:* “Dos son los fines que nos proponemos con la publicación del Diccionario Rifeño-Español: Primero facilitar a los estudiosos un nuevo medio para el aprendizaje del dialecto bereber del Rif [...]. Segundo, proporcionar a los indígenas un vehículo que les ayude a llegar al dominio [...]” (Ibáñez: 1949: X).

*Referencias a los motivos por los que la obra se escribió:* “Si en Alemania era necesaria una obra de este tipo, mucho más lo era en España e Hispanoamérica aunque por diversos motivos: allí seguramente por la gran abundancia que tienen de obras especializadas [...]; aquí, en las regiones de habla castellana, porque nuestra producción bíblica, aunque relativamente valiosa, es todavía muy limitada” (Aseujo: 1964: V).

Veamos la síntesis de los textos que presentan este tipo de herramienta en la tabla 1:

**Tabla 1: Las “referencias a” en los prólogos, introducciones, presentaciones, notas al lector... (1)**

Categoría y nº de texto↓	Fines y objetivos	Objeto de estudio	Entidad de la obra	Autores traductores	Destinatarios	Motivos	Valor y mérito	Estructura y método	Fuentes en que se apoya
A) nº 1	+	+	+	+	+	+	+	+	+
nº 2		+	+	+	(4)	+	+	+	+
B) nº 3		+	+	+		+	+		
nº 4	+	+							+
nº 5	+	+	+				+		
nº 6		+	+	*	+	+		+	+
nº 7	+				+	+		+	
nº 8	+	+	+	+	+	+	+	+	+
C) nº 9	+	+	+	*	+	(4)	+	+	+
nº 10	+	+	+	*	+	(4)		+	+
nº 11	+	+			+	+	+	(5)	+
D) nº 12		+	+	+			+	+	
nº 13	+	+	+			+	+		
nº 14		+	+	+					
nº 15		+	+		+	+	+		+
E) nº 16	(2)	+	+		+			+	+
nº 17	+	+	+		+	+		+	
nº 18	+	+	+		+			+	+
F) nº 19	+	+	+				+		+
nº 20	+	+	+	(3)	+	+	+	+	
G) nº 21	+	+	+	+	+	+	+	+	+
nº 22	+	+	+	+	+			+	+
<b>Totales</b>	<b>15</b>	<b>21</b>	<b>19</b>	<b>12</b>	<b>12</b>	<b>13</b>	<b>13</b>	<b>15</b>	<b>13</b>
<b>% (6)</b>	<b>68,18</b>	<b>95,45</b>	<b>86,36</b>	<b>54,54</b>	<b>54,54</b>	<b>59,09</b>	<b>59,09</b>	<b>68,18</b>	<b>59,09</b>

Elaboración propia. (1) Los resultados reflejan las referencias obtenidas en el conjunto de elementos previos al “cuerpo de texto”. (2) En esta obra la referencia se da en el “cuerpo de texto”. \* Indica que también se hace referencia a la traducción de la obra. (3) También hace referencia a lo que la obra “no es”. (4) Referencia a colaboradores del autor (facilitando alguna información, realizando alguna observación). (5) Hace referencia al valor y mérito de la traducción. (6) Sobre el total de la muestra (22 textos).

Además de las distintas referencias, recogidas en la tabla 1, hemos encontrado otras herramientas formales que consideramos en el apartado siguiente.

**En los cuerpos de texto.** En la “Introducción” a este informe hacíamos referencia a los elementos que componen un texto y que admiten en su tratamiento una orientación didáctica; y, entre los mismos, nombrábamos en tercer lugar el *cuerpo del texto* o discurso propiamente dicho. Es notorio que un discurso, en cuanto “exposición razonada y fundamentada de un tema o materia, con la intención de mostrar, enseñar o persuadir”, supone: a) una estructura; b) un estilo; c) unas consideraciones, que el autor hace al lector, y d) un tratamiento del contenido del texto. Estos cuatro elementos contribuyen a canalizar la orientación didáctica del texto. Veamos:



a) La *estructura textual* tiene, por sí misma, valor didáctico. Generalmente explicitada en el *índice* o al comienzo del discurso “por medio de los dos elementos que la determinan (expresión sintética de ideas y orden u organización de las mismas) facilita una visión sintética y rápida de los puntos clave que el autor va a tratar” (Revuelta: 41-76). Su valor didáctico se encuentra en el hecho de que, por esta vía, el lector cuenta desde un principio con el esquema<sup>57</sup> inicial de las ideas que se le irán exponiendo a lo largo del discurso. Ese esquema inicial facilita: - la integración de las ideas o conocimientos, que se van adquiriendo; -la percepción y asimilación de las relaciones entre ideas; y -la transferencia de los aprendizajes a otros campos de conocimiento.

Desde la perspectiva expuesta en el párrafo anterior, hemos analizado los **Índices** de nuestra muestra, considerando cuatro variables básicas y otras derivadas: 1ª: número (1a, un solo índice; 1b, varios), 2ª: tipos (2a, generales, 2b, analíticos); 3ª: formas de presentación de varios índices: (3a, presentados uno a continuación del otro u otros; 3b, en paralelo)<sup>58</sup>; 4ª presentación de los epígrafes: (4a, expresando número u orden; 4b semánticamente significativos; especificando subepígrafes). Introducimos en Tabla 2 los valores expresivos de la orientación didáctica observada en los índices:

**Tabla 2: Los “índices” y la orientación didáctica de los textos.**

Categorías→	Nº de índices		Tipo de índice		Formas de presentar la paginación si son varios			Características de los epígrafes		
	Uno	Varios	General	Analíticos	Independientes	En paralelo	A principio de capítulo	Ordinales / cardinales	Semánticamente significativos	Con subepígrafes
A) nº 1	+		+						+	
nº 2		+(a)	+	+++ (b)					+	
B) nº 3		+(c)	+	+(d)	+				+	
nº 4	+		+					+	+	
nº 5	+		+					+	+	+
nº 6		+(e)	+	++ (f)			+	+	+	+
nº 7	+		+					+	+	
nº 8	+		+					+	+	
C) nº 9		+(c)	+	+(g)	+			+	+	+
nº 10	+		+						+	+
nº 11	+		+					+	+	
D) nº 12										

<sup>57</sup> No olvidemos que un esquema mental supone una serie de ideas presentadas respetando las relaciones de preponderancia o subordinación de unas con otras.

<sup>58</sup> La presentación en paralelo se da cuando el texto principal se complementa con otros, tales como cuerpos de comentarios, de ejercicios, etc. para cada uno de los capítulos que integran el texto principal. Su presentación supone dos columnas numéricas paralelas, expresivas de las páginas en que se encuentran los textos y comentarios, o ejercicios, que les corresponden. En la muestra analizada por nosotros en esta ocasión, no hemos encontrado ejemplos de este tipo de índices.

n° 13	+		+						+	
n° 14	+		+					+	+	
n° 15	+		+					+	+	
E) n° 16		+(c)	+	+(h)	+			+	+	
n° 17	+		+					+	+	
n° 18	+		+					+	+	
F) n° 19	+		+					+	+	+
n° 20		+(i)	+	+(j)	+			+	+	
G) n° 21		+(k)	+	++(f)	+			+	+	
n° 22										
Totales	<b>13</b>	<b>7</b>	<b>20</b>	<b>11/7</b>	<b>5</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>14</b>	<b>20</b>	<b>4</b>
%	<b>59,09</b>	<b>31,81</b>	<b>90,90</b>	<b>/31,81</b>	<b>22,72</b>	<b>0,00</b>	<b>4,54</b>	<b>63,63</b>	<b>90,90</b>	<b>18,18</b>

*Elaboración propia.* Llamadas: (a) Un índice general y tres analíticos; (b) el 1º de ilustraciones, el 2º de láminas y el 3º de autores; (c) Uno general y otro analítico; (d) De autoridades ; (e) 3 índices: uno general, dos analíticos; (f) el 1º “onomástico”, el 2º de “materias”; (g) de nombres propios y materias; (h) de autoridades y lugares; (i) dos: uno general, otro analítico; (j) de autoridades y lugares; (k) Tres: Uno general, dos analíticos.

b) *El estilo:* Se hace patente en el lenguaje utilizado y en la forma de utilizarlo. La relación autor-lector que se establece por medio del lenguaje, varía según la forma. En nuestra muestra hemos encontrado *lenguajes formalistas*, derivados de un planteamiento típicamente disciplinar, científico, filosófico (son lenguajes “cerrados” que responden a convenciones de expertos en la materia; generalmente el autor se expresa de forma indirecta, impersonal); *lenguajes literarios* (son lenguajes “abiertos” en los que cada lectura supone una realización personalizada de la obra literaria), y *lenguajes populares*, más próximos al lector de “a pie” (en los que el autor se expresa en primera persona, implicando una relación más directa entre autor-lector). En el primer caso la orientación didáctica que imprime el “estilo” del texto se relaciona más con la didáctica de la disciplina de referencia, que exige adecuación de los procedimientos, técnicas y recursos docentes a la misma. En el segundo, el autor busca realizar una obra de arte y por ello el estilo responde a valores estéticos. En el tercer caso, la orientación didáctica responde más a la exigencia de adecuación al sujeto lector. Ejemplos de este tipo ofrece Alessandro di Bra en *El Beato Ignacio di Santhia*: “Una nueva dolorosa separación aguardaba a su madre Isabel [...]. Su Lorenzo Mauricio sería sacerdote ¡Qué sueño tan dulce para ser acariciado en los largos años de separación!” “La primavera reía en las colinas turinesas ¿Quién podrá describir los sentimientos que se agolpaban en el corazón agradecido del piadoso sacerdote? Se habían desvanecido de su pensamiento el tiempo pasado y los honores[...], y se presentaba ahora a su imaginación la figura pobre y humilde de Francisco de Asís, [...]. La primavera triunfaba también en su corazón. Contaba treinta años.” (A. di Bra: 1965: 16 / 23).

c) *El tratamiento dado al contenido del discurso.* La orientación didáctica del contenido se sirve de toda una serie de recursos que podemos introducir bajo la denominación genérica de

*consideraciones* que realiza el autor con la finalidad de orientar la lectura del texto hacia una interpretación lo más ajustada posible a su pensamiento. Si partimos del principio de que “todo aquello que nos ayuda a rentabilizar un proceso de lectura-aprendizaje tiene valor didáctico”, no podemos dejar de valorar las “consideraciones” a que hacemos referencia como “herramientas didácticas de carácter formal”<sup>59</sup>:

*Aclaraciones o explicaciones:* Podrían entenderse como un tipo de consideraciones, en cuanto superan la mera información que sitúa o posiciona al lector ante el texto para llegar a precisarle ideas, conceptos ... que pueden ser importantes a la hora de la comprensión del mismo. Henric de Lubac inicia el capítulo primero de su obra tomando como punto de partida una aclaración o precisión acerca de las teorías sobre el origen de la “idea de Dios”: “Las teorías acerca del origen de la Idea de Dios son muy numerosas. Y se han multiplicado desde hace un siglo. La mayor parte de ellas no explican cosa alguna, o hacen que se desvanezca, sin darse cuenta de ello, lo mismo que pretendían explicar. Las disciplinas más diversas están en ellas confundidas, y el *a priori* [...]. El ateísmo está en la base de esas teorías y en todo su desarrollo [...].” (Lubac: 1993: 19).

Los prólogos o similares orientan al lector respecto de la lectura a realizar. A veces coinciden con las referencias a la estructura de la obra y método, como ocurre en el prólogo del *Diccionario rifeño-español* del P. Esteban Ibáñez (Ibáñez: 1949: X)<sup>60</sup> *Analogías o semejanzas:* Herramienta netamente didáctica, al igual que los ejemplos, basada en el principio pedagógico de la “intuición”, contribuye a facilitar la comprensión y asimilación del objeto de aprendizaje: “Como en el panorama de Asís, sobre la aspereza de las montañas pedregosas, se derrama una suavidad de colores que entenece hasta la melancolía, así en el mundo íntimo del joven Francisco, sobre la energía viril, que no sufren roncerías que desdoran, se nota la exuberancia y exquisitez del sentimiento, no las torturas de la sensualidad.” (Gemelli: 1940: 9).

*Ejemplos o símiles:* “En cuanto a las ciencias físicas, la función rectora de la filosofía es menos clara [...]. Porque las ciencias de la naturaleza, no dejan tampoco, por un lado, de

---

<sup>59</sup> Remitimos al lector a nuestro trabajo sobre los agustinos para un conocimiento más detenido de las consideraciones específicas que hacíamos sobre cada una de dichas herramientas.

<sup>60</sup> *Escribe:* “[...] se utiliza para ello el tecnicismo generalmente aceptado, y se resume la información así obtenida en dos cuadros sinópticos: uno es el «cuadro de las consonantes rifeño-bereberes», clasificadas por el punto de articulación, tensión muscular, intervención de las cuerdas vocales (sonoras y sordas) y modo de articulación; y otro es la «tabla de transcripción de los fonemas rifeños-bereberes» con la correspondencia de las letras árabes y los signos convencionales adoptados[...].”

echar mano de los postulados que en modo alguno pueden justificar, ni siquiera criticar adecuadamente (por ejemplo, los postulados del determinismo universal o de la constancia de las leyes de la naturaleza); y, por otra parte, también emplean, en su mismo desarrollo, *ciertos problemas específicamente filosóficos* que ellas, como tales, no pueden resolver (por ejemplo, los problemas del origen absoluto del mundo, de la vida y del pensamiento, o el del mundo en su totalidad)” (Jolivet: 1960:13)

*Advertencias o llamadas de atención:* Inciden en la actitud que el lector puede tener ante determinados contenidos: “Es un grave error definir el pensamiento humano como un órgano de respuesta a las estimulaciones y situaciones actuales del ambiente, es decir definirlo [...], porque tal definición se aplica exactamente al modo de pensar propio de los animales faltos de razón” (J. Maritain: 1950: 29)

*Comparaciones o confrontaciones:* Posibilitan un conocimiento más ajustado a realidad. Fourastié, en su estudio socio-económico *Vacaciones ¿para qué?*, confronta la movilización de soldados durante la Primera Guerra Mundial con la movilización de personas que suponían las vacaciones al comienzo de la década de los 70.<sup>61</sup> *Sugerencias, recomendaciones o propuestas para la acción:* que pueden orientarse a objetivos muy diversos, desde incidir en el trabajo intelectual como en la vida espiritual. Lo observamos en muchos ejemplos, como en la biografía de San Félix de Cantalicio (Boverio: 1712: 379): “Imprima pues cada uno en su ánimo para llegar a tan grande altura los prodigiosos hechos del santo varón, y dígase a sí mismo: Estos son los trofeos de nuestro hermano [...]; para que así se persuada á que [...]”.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Él escribe: “Un estudio del C.R.E.D.O.C. recuerda la magnitud de esta revolución [se refiere a la que supuso la implantación del derecho a vacaciones en Francia]: la movilización del 3 de agosto de 1914 conmovió profundamente a los franceses no sólo porque comenzaba la guerra, sino por la cantidad de medios materiales que se necesitaban para transportar y alimentar a todos los movilizados. Los mismos jóvenes de hoy saben que no basta con el material ordinario, que se utilizaron centenares de máquinas viejas, que los ferroviarios trabajaron ochenta horas a la semana y que más de las dos terceras partes fueron llevados en vagones destinados al transporte de animales. Y sólo se trataba de 3.700.000 hombres. La movilización anual durante las vacaciones pone hoy en movimiento a más de 20 millones de personas, [...]. Y si el retorno de 1914 sólo se produjo en 1918 (sin contar el millón de cuerpos que quedaron en los cementerios del frente), el flujo de 20 millones de salidas se ve seguido actualmente, en un intervalo de cuatro o cinco semanas por un reflujo igual de vueltas... Esta fabulosa marea humana, exige naturalmente poner «en pie de guerra» a toda la industria de transporte y comunicaciones, a todas las fuerzas nacionales de policía, a la industria hotelera y turística ...” (Fourastié: 1972: 14-15).

<sup>62</sup>La siguiente cita es otro ejemplo de la misma herramienta: “Para los exégetas éste es un momento de profunda reflexión y de vivo debate acerca del fin de su trabajo, de los métodos usados, de la relación exégesis-hermenéutica, Biblia-Tradición, Biblia-iglesia, texto-vida<sup>14</sup>. La *Dei Verbum* tiene más de 30 años [...]. Se requiere un mayor diálogo interdisciplinar, para evitar que la teología caiga en el extrinsecismo, que la espiritualidad se convierta en espiritualismo, y que la exégesis se reduzca a arqueologismo<sup>15</sup>” (Dozzi: 2003: 16-17).

“*Establecimiento de relaciones*: Llamar la atención sobre las relaciones que pueden darse entre diversos objetos de conocimiento, o entre los diversos factores que inciden en uno de ellos, allana el camino del que aprende o lee. Un buen ejemplo nos lo facilita Hardick (1968: 65-66)<sup>63</sup>.

*Orientaciones*: Pueden introducirse sobre aspectos muy diversos del texto; referidas con frecuencia a la metodología seguida por el autor -facilitan la interpretación del texto-, o a pautas de trabajo para evitar errores, etc. Veamos el ejemplo de Esser (1949: 60)<sup>64</sup>.

*Comentarios*: “Admirable plegaria. En ella fusiona María de la Pasión en un solo impulso de amor algunas de las grandes intuiciones franciscanas sobre la misión, tal como las encarnó para siempre Francisco en la Iglesia.” (Hubaut y Maleissye: 1978: 94)

*Observaciones o denuncias*: Utilizadas para evitar torcidas interpretaciones, situar la lectura en el contexto adecuado, etc. (Gilson et al.: 1950: 225)<sup>65</sup>.

*Definiciones*: Son frecuentes en las obras de carácter disciplinar (como la obra de R. Jolivet, *Tratado de Filosofía: I Lógica y Cosmología*); pero también aparecen en textos de otras categorías; ejemplo en *Los caminos de Dios* (Lubac: 1993: 35).<sup>66</sup>

*Recapitulaciones o conclusiones*: Cumplen una función importante al ofrecer síntesis de lo anteriormente leído contribuyendo al recuerdo y fijación de conocimientos.<sup>67</sup> En la tabla 3 podemos observar su presencia en función de las categorías y de los textos:

---

<sup>63</sup> “Para proceder con orden, creemos oportuno examinar primero el pensamiento de Clara sobre la vida de su Instituto, y después las interpretaciones que nos dieron otros sobre el particular. Por este procedimiento se nos hace posible una investigación acerca de la fidelidad del biógrafo al pensamiento de la Santa. Si somos capaces de establecer una identidad de pensamiento sobre esta materia, deberemos admitir asimismo igual uniformidad aún en aquellas cuestiones no tocadas por la Santa, y, por lo mismo, aceptar la autoridad de aquél como su genuino intérprete”

<sup>64</sup> “Para el fin que nos hemos propuesto –buscar el texto más conforme al original- no basta agrupar cronológicamente los diversos manuscritos. Hay que trazar su genealogía y establecer las familias de manuscritos, ponderando la dependencia o independencia que se observa en cada uno de ellos.”

<sup>65</sup> “La expresión *momento de libertad* puede parecer chocante, y por eso la vamos a explicar. Empleámosla para designar un problema que creemos ser uno de los más olvidados y a la vez uno de los más importantes entre los que plantea la afirmación del libre albedrío ¿Cuándo somos libres? ¿*En el momento mismo* en que efectuamos nuestra elección, o *antes* de ese momento? Según se responda en un sentido u otro, toda la teoría de la libertad, quedará orientada de distinto modo.”

<sup>66</sup> “Si reservamos, con San Agustín, el nombre de creencia a los actos por los que el espíritu se adhiere a las verdades que sobrepasan los sentidos y que la inteligencia no alcanza a penetrar, podremos decir que la afirmación de Dios es siempre el hecho de una creencia.”

<sup>67</sup> “Resumiendo las conclusiones de este capítulo sobre el problema de la autenticidad del Testamento, llegamos a las siguientes conclusiones [...]: 1. Aparte un solo testimonio textual (As), la tradición manuscrita del Testamento arranca unos cien años después de su origen [...] (Esser: 1981: 70-71).

**Tabla 3: Herramientas didácticas de carácter formal utilizadas en la muestra**

Catego- -rias→ Texto ↓	Cat .1	Cat .2	Cat .3	Cat .4	Cat .5	Cat .6	Cat .7	Cat .8	Cat .9	Cat .10	Cat .11	Cat .12	To- ta- les	%
A) n°1	+	+	+	+	+		+	+	+				8	4,3
n° 2	+	+	+	+				+	+				6	3,2
B) n° 3	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	12	6,5
n° 4	+					+		+		+		+	5	2,7
n° 5	+	+	+		+	+	+	+	+				8	4,3
n° 6	+	+	+	+	+	+	+	+	+				9	4,9
n° 7	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	12	6,5
n° 8	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+		10	5,4
C) n° 9	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+		+	11	5,9
n° 10	+		+	+	+	+	+	+	+	+			9	4,9
n° 11	+		+	+	+	+	+	+	+	+		+	10	5,4
D) n°12	+		+		+	+						+	5	2,7
n° 13	+					+		+	+				4	2,2
n° 14		+	+	+		+	+	+		+			7	3,8
n° 15	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+			10	5,4
E) n°16			+	+	+	+		+	+	+			7	3,8
n° 17	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	12	6,5
n° 18	+	+	+	+	+	+	+	+	+				9	4,9
F) n°19	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+			10	5,4
n° 20	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+		11	5,9
G) n°21	+	+	+	+	+	+	+	+	+				9	4,9
n° 22	+									+			2	1,0
Totales	20	14	19	17	17	19	16	20	18	14	6	6	186	100
%	10,7	7,5	10,2	9,1	9,1	10,	8,6	10,	9,7	7,5	3,2	3,2	100	

*Elaboración propia. Categorías: 1: Aclaraciones, explicaciones. 2: Analogías, semejanzas. 3: Ejemplos, símiles. 4: Advertencias, llamadas de atención. 5: Comparaciones, confrontaciones. 6: Sugerencias, propuestas para acción. 7: Establecimiento de relaciones. 8: Orientaciones. 9: Comentarios. 10: Observaciones. 11: Definiciones. 12: Resúmenes, recapitulaciones.*

**Las “notas a pie de página”.-** Afectando tanto a prólogos, como al cuerpo de texto solemos encontrar una herramienta importante por su utilidad, con incidencia variable en función del tipo de textos. Nos referimos a las “notas a pie de página” o “notas finales”. Su utilidad radica en el hecho de que “permiten al autor, o traductor de un texto, enriquecerlo agregando informaciones de diverso tipo sin interrumpir la ilación lógica del discurso (Revuelta). La tabla 4 nos ofrece su presencia en las traducciones de los franciscanos, en función de las diversas categorías de notas encontradas. Para su mejor entendimiento hemos introducido en ella varias “llamadas”; hecho que tiene como explicación la variedad de “inteligencias” protagonistas de la elaboración de los textos, tanto como de su traducción. En definitiva, el no seguir una pauta común; por otra parte, difícil de lograr dada la variedad de categorías temáticas que, consecuentemente, responden a formas literarias y textuales diferentes.

**Tabla 4: Las “notas a pie de página” a través sus categorías**

Categorías de notas → Textos ↓	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Totales (a)
<b>A) nº 1</b>	9	-	5	-	80	4	-	108	-	10	216/88
<b>nº 2</b>	-	-	-	-	3	-	-	-	-	3	6/5
<b>B) nº 3</b>	-	-	3	-	40	3	2	-	-	30	78/56
<b>nº 4</b>	-	-	-	-	39	-	-	-	11	11	61/50
<b>nº 5</b>	20	-	2	-	525	-	52	16	-	77	692/677
<b>nº 6</b>	-	-	-	-	266	7	13	-	86	98	480/345
<b>nº 7</b>	10	123	15	-	210	3	33	-	-	-	394/256
<b>nº 8</b>	1	-	-	-	22	2	-	-	-	3	28/
<b>C) nº 9</b>	-	-	10	5	366	32	45	-	77(b1)	97	632/329
<b>nº 10</b>	4	13	4	3	17	-	12	-	12(b2)	17	82/67
<b>nº 11</b>	1	-	43	39	276	2	15	-	23	-	399/289
<b>D) nº 12</b>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-/-
<b>nº 13</b>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-/-
<b>nº 14</b>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-/-
<b>nº 15</b>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-/-
<b>E) nº 16</b>	2	-	-	-	209	1	1	-	-	128	341/
<b>nº 17</b>	-	-	-	-	42(b3)	-	-	-	-	2	44/
<b>nº 18(c)</b>	9	282	11	-	402	10	24	108	-	1	847/
<b>F) nº 19</b>	11	-	21	5	196	2	14	-	-	7	256/225
<b>nº 20</b>	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	2/2 (d)
<b>G) nº 21</b>	-	1	12	10	69	30	-	-	-	-	122 (e)/
<b>Nº 22</b>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-/- (f)
<b>Totales</b>	67	419	126	122	2371	89	184	232	123	386	

*Elaboración propia.* Categorías según el carácter de las notas: 1: *Semántico*. 2: *Ideológico – disciplinar*. 3: *Histórico o de crítica histórica*. 4: *Biográfico*. 5: *Bibliográfico – Documental*. 6: *De referencia a otro punto del texto o a otra obra del autor*. 7: *De referencia a obras de otros autores*. 8: *Lingüístico, de traducción y/o introducción de cita en otra lengua*. 9: *De aclaración del texto*. 10: *De ampliación del texto*. (a), (b), (c), (d): Aclaremos el sentido de cada “llamada” en nota a pie de página<sup>68</sup>.

<sup>68</sup>(a) Dado que cada “nota a pie de página” puede pertenecer a una o varias categorías (por ejemplo, una nota bibliográfico-documental puede ir precedida de una aclaración al texto, de una referencia o una ampliación de carácter ideológico, histórico, una traducción de lo citado en el texto, etc), el total categorizado por nosotros suele no coincidir con el total de notas numeradas por el autor y/o traductor. Esa es la razón de incluir en la tabla una columna con dos totales. La primera cantidad hace referencia a notas según el carácter o tipos valorados; la segunda, a las que aparecen numeradas por el autor.

(b) Se trata de notas introducidas por el traductor, cuyo valor numérico es: en (b1) 19; en (b2) 2; en (b3) 40 correspondientes al original latino, mientras que las otras 2 se reparten entre la versión castellana del Itinerario y el prólogo, al que también corresponden las 2 notas de la columna 10.

(c) Este texto no incorpora “notas a pie de página”, sino que introduce “notas finales”.

(d) El texto, al que corresponde la “llamada”, únicamente incorpora dos “notas a pie de página”. Una de ellas aclara una cuestión relativa al “Índice alfabético de las personas y lugares notables mencionados en la obra”; la otra, traduce al castellano una carta escrita en italiano e incorporada al texto en sus primeras páginas (en ella, el P. Leonardo M. Bello expresa su agradecimiento al editor por la edición de “El franciscanismo”). Sin embargo, en lugar de “notas a pie de página” o de “notas finales”, el autor incluye un apartado bajo el título de “Notas bibliográficas”, formulando su objetivo como: “[...] un acto de reconocimiento, al par que de justificación” (Gemelli: 1949: 459). Realmente se trata de una “bibliografía” que estructura en cuatro apartados: 1) obras de información general; 2) obras referentes al primer capítulo; 3) al segundo capítulo (que por ser el más extenso, organiza, a su vez, en 7 subapartados, por siglos); 4) obras referentes al tercer capítulo. El conjunto da un total de 230 referencias bibliográficas, razón por lo que hemos incorporado esta “llamada” a la tabla 3.

(e) Esta obra se presenta en edición bilingüe, incorporando el texto latino del “Itinerario...” del P. Juan Focher, junto a la traducción al castellano del P. Antonio Egulúz (autor, a su vez, de la “Introducción” y notas). Las

Hasta ahora, y como decíamos más arriba, hemos aclarado, justificado, la introducción de determinadas “llamadas” en la tabla, pero no la hemos interpretado. La primera información que destaca es el predominio de notas de carácter bibliográfico-documental frente a las demás categorías, aunque, quizá, la más llamativa gráficamente es la ausencia de notas a pie de página en los cuatro textos de la categoría “d) Biografías de santos franciscanos” (n<sup>os</sup> 12, 13, 14, 15). Las razones pueden ser diversas: La extensión del texto, el estilo, etc. En las biografías el estilo suele ser más narrativo, descriptivo, más “literario”. El objetivo no es tanto demostrar como conmovir. En las obras de carácter científico-filosófico, el lenguaje disciplinar, académico, que debe utilizar el autor debe ser un lenguaje “cerrado”, preciso, más “técnico”, es decir que responda a las convenciones de la comunidad académica e investigadora, y/o que haya sido previamente definido por el autor. Por supuesto que en ello influyen muchos factores (tema, objetivos que el autor se haya marcado, destinatarios, costo de la edición, exigencias editoriales –extensión, etc.). En este sentido, Agustín Gemelli (1940: XIV-XV) nos aporta las razones que le movieron a eliminar de su obra las citas y notas a pie de página, cuando trata de “trazar a grandes líneas el desenvolvimiento de la espiritualidad franciscana y su perenne y universal actualidad, sin recoger los pormenores históricos, ni hacer hincapié en las investigaciones filosóficas por muy atrayentes e importantes que sean”, y justificar lo que hubiera supuesto su introducción<sup>69</sup>.

---

notas a “pié de página” incorporadas al texto latino van en latín (666; de ellas 26 son de ampliación ideológica y 639 de carácter bibliográfico-documental). Al no corresponder a la traducción al castellano no las hemos reflejado en la tabla. Las “notas a pie de página” correspondientes a la “introducción”, cuyo autor es el P. Eguiluz, van incorporadas a la tabla 3.

(f) Este texto lleva un apartado bajo el epígrafe de “Notas bibliográficas”. En él se da cuenta de los manuscritos del P. Andrés Febres (de la Compañía de Jesús), enriquecidos por el P. Fr. Antonio Hernández Calzada “de la Orden de la Regular Observancia de N. P. San Francisco”, que fueron impresos en 1846 (I. “Gramática de la Lengua Chilena”; II. “Diccionario Chileno-Hispano” –enriquecido con voces y mejorado-; III. “Diccionario Hispano-Chileno” –igualmente enriquecido con voces y mejorado-), y en 1907 (“Confesionario por preguntas. Pláticas doctrinales en castellano y araucano, según un manuscrito inédito del misionero franciscano Fray Antonio Hernández Calzada (1843), con notas biográficas”, que es el que nosotros analizamos).

<sup>69</sup> Gemelli se justifica diciendo: “Tarea semejante, dada la multiforme actividad del Franciscanismo y la riqueza de su bibliografía, traería una balumba de noticias que, sin favorecer el fin que me he prefijado, perjudicaría a la economía del libro.”

“He procurado sobre todo exponer el resultado de mis investigaciones con lenguaje llano, más aún he tirado a convencer. Y, para convencer, no he sufragado, como fuera fácil, mis páginas con rico lujo de citas, lo que hubiera hecho enojoso el libro y espantado al ingenuo lector, que todavía los hay. Por otra parte, hame parecido de mal gusto dar con notas eruditas la documentación de lo que he afirmado, o bien justificar con disquisiciones históricas o filosóficas o teológicas mis convicciones frente a las de otros estudiosos de cosas franciscanas, aunque dignas de consideración.”



## HERRAMIENTAS DIDÁCTICAS DE CARÁCTER ORTOGRÁFICO

Como ya hemos dicho, constituyen recursos utilizados por los escritores con finalidad de “llamar o centrar la atención del lector en algún lexema, expresión lexemática o parte del texto, aportar mayor claridad o precisión al sentido del texto, ampliar información sobre lo precedente”, etc. Las categorías o tipos de herramientas textuales de carácter material u ortográfico son múltiples; las más utilizadas en general, y más frecuentes en la muestra con que hemos trabajado, aparecen consignadas al pie de la tabla 5. Para mejor entendimiento en su lectura, hemos introducido varias llamadas (a, b, c):

**Tabla 5: Las herramientas textuales de carácter ortográfico en la orientación didáctica de las traducciones de los franciscanos**

Tipos: Textos	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
A) n°1	33	-	240	16	-	-	57	3	41	3	-
n°2											
B) n° 3	1	-	5	4	-	-	1	1	-	-	-
n° 4	-	-	152	77	-	-	49	25	-	-	-
n° 5	118	-	1283	727	-	5	417	105	114	121	-
n° 6	1932	1333	3354	658	9	16	1401	21	92	20	329
n° 7	¿	1214	3633	7 a	784	48	1976	27	-	36	-
n° 8	14	8	155	237	17	-	98	35	20	106	-
C) n°9	47	14	118 b	633	6	5	194	34	9	55	275
n° 10	8	45	225	89 a	1116	27	439	126	130	45	-
n° 11	9	10	7	306	-	-	33	34	11	51	178
D) n°12	18	-	b	15	-	-	1	3	-	-	-
n° 13	50	-	130 b	202	-	-	17	66	15	104	169
n° 14	45	-	153	-	2	38	41	-	2	-	-
n° 15	24	5	205	411	35	-	15	15	51	72	191
E) n° 16	7	4	226 b	303	7	1	103	120	15	18	-
n° 17	-	7	686	120	-	54	16	-	67 c	1	-
n° 18	10	-	351	174	914	27	383	77	-	368	-
F) n° 19	14	18	686	590	38	8	119	42	52	80	-
n° 20	209	59	951	480	-	-	148	91	38	32	-
G) n° 21	58	-	642 b	83	-	3	113	13	1	4	-
n° 22	68	4	67	9	-	-	46	782	42	18	-
Totales	2665	2721	13269	5141	2918	232	5667	1620	1042	1134	1142

*Elaboración propia. Tipos: 1: Mayúsculas. 2: Negrita. 3: Cursiva. 4: Comillas dobles. 5: Comillas sencillas. 6: Corchetes. 7: Paréntesis. 8: Guiones largos. 9: Guiones cortos. 10: Puntos suspensivos. 11: Dos puntos. Llamadas: (a) En este texto las comillas dobles se utilizan cumpliendo la función que en la generalidad cumplen las comillas sencillas, y viceversa. (b) En estos textos todo el prefacio, prologo, ... aparece escrito en cursiva, utilizando la letra normal para destacar palabras o frases que interesan al autor del prólogo. (c) En estos textos los guiones cortos se han utilizado cumpliendo la función que en la generalidad cumplen los guiones largos.*

No hallamos totales ni porcentajes correspondientes a cada texto de la muestra, porque desde esta perspectiva, los datos no son comparables, dado el diferente número de páginas que contienen los textos de la muestra. Pero sí podemos comparar los correspondientes a cada categoría, porque en este caso, la diferencia de páginas incide por igual en todas ellas. De

acuerdo con este planteamiento, podemos observar el gran predominio del uso de herramientas como la cursiva, seguida de las comillas dobles y los paréntesis.

### HERRAMIENTAS DIDÁCTICAS DE CARÁCTER MIXTO

Presentadas más arriba (véase p. 9), se distinguen fundamentalmente dos tipos, relacionados con: A) El *planteamiento de cuestiones introducidas por el signo de interrogación*, que como ya decíamos constituye una herramienta que espolea la inteligencia del lector. El Padre Antonio Eguiluz, en su Introducción al *Itinerario del misionero en América*, del P. Focher, se plantea algunas cuestiones con las que despierta un nuevo interés hacia la obra que incide en su “andadura” histórica: “¿Cuál fue el Itinerarium originariamente? ¿Fue un pequeño opúsculo que al dejarlo Focher incompleto, lo terminó Valadés, anexionándole otros varios tratados del mismo autor [...]” (Eguiluz, Focher: 1960: 20-21). B) Las *admiraciones o exclamaciones introducidas por el signo!*, que inciden en el clima moral que se establece entre el autor y el lector, contribuyendo a que pensamientos e ideas se tiñan de la actitud o sentimiento que el autor tiene hacia el objeto a que se refieren. El P. Antonio Hernández, autor del *Confesionario por preguntas. Pláticas doctrinales en castellano y araucano*, introduce algunas exclamaciones dirigidas al supuesto penitente, a fin de moverle a la contrición: “¡Ocála huerilca pelavum inche! Piaymi cay” (“¡Ojalá no hubiera yo pecado! Dirás tu también”) (Hernández: 1907: 59)

**Tabla 6: Herramientas de carácter mixto en las traducciones de los franciscanos. I**

Nº texto y categoría:	1ª	2a	3b	4b	5b	6b	7b	8b	9c	10c	11c	Total.	%
Interrogaciones	4	-	2	13	194	111	90	93	21	49	16	593	90,81
Exclamaciones	0	-	0	1	23	3	1	19	1	7	5	60	9,19
Totales	4		2	14	217	114	91	112	22	56	21	653	100
%	0,61	-	0,31	2,14	33,23	17,46	13,93	17,15	3,67	8,57	3,22	100	

**Tabla 6: Herramientas de carácter mixto en las traducciones de los franciscanos. II**

Nº texto y categoría:	12d	13d	14d	15d	16e	17e	18e	19f	20f	21g	22g	Totales	%
Interrogaciones	-	119	77	58	152	3	245	99	87	50	841	1731	84,48
Exclamaciones	-	46	23	61	34	2	59	26	46	2	19	318	15,52
Totales	-	165	100	119	186	5	304	125	133	52	860	2049	100
%	-	8,05	4,88	5,81	9,08	0,24	14,84	6,10	6,49	2,54	41,97	100	

*Elaboración propia. Acompañamos el número de texto de la letra expresiva de la categoría a que pertenece (tipo de texto).*

La tabla 6 pone de relieve el predominio del planteamiento de interrogantes frente a la inclusión de exclamaciones o admiraciones en el conjunto de la muestra utilizada, como verifica el hecho de que los porcentajes parciales sean: 90,81- 84,48 para las interrogaciones y 9,19 – 15,52 para las exclamaciones; y los medios (entre tabla 6-I y tabla 6\_II), sean: 87,64 y 12,35 respectivamente. Sin embargo, este predominio puede verse contaminado por una cierta correlación entre la función que cada una de estas dos herramientas cumple en el texto, y el tipo de texto. Tampoco es posible comparar textos por la misma razón que dábamos para la interpretación de los datos de la tabla 5 (diferencias significativas en el número de páginas).

A estas herramientas cabe añadir los *cuadros sinópticos y sincrónicos, tablas, gráficos, mapas, imágenes...*, que ofrecen una percepción gráfica y sintética de un contenido mental o intelectual. Las encontramos, por ejemplo, en el Diccionario de la Biblia de Serafín Ausejo (1964: 2113-2120), así como otras herramientas, incorporadas como “apéndices” (“mapa geográfico”: Excavaciones en Palestina; “cuadros” específicos de “medidas, pesas y monedas”, o de la “correspondencia en el tiempo de diferentes hechos”). Otros autores de nuestra muestra introduce, también este tipo de herramientas: R. Jolivet, M. Hubaut y M.T. Maleissye

## **CONCLUSIONES**

Nuestras conclusiones son simples, dado que el objetivo que nos propusimos era igualmente simple: evidenciar el hecho de que en las traducciones de los franciscanos se da una orientación didáctica, así como las herramientas predominantemente utilizadas. Ahora bien, el trabajo realizado nos ha permitido observar también otros aspectos. Entre ellos, el de que la interpretación de las tablas pone de manifiesto diferencias en el uso de las distintas herramientas didácticas, que se correlacionan con los distintos grupos temáticos a que pertenecen los textos que integran la muestra. Por ejemplo, en relación con la utilización de citas textuales, con la inclusión de referencias a otros autores, la inclusión e aclaraciones entre paréntesis, el destacar los nombres de las autoridades citadas, la presencia o ausencia de notas a pie de página, la mayor o menor frecuencia de determinado tipo o categoría de las mismas en correlación con la categoría a la que pertenezca el texto, el llamar la atención sobre determinado lexema o expresión lexemática, el término que se define, etc. En este sentido, los textos del grupo temático “b) Disciplinas científicas y filosóficas” presentan: un mayor número de autoridades destacadas con mayúsculas, al ser nombradas en texto y en notas a pie

de página<sup>70</sup>; de aclaraciones entre paréntesis; de ejemplos entrecomillados; así como un mayor número de notas a pie de página de carácter bibliográfico documental; etc.

También hemos observado que una misma herramienta de carácter ortográfico no es utilizada por todos los textos bajo el mismo criterio. Por ejemplo las llamadas *comillas dobles* («...») y las *comillas simples* (“...”). Unos autores utilizan las primeras para destacar frases, citas, lexemas o expresiones lexemáticas, etc., mientras que utilizan las segundas para destacar lexemas o expresiones lexemáticas en el curso de una cita o una frase previamente destacada (Ejemplo: «... “...” ...»). La secuencia en otros textos es: “... «...» ...” Lo mismo sucede con los *paréntesis* y los *corchetes*. Se pone, pues, en evidencia que lo importante, a la hora de analizar las herramientas aplicadas para dar orientación didáctica a los textos, es considerar la función que les asigna el autor.

## FUENTES DOCUMENTALES

ASEUJO, Serafín (O.F.M. Cap.): *Diccionario de la Biblia*. Barcelona. Editorial Herder. 1964. 2126 pp. a doble columna.

BOBERIO, Zacharias (O.F.M. Cap.): *Vida y milagros de San Félix Cantalicio*. Traducida en lengua española por el Rdo. P. Fr. Antonio de Moncada Matritense (Religioso Capuchino). Mallorca. Miguel Capó, Impresor. 1712.

BRA, Alessandro di (O.F.M., capuchino): *El Beato Ignacio de Santhia, Capuchino*. [Versión de la 2ª edición italiana por el P. Crispín de Riezu, Capuchino]. Pamplona. Aramburu. 1965. 184 pp.

CASUTT, Laurentius (P. Franciscano): *La herencia de un gran corazón: Estudios sobre espiritualidad franciscana*/ [Traducido por el R. P. Crispín de Riezu (O.F.M., cap.)]. Barcelona.: Edit. Franciscana. (Igalada: [Argent]). Tít. orig.: “Das Erbe eines grossen Herzens”. 1962. 185 pp.

DESBONNETS, Théophile: *De la intuición a la institución: los franciscanos*. [traducción, José Luis Albizu (O.F.M.)]. Oñati (Guipúzcoa): Editorial Franciscana Aránzazu. Traducción de: “De l’intuition à l’institution. Les franciscains”. 1991. 195 pp.

DOCCI, Dino: *Así dice el Señor*. Versión castellana de José Antonio GUERRA. (O.F.M.). Oñate (Guipúzcoa). Editorial Franciscana Aránzazu. 2003. 182 pp.

ESSER, Kajetan (O.F.M.): *El Testamento de San Francisco de Asís*. Versión castellana de José Luis Albizu (O.F.M.), del original alemán. Oñate (Guipúzcoa). Editorial Franciscana Aránzazu. 1981.

FOCHER, Juan, O.F.M.: *Itinerario del misionero en América*. Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguiluz. 1960. LXVIII, 409 pp.

---

<sup>70</sup> Exclusión hecha de las que corresponden a las referencias bibliográficas y documentales que responden a convenciones previas de la edición de textos escritos, y que, por lo tanto, no responden a la voluntad del autor.

- FOURASTIÉ, Jean: *Vacaciones, paraqué?* Traducción del francés por José CARRILLO (Franciscano). Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer. 1972. 171 pp.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Publio (Capuchino. Trad.): *Vida de San Antonio*. (Escrita por un franciscano en 1932). Traducción del latín. Gijón. Parroquia de los Hnos. Capuchinos. 1995. 79 pp.
- GEMELLI, Agustín (O.F.M.): *El franciscanismo*. Barcelona. Ed. Luis Gili. 1940. XVI, 492 pp.
- GILSON, Etienne et al.: *Jacques Maritain y su obra filosófica*. Versión castellana de Leandro de SESMA. Buenos Aires. Ed. Desclée de Brouwier. 1950. 413 pp.
- HARDICK, Lotario (O.F.M.): *La espiritualidad de Santa Clara*. Traducción del P. Antonio Abad (O.F.M.). Barcelona. Editorial Seráfica. 1968
- HERNÁNDEZ CALZADA, Antonio (O.F.M.): *Confesionario por preguntas. Pláticas doctrinales en castellano y araucano, según un manuscrito inédito del misionero franciscano Fray Antonio Hernández, 1843*. Con notas biográficas por el R.P. Antonio Pávez (O.F.M.). Santiago [de Chile]. F. Becerra M. Editor. 1907. 68 pp. (texto en español y araucano).
- HUBAUT, Michel (O.F.M.): *Os anunciamos lo que hemos visto. La experiencia de Dios fuente de misión. Francisco de Asís. María de la Pasión*. Versión castellana por José Luis Albizu. (O.F.M.). Oñate (Guipúzcoa). Editorial Franciscana Aránzazu. 1978
- IBÁÑEZ, Esteban (O.F.M.): *Diccionario rifeño-español (Etimológico)*. Madrid. Instituto de Estudios Africanos. (Es el complemento a un Diccionario español-rifeño, anterior, del mismo autor). 1949. 331 pp.
- JOLIVET, Regis: *Tratado de Filosofía, Lógica y Cosmología*. Versión castellana de la 5ª edición francesa por Leandro de Sesma. Buenos Aires. Ed. Carlos Lohlé. 1960. 426 pp.
- LUBAC, Henric de: *Por los caminos de Dios*. Traducción de Leandro de Sesma, (O.F.M.) Madrid. Ediciones Encuentro. (Original francés: "Sur les chemins de Dieu"). 1993. 240 pp.
- MARITAIN, Jacques: *La persona y el bien común*. Traducción: Leandro de Sesma (O.F.M. Cap.). Buenos Aires. Club de Lectores. 1968. 111 pp.
- MARITAIN, Jacques: *La educación en este momento crucial*. Versión castellana de Leandro de Sesma (O.F.M. Cap.). Buenos Aires. Ed: Desclée de Brouwer. 1950.
- ZAMAYON, Pelayo de (O.F.M.): *Hacia Dios. Cinco lecciones del 'Itinerario' de San Buenaventura*. Texto original y traducción del opúsculo. Roma. Ed. Herder. 1940.
- ZAVALLONI, Roberto, O.F.M.: *La Psicología Clínica en la Educación*. Alcoy. Marfil.. Versión española por Camilo Jordá Moncho, O.F.M. 1958. (Se ha contrastado con la edición 1970<sup>4</sup>). 278 pp.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORTÉS, Luis: *Del papiro a la imprenta*. Madrid. C.E.G.A.L. 1988.

EDS. FRANCISCANAS ARÁNZAZU:

<<http://www.edicionesfranciscanasaranzazu.com/quienes.asp>>

GRAMIGNA, Anita: *Storia della malaeducazione. Il bambini cattivi nel secolo XIX*. Bologna. C.L.U.E.B. Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna. 1998.

REVUELTA GUERRERO, R. Clara: “Orientación didáctica de las traducciones agustinas”, en BUENO GARCÍA, A. (Ed.): *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid. Ed. Estudio Agustiniano. 2007. Pp. 41-76.

SUAREZ FERNÁNDEZ, L.; RAMOS PÉREZ, D.; COMELLAS, J.L.; ANDRÉS-GALLEGO, J. (Consejo de Dirección): *Revolución y restauración (1868-1931)*. Vol. I. Madrid. Ed. Rialp. 1982.

# LOS *OTROS* TRADUCTORES FRANCISCANOS: LA TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS INTERNOS DE LA ORDEN

Enrique CÁMARA ARENAS

*Universidad de Valladolid, España*

## ABSTRACT

My contribution to this Conference is a report concerning the translation of internal documents of the Franciscan Order. The image of patient and inspired monastic translation is here challenged by the professionalized performance of a number of translators who daily assist their multi-lingual community with its processes of inter-communication. Defining internal translation from a theoretical point of view is beyond our reach given the variety of genres that these translators have to face, from the deep theological reflections emerging from conferences, to the rather practical information provided by the newsletters. There is, nevertheless, one common factor to all these contributions, which happens to be a fundamental component for the creation, renovation and maintenance of a Franciscan identity and charisma: this is what we have referred to as a phatic function in internal translation.

## INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos de traducción monacal, o de traducción en las órdenes de frailes, agustinos, franciscanos, u otros, no podemos evitar que a nuestra mente emerja una suerte de tópico. Así, rodeado por la santidad de los muros del monasterio, imaginamos al monje inclinado sobre su escritorio, entre nobles códices y pergaminos, pluma en mano, “desarrollando siempre —en la descripción de A. Bueno— una paciente labor encaminada a resguardar la fe y el valor de las ideas de los hombres” (Bueno 2004, 11).

Esta concepción del trabajo de los monjes enfatiza implícitamente dos aspectos comunicativos fundamentales, en términos de lingüística general, que son la función referencial, y el efecto perlocutorio. Función referencial en tanto que buena parte de la atención se pone en la interpretación, preservación y transmisión de un contenido a la vez docto y sabio. Efecto perlocutorio en tanto que todo se realiza al fin y al cabo para que los textos sigan inspirando a los lectores del presente y del futuro, y sigan facilitando en ellos un efecto muy particular, pero un efecto al fin y al cabo: la experiencia de fe.

Porque esta es una bella labor que nos inspira a todos, nos reunimos aquí estos días, como ya hemos hecho en otras ocasiones y lugares, para tratar una vez más el tema de la traducción monacal, ahora en su versión franciscana. Mucho se ha escrito y bien sobre la labor docta y sabia de estos traductores. Pero en esta ocasión, el director de nuestro proyecto tuvo a bien encargarme la singular tarea de informar acerca de la traducción por parte de los traductores franciscanos españoles de los documentos internos de la orden. Si bien es cierto, como hemos comprobado todos, que uno de los rasgos que caracteriza a todo traductor franciscano es su humildad y la facilidad con que se acomoda al anonimato, este rasgo se multiplica de modo exponencial en el traductor de documentos internos. El monje paciente, ensimismado en su intensa labor intelectual, espiritual y de algún modo contemplativa (De Pascual, 2004), da paso ahora al monje tremendamente atareado, necesariamente práctico, y en ocasiones abrumado por el trabajo, que es nuestro traductor de documentos internos, el traductor oficial de la curia —aunque no nos extrañe que la palabra “oficial” le resulte excesiva en su modestia.

La traducción interna va necesariamente de la mano de la producción interna de textos, de los procesos de intercomunicación que ponen en contacto a los miembros de una extensa comunidad. La orden Franciscana genera a diario una gran cantidad de procesos intercomunicativos de esta índole, en la mayoría de los cuales ha de intervenir la traducción. Si consideramos ahora la importancia de esta comunicación interna de cara al mantenimiento de un espíritu, y la construcción incesante de una identidad, podremos igualmente hacernos una idea de la importancia capital de la traducción en este contexto, y maravillarnos ante el hecho de que es, en la mayoría de los casos, se trate de una traducción anónima. Veremos, no obstante, que este anonimato, respondiendo fielmente a un espíritu de pobreza y humildad, acaba desempeñando también un papel muy especial en este entorno concreto.

Sigue siendo este *otro* traductor necesariamente un traductor de contenidos, en ocasiones profundos, teológicos, complejos, qué duda cabe, y sigue igualmente contribuyendo a la preservación de la fe. Pero la función que se destaca ahora ya no es tanto la referencial como la tradicionalmente denominada función fáctica. Y es que el mensaje que estos traductores traducen una y otra vez, en la rica y aun compleja diversidad de formas y contenidos que analizaremos en breve, en las cartas del ministro, los boletines oficiales, etc. es con frecuencia



uno y el mismo: ‘estamos aquí, seguimos unidos, caminamos juntos’. El traductor oficial franciscano es por ello un traductor *fático*, a quien podemos entender no tanto como alter-ego del autor original, sino más bien como miembro de un equipo editorial, que trabaja incasable para su comunidad, con el fin contribuir a mantenerla unida en el carisma. Y este hecho se proyecta sin duda en algunos de los aspectos técnicos de su labor, en ocasiones por el hecho de que el producto final ha de resultar, a veces, no ya apropiado para la sesuda reflexión intelectual, sino más bien ágil, eficaz, inmediatamente útil, informativo.

## LA TRADUCCIÓN INTERNA

La distinción entre documento interno y documento externo de la orden no es una distinción nítida ni mucho menos. Para realizar una clasificación de la traducción franciscana podríamos dar prioridad a muy diversos tipos de variables. Podríamos considerar, por ejemplo, una clasificación centrada en la autoría de los originales. De esa forma llamaríamos documentos externos a aquellos originalmente redactados por autores no franciscanos, y que han sido posteriormente internalizados por los traductores franciscanos, es decir, introducidos en el circuito franciscano y difundidos por vía de la traducción. En este grupo podríamos encontrarnos obras doctrinales, filosóficas, literarias de diversa índole; en definitiva una amplísima diversidad de documentos entre los que habría que contar las cartas del Papa, o de los Papas y cardenales a lo largo de la historia, dirigidas a la comunidad franciscana. La traducción externa así definida constituiría un conjunto amplio e impracticablemente variopinto.

Y lo mismo ocurriría con la traducción interna. Definida como aquella en la que los autores originales son franciscanos, que son traducidos por franciscanos, esta categoría abarcaría un grupo de trabajos igualmente heterogéneo, que incluiría desde las diversas versiones de la regla, hasta las traducciones de la Constituciones, los estatutos, etc., pasando por la mayor parte del trabajo de traducción que se realiza en el seno editoriales franciscanas como *Arantzazu*, o en publicaciones periódicas como *Selecciones de Franciscanismo*.

No obstante, intentemos formular una definición simple —si bien un tanto positivista— para la categoría específica de trabajos de traducción interna de la orden en los que nos centraremos en este informe. La traducción interna de la orden es la que realizan los traductores oficiales de la orden, miembros de la oficina de traductores, por encargo de la

Curia. A partir de aquí podemos tratar de extraer algunos factores comunes. Por ejemplo, la traducción oficial prototípica es aquella que se publica simultáneamente en todas las lenguas oficiales de la orden, y en los medios de expresión oficiales. Es igualmente característico de estas traducciones oficiales el hecho de que no se presenten como tal —es decir, como traducciones; son textos ratificados por la Curia, pero en ellos no se menciona a los traductores, ni la existencia de un original escrito en una lengua particular. El resultado final es una suerte de ilusión por la cual la traducción y el original están situados exactamente al mismo nivel, confundándose el uno con el otro. La edición multilingüe de los boletines *Fraternitas* y *Contacto* son ejemplos idóneos de esta traducción.

Esta nivelación de original y traducción es, en mayor o menor grado, una característica común de la traducción en todos aquellos ámbitos en los que se genera constantemente una comunicación interna que busca consolidar un espíritu de pertenencia, o una identidad común más allá de las diferencias nacionales y culturales, a través del lenguaje, para una comunidad multilingüe. Es un fenómeno que podemos encontrar en las publicaciones mensuales de empresas multinacionales, en las revistas que publican las compañías aéreas y dejan en los asientos de los aviones o, en un entorno más trascendente, en las comunidades religiosas que se extienden por varios dominios lingüísticos. Si bien es cierto que en las empresas lucrativas el traductor tiende a presentarse dueño de su traducción, y aunque escondido y disimulado para no romper el efecto de nivelación, su nombre suele aparecer, no así en la comunicación interna franciscana.

Esta es, por otro lado, la traducción natural del impulso apostólico, y la razón que más firmemente soporta la propuesta de A. Bueno de que “la Biblia se escribió para ser traducida” (19). Ciertamente, la composición del buen mensaje en el seno de una iglesia universal, o en otras palabras, la composición del Evangelio en un entorno católico, solo puede culminar cuando ese mensaje o noticia se ha hecho llegar a todas las razas y culturas, a todos los confines de la tierra, por vía de la traducción. El evangelio traducido no es una versión del Evangelio; si así fuera, el apostolado se vería constantemente obstaculizado por la mediación de subjetividades explícitas. La traducción del Evangelio es aquella que fluye desde el principio, como venía a decir W. Benjamin (Trebolle, 13), entre las líneas del primer Evangelio, y constituye por tanto el Evangelio mismo. Desde esta perspectiva el Evangelio castellano no es fruto de la traducción, sino plenitud de la composición.

Es fundamental aquí, de forma muy especial en el entorno religioso y espiritual, que el traductor sea invisible. Desde un punto de vista puramente materialista se trataría sencillamente de un efecto, o ilusión: el ocultamiento del carácter traducido del texto, nos lo presenta como un original, y por lo tanto como la última palabra, plenamente responsable de su contenido. Desde un punto de vista trascendente, la invisibilidad es parte del servicio y expresión de humildad. En definitiva, la posición del traductor en este proceso y su papel de mediador transparente, resultarán exactamente tan problemáticos como problemática es la misma fe en su impregnación de la palabra, dando lugar a la palabra inspirada.

La traducción tradicional de textos doctos y sabios, para la fe, que atribuíamos a aquel monje de los códices y pergaminos constituía en cierto modo un añadido, un extra, incluso un comentario del original. Entre texto original y traducción se establece así una relación asimétrica en tanto que el texto original no necesita de la traducción para ser, mientras que ésta no existiría como tal sin el texto original —incluso en los casos en los que el original se haya perdido.

Distinguimos a la perfección en la mayoría de los casos entre el proceso de composición y el proceso de traducción, tanto más en los casos en los que entre uno y otro pueden llegar a mediar siglos. No ocurre así, como ya hemos mencionado, con muchos de los textos que traducen los traductores oficiales de la curia, en especial con los que se publican simultáneamente en todas las lenguas de la orden, en especial los boletines y las cartas del Ministro. El original es, o puede quedar reducido a veces a una mera fase transitoria dentro del proceso comunicativo. El sentido común indica que, por ejemplo, un documento cuyo destino es acabar publicado en latín en el *Acta Ordinis*, ha podido bien pasar por una fase previa en la que un boceto, un esquema, un borrador, o incluso una versión completa haya sido redactada en, digamos, italiano. Posteriormente esta versión incipiente ha podido recibir la intervención de otros, aparte del autor, que han llevado el texto a su plenitud, es decir, al punto al que se le pretendía llevar desde el principio: a la redacción en latín del mismo. Si a esto añadimos el hecho de que la naturaleza de este texto —la de actas y boletines— es por con frecuencia puramente informativa y relativamente literal, nos encontramos con que los procesos de composición y traducción se han fundido, la relación entre ambos se ha vuelto simétrica: el fin del original es ser traducido, la traducción ya no es un extra, sino el resultado final, la plenitud del proceso.

En el caso concreto de los procesos de traducción implicados en la generación de las secciones en latín del *Acta Ordinis*, podría decirse incluso que se ha producido una asimetría de naturaleza inversa a la tradicional, en tanto que es la versión final latina la que actúa sobre la comunidad, la que ‘ordena y manda’ por así decir, y la que al constituirse en acto de habla carga con la responsabilidad final. Una vez publicada la sección del Acta, o el estatuto, o el decreto, a nadie le interesa ya lo que dijera el original, pues es el acto latente en el documento final, traducido, el que actúa sobre nuestra realidad.

Este detalle tiene importantes repercusiones para el investigador, ya que en ocasiones le resultará difícil o imposible acceder a un original que no ha sido publicado, ni diseñado para ser publicado como tal. En el ámbito concreto de los boletines, así como de innumerables cartas, saludos, mensajes, homilías, etc., el original se disfraza de traducción, y las traducciones se disfrazan de originales, con lo que resulta extremadamente complicado realizar el tipo de análisis comparativo que la traducción tradicional permite. Todo ello habla del carácter práctico, ágil, eficaz de esta otra traducción franciscana.

## **LOS OTROS TRADUCTORES DESDE 1986**

La orden se sirve de las facultades de cada miembro de la comunidad, cada cual según sus capacidades, en un movimiento conjunto, que desde el exterior se percibe como armónico. Es por ello que en no pocos casos los *otros* traductores son también *estos* traductores. El traductor e intérprete oficial de la Curia para el español en la actualidad es Fr. Óscar Guadalupe Villalobos Avendaño. Aunque ha cambiado, naturalmente, el código por el libro y la pluma por el teclado, también ha sido traductor en el ámbito que hemos denominado tradicional —del italiano al español—, y es autor original además de *La persecución religiosa en México y los Franciscanos en Hebbbronville y Sarita, Texas* (2006) y *La verdadera historia de un Cristo franciscano: Señor del Sacromonte de la Basílica de Zapopan* (2010). Villalobos es de origen Mexicano, nacido Villa Unión, Sinaloa, en 1957, doctor en filosofía por la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, en 1993.

El antecesor de Villalobos fue fray Rubén Camps Mezquida, quien, como C. Cuellar nos indica<sup>71</sup>, fue traductor de *estos* y de los *otros*. Traductor de muchos artículos y libros del alemán, y traductor oficial de la curia para el español, entre 1993 y 2004. Al antecesor de Camps, al andaluz fray Fernando Navarro Bernal, nacido en Sanlúcar la Mayor, capital del Aljarafe sevillano, en 1922 y fallecido en Santa María de Guadalupe en 2001, se debe una de las escasísimas traducciones del inglés por traductores franciscanos españoles. Se trata de la traducción del artículo del hoy profesor de Arte en el Trinity College Peter Cherry titulado, “The contract for Francisco de Zurbarán’s paintings of Hieronymite monks for the Sacristy Monastery of Guadalupe”, publicado originalmente en *The Burlington Magazine*, 987, vol. CXVII (1985), y que reaparece en castellano gracias a Navarro en el número 679 de la revista *Guadalupe* (1985). La labor de Navarro en la curia se desarrolló entre los años 1986 y 1993, si bien continuó trabajando esporádicamente para la curia a través de internet, según refiere en su Necrológica Fr. Antonio Arévalo Sánchez (AOFM An CXXI IANUARI — APRILIS 2002 FASC. I).

## LOS DOCUMENTOS INTERNOS DE LA ORDEN

No todos los documentos que denominamos habitualmente ‘documentos internos de la orden’ poseen la misma naturaleza, ni son todos, por así decir, de carácter predominantemente *fático* (saludos, alocuciones, exhortaciones, cartas). Desde determinado punto de vista pudiera decirse que el documento interno por excelencia es *La Regla de San Francisco*, y sin embargo, éste es un documento ‘interno’ en un sentido muy distinto al que pueda serlo un pasaje del *Acta Ordinis*, una carta del Ministro general, o un artículo del boletín *Fraternitas*.

A manera de inciso, permítaseme apuntar que la Regla bulada de San Francisco ha recibido un tratamiento doble desde el punto de vista de la traducción. Por un lado, y con muchísima frecuencia, ha recibido el tratamiento de documento interno, y por lo tanto, versiones castellanas se han hecho circular por circuito franciscano, en ediciones castellanas monolingües en las que no se esclarece si se trata de traducciones a partir del latín, o de re-ediciones de materiales previamente traducidos. En estas ediciones de la Regla y las

---

<sup>71</sup> <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/aleman.php>

Constituciones, muchas de las cuales fueron difundidas por la editorial de Vich, Editorial Seráfica, ponen al monje en contacto inmediato con la regla, bien por la invisibilidad del traductor, bien porque se cree o se asume tácitamente que su traducción ha sido de algún modo iluminada como tal y es por lo tanto fidedigna.

La Regla es acompañante “obligado” del monje. El artículo primero de los Estatutos Generales de la Orden de los Hermanos Menores del agosto de 1991 establecía: “Procuren los Ministros y los Guardianes que cada hermano tenga un ejemplar de la Regla y Testamento de S. Francisco, junto con las Constituciones generales y los Estatutos”. Y el artículo segundo del mismo documento decretaba la lectura pública semanal de algún pasaje de la Regla o del Testamento de San Francisco. (Ench. II, 160). Esto indica la concepción un texto cuyo carácter traducido se desvanece, y que ha de funcionar en la comunidad, desempeñar una función concreta y fundamental en conformación de la experiencia franciscana. No es aquí objeto de meticulosa exégesis y concienzudo análisis traductológico.

Sin embargo, en otras ocasiones puede serlo, y de hecho lo es. La regla se viste de documento externo, para ser cuidadosamente re-introducido en el circuito. Y aquí nos encontramos otro tipo de traducción, generalmente anotada y comentada. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en *Los escritos de Francisco y Clara de Asís. Textos y apuntes de lectura*, publicado por Arantzazu en 2001, en edición preparada y comentada por los hermanos Julio Herranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra. Aunque quizá el trabajo filológico más representativo de esta índole lo tengamos en *Los Escritos de San Francisco de Asis* (2003), publicado en Murcia por la editorial Espigas. Se trata de una edición bilingüe profusa y rigurosamente anotada y contextualizada, por Isidoro Rodríguez Herrera ofm, y Alfonso Ortega Carmona ofm, del Instituto Teológico Franciscano.

Los artículos del boletín *Fraternitas* no reciben este tipo de atención filológica, y sin embargo son igualmente documentos internos. La naturaleza del documento traducido no explica su carácter interno o externo, tanto como la funcionalidad a la que se destina. Así podríamos decir que las traducciones rápidas, ágiles, funcionales de la editorial Seráfica eran casos de traducción interna, pero no así la rigurosa y académica edición de Arantzazu o Espigas. Con todo, cabe preguntarse ¿cuántas subcategorías o subgéneros podríamos distinguir dentro del ámbito de documentos internos? Son muchas las reflexiones de carácter teórico que podríamos llevar a cabo. Si seguimos adoptando un criterio ‘funcional’, parece

obvio que lo que caracteriza al artículo de *Fraternitas* y la carta del Ministro, por un lado, y la regla, las actas o las Constituciones, por otro, es el hecho de que las primeras son producciones de carácter práctico, destinadas a aparecer, ejercer su efecto, y desaparecer sin gloria, dejando paso a nuevas apariciones, mientras que las segundas tienen una orientación al contenido, a aquello de lo que se habla, percibido desde un punto de vista intelectual y trascendente, así como una indiscutible valor patrimonial en base a la autoridad, profundidad y aplicabilidad de su mensaje.

Sea como fuere, y al margen de especulaciones teóricas, los traductores oficiales de la Curia traducen habitualmente un determinado conjunto de textos, y podemos referirlos sin más para empezar. En primer lugar, los traductores oficiales traducen a las lenguas oficiales de la orden —al italiano, el inglés y el español—, y en ocasiones a alguna más —como francés, alemán, polaco, croata—, todo documento oficial, que se hace oficial al ser aprobado y firmado por el Ministro general y el Definitorio general de la orden. Se traducen también las cartas del Ministro siendo las más frecuentes la de Pascua, la de Navidad, la de la Fiesta de San Francisco y la Fiesta de Santa Clara. Se traducen los materiales derivados de las reuniones anuales de los Nuevos Provinciales, nuevos Visitadores generales, Presidentes de Conferencias de la OFM, y Obispos de Vicariatos Apostólicos confiados a la OFM. También los derivados de las reuniones de obispos franciscanos. Son objeto de traducción por parte del traductor oficial los materiales que genera el Congreso de Justicia, Paz e Integridad de la Creación. También los boletines, siendo los principales *Fraternitas* y *Contact*, este último de la Oficina de Justicia, Paz e Integridad de la Creación. Por supuesto, también han de traducirse los espacios de internet de la orden, determinadas secciones del *Acta Ordinis*. Por último, esa *opera magna* del traductor oficial franciscano que es el *Enchiridion OFM* cuyo último volumen en castellano, el tercero, acaba de ser revisado, y que cuenta con nada menos que con 1631 páginas. Y no quisiéramos dejar de mencionar toda una gama de traducciones esporádicas en la forma de avisos, informes u homilias, que también han de pasar por las manos de nuestros traductores oficiales.

Si volvemos la mirada brevemente a aquel monje traductor idealizado, con el que abríamos esta intervención, podremos percibir hasta qué punto es acertado llamar a estos traductores de la curia: los *otros* traductores franciscanos. El otro traductor franciscano es un traductor e

interprete, si no rigurosamente profesional, sí estrictamente profesionalizado, que trabaja diariamente, durante nueve meses al año, en la traducción de documentos internos de la orden.

## **ALGUNOS CANALES DE LA TRADUCCIÓN INTERNA**

Una buena parte del trabajo de los traductores oficiales se destina a la elaboración de los boletines informativos. De ellos, el más destacado es *Fraternitas*, cuya publicación da comienzo el 10 de noviembre de 1967. Iniciativa que se toma bajo el gobierno de Constantino Koser, cuya intención con el boletín era “unir aún más los lazos de la Fraternidad dentro de la Orden”, y el Definitorio General en 2001 lo definía como “un medio para conocer y para conocernos y así considerarnos una Fraternidad universal”<sup>72</sup>. Ambas citas se refieren sin duda a la función fática de la traducción interna, que resumíamos con el mensaje: “caminamos juntos”, y que contrasta con aquel otro esfuerzo por preservar la sabiduría.

La mayor parte de los contenidos del sitio web ofm.org se traducen al italiano, al inglés y al español. Entre estos contenidos encontramos una entrada gradual y periódica de noticias y avisos de interés para el mundo franciscano. También incorpora la Web en sus diversos apartados documentos, informes y artículos de diversa índole, cartas del Ministro general, escritos de personalidades del mundo franciscano, multitud de textos, en definitiva, incorporándose de forma progresiva con cada actualización. El mantenimiento del sitio ofm.org implica una labor ingente de traducción, ya que la gran mayoría de los textos se encuentran en las tres lenguas mencionadas.

Hay una particularidad en este entorno, y es que si uno busca bien, encuentra a los traductores. Eso sí, como colectivo, responsable por toda la traducción de la curia, y no tanto de textos particulares. Así, en ofm.org, en el apartado de Personal, uno puede encontrar todas las oficinas de la Curia, empezando por el Ministro general, y acabando por la oficina de *Servicio para el diálogo*. En la oficina de Traductores nos encontramos con los nombres de los traductores y del traductor coordinador:

---

<sup>72</sup> ([http://www.ofm.org/ofm/?page\\_id=416&lang=es](http://www.ofm.org/ofm/?page_id=416&lang=es))



Stefano Lovato ofm coordina las labores de traducción y traduce al italiano.

Florian Mair ofm traduce al alemán.

Azariasz Hess ofm traduce al polaco.

Philippe Schillings ofm traduce al francés.

Óscar Guadalupe Villalobos Avendaño traduce al español.

Edwin Paniagua ofm traduce al inglés.

[http://www.ofm.org/ofm/?page\\_id=345&lang=es](http://www.ofm.org/ofm/?page_id=345&lang=es)

Estos son los traductores no solo de los contenidos de la web, sino de todos los documentos internos que se difunden por el circuito franciscano.

## **EL ENCHIRIDION OFM**

Hace poco más de cuatro años se comenzaban los preparativos en la orden para la celebración del octavo centenario, en 2009. Una de las empresas que entonces se inician es la preparación del *Enchiridion OFM*, en tres tomos, cuya versión italiana se compila y traduce entre los años 2007 y 2009. Las traducciones al castellano comienzan a salir a la luz en 2010. A día de hoy, como dijimos, está a punto de publicarse la traducción española del tomo III, en la que participa como traductor y revisor Fr. Óscar G. Villalobos.

El *Enchiridion OFM* recoge una amplia gama de documentos internos de la orden y algunos documentos externos, como las cartas de los Papas y cardenales dirigidas a la comunidad franciscana en los últimos 40 años. Estos documentos se hallaban dispersos en multitud de actas, boletines y otras publicaciones franciscanas. Se trata en total de casi 4000 páginas, a través de las cuales puede seguirse el devenir de la orden prácticamente desde la conclusión del Concilio de Vaticano II hasta nuestros días. La selección y organización de los documentos ha sido obra del Fr. Luigi Perugini, con la colaboración de Fr. Saúl Zamorano.

Las palabras de Perugini en el prefacio del primer tomo sitúan al *Enchiridion OFM* en las coordenadas que antes trazábamos para la traducción interna de la orden, esencialmente fática y estrechamente vinculada a la recreación y mantenimiento de un espíritu de comunidad. De ahí que el compilador en su prefacio al primer tomo enfatice repetidamente la importancia de

los documentos históricos que se presentan de cara al redescubrimiento de la identidad y el carisma franciscanos, ese “*precisare chi siamo noi Frati Minori*” (*Enchiridion I*, VII).

Como es lo acostumbrado, y de acuerdo con lo que venimos viendo, por ninguna parte aparece mención alguna a la labor de los traductores que de forma directa e indirecta han contribuido a este proyecto. De hecho tampoco ha de resultar una tarea sencilla para el investigador el separar los trabajos de compilación y los de traducción, en tanto que todo parece indicar que algunos de los documentos de la versión española son traducciones previamente publicadas en *Selecciones del Franciscanismo*. Es de entender que en algunos casos, la labor de Villalobos ha consistido no tanto en traducir como en localizar traducciones y probablemente supervisarlas, corregirlas, y/o actualizarlas en caso necesario. Todo ello hace muy difícil, por no decir imposible, un estudio pormenorizado y detallado de la traducción de los documentos del *Enchiridion*.

Los tomos del *Enquiridion* contienen cartas, mensajes, saludos, homilías, oraciones, alocuciones, conferencias, relaciones, artículos, estatutos, intervenciones a congresos y reuniones, y toda una suerte de documentos generados en congresos, en las actas de los Capítulos generales, consejos plenarios, etc. Los autores de estos documentos van desde el Papa y los cardenales, hasta el autor anónimo y colectivo —“Nosotros los hermanos menores”— de algunos de los documentos de los capítulos generales, pasando por supuesto por el Definitorio general, el ministro, y, también colectivamente, los ministros de la primera orden y la tercera orden franciscana regular.

Podríamos decir que los contenidos seleccionados por Perugini presentan una cierta homogeneidad, ya que una buena parte de ellos tiene que ver con la definición del espíritu y la forma de vida franciscanos, ya sea en forma de artículos legales, como los que aparecen en los Estatutos, o, más frecuentemente, en forma de exhortaciones y reflexiones públicas por parte de los ministros.

## CONCLUSION

Concluimos ya, esperamos que después de haber logrado medianamente describir el panorama general de la traducción de documentos internos en la orden franciscana. Un

terreno difícil de demarcar teóricamente, y también prácticamente dado el riguroso anonimato de las traducciones y su nivelación con los originales. De lo que sí podemos estar seguros es de que el traductor oficial de la Curia es un trabajador esforzado, y que en buena medida de su trabajo —en conjunción con el de las oficinas de la Curia— depende el que pueda emerger y mantenerse, no ya una suerte de conocimientos y sabiduría, ni siquiera la fe, sino más bien un sentido de comunidad unida en torno a un carisma. En realidad tal ha sido siempre una de las funciones y de los logros de la traducción, escasamente reconocido en general.

Quisiera cerrar mi contribución con unas palabras de Fr. Óscar G. Villalobos, no solo a manera de humilde homenaje, sino porque en mi opinión reflejan a la perfección el equilibrio entre la vocación franciscana del servicio a la comunidad, y el sentido práctico que ha de poseer todo traductor oficial de la Curia:

Antes de hacer mis traducciones me pregunto: ¿Traducir, es decir lo mismo en otra lengua? Sin duda que para responder se requiere tener la respuesta en la mente de lo que significa “decir” y de que quiere decir “lo mismo”. No considero que mis traducciones sean literales. Más bien, Intento decir “casi lo mismo”, sin que este casi sea muy elástico y evitando traicionar lo escrito en la lengua original, para ello, me ayuda enormemente tener experiencia directa de los que traduzco o de lo que se habla en el texto. En ocasiones, recorro a la negociación para traducir un texto. La negociación es un proceso según el cual para obtener una cosa se renuncia a otra, y al final, las partes en juego deberían salir con una sensación de razonable y recíproca satisfacción; pero recorro a esto en muy pocas ocasiones, porque los textos de la Orden son sencillos, lineales, concretos, asequibles.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Entrevista personal con Fr. Óscar G. Villalobos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arévalo Sánchez, Antonio. *Necrológica. Fernando Navarro Bernal. Acta Ordinis Fratrum Minori*. An CXXI IANUARI-APRILIS. Fasc. I. Roma: Curia General, 2002.
- Bueno, A. “Valor y sentido de la traducción monástica”. *La traducción en los monasterios*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 2004. Págs. 11-26
- De Pascual, F R. “Traducción y contemplación: escucha de la palabra y transmisión de la salvación”. *La traducción en los monasterios*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 2004. Págs. 241-256
- Enchiridion OFM I. 1966-1989*. Roma: Edizioni L.I.E.F, 2007.
- Enchiridion OFM II. 1990-2002*. Roma: Curia General, 2010.
- Herranz, J., J. Garrido, J. A. Guerra (Eds.). *Los escritos de Francisco y Clara de Asís. Textos y apuntes de lectura*. Arantzazu, 2001.
- Rodríguez Herrera, I., A. Ortega Carmona. *Los escritos de San Francisco de Asís*. Murcia: Editorial Espigas, 2003.
- Trebolle Barrera, J. y S. Pottecher. *Libro de los Salmos. Himnos y Lamentaciones*. Madrid: Trotta. 2001.
- Villalobos Avendaño, O. G. *La persecución religiosa en México y los Franciscanos de Hebronville y Sarita, Texas*. BPR Publishers, 2006.
- . *Las verdadera historia de un Cristo franciscano: Señor del Sacromonte de la Basílica de Zapopan*. Publicaciones Franciscanas, 2009.

## FRANCISCANOS ESPAÑOLES: CENSURA Y TRADUCCIÓN

Ana María PÉREZ LACARTA

*Universidad de Valladolid, España*

### RÉSUMÉ

Dans ce travail, on étudie l'influence de la censure sur les traductrices de l'ordre de sainte Claire et sur les traducteurs franciscains espagnols. On examine plusieurs cas qui ont eu lieu dans le passé et à des endroits différents de la péninsule Ibérique et de l'Amérique latine. On analyse également le rôle que les qualificateurs franciscains du Saint-Office ont joué en tant qu'examineurs de traductions. Et on fait allusion aux systèmes de contrôle auxquels ces religieux ont dû s'en tenir et à ceux qui sont en vigueur.

Es innegable que la censura ha influido a lo largo de los siglos en los trabajos realizados por los traductores de la orden religiosa de San Francisco; no obstante, apenas han quedado huellas de cómo sobrellevaron o hicieron frente a la intervención de los supervisores y examinadores de sus libros. Sería interesante conocer el antes, el durante y el después de sus traducciones: saber quién hizo la selección de la obra; si el traductor se autocensuró, en qué medida y los motivos que le llevaron a hacerlo; si los revisores o las autoridades que dieron la licencia lo hicieron libremente o condicionados; y por cuántos filtros tuvieron que pasar sus textos. Ubicándolos en una época y en un lugar concretos, podemos formular algunas hipótesis al respecto, pero estos datos nos parecen insuficientes. Investigando, hemos encontrado diversos documentos que nos han proporcionado información sobre este tema y, estrechamente relacionados con él, sobre los sistemas de control a los que estuvieron sometidos los trabajos de los traductores de la orden y sobre las críticas de traducciones que hicieron algunos calificadores del Santo Oficio franciscanos. De todo ello vamos a hablar siguiendo un orden cronológico.

Formalmente la censura nace a finales del siglo xv, si bien, como dice Martínez de Sousa (2002: 126), el control de la expresión del pensamiento «[...] ha sido una constante en la historia de la letra escrita e impresa». De la labor de traducción llevada a cabo por

franciscanos españoles durante la Edad Media tenemos constancia (Santoyo, 2009: 208, 214-215, 266, 273, 396, 403-406, 420, 437, 445), pero los testimonios de la presión que sufrieron en la realización de dichas tareas son prácticamente inexistentes.

En lo que respecta a las traducciones de la Biblia en lengua vulgar, la situación no era la misma en todos los países de Europa y, en determinados momentos de la Historia de España, tampoco en todos sus reinos. En el siglo XIII Jaime I el Conquistador prohibió las Biblias en romance cuando empezó a resentirse de la herejía albigense, pero, mientras esto sucedía en Aragón, en Castilla se traducían la Biblia al castellano (Enciso, 1944: 531-536).

A principios del siglo XV se realiza una versión de la Sagrada Escritura, conocida como la *Biblia de Alba*, que es un romanceamiento del Antiguo Testamento encargado por un representante de la alta nobleza castellana a un estudioso judío. Este texto pone de manifiesto la relativa tolerancia religiosa que reinaba en Toledo entre 1422 y 1432, poco antes de que la Inquisición española ordenara recoger y quemar las biblias en lengua vernácula. Y, dado que su propietario estaba libre de toda sospecha, forma parte del reducido grupo de manuscritos que se salvaron de la quema. Carlos Sainz de la Maza (2007) subraya el contraste existente entre la libertad intelectual de que gozó Mosé Arragel para llevar a cabo su tarea y la «[...] prepotencia de la élite nobiliaria y clerical [...]» de la época que plasman las miniaturas de los preliminares de dicha Biblia. En su artículo, el autor relata la gestación de la obra y presenta a fray Arias de Encinas, del convento franciscano de Toledo, como el principal asesor cristiano del rabino. En la defensa de la superioridad de la fe cristiana sobre el judaísmo colaboran D. Vasco de Guzmán, arcediano de la catedral de Toledo, y el dominico fray Juan de Zamora, pero no cabe duda de que fray Arias fue la figura clave del proyecto. Al parecer, el fraile franciscano era el verdadero tutor e interlocutor de Mosé Arragel, se hizo cargo de la supervisión de las miniaturas de los preliminares y fue el responsable de buena parte de las glosas cristianas y de la última revisión del texto.

Más adelante se prohibieron las traducciones de las Sagradas Escrituras a la lengua vulgar; si bien, se daba licencia a los colegios, monasterios y a las personas nobles que estaban fuera de sospecha para que las leyeran y no debieron ser todas las Biblias en romance las prohibidas (Enciso, 1944: 538). En realidad, lo que perseguía la prohibición decretada por los Reyes Católicos era «[...] la supresión de las Biblias traducidas con espíritu hebreo» (Martínez Millán, 1980: 543-548) y tampoco podemos olvidar que durante su reinado se hicieron

numerosas traducciones parciales de la Biblia. En este contexto adquieren una importancia considerable las obras sobre la vida de Cristo y de la Virgen, que sustituyen a los textos bíblicos.

A finales del siglo XV se publica la primera edición de la *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena, abadesa de las clarisas de la Trinidad de Valencia. En opinión de Dominique de Courcelles (2001: 173-190), este trabajo « [...] démontre avec éclat comment la traduction littérale du texte biblique peut se transformer en création littéraire et œuvre théologique ». El libro, escrito en catalán, va dirigido a la gente sencilla que no entiende el latín. Para ellos selecciona determinados pasajes de la vida de Cristo y presta especial atención a las sensaciones y a los sentimientos de los personajes. Sor Isabel traduce, interpreta y crea. Introduce sus propias consideraciones cuando lo cree conveniente; teje su relato entrelazando los evangelios sinópticos y el Evangelio de san Juan si le parece oportuno hacerlo y, en ocasiones, elabora sus propias teorías: « [...] une théorie de l'eucharistie et de la mémoire du sang qui lui est propre » (2001: 186). Se sirve del género *Vita Christi* para expresar sus propias convicciones teológicas y, de esta forma, lleva a cabo « [...] une secrète subversion de ce qui est couramment enseigné et admis par l'Église » (2001: 188). Quizás fueron sus orígenes aristocráticos, sus relaciones con la realeza y los lazos de amistad que mantenía con teólogos e inquisidores los que facilitaron la edición de una interpretación osada del Nuevo Testamento, que parece que pasó desapercibida a la mirada atenta de los censores, pero que despertó la admiración de lectores intelectualmente y/o espiritualmente afines a ella.

Otro franciscano español, fray Ambrosio de Montesino, tradujo al castellano la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia. En su traducción resaltó con caracteres más gruesos «las palabras divinas» procedentes de los evangelios (Morreale, 1960: 79) y apeló a San Jerónimo para justificar la inviabilidad de traducir palabra por palabra determinados términos «theologales» (Morreale, 1959: 10). Además revisó y pulió la traducción que de las *Epístolas y Evangelios* hizo Gonzalo de Santa María. En la edición de 1512 consta que la Inquisición había dado orden de recoger dicha obra hasta ser corregida por fray Ambrosio. Y en la de 1535<sup>74</sup> figura la carta que el padre franciscano envió al rey Fernando el Católico el 20 de mayo de 1512. En ella alude a la «impropiedad y torpedad de los vocablos» empleados en la versión anterior y a la «confusiō y escuridad d' las sentēcias» (Pérez Pastor, 1887: 35 y 69-70). Su cometido era

---

<sup>74</sup> Véase Anexo 1.

hacer inteligible la obra velando por la corrección del romance de Castilla y lo cumplió a plena satisfacción, pues su traducción-revisión se reimprimió muchas veces hasta 1559, fecha en la que el catálogo del inquisidor general don Fernando de Valdés impuso la prohibición de leer la Biblia y las traducciones parciales de la misma en cualquier lengua vulgar. Fray Ambrosio compaginaba esta actividad con la escritura de obras literarias, que a menudo le encargaban personalidades de la época tales como los Reyes Católicos o el cardenal Cisneros.

Este último es el artífice de la *Biblia de Alcalá*, pues, como dice Andrés Melquiades (1977: 65): «La *Políglota Complutense* se debe en parte a su iniciativa, y en todo a su tenacidad y munificencia». Él no se ocupó de fijar el texto, pero se rodeó de excelentes hebraístas, latinistas y helenistas y consiguió los mejores manuscritos que en hebreo, griego y latín halló en su época. Presidió el equipo de trabajo que había de hacer una edición crítica lo más cercana a los originales, pero, a pesar de las críticas que se vertieron contra él, no trató de mejorar el texto sagrado. Puso las bases para la renovación de los estudios bíblicos y teológicos; no obstante, suscitó la reacción adversa de numerosos teólogos, que, al no poder declarar la guerra abiertamente al inquisidor Jiménez de Cisneros, optaron por retrasar la aprobación pontificia de la obra hasta 1520 y por silenciarla (Andrés, 1977: 70-71). La relación del cardenal con humanistas y conversos alimentaba la desconfianza de los eclesiásticos de entonces, quienes temían que este camino abierto por el célebre biblista llevase a la herejía; de ahí que se inclinaron por la vía del silenciamiento.

Cisneros promovió la publicación de obras que influyeron de manera decisiva en la espiritualidad del momento y de entre ellas nos gustaría destacar la traducción al castellano de la *Teología mística* de Hugo de Balma, realizada por un franciscano de San Juan de los Reyes y publicada en 1514. El traductor la titula *Sol de contemplativos* y añade: «Compuesto por Hugo de Balma de la orden de los cartujos, nuevamente romanzado y corregido». Melquiades Andrés (1977: 151) comenta: «[...] *nuevamente* significa por primera vez [...]», mientras que Joan Requesens i Piquer (2007: 582) interpreta que debió de existir una versión anterior que «[...] una de dues, ara s'ha esmenat de qualques errors, o bé se l'ha esporgada d'allò més teològic discutible». Lo cierto es que, con su trabajo, fray Antonio de Ciudad Real alimentó la corriente de teología afectiva que por entonces levantaba las sospechas de la Inquisición y que abrevió algunas cuestiones de Balma, despojándolas de su carácter escolástico. «[...] Balma ofrece una teoría y el traductor castellano una experiencia y vida» (Andrés, 1977: 151). A



finales del siglo XIII el cartujo plantea de modo escolástico un problema que seguirá candente en el siglo XVII. Lo denomina *difficilis quaestio* y se inclina por la respuesta positiva: propone la unión del hombre con Dios por medio de la voluntad, sin conocimiento antecedente o concomitante (Andrés, 1977: 222). El franciscano prescinde de los pros y los contras y sólo publica la conclusión. Teodoro H. Martín (1992: 9-23) llama la atención sobre el sentido práctico con el que fray Antonio tradujo el texto original, suprimiendo algunas expresiones especulativas para facilitar la comprensión de la obra, dirigida no sólo a religiosos y religiosas, sino a todos los fieles que quisieran alcanzar la santidad, incluidos los lectores de extracción humilde. Pero también señala que no todos los teólogos ni del siglo XIII ni del siglo XVI admitieron esta conclusión, que fue «[...] objeto de controversias filosófico-teológicas de penosas consecuencias cuando había lugar a procesos inquisitoriales contra alumbrados y quietistas».

Requesens i Piquer (2007: 581-582) reitera la desaparición de «[...] un gruix doctrinal considerable [...]» en las versiones castellanas de los siglos XVI y XVII en lo que respecta a la cuestión difícil y sugiere la posibilidad de que el éxito que tuvieron la traducción de fray Antonio y la adaptación posterior realizada por el carmelita Jerónimo Gracián se debiera a la supresión de los fragmentos más polémicos. Además pone en evidencia el hecho de que Francesc Eiximenis (1327-1409) hiciera con anterioridad una adaptación práctica de la *Teología mística* de Hugo de Balma, el *Tractat de contemplació* (1406), donde sólo trata de pasada la *quaestio difficilis*. El texto del franciscano catalán recoge las ideas principales del cartujo y las expresa con un lenguaje sencillo para que lo entiendan los receptores de su obra; pero, al parecer, por entonces no se produjeron controversias: «[...] en temps d'Eiximenis la polémica encara no havia desfermat cap vent» (Requesens i Piquer, 2007: 581).

En relación con Francesc Eiximenis, conviene precisar que el *Tractat de contemplació* es un resumen de una parte de su obra el *Llibre de les dones* (1396) y que la identificación del traductor al castellano de este libro ha constituido el objeto de estudio de diversas investigaciones, que no confluyen en el mismo resultado. De entre dichos investigadores, Meseguer Fernández descarta que el padre Salvatierra fuera el franciscano que pudo haber traducido la obra del catalán al castellano en 1540 y reconoce: «Si me ha sido fácil probar quién no pudo ser el traductor, no he logrado saber cómo se llamaba» (1959: 233). En su refutación, nos aporta datos biográficos sobre el autor de la traducción y sobre el trabajo que

llevó a cabo. De entre las modificaciones que introdujo el anónimo señala la sustitución de vidas ejemplares de la época de Eiximenis por las de personajes contemporáneos, la supresión de capítulos que se referían a los religiosos y las ampliaciones que hace sirviéndose de una obra de Juan Luis Vives. Décadas más tarde, Carmen Clausell (1995-1996: 439-464) interpreta las alteraciones del texto eiximeniano, la utilización de *De institutione fæminae christianae* de Vives o la desaparición de determinados capítulos como una señal de los nuevos tiempos. Menciona, por ejemplo, el hecho de que las destinatarias del IV libro ya no sean las monjas sino todos los fieles cristianos; la mutilación o supresión del capítulo en el que el fraile gerundense explica los defectos de la mujer como hija de Eva; o el elogio que hace el traductor de la castidad de las doncellas que van a casarse. Y precisa: «En el siglo XVI, Erasmo en sus *Colloquia* se ha mostrado ferviente partidario de la casada, desdeñando a la religiosa» (Clausell, 1995-1996: 459). Y, en esta dirección, Calero (2007-2008: 25-27) da un paso más pues, además de rebatir la propuesta de autoría a Carmen Clausell, le hace la siguiente objeción: «[...] si en la adaptación del *Carro de las donas* hay numerosos textos de Vives, ¿cómo no se plantea al menos la posibilidad de que detrás del anonimato se ocultara el propio Vives?». En su artículo «Francesc Eiximenis y Luis Vives: la clave de la verdad», Francisco Calero defiende la tesis de que el verdadero traductor del *Llibre de les dones* fue el célebre humanista valenciano, quien, ocultándose tras la falsa identidad de un fraile franciscano, se sirvió de otros escritos suyos, escribió el libro V e hizo las modificaciones del texto eiximeniano que creyó convenientes. Calero esgrime quince razones para justificar su posición. Junto a las de tipo biográfico, hay que destacar la temática: el argumento del *Llibre de les dones* era muy querido para Vives y esta obra influyó en la composición de su *De institutione feminae christianae*; la forma de traducir, cuyas características distintivas defendió en *De ratione dicendi*; y el carácter erasmista del libro V del *Carro de las donas*. Y añade: «[...] por los años 1539-1540 la exposición de la doctrina erasmista se compaginaba muy mal con la pertenencia a la orden franciscana, ya que por entonces las obras de Erasmo eran perseguidas en España» (2007-2008: 34-35). De ahí que se ocultara tras el anonimato de un fraile franciscano para exponer con libertad la doctrina de su maestro y amigo.

La lucha contra el erasmismo, si bien se había iniciado ya en los años 30, quedará especialmente reflejada en el *Índice* de 1559, que también prestaba gran atención a los libros anónimos. Oficialmente los sistemas de control de las traducciones se aplicaban con regularidad antes de dicha fecha; muestra de ello es, por ejemplo, la cédula real concedida a

fray Diego de Cisneros, provincial de la orden de San Francisco de la provincia de Castilla, para renovarle el privilegio de impresión de su traducción castellana de las *Vidas de San Francisco y Santa Clara escritas por San Buenaventura* (Pérez García, 2006: 353). Pero, tras la promulgación de la Pragmática sobre libros de 1558, se extrema la vigilancia de toda obra publicada, que, una vez impresa, debía llevarse de nuevo al Consejo Real para verificar que estaba conforme al ejemplar rubricado y así obtener la licencia de venta. La ejecución de dicho mandato real provocó demoras tales como la que sufrió fray Diego de Navarro, quien, habiendo comenzado a imprimir su traducción castellana de la *Primera parte de las crónicas de los frailes menores* antes de que se dictara el citado decreto, se vio obligado a pedir una nueva licencia. La provisión real emitida el 10 de febrero de 1560<sup>75</sup> le recuerda los nuevos trámites por los que tiene que pasar una vez finalizada la impresión de su libro para poder venderlo, dejando así constancia del funcionamiento del nuevo sistema de censura real (Pérez García, 2006: 398-399).

En América, el celo de la censura no era menor. Los esfuerzos realizados por los misioneros franciscanos para conocer la lengua y la cultura de los indígenas y para, de esta manera, poder comunicarse con ellos, a menudo fueron menospreciados. Hubo textos y traducciones que nunca se imprimieron y otros, como la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, que tuvieron que salvar numerosos obstáculos antes de salir a la luz. Llamen la atención las vicisitudes que tuvo que atravesar esta obra, que permaneció inédita hasta 1829-1830. Sus opositores civiles y eclesiásticos, partidarios de hacer tabla rasa de todo lo referente a las creencias religiosas de los habitantes de los territorios conquistados, obtuvieron incluso «[...] una real cédula de Felipe II, con fecha de 22 de abril de 1577, prohibiendo la publicación y difusión de los manuscritos de fray Bernardino (Ballán, 1991: 260-263). Marietta Gargatagli subraya la importancia de la labor desarrollada por el ilustre fraile leonés, quien se documentó a fondo sobre la materia, trabajó con expertos en latín, español y náhuatl e hizo una traducción «[...] rigurosa y metódica como pocas del siglo XVI» (2007: 5). Y destaca igualmente «la otra parte» de la historia de la obra:

«Todos los sucios ardides que se puedan imaginar para cercenar el trabajo intelectual están presentes en ella: quitarle los amanuenses, trasladarlo, confiscarle los materiales, dispersarlos

---

<sup>75</sup> Véase Anexo 2.

por distintos conventos de México, devolvérselos, volvérselos a confiscar. Y así hasta que Sahagún murió: tenía noventa años y estaba escribiendo por cuarta vez su historia» (2007:6).

De entre los misioneros franciscanos que tuvieron problemas a la hora de publicar sus traducciones, también nos gustaría mencionar el caso reseñado recientemente por Georges L. Bastin, Jeanette Pantin y Nawaf Duoara (2010:13-14), quienes aluden a los contratiempos que tuvo que afrontar fray Pedro Cordero, que tradujo al español un libro de oraciones escrito en lengua indígena por fray Diego de Tapia. No obstante, en respuesta al religioso Juan de Puga, encargado de juzgar el libro titulado *Resso cotidiano en lengua cumanagota*, el hermano Antonio Caulín presentó al Consejo de Indias, en 1761, un extenso informe en defensa de esta traducción, en el que, si bien estaba de acuerdo con el censor en que había que mejorarla siguiendo las pautas marcadas por San Jerónimo, trasladando el sentido y despegándose del texto original, valora el trabajo realizado por el observante andaluz y señala la conveniencia de evangelizar en las dos lenguas. Una vez hechas las correcciones pertinentes, se imprimió la versión en español y se adoctrinó a los indígenas empleando el texto de fray Diego de Tapia y el de fray Pedro Cordero para garantizar que los receptores comprendían perfectamente el mensaje.

En otros enclaves del continente americano la superación de las dificultades derivadas del control de las publicaciones facilitó igualmente la labor de los frailes que posteriormente se sirvieron de las obras traducidas por sus predecesores. En Paraguay, por ejemplo, el padre Luis de Bolaños, además de escribir la primera gramática guaraní y un vocabulario, hizo la primera traducción del Catecismo limeño al guaraní. El concilio de Lima le dio la autorización en 1583, pero no se utilizó hasta contar con la aprobación del Sínodo de Asunción en 1603 (Heras, 1991: 203-206).

Por otra parte, si cambiamos de lado y nos ocupamos de los franciscanos que ejercieron la censura, hemos de dedicar unas líneas a los calificadores del Santo Oficio que se encargaron de juzgar traducciones. No abundan los testimonios que aporten datos al respecto, pero no cabe duda de que tanto los miembros de la orden que estuvieron al servicio de la Inquisición como los superiores franciscanos que previamente han de dar el visto bueno a la obra traducida cumplieron su obligación y siguen desempeñando esta función de vigilancia.

A finales del siglo XVI, en 1590, Diego de Arce es nombrado calificador del Santo Oficio y, adscrito al tribunal de Murcia, emite censuras: unas veces, solo y otras, junto a su hermano Pedro. En lo que concierne a sus comentarios sobre traducciones, tan sólo hemos hallado algunas referencias a la Biblia y observaciones sobre dos diccionarios (Henares Díaz, 1999: 247-257). Se trata de unas advertencias que envió al Real Consejo de la General Inquisición sobre el nuevo catálogo de libros prohibidos que se estaba preparando y de cuya junta formó parte él. En lo relativo a la Sagrada Escritura, comenta la edición quinquelingüe que mandó publicar Felipe II: pone reparos a la paráfrasis caldea, avisa que existen paráfrasis de la Biblia sin expurgar y propone que, si no se borran, se redacte un antídoto en latín; defiende igualmente a Arias Montano en la polémica suscitada por las correcciones rigurosas que éste hizo de la traducción de Pagnino. En opinión de Henares Díaz, en dichas páginas se pone de manifiesto que fray Diego de Arce era un gran erudito y conocía bien los entresijos de las disputas de la época. En cuanto a las Biblias en romance, alaba la pureza de la lengua castellana empleada en las traducciones del original hebreo y se inclina por que se vedan a los «ignorantes» y las puedan leer los doctos con licencia. Y, en las advertencias 8ª y 9ª, recomienda que vuelvan a ser expurgados el vocabulario hebreo de Juan Frotero y el *Tesoro de la lengua griega* de Enrique Stefano porque podrían ser de gran provecho si se borran algunos rastros de herejía.

Otro franciscano, fray Andrés de Abreu (1647-1725), orotavense perteneciente a una familia en la que diversos ascendientes ingresaron en el Santo Oficio, desempeñó el cargo de comisario de la Inquisición y las funciones de calificador. Destacó por su cultura y su elocuencia y «[...] se distinguió por la firmeza de sus convicciones y de los medios a utilizar para corregir los defectos que se daban en la vida monástica [...]» (De la Rosa, 1980: 170), de ahí que se granjeara la enemistad de religiosos y religiosas de la orden. Como calificador redactó críticas, por iniciativa propia y por encargo, en latín y en castellano. Francisco Salas Salgado (2005: 119-156) ha examinado en profundidad un manuscrito inacabado de fray Andrés, que no tiene portada ni título y está escrito en su mayor parte en latín, aunque contiene párrafos en castellano. El manuscrito 254, que se conserva en la Biblioteca Municipal de Santa Cruz de Tenerife, censura una traducción del francés al español que lleva por título *El Christiano interior, o La conformidad interior, que deben tener los christianos con Iesucristo*. Junto a los párrafos o las frases comentados figura la traducción latina del texto en castellano y, al final de la obra, fray Andrés recoge los errores doctrinales que ha ido

descubriendo. Se centra en demostrar el carácter quietista del libro censurado, sin olvidar cuestiones candentes del momento «[...] como las disputas sobre la gracia y libertad humana que dominaron después del Concilio de Trento» (127). Sus apreciaciones demuestran que conocía sobradamente las disposiciones de los Índices inquisitoriales. Siguiendo la regla XVI del Catálogo de 1640, escudriña no sólo el cuerpo de la obra, sino también los preliminares y los finales del libro. Sabe que el anonimato intencionado está sancionado, por ello insiste en esta omisión y «[...] se pregunta por qué el traductor no llegó a sospechar por este motivo» (133). Y, si nos fijamos en las anotaciones de los márgenes de esta censura, observamos por las referencias directas e indirectas a autoridades antiguas y modernas, que manejaba un amplio abanico de fuentes, constituido por los Padres de la Iglesia, escritores de su orden y de otras congregaciones y otros teólogos de prestigio; si bien, los libros de las Sagradas Escrituras son los más citados.

Tras la abolición oficial de la Inquisición, en la primera mitad del siglo XIX, el control de los libros traducidos por religiosos sigue vigente. La Congregación del Índice, que en 1908 cambia su nombre por el de Sagrada Congregación del Santo Oficio y que en 1965 pasa a llamarse Congregación para la Doctrina de la Fe, cumple las tareas de vigilancia; examina y califica las obras y expide autorizaciones concretas para los textos prohibidos (Chivelet, 2003: 125). León XIII, pensando en el futuro, promulgó una serie de decretos generales sobre la prohibición y censura de libros, que formaban el canon 1399. Entre otras prohibiciones destacan:

«Las ediciones del texto original [...] de la Sagrada Escritura, así como las versiones hechas o editadas en cualquier lengua por los acatólicos, y las en lengua vulgar, anotaciones o comentarios, sin licencia [...]» (Ruiz Bautista, 2005: 360).

Los traductores franciscanos españoles se rigen actualmente por el Código de Derecho canónico, que establece que sólo se pueden publicar las traducciones a la lengua vernácula de la Sagrada Escritura si han sido aprobadas por la Sede Apostólica o por la Conferencia Episcopal y van acompañadas de las notas aclaratorias necesarias (l. III, t. IV, 825). Por lo que se refiere a las traducciones de los libros litúrgicos, dicho código dispone que sean preparadas y adaptadas de manera conveniente por las Conferencias Episcopales y editadas con la revisión previa de la Santa Sede; para su reedición basta con que el Ordinario del lugar en el que se publiquen dé su conformidad con la edición aprobada (l. III, t. IV, 838). La aparición

del nihil óbstat y el imprimátur en la página de derechos de la obra traducida deja constancia de que cuenta con las aprobaciones pertinentes y, aunque no aparezca el ímprimi pótest, se supone que el superior de la orden le ha dado previamente el visto bueno.

De los casos expuestos en los que un franciscano español interviene en la relación que existe entre censura y traducción podemos inferir que siempre concurren determinados factores que, implícita o explícitamente, determinan el resultado de la misma. En primer lugar, habría que llamar la atención sobre el papel que juegan los co-emisores del texto meta: quienes han elegido el texto, ya sea el traductor por iniciativa propia, o los promotores y/o asesores del proyecto; la persona que hace la traducción, bien de manera atrevida, bien autocensurándose; y, además de los que revisan, califican o estampan su firma para otorgar el permiso requerido, los que ponen trabas o simplemente silencian. También convendría fijarse en el receptor: un noble culto, la gente sencilla, religiosos, mujeres, indígenas, etc. Tampoco podemos olvidar el para qué, el por qué ni la función del texto: si el trabajo se lleva a cabo por motivos pedagógicos, lingüísticos, morales, evangelizadores o teológicos; para llegar a determinados lectores y suscitar la reflexión o provocar un cambio de actitud. Y hay que tener presentes asimismo los condicionantes de tiempo y lugar: el contexto histórico y el espacio geográfico.

Este campo de investigación es muy amplio, pero, dada la escasa visibilidad del traductor en otras épocas y teniendo en cuenta que en ocasiones sus trabajos fueron destruidos o se han perdido, no es fácil encontrar testimonios de la influencia de los procedimientos de control en su labor; no obstante, hay que seguir indagando en archivos y bibliotecas. Nosotros hemos presentado algunos ejemplos significativos, pero quedan otros por descubrir.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉS, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI, II*, Madrid, BAC, 1977.
- BALLÁN, Romeo: «Bernardino de Sahagún: precursor de la etnografía» en Romeo Ballán, *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo*, Lima, Sin Fronteras, 1991, 260-263.
- BASTIN, Georges L., Jeanette PANTIN y Nawaf DUOARA: «Los franciscanos y la traducción en Venezuela» en [Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles], [en línea], [2010], <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/venezuelaph>, [consulta: 27/06/2011].
- CALERO, Francisco: «Francesc Eiximenis y Luis Vives: la clave de la verdad», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, XIII, 2007-2008, pp. 25-37.
- CHIVELET, Mercedes: *Historia del libro*, Madrid, Acento, 2003.
- CLAUSELL, Carmen: «Francesc Eiximenis en Castilla. I. Del *Llibre de les dones* al *Carro de las donas*», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLV, 1995-1996, pp. 439-464.
- Código de Derecho canónico*, [en línea], l. III, t. IV, [2003], [http://www.vatican.va/archive/ESL0020/\\_P2O.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P2O.HTM), [consulta: 29/11/2010].
- COURCELLES, Dominique de: «Traduire et citer les Évangiles en Catalogne à la fin du XV<sup>e</sup> siècle: quelques enjeux de la traduction et de la citation dans la *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena» en Tomás Martínez Romero y Roxana Recio (eds.), *Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula*, Castelló, Universitat Jaume I, 2001, pp. 173-190.
- ENCISO, Jesús: «Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino», *Estudios Bíblicos*, 3, 1944, pp. 523-560.
- GARGATAGLI, Marietta: «La traducción de América», *1611 Revista de Historia de la Traducción*, [en línea], 1, 2007, <http://ddd.uab.cat/pub/1611/19882963n1a5/gargatagli.htm>, [consulta: 22/06/2011].
- HENARES DÍAZ, Francisco: «El franciscano Diego de Arce, predicador, calificador del Santo Oficio», *Revista de la Inquisición*, 8, 1999, pp. 219-273.
- HERAS, Julián: «Fray Luis de Bolaños, iniciador de las *reducciones* de Paraguay» en Romeo Ballán, *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo*, Lima, Sin Fronteras, 1991, pp. 203-206.
- MARTÍN, Teodoro H. (ed.): «Introducción» en Hugo de Balma, *Sol de contemplativos*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 9-23.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José: «Aportaciones a la formación del Estado moderno y a la política española a través de la censura inquisitorial durante el período 1480-1559» en



Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo Veintiuno de España, 1980, 537-578.

MARTÍNEZ DE SOUSA, José: *Pequeña historia del libro*, Gijón, Trea, 2002.

MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan: «El traductor del *Carro de las donas*, de Francisco Eximenez, familiar y biógrafo de Adriano VI», *Hispania*, LXXV, 1959, pp. 230-250.

MORREALE, Margherita: «Apuntes para la historia de la traducción en la Edad Media», *Revista de Literatura*, xv, 29-30, enero-junio 1959, pp. 3-10.

— «Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en castellano», *Sefarad*, 20, 1, 1960, pp. 66-109.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M.: *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento, 1470-1560*, Gijón, Trea, 2006.

PÉREZ PASTOR, Cristóbal: *La imprenta en Toledo*, Madrid, Manuel Tello, 1887.

REQUESENS I PIQUER, Joan: «Hug de Balma (s. XIII) en català (s. XV): La seva *Theologia mystica* en el *Tractat de contemplació* de Francesc Eiximenis. I edició del pròleg traduït», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 26, 2007, pp. 569-615.

ROSA, Leopoldo de la: «Biografía de fray Andrés de Abreu», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 26, 1980, pp. 135-172.

RUIZ BAUTISTA, Eduardo: *Los señores del libro: propagandistas, censores y bibliotecarios en el primer franquismo (1934-1945)*, Gijón, Trea, 2005.

SAINZ DE LA MAZA, Carlos: «Poder político y poder doctrinal en la creación de la Biblia de Alba», *e-Spania: Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*, [en línea], 3, 2007, <http://e-spania.revues.org/116>, [consulta: 18/11/2010].

SALAS SALGADO, Francisco: «Las notas de la censura latina del franciscano Andrés de Abreu», *Cartas Diferentes. Revista Canaria de Patrimonio Documental*, 1, 2005, pp. 119-156.

SANTOYO, Julio César: *La traducción medieval en la península Ibérica (siglos III-XV)*, León, Universidad de León, 2009.

## 1535.

164. Epistolas i | euāgelios | Por todo el año cō sus dotrinas y sermones | Segun la reformacion e interpretacion que | desta obra hizo fray Ambrosio montesino. | Por mandado del rey nuestro señor. Muy li | mada y reduzida a la verdadera intelligencia | de las sentencias: e a la propiedad de los voca | blos del romāce de Castilla: obra muy catho | lica y de gran provecho e deuocion para la sa | lud de las animas de los fieles de jesu christo. | Impresa Año. M.D.xxxv. (*Al fin.*) Aqui se da fin a la interpretacion e declaracion de las | Epistolas y Euāgelios de todo el año: segun que la sctā madre yglesia los euāge | liza por diuersas partes del mūdo: en todos los domingos e fiestas: y en todos | los otros dias feriales: assi d'l santo aduenimiēto del señor: como de la q̄resma | y de todos los otros dias q̄ tienē eplās y euāgelios ppios. Y del comū de = | los santos: e d' los defuntos: cō todos los sermones p̄cipales: catholi | cos: morales: e muy deuotos q̄ a cada domingo e fiesta pertenecē pa | alūbramiēto e crecimēto d' la fe e deuociō de los fieles xp̄ianos. La | q̄l interpretaciō fue reformada e restaurada cō grā diligēcia e | reduzida a la verdadera pp̄iedad d'l estilo: e d' los vocablos | castellanos. E a la verdadera e pp̄ia intelligēcia d' las sen | tēcias q̄ en todo este libro se cōtienē: q̄ estauā muy corru | ptas e disformes. O por inaduertēcia d'l auctor o por | vicio e defeto d' los diuersos impressores. La qual | reformaciō e correcciō y emiēda hizo el reueren | do señor padre fray Ambrosio montesino de | la orden de los frayles menores: en el mo | nesterio de sant Juan de los reyes de | la dicha orden en la imperial ciu | dad de Toledo. Por mandado | del mas catholico e muy poderoso Rey don Fernando | nuestro señor Rey de | España e d' lasdos | Cecilias de hie | rusalem | ec. | Acabose la presente obra a veynte y siete | dias de Octubre. Año del señor de mil y quiniētos e treyn | ta e | cinco años. Fue impressa en la imperial ciudad de Toledo | en casa de Juan

ria y honra de la sanctissima Trinidad: y del re | parador del mundo. Christo nuestro re = | demptor y de su preciosa madre la | virgen nuestra Señora.

Fol.—l. g.—ccxxxix hs., más 6 al principio y una al fin sin numerar—sign. ✠, A-Z, AA-GG—todos los cuads. de 8 hs., menos ✠, que tiene 6—sin recl. ni reg.—numerosos grabs. en mad. intercalados en el texto—á dos cols. las Epístolas y Evangelios y á línea tirada los Sermones.

Port. de rojo y negro, dentro de una orla del Renacimiento.—v.º: «Epistola prohemial de fray Ambrosio mōtesino al rey | de España don Fernando n̄o señor sobre la interpretacion y reformacion deste | libro de los Euangelios y Epistolas y sermones de los Domingos e fiestas princi | pales de todo el año. Poderoso e muy mas alto y mas catholico señor rey de España:... La q̄l obra v̄ra alteza m̄do a mi su mas leal e antiguo predicador e sieruo reformar: restaurar: e reducir a la verdadera interpreta | ciō e integridad della segun el romāce de castilla: porq̄ estaua muy corrōpida cōfusa e disforme: assi por la impropiedad y torpedad de los vocablos q̄ tenia: como por la confusiō y escuridad d' las sentēcias. La qual en algunos passos mas parecia scriptura de barbaros q̄ de fieles. Lo qual pudo ser parte por inaduertēcia d'l auctor: e parte por la negligēcia y error de los impressores. Mas mirando yo muy poderoso señor al seruicio d' dios e mādamiēto de vuestra alteza: y al muy gran fruto spiritual q̄ de la comunicaciō deste libro viene a los q̄ no sabē latin: porq̄ es obra muy catholica y deuota: e de grā dotrina pa destruir vicios: e acrecētar deuociō e virtudes: y para ocupar la ociosidad de los amadores deste siglo en muy saludable exercicio. Yo he mucho trabajado por la limar quitādole todos los defetos q̄ tenia con grā vigilācia e diligēcia. E si algunos vicios en ella se hallarē de algūa parte: o letras: no sera a mi causa: mas por error de los q̄ agora la imprimieron: o adelāte la imprimierē.... Fecha en esta imperial ciudad de Toledo: y en este su muy real monesterio y casa de sant Juan euangelista de los reyes de la orden de los frayles menores. A veynte dias del mes de mayo. Año de nuestra reparacion de mil y quinientos y doze años.»—Tabla.—El v.º

## ANEXO 2

10. Provisión real que concede a fray Diego Navarro licencia y privilegio para imprimir la traducción castellana de la «primera parte de las corónicas de los frayles menores». Toledo, 10-2-1560. AGS: RGS, II-2-1560.

Don Phelipe etc. Por quanto por parte de uos fray Diego Nauarro frayle profeso de la horden de señor san Francisco nos fue hecha relación diziendo que vos auiaes traducido de lengua portuguesa en lengua castellana vn libro yntitulado primera parte de las corónicas de los frayles menores que estauan aprouando por caldenal ynfante ynquesidor mayor del rreino de Portugal en lengua portuguesa y en castellana por el doctor Serrano doctor en teología y catredático de folosofía [sic] en la vniversidad de Alcalá por comisión del doctor Blauo bicario en la glesia [sic] de la dicha villa y su partido y con la dicha aprouación se auía enpeçado a ynprimir y no se auía acabado por causa de la premática por nos nuebamente hecha sobre la ynpresión de los libros y porque el dicho libro era de gran erudiçión y doctrina nos supplicastes le mandásemos ver y dar licencia y facultad para que se pudiese ynprimir y vender el dicho libro mandando que por el tiempo que nuestra merced y voluntad fuese otra ninguna persona le pudiese ynprimir ni vender so graues penas o como la nuestra merced fuese lo qual visto por los del nuestro consejo y el dicho libro se hizieron las diligencias que la premática por nos agora nuebamente fecha dispone fue acordado que deuiamos de mandar esta nuestra carta para uos en la dicha razón e nos tubímoslo por bien e por la presente damos licencia y facultad para que qualquier ynpresor destos nuestros reinos pueda ynpremir el dicho libro sin que por ello cayga ni yncurra en pena alguna e mandamos que después de ynpreso no se pueda vender ni benda sin que primero se trayga al nuestro consejo juntamente con el original que en el nuestro consejo se bio que ba rubricado y firmado al fin de Francisco del Castillo nuestro escribano de cámara de los que residen en el nuestro consejo para que se uea si la dicha ynprinsión está conforme al original y se le dé licencia para lo poder vender y se le tasase el precio que por cada bolumen obiere de aver so pena de caer e yncurrir en las penas contenidas en la dicha premática y leyes de nuestros reinos. Dada en la cibdad de Toledo a diez dias del mes de hebrero de mill e quinientos e sesenta años. El marqués, el licenciado Vaca de Castro, el licenciado Montaluo, el licenciado Arrieta, el doctor Diego Gasca, el licenciado Predosa.

Martín de Vergara. Secretario Mármol.

Pérez García, 2006: 398-399.

# LA TRADUCCIÓN FRANCISCANA DEL DISCURSO HISTÓRICO-ESPIRITUAL

Juan A. ALBALADEJO MARTÍNEZ

*Universidad de Alicante, España*

## RESUMEN

En 1976, José Luis Albizu (OFM) traduce la obra *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder* (1966), escrita por Kajetan Esser (OFM), al español con el título de *La orden franciscana: orígenes e ideales*. El texto meta revela numerosos problemas traslativos relacionados con el discurso teológico-espiritual medieval de los franciscanos así como con la distancia diacrónica. El presente trabajo analiza los procedimientos interlingüísticos que aplica el traductor para resolver estos problemas. A partir de un análisis contrastivo se inducen las principales estrategias generales y a través de varios ejemplos se determina el grado de coherencia en la aproximación estratégica del traductor. Las dificultades traslativas más destacables que plantea este tipo de discurso se relacionan con la terminología, sobre todo debido al cambio semántico. Con el fin de contextualizar el texto se revisará la obra de Kajetan Esser y se hará referencia a su recepción en España a través de la labor traductora de los franciscanos españoles.

## PALABRAS CLAVE

traducción franciscana, estrategias traslativas, distancia diacrónica, discurso teológico-espiritual

## ABSTRACT

In 1976, José Luis Albizu (OFM) translates the book *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder* (1966), written by Kajetan Esser (OFM), into Spanish with the title *La orden franciscana: orígenes e ideales*. The target text reveals numerous translation problems related to the Franciscan theological-spiritual discourse of the Middle Ages and its diachronic distance. The current paper analysis the interlingual procedures applied by the translator. By contrasting the two texts we have induced the main general strategies and by means of several examples we will determine the level of coherence of the translator's strategic approach. The most important translation difficulties this type of discourse poses are connected with terminology, mainly due to semantic shifts. In order to contextualize this text we are going to revise the work of Kajetan Esser as well as his reception in Spain via the translation activity of the Spanish Franciscans.

## KEY WORDS

Franciscan translation, translation strategies, diachronic distance, theological-spiritual discourse

## 1. Introducción

El presente artículo constituye una aportación al proyecto I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles*<sup>76</sup>. El trabajo está dedicado, principalmente, a uno de los dos cometidos referidos en el título del proyecto: es decir, el estudio, en este caso concreto contrastivo, de una de las traducciones más relevantes de las últimas décadas, llevada a cabo por un franciscano español, José Luis Albizu (OFM). Nos referimos a la traducción española *La orden franciscana: orígenes e ideales*, basada en la obra *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder* de Kajetan Esser (OFM).

Hay dos razones que explican la decisión de centrar nuestro esfuerzo investigador en el análisis traductológico más que en la catalogación: en primer lugar, la tarea básica de recopilación de las traducciones españolas de los textos de Esser (y de los demás autores franciscanos en lengua alemana) ya ha sido realizada por Carmen Cuéllar Lázaro; en segundo lugar, como indica la mencionada investigadora refiriéndose a su trabajo: “Quedan sin abordar otros aspectos que pueden servir de base para futuros trabajos de investigación: el análisis traductológico de las obras, el público receptor de las traducciones, la temática de las obras traducidas, la finalidad de las mismas, etc.” (Cuéllar Lázaro, 2010:14). De ahí que nos hayamos propuesto abordar en nuestro artículo el análisis de algunos de esos aspectos aún no explorados con el fin de arrojar luz sobre estos y completar con ello uno de los objetivos del proyecto.

## 2. Kajetan Esser: investigador incansable del franciscanismo

La vasta bibliografía del padre Kajetan Esser, uno de los grandes franciscanólogos de la orden, abarca tanto cuestiones espirituales del mundo franciscano como el análisis y la revisión de la historia del movimiento iniciado por san Francisco.

Esser nace en Düsseldorf-Hamm el 28 de febrero de 1913 y a la edad de 21 años entra en la Orden Franciscana (9 de abril de 1934). Bautizado con el nombre de Johannes, adoptó en el momento de su ingreso en la orden el nombre de Kajetan. Tras el noviciado realizó estudios de filosofía y teología en Mönchengladbach. Su trabajo de fin de carrera versaba sobre el

---

<sup>76</sup> Proyecto I+D Ref. FF12008-00719/FILO *Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles*, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (<http://www.traduccionfranciscanos.uva.es/>). El director del proyecto es el Dr. Antonio Bueno García de la Facultad de Traducción e Interpretación de la Universidad de Valladolid.

testamento de san Francisco. El profesor Autbert Stroick (OFM) fue quien suscitó en Esser un interés especial por la figura del santo y los escritos de éste. Después de su ordenación sacerdotal continuó estudios en las Universidades de Viena y Münster, los cuales tuvo que interrumpir cuando se incorporó al servicio sanitario militar. Al concluir la guerra retomó sus estudios en la Universidad de Colonia donde, el 1 de marzo de 1947, se doctoró con la tesis *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung*. Ya en este trabajo traza el camino de sus futuras investigaciones en torno a los escritos de san Francisco. Su objetivo principal consistía en hacer visible el espíritu auténtico del santo a través de un análisis profundo de sus textos transmitidos y, de esta forma, eliminar las interpretaciones posteriores que habían contribuido a distorsionar la verdadera figura de san Francisco.

Compaginó la importante labor investigadora con sus numerosas funciones que desempeñó a lo largo de los años dentro de la orden. En 1968, liberado de sus obligaciones como docente en Mönchengladbach, fue nombrado profesor de Espiritualidad Franciscana en el Institutum Paedagogicum Franciscanum (Grottaferrata) y director de la Comisión Histórica. A esta comisión se le encomendaron 3 funciones: la elaboración de un nuevo *Manuale Historiae Ordinis*, una edición crítica de los *Opusculorum S. Francisci* y de un *Directorium Regulae*. Gracias al inmenso esfuerzo del editor Kajetan Esser, los escritos del santo, pieza clave para el entendimiento del movimiento franciscano, se publican en edición crítica en 1976, dos años antes de la muerte del padre. Engelbert Grau (OFM) resalta la inestimable contribución a los estudios franciscanos por parte de Esser diciendo que:

Wenn die Franziskusforschung in den letzten dreißig Jahren große Fortschritte gemacht hat und vieles aufholte, was eigentlich längst fällig gewesen wäre, so daß wir heute Franziskus und die Frühzeit seines Ordens viel gründlicher kennen als vorher, dann ist dies in hervorragender Weise P. Kajetan Eßer zu verdanken (Grau, 1998: 57).

La importancia de este autor trasciende las fronteras de su Alemania natal, como demuestra la considerable recepción de la que ha gozado su obra en Italia, Francia, los países anglosajones y también en España. En el artículo *Franciscanos españoles, traductores de la lengua alemana*, Cuéllar da cuenta de los textos de Esser traducidos por los franciscanos españoles.

De la pluma de José Luis Albizu, uno de los traductores más destacados entre los franciscanos españoles, proceden dos títulos: *La orden franciscana: orígenes e ideales* (1976) y *El testamento de san Francisco de Asís –1981– (Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung)*. En 1980 vio la luz el libro *Temas espirituales*, compuesto por una serie de artículos de investigación del autor, que habían sido traducidos por Marino Martínez (OFM) y José Antonio Guerra (OFM). La idea de reunir en una colección varios artículos de Esser surge en Francia donde se publica bajo el título de *Thèmes spirituels* (1958). Posteriormente, en Italia se copia este planteamiento añadiendo nuevos artículos, pero manteniendo el mismo título (*Tem spirituali*, 1967). La última en esta sucesión es la versión española que se basa, en cuanto a la selección de los artículos, directamente en el libro italiano y, al igual que éste conserva el título inicial (*Temas espirituales*, 1980). Los 10 artículos que conforman la colección en versión española, casi todos ellos publicados en la revista alemana *Wissenschaft und Weisheit*, no responden a un planteamiento unitario, según aclaran los propios traductores en su nota introductoria:

No ha de buscarse en este libro un tratado exhaustivo de lo que podría ser la espiritualidad franciscana. Ni una organización perfectamente sistemática de los capítulos que lo componen. Porque no fue aquélla la intención y porque los artículos no fueron escritos buscando en ellos una unidad global (Martínez / Guerra, 1980:5).

La no sistematicidad en el tratamiento temático, hecho al que aluden los traductores para prevenir al lector, es fiel reflejo del origen y de la historia de la concepción del libro.

Otra muestra de la excepcional importancia de este autor es su presencia en la revista *Selecciones de Franciscanismo*, una publicación periódica cuatrimestral que edita la Provincia Franciscana de Valencia, Aragón y Baleares y que inició su andadura en 1972. A día de hoy, Esser está representado en dicha revista con un total de 35 artículos: el primero, “La pobreza, prefiguración del Reino de Dios”, escrito en comandita con Engelbert Grau, se publica en 1973 (aparece en el nº 4); el último, “Ocúltese el bien para que no se malogre” (Admonición 28 de san Francisco), ve la luz en 1993 (publicado en el nº 65). Finalmente, Esser también ocupa un lugar destacado en el portal virtual<sup>77</sup> de los franciscanos en España.

---

<sup>77</sup> En el siguiente link se encuentra el texto completo *La orden franciscana: orígenes e ideales*: <http://www.franciscanos.net/teolespir/essertapa.htm>

En este otro aparecen varios estudios de Esser sobre los escritos de san Francisco y santa Clara:

En la mencionada página web se encuentran, libremente accesibles, las versiones españolas de numerosos artículos de investigación del autor además de la obra íntegra dedicada a los orígenes del movimiento franciscano (*La orden franciscana: orígenes e ideales*).

Con ocasión del veinte aniversario de la muerte del autor, en 1998 aparece el libro *Kajetan Esser OFM – Leben und Wirken (Kajetan Esser OFM – Vida y labor)* en el que se revisa su biografía y se ensalza la gran labor investigadora en pro del mejor conocimiento de la historia y de la espiritualidad del movimiento franciscano que él llevó a cabo durante décadas.

Entre su producción investigadora destacan, sin duda, dos títulos por su originalidad, valor científico y trascendencia. Así lo atestiguan las traducciones a numerosas lenguas<sup>78</sup> y las múltiples referencias a estas obras, que se encuentran en la bibliografía del franciscanismo: *Die Opuscula des heiligen Franziskus von Assisi*<sup>79</sup> (1976) y *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder* (1966).

La trascendencia del texto esseriano sobre los escritos de san Francisco quedó definitivamente plasmada durante la Conferencia Internacional *Verba Domini Mei*, celebrada en el Pontificio Ateneo Antonianum en Roma del 10 al 12 de abril de 2002 con ocasión del 25 aniversario de la publicación de la edición crítica.

### **3. Discurso histórico-espiritual: estilo de escritura de Esser y planteamiento inicial**

Las obras de Esser reflejan un gran rigor científico y disponen, habitualmente, de un amplísimo aparato crítico, expresión del carácter docto de la escritura de este autor. Teniendo

---

<http://www.franciscanos.org/estudios/menu.html>

Aquí se recopilan varios trabajos esserianos sobre san Francisco de Asís y la Eucaristía: <http://www.franciscanos.org/sanfraneucaristia/menu.html>

<sup>78</sup> Noel Muscat citado según: <http://ofm.org.mt/noelmuscat>: “The most famous edition of the writings of Saint Francis in recent times is that of Kajetan Esser, published for the first time in 1976, some time before the death of this German Franciscan scholar, member of the team of researchers at the Collegio San Bonaventura of Grottaferrata. An updated edition of the same work was published in 1989 by Engelbert Grau. This edition forms the basis of most of the modern translations of the writings of Saint Francis in the main European languages”.

Noel Muscat citado según: <http://www.i-tau.org/franstudies/notes/Sources/Sources%20Corr%202002.pdf>: “The importance of the Sources received further relevance with the publication of the critical edition of the Writings of St. Francis by Kajetan Esser, *Die Opuscula des Heiligen Franziskus von Assisi: Neue Textkritische Edition (The Complete Works of St. Francis of Assisi: New Critical Edition)* in 1976, which was reprinted in a smaller volume in 1978 at the Collegio S.Bonaventura of Grottaferrata, where Esser had spent many years working together with other Franciscan scholars. The title of this critical edition in Latin is *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*.”.

<sup>79</sup> A la primera versión de su edición crítica de los escritos de san Francisco, escrita en alemán y publicada en 1976, le siguió una versión latina en 1978: *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Finalmente, en 1989, Engelbert Grau publicó la segunda edición ampliada y mejorada de la obra de Esser.



en cuenta que el valor de las palabras adquiere una importancia excepcional en el discurso teológico-espiritual, más aún al haberse depositado sobre él una pátina de varios siglos, no es de extrañar que en el proceso de recreación del texto el lector y, más aún, el traductor se enfrenten a una tarea harto difícil.

Esta dificultad se percibe con especial intensidad en su obra sobre los orígenes de la orden franciscana, texto que pasamos a analizar a continuación.

En él trata de desvelar los ideales iniciales de san Francisco y cómo éste se vio forzado por las circunstancias a adaptarlos a las realidades de su tiempo. De esta forma busca encontrar respuestas en relación con el debate de “si san Francisco quiso fundar con sus primeros compañeros una orden en el sentido eclesiástico, o sea un grupo de cristianos que habían de vivir en comunidad conventual, o si pretendió algo así como la ‘Tercera Orden’ posterior, o sea grupos de cristianos que no vivirían en conventos, sino en el mundo” (Esser, 1976:7).

La hipótesis es que influencias externas, principalmente de la curia romana, y la propia lógica de la evolución del movimiento –el aumento exponencial del número de hermanos menores o conflictos derivados de las características peculiares de esta nueva orden religiosa (por ejemplo, el “*vagari extra oboedientiam*”)– habrían llevado a la transformación de los ideales iniciales del santo. Así, aunque la regla definitiva de la orden haga referencia esencialmente a los grupos no asentados, posiblemente en un intento de mantener el ideal primitivo de la predicación ambulante (Cfr. Esser, 1976:235), el propio Francisco acepta la necesidad de los “asentamientos” fijos y, con ello, la inevitable y lógica transición hacia una auténtica vida monacal de sus discípulos.

Una segunda disyuntiva, estrechamente relacionada con la primera, es si esos ideales –que se cristalizan en el deseo de llevar una vida apostólica según los Evangelios– se vieron contravenidos y sufrieron un grave detrimento debido a que el movimiento se subordinó, consciente e intencionadamente, desde un principio a la disciplina eclesiástica y fue incorporado dentro de los esquemas tradicionales de la vida conventual.

#### **4. El texto de Esser: rigor científico y control de variables**

El texto muestra un abultado aparato crítico e innumerables referencias bibliográficas. Se prodiga en notas a pie de página (lo que ralentiza mucho la lectura) y citas completivas en

latín cuyo sentido (en lengua alemana) se explicita sólo en algunos pocos casos<sup>80</sup>; la mayoría de las veces se incorporan de forma natural en el fluir discursivo, tal y como se puede comprobar en el siguiente ejemplo: “Das kommt in einem bei Celano überlieferten Wort des Heiligen in köstlicher Naivität zum Ausdruck: «Si frater *fratris praelati* subditus non solum audiat vocem, sed comprehendat voluntatem, statim ad obedientiam totum se debet colligere ac facere quod eum velle signo aliquo comprehendat»”<sup>81</sup> (Esser, 1966:66).

La complejidad del escrito se debe tanto al tratamiento científico que le proporciona el autor como a la composición lingüística del mismo: al tejido textual fundamental, redactado en lengua alemana, se suma un importantísimo entramado de términos, frases y hasta partes textuales enteras en latín. Con ello, Esser se dirige clarísimamente a un público muy especializado, ducho en asuntos teológico-eclesiásticos y espirituales, que ha de disponer de muy buenos conocimientos lingüísticos en las dos lenguas de redacción del texto (presupone del lector alemán un considerable dominio de la lengua latina).

En cuanto a las fuentes utilizadas en su estudio, el autor expone sus razones que le han llevado a eliminar todas aquellas que define como “contaminadas” y que tratan de explicar la vida del santo (el *Espejo de perfección* o la *Legenda antiqua*) desde su propio ángulo histórico, dando una interpretación personal “interesada”. Al respecto, Esser habla de “beschränkendes Prinzip unserer Quellenauswahl” (Esser, 1966:210), es decir del “principio de limitación de las fuentes”, para calificar su aproximación estratégica frente a la base documental. En consecuencia, el autor se limita a los testimonios más antiguos, procedentes de los testigos oculares del movimiento franciscano primitivo al igual que de contemporáneos ajenos a la orden. Con este control de las variables, Esser trata de evitar que sus análisis produzcan resultados potencialmente viciados.

El estudio que lleva a cabo se basa en el corpus documental recogido en la colección crítica elaborada por el hermano Leonard Lemmens (OFM) y publicada en 1926. Entre los textos

---

<sup>80</sup> En algún caso, Esser, aunque no traduzca la frase latina, sí la parafrasea, dando a conocer al lego en lengua latina el sentido de la misma: “Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß er den häretischen Armen von Lyon, die er als Gegenstück der Minderbrüder ansah, den Vorwurf machte, sie trügen ‘quasdam cappas quasi religionis’. Sie kleideten sich also zu Unrecht wie Ordensleute; ein Vorwurf, den er den Minderbrüdern nicht machte” (Esser, 1966:19).

<sup>81</sup> Esser (1976:97-98): “Es lo que se trasluce en unas palabras que Celano transmite con toda ingenuidad: «Si un hermano súbdito no sólo escucha la voz de su *hermano prelado*, sino que capta su voluntad, inmediatamente debe disponerse a la obediencia y realizar lo que por medio de cualquier manifestación comprenda que es su querer»”.

más destacables a los que recurre el padre Esser se encuentran los escritos del propio santo. Resalta la importancia de interpretarlos en sí mismos y desde su contexto histórico contemporáneo, nuevamente para evitar posibles interpretaciones contaminantes posteriores. Este planteamiento de trabajo con textos históricos tiene en cuenta, acertadamente, que “[...] el lenguaje sólo entra en acción asociado al factor tiempo. Ninguna forma semántica es atemporal. Y cuando usamos una palabra despertamos la resonancia de toda su historia previa. Un texto está siempre incrustado en un tiempo histórico específico; posee lo que los lingüistas llaman estructura diacrónica” (Steiner, 2001:46).

Desde esta perspectiva se entiende su proceder estratégico de citar las fuentes, casi en la totalidad de los casos, en su versión original latina. Así se previene el peligro de restringir la potencialidad de los textos originales latinos (que ocupan un amplio espacio en el estudio esseriano) y decantarse por un valor semántico discutible de las voces y frases citadas. La presentación de versiones traducidas proporcionaría una interpretación particular del respectivo lector-traductor (ya se trate del propio Esser o, en el caso de que se recuperara una versión histórica, del traductor correspondiente) mientras que la recuperación de los originales latinos permite mantener un posicionamiento neutral.

Constituyen otras aportaciones documentales relevantes la correspondencia con la curia romana (hasta el año 1230, momento en el que la orden pide consejo para resolver los problemas surgidos tras la muerte del santo), escritos reales, actas jurídicas y otros datos de archivos.

Una constante a lo largo del trabajo es la problemática que surge alrededor del *décalage* temporal de las fuentes utilizadas en el estudio. Dice el autor: “Die Frage ist nun, was dieser Ausdruck in der damaligen Zeit beinhaltet”<sup>82</sup> (Esser, 1966:28, nota 1). La diacronía de 700 años dificulta la correcta interpretación de los escritos debido a que los términos han experimentado cambios semánticos esenciales que se ocultan bajo el manto de la homonimia de los significantes. Esto explica la ya mencionada estrategia de escritura fundamental que el autor emplea de forma sistemática a lo largo de todo el libro y que consiste en rendir la mayoría de los testimonios en su versión original latina: “Der Name des hl. Franziskus wurde in allen Gegenden Italiens so berühmt und allbekannt, daß viele Adelige seinem Beispiel

---

<sup>82</sup> Esser (1976:51, nota 30): “La cuestión está en saber qué significaba la frase en aquel tiempo”.

folgten, ‘relicto saeculo cum vitiis et concupiscentiis, eius sese magisterio subdiderunt’ (M)<sup>83</sup> (Esser, 1966:16).

Esser toma prestado, intencionadamente, las expresiones del latín. De esta forma puede hacer hincapié en los cambios significativos que han sufrido los significantes con el devenir histórico y en los problemas debido a la interpretación sincrónica de la terminología marcada por la diacronía. De hecho analiza y reflexiona sobre el significado que encerraban esas voces en su propia época: “Vielleicht wäre unsere Fragestellung in der modernen Franziskusforschung von vornherein nicht so belastet gewesen, wenn man nicht unbesehen heutige kirchenrechtliche Begriffe auf das 13. Jahrhundert übertragen hätte”<sup>84</sup> (Esser, 1966:24, nota 1). El enorme esfuerzo de revisión de la terminología teológico-religiosa que lleva a cabo Esser se debe a que es consciente de los importantes cambios semánticos que han sufrido los significantes desde el siglo XIII y que su interpretación desde la perspectiva contemporánea ha producido múltiples interpretaciones erróneas. Le obsesiona el descubrimiento del valor real de las palabras en el marco de su propio contexto histórico, una empresa que no siempre llega a buen puerto por la escasez de fuentes<sup>85</sup>. Por tanto, con su labor investigadora pretende corregir esas interpretaciones erróneas procedentes de los estudios históricos modernos:

Den angeführten Zeugnissen läßt sich entnehmen, daß der in der modernen Franziskusforschung oft urgierte Unterschied zwischen “confirmatio” für die erste Bestätigung und “approbatio” für die zweite gegenstandslos ist. Beide Ausdrücke werden damals *promiscue* gebraucht. Auf einen angeblichen Unterschied lassen sich keine Theorien aufbauen<sup>86</sup> (Esser, 1966:105, nota 2).

---

<sup>83</sup> Ibid., 36: “El nombre de Francisco se ha hecho tan conocido y famoso en todas las regiones de Italia que muchos nobles siguen su ejemplo: ‘abandonando el mundo con los vicios y concupiscencias, se sometieron a su magisterio’ (M)”.

<sup>84</sup> Ibid., 46 (nota 19): “Quizás la problemática de la historiografía franciscana moderna no se hubiera apesadumbrado tanto, de no haber transportado sin criterio al siglo XIII algunos conceptos jurídicos de hoy”.

<sup>85</sup> Esser (1966:1969): “Ob unter dem ‘matutinali capitulo’ das ‘Officium capituli’ der Prim zu verstehen ist oder schon ein eigenes Konventskapitel, wird sich bei der knappen Aussage des Textes nicht entscheiden lassen”. Esser (1976:252): “Dada la sobriedad del texto es imposible decidir si por ‘capítulo matutino’ ha de entenderse el ‘oficio de la capitula’ de prima o un capítulo conventual peculiar”.

<sup>86</sup> Esser (1976:144, nota 168): “De los testimonios aducidos se desprende que la distinción tan urgida por la moderna historiografía de san Francisco, entre ‘confirmación’ para la primera sanción pontificia y ‘aprobación’ para la segunda, carece de fundamento. Ambas expresiones se usaban entonces *indistintamente*. En una distinción supuesta no puede basarse una teoría”.

Otro motivo que le lleva a introducir tantos préstamos del latín es su intento de reflejar el uso sinonímico que los escritos de aquel entonces reflejan en relación con varias voces cuyo valor referencial actual no dejaría, en un principio, entrever esa posible relación de equivalencia:

Franziskus selbst bezeichnete in seinen uns erhaltenen Schriften die Gemeinschaft, die sich um seine Person gebildet hatte, vorzugsweise als “fraternitas”, weil in diesem Wort sicher ein Wesenszug dieser Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. Ebensooft nennt er sie aber auch ‘religio’ und ‘ordo’. Er gebraucht wie seine ganze Zeit diese Worte unterschiedslos. Die fraternitas ist religio, ordo, daran ist nicht zu zweifeln (Esser, 1966:24-25).

### **5. La versión de Albizu: simplificación discursiva y aproximación al lector**

En la versión española del texto, José Luis Albizu adopta una estrategia mixta a la hora de rendir los numerosos elementos latinos: cuando Esser emplea términos latinos sueltos, Albizu tiende a mantenerlos en su versión original, aunque no hay una sistematización absoluta. Si bien no queda del todo claro por qué los términos latinos en unos casos se mantienen y en otros no, parece bastante probable que el traductor haya tomado esta decisión, al menos en parte, en función de la aparente transparencia u opacidad de las voces latinas para el receptor meta.

En el siguiente ejemplo, que se corresponde con la cita alemana anterior, se dejan los significantes latinos sin traducir:

Para designar al grupo de frailes que se había reunido en torno a su persona, Francisco usa con preferencia en los escritos que de él conservamos, el término “fraternitas” por tratarse de una palabra que expresaba ciertamente un rasgo esencial de su grupo. Pero con no menor frecuencia emplea también “religio” y “ordo”. Como todos los contemporáneos, los emplea indistintamente. La fraternitas es religio, ordo, sin género de duda” (Esser, 1976:47).

En otras ocasiones, sin embargo, las expresiones sueltas sí se traducen del latín al español. Así se evidencia en el siguiente ejemplo:

Weil aber der Orden noch namenlos ist (“istius religionis”) [...] (Esser, 1966:25).

Pero como la orden carecía todavía de nombre (“de esta religión”) [...] (Esser, 1976:47).

Por otra parte, ahí donde Esser recurre a frases latinas más que a términos sueltos, el traductor las reexpresa sistemáticamente en español. De esta forma se facilita la comprensión y, por tanto, el acceso al texto a un público mucho más amplio al de la versión original:

[...] das Zeugnis des Walter von Gisburn, daß viele dem hl. Franziskus gefolgt seien: “spreta saeculari pompa” (N) (Esser, 1966:16).

[...] el testimonio de Walter de Gisburn, según el cual muchos han seguido a san Francisco, “despreciadas las pompas del siglo” (N) (Esser, 1976:36).

Si bien Albizu no aclara su proceder traductivo en relación con la obra que aquí nos ocupa, en su “Nota de la traducción española”, elaborada para su versión del texto esseriano sobre el testamento de san Francisco, proporciona unas explicaciones que podrían servir para entender mejor el planteamiento estratégico general del traductor. Explica así el porqué de la simplificación de la obra original en la versión meta:

Hay una diferencia entre el original y la traducción que ahora ofrecemos. Notable pero no substancial. Con la venía de los especialistas, la hemos introducido en razón de ese mayor número de posibles lectores que no tienen ni los intereses ni las exigencias de la élite de los mejores preparados. [...] Pensando que los especialistas podrán recurrir más fácilmente al original y queriendo hacer el libro accesible también al lector menos culto, hemos dejado de lado todas las paginas que pudieran retraer al lector poco avezado en cuestiones muy de detalle; [...] Por hacer más fluido <sic> el desarrollo del pensamiento, algunas observaciones de interés común que el autor hace en el cuerpo del texto, las hemos pasado a veces a nota (Albizu, 1981:8-9).

Aunque la simplificación a la que alude aquí Albizu se refiera, sobre todo, a la supresión de una parte del texto original, se percibe con claridad su posicionamiento básico respecto del método de traducción. En términos de teoría de la traducción podríamos hablar del “escopo” del texto meta para explicar el proceder de nuestro traductor. La idea central de la teoría del

escopo es que un translatum (el texto meta) está condicionado por su escopo (la finalidad), es decir que para los funcionalistas “el fin justifica los medios”<sup>87</sup>. Puesto que existe todo un conjunto de finalidades jerárquicamente ordenadas para cualquier translación, el translatum dependerá de la finalidad activada. Esta “regla del escopo” se ve ampliada por la “regla sociológica” (el escopo está en función de los receptores<sup>88</sup> del translatum), estando la segunda subordinada a la primera. Es decir, que el resultado final de la traducción dependería, para los funcionalistas, en primer lugar de la función que ha de cumplir el texto meta y, en segundo lugar, del público al que se dirige el translatum.

Es de suponer que esa funcionalidad –que se manifiesta en el intento del traductor de aumentar la accesibilidad del texto para acercarlo también a un público menos especializado– imperara igualmente en el otro proceso traslativo, anterior, y que le impulsaría a ofrecer su interpretación personal no sólo del texto propiamente esseriano sino también de las múltiples citas históricas en lengua latina. De esta forma, un texto que en su versión original se caracteriza por un considerable grado de complejidad y una importante dificultad lingüística añadida, en su versión meta resulta bastante más sencillo (menos docto) y, con ello, adquiere una mayor “fluidez”.

La estrategia del traductor de producir un texto meta lo más transparente posible, de ahí que se traduzcan también las citas latinas, hace que éste se haya tenido que enfrentar a dificultades traslativas adicionales a las que plantea el cuerpo central del texto escrito en lengua alemana. Por este motivo, la cuestión del valor referencial, que forma parte del estudio mismo que presenta el libro de Esser, se convierte, de esta forma, en un problema de traducción añadido en la versión española.

La decisión de Albizu de traducir la voz latina “saeculum” por “siglo” (como en la expresión “saeculari pompa”), aplicando por tanto una traducción literal de la voz, podría confundir a un lector menos familiarizado con el discurso espiritual si consideramos que más adelante Esser explicita el término con un valor denotativo, aparentemente, distinto al que evoca, de entrada, la solución elegida por el traductor. Un público más general podría carecer de las

---

<sup>87</sup> Reiss / Vermeer (1996:84): “Es más importante que un translatum (una translación) alcance un objetivo dado, que el hecho de que se realice de un modo determinado”.

<sup>88</sup> Ibid., p. 69: “En toda translación se traduce/interpreta pensando en el grupo de receptores a los que ésta se dirige. No es necesario que el traductor sea consciente de los receptores y de sus situaciones, ni que éstos se puedan especificar con exactitud; sin embargo, están «ahí»”.

herramientas interpretativas necesarias para evitar un posible problema de ambigüedad que, potencialmente, invitaría a interpretaciones erróneas:

Saeculum ist also betont das Leben außerhalb des Ordensstandes (Esser, 1966:17, nota 1).

Saeculum, por consiguiente, es la vida fuera del estado religioso (Esser, 1976:37-38, nota 3).

Esta definición del término “saeculum” apuntaría al concepto de vida “mundana, seglar”, coincidiendo con el significado que la voz adquiere en la frase “spreta saeculari pompa” (despreciadas las pompas del mundo) y donde Albizu optaba por la traducción más literal. La literalidad, sin embargo, puede producir el efecto contrario en el lector menos avezado en la comprensión del discurso espiritual, más aún si se trata de textos históricos marcados por una fuerte marca diacrónica como ocurre con los escritos medievales.

El texto meta, producto de un doble proceso de traducción (el grueso de la obra del alemán y el amplio cuerpo de citas del latín), profesa una aproximación traslativa relativamente libre y muestra, aunque en general resulte ser bastante fiel (sobre todo al contenido) y reproduzca el original en su totalidad, ciertas modificaciones estilísticas. Éstas se deben, en parte, a una puntual simplificación que, a veces, cambia el carácter de la expresión original:

Ist doch gerade dieser späte Zeitpunkt des kurialen Eingreifens (1219-1220) ein untrügliches Zeichen dafür, daß Roms Interesse an der franziskanischen Bewegung nicht allzu groß gewesen sein kann, diese sich also bis dahin eigengesetzlich entfalten konnte! (Esser, 1966:3).

Esta intervención tardía (1219-1220) es un signo inequívoco de que en Roma no había demasiado interés por el movimiento franciscano y de que éste pudo evolucionar a su propio aire (Esser, 1976:19).

Teniendo en cuenta que la reexpresión de un texto alemán en lengua española suele conllevar una ampliación del volumen del texto meta en torno a un 20%, a simple vista llama la atención la brevedad de la versión española de la citada frase. El hecho de que no se cumpla esa expectativa cuantitativa se debe a las omisiones de “doch gerade”, “kurial”, “also bis



dahin” así como a la simplificación de la expresión verbal (“gewesen sein kann”). El traductor produce un ligero cambio del sentido de la frase alemana al sustituir la idea de posibilidad que transmite el sintagma verbal (como mucho significa probabilidad) por una afirmación demasiado rotunda en español. En lo expresivo también se observa un cambio de registro, sin aparente necesidad, en el adjetivo (en función adverbial) “eigengesetzlich” (literalmente “con autonomía normativa”) que se traduce por “a su propio aire”. Con ello se añade un rasgo de coloquialidad además de prescindir del matiz de la “normatividad”, importante para el tema de la regla y el desarrollo de los estatutos de la orden. Un caso similar se observa también en el siguiente ejemplo:

In ähnlicher Weise wird sich die Abkehr von der Welt und der Anfang des neuen Lebens bei allen Brüdern des Heiligen vollzogen haben (Esser, 1966:16).

Del mismo modo se operó el apartamiento del mundo y el comienzo de la nueva vida de los demás frailes (Esser, 1976:37).

Se pasa de la hipótesis, bastante verosímil, que plantea Esser en su texto a la certeza de la versión española. Esto genera en la versión meta la sensación de que se trata de un hecho histórico contrastado. Sin embargo, la expresión verbal “wird sich vollzogen haben” requeriría la introducción de un “es de suponer”. La “ähnliche Weise” (modo similar) se transforma en “mismo modo” y “allen Brüdern des Heiligen” (todos los hermanos del santo) se sustituye por “los demás frailes”.

También se observan transformaciones a nivel sintáctico que responden a esa concepción traductiva libre de la que se ha hablado anteriormente. En el siguiente ejemplo se pasa de una frase afirmativa en alemán a una estructura doble en español, formada mediante una interrogación y una consiguiente afirmación:

Daß es sich dabei um ein echtes “Verlassen der Welt” im Sinne eines Ordenslebens, also nicht nur um die Gefolgschaft eines Heiligen handelt, bezeugt 1224 das “Chronicon Montis Sereni” [...] (Esser, 1966:16).

¿Se trataba de una auténtica “renuncia al mundo” en el sentido de una orden religiosa, no sólo de un mero seguimiento de Francisco? Así lo atestigua en 1224 el “Chronicon Montis Sereni” [...] (Esser, 1976:37).

La versión meta respeta el contenido de la frase. Sin embargo, Albizu lleva a cabo un cambio estilístico que potencialmente repercute en la argumentación desarrollada por Esser.

Un aspecto que puede dificultar el proceso de recreación por parte del lector meta es la variación en el uso de la terminología. Esa variabilidad, que en un texto de carácter común puede ser una estrategia acertada, sobre todo por cuestiones estilísticas, en un lenguaje específico, como lo es el teológico-espiritual, puede generar problemas por la potencial aparición de ambigüedades (oscurecimiento del sentido original). Sirvan de ejemplo las soluciones alternantes adoptadas en relación con la voz *Ordensleben*:

“Verlassen der Welt” im Sinne eines *Ordenslebens* (Esser, 1966:16)

“renuncia al mundo” en el sentido de una *orden religiosa* (Esser, 1976:37)

die Lebensweise und *Ordensleben* der Minderbrüder (Esser, 1966:16)

el modo de vida y la *orden* de los frailes menores (Esser, 1976:37)

daß das Leben der Minderbrüder von ihren Zeitgenossen stets als ein *Ordensleben* [...] angesehen wurde (Esser, 1966:18)

que consideraban la vida de los frailes menores como una *vida religiosa* (Esser, 1976:39)

Qué duda cabe que el lenguaje teológico-espiritual responde a un sociolecto (tecnolecto) propio y diferenciado del lenguaje común. Por tanto, la precisión (es decir, lo contrario a la ambigüedad) se constituye en uno de los rasgos esenciales del uso lingüístico en relación con la terminología específica, tal y como ocurre en relación con todos los textos procedentes de un campo de especialidad.

La mencionada variabilidad de las soluciones terminológicas no responde únicamente a una decisión volitiva del traductor. Se explica, al menos en parte, por la diferencia formal entre las lenguas. El marcado carácter sintético del alemán –especialmente en relación con la formación de palabras– contrasta fuertemente con el carácter analítico del español. Este hecho conlleva la necesidad por parte del traductor hispano de descomponer los elementos formados por dos o más palabras. La estrategia de Albizu de reformular muchas de las frases con el fin

de recuperar por otra vía el sentido al que apuntan los significantes responde, por tanto, también a la divergencia formal de las dos lenguas.

En consecuencia, la traducción carece del mismo grado de concentración y tensión terminológica que los múltiples compuestos le confieren al original, en parte, porque la lengua española no puede proporcionar las mismas soluciones que el alemán. Con ello también se pierde algo de la claridad terminológica, debido a la variabilidad en las soluciones traductoras. El resultado es un menor efecto vertebrador de las voces compuestas, algunas de las cuales se repiten una y otra vez y recorren el texto original. Parece que Esser las hubiera empleado como hilos conductores o una especie de *leitmotiv*:

[...] dann spricht das deutlich genug für das *Ordensbewußtsein* der neuen Gemeinschaft, die sich neben den schon bestehenden Orden als ebenso in die Zukunft hinein dauernd verstand (Esser, 1966:26).

[...] apunta sin equívocos a la *idea* que la nueva comunidad abrigaba de perdurar en el futuro como orden entre las demás órdenes ya existentes (Esser, 1976:48).

Dieses *Ordensbewußtsein* läßt sich auch für die Folgezeit deutlich nachweisen (Esser, 1966:26).

Es fácil demostrar que no fue otra la *conciencia de los frailes* en los años siguientes (Esser, 1976:48).

Teniendo en cuenta la complejidad de la tarea de traducir un texto harto difícil y considerando las limitaciones impuestas por el contraste formal de las dos lenguas involucradas, en el presente proceso traslativo, José Luis Albizu logra crear un texto meta muy comunicativo que facilita enormemente la comprensión a un público más amplio. Sin renunciar en lo sustancial al elevado grado de científicidad que caracteriza la obra esseriana, el traductor recupera el texto para lectores legos además de preservar el atractivo especial de un libro que, en su versión original, se dirigía más bien a los especialistas. Las dificultades puntuales que se han resaltado en el presente estudio no deben interpretarse como enmiendas a una gran labor traslativa, pues palidecen ante el conjunto de una traducción muy válida que cumple con su escopo específico y que responde a necesidades comunicativas distintas a las del texto original. Los puntos que acabamos de poner de manifiesto a través de los ejemplos

presentados son, en su mayoría, el resultado directo de decisiones, conscientes e intencionadas, del traductor. Por tanto, deben ser valorados a la luz de esa metodología traductiva concreta elegida por Albizu para lograr el objetivo de una mayor aceptabilidad y accesibilidad del texto por parte de un público más general.

## **6. Conclusiones**

Ante el enorme reto que ha tenido que suponer la traslación al español de la presente obra, José Luis Albizu ha conseguido elaborar un texto meta que hace justicia al original. El análisis contrastivo de los dos textos refleja un elevado nivel de correspondencia, sobre todo en lo que se refiere al contenido. A diferencia de lo que ocurre con la traducción de Albizu del texto esseriano sobre el testamento de san Francisco, *La orden franciscana: orígenes e ideales* es una versión completa que recupera el contenido del original en su totalidad.

No obstante, el texto alemán y su versión española se diferencian en algunos aspectos centrales. Estas divergencias son el resultado de un determinado planteamiento traductivo por parte de Albizu:

El texto de Esser, vetado con múltiples citas latinas, parece dirigirse, intencionadamente, a un lector ideal experto en la materia que además ha de contar con unos sólidos conocimientos en lengua latina. El empleo de un enorme aparato crítico, las numerosas referencias bibliográficas y el uso de un lenguaje especializado son signos inequívocos de que el autor pretendía realizar una aportación investigadora novedosa y fundamental dirigida a la comunidad científica más que a un público general.

Frente a este planteamiento se observa una aproximación mucho más pragmática del traductor, preocupado por generar una versión del texto que “llegara” a un público mucho más amplio. Albizu libera al receptor español de la ardua labor interpretativa de los múltiples pasajes en lengua latina presentes en el original. Mientras que el texto de Esser se constituye en una verdadera obra bilingüe, compleja y de lectura dificultosa, la versión meta se convierte en una realidad profundamente monolingüe con alguna pincelada latina, mucho más digerible y fluida.

Detrás de este proceder se encuentra la motivación del traductor de acceder con su versión al mayor número de lectores potenciales posible. Parece obvio que los aspectos formales y

expresivos quedaron relegados a un segundo plano, supeditados al objetivo principal de asegurar la total inteligibilidad del texto.

Este proceder, sin embargo, puede que abra una cierta brecha respecto de la lógica del texto original en sí, pues la estrategia de Esser de citar los pasajes medievales en su versión latina tiene una motivación específica: se encuentra en el fondo de la cuestión. Es decir que no es un aspecto meramente formal-expresivo sino que tiene una razón de ser, pues sirve para suscitar el debate acerca de la significación real de las voces latinas en su contexto contemporáneo. Una parte importante del estudio esseriano se basa en el análisis conceptual de los significantes. Pues bien, con su estrategia traslativa de reexpresarlo casi todo en español se pierde algo de esa lógica en el trabajo de Esser, lo que puede generar cierta incoherencia intratextual. Bien es verdad que la citación en latín por parte de Esser no siempre responde a la mencionada motivación. De hecho, el propio Esser introduce en algunos casos las citas en versión alemana (y no, como habitualmente, en latín) sin que quede siempre claro el porqué.

Otro aspecto destacable es que el traductor confiere la mayor importancia a la prevalencia del contenido sobre rasgos estilísticos de escritura. Como resultado aumenta la comprensibilidad y fluidez del texto en comparación con el original. La contrapartida es una pérdida parcial de tensión, concisión y claridad terminológica. No obstante, esto no viene motivado sólo por una aproximación, en ocasiones, algo libre sino que también se debe a la divergencia formal de las dos lenguas.

Dada la magnitud de la empresa y considerando el planteamiento traductivo adoptado, José Luis Albizu nos ha proporcionado un texto sumamente importante para la comprensión de la historia del franciscanismo gracias a un enorme esfuerzo y una gran habilidad traslativa. La importancia del texto se debe a que profundiza en el conocimiento de un periodo, oscurecido por el paso del tiempo y numerosas interpretaciones erróneas posteriores, pero esencial para el correcto entendimiento del movimiento franciscano. Con su versión española, Albizu ha contribuido a difundir en nuestro país el conocimiento sobre la fase inicial de la orden aportado por el padre Esser.

## Bibliografía

ALBIZU, José Luis: “Nota de la traducción española”, en Kajetan Esser, *El testamento de San Francisco de Asís*, Oñate (Guipúzcoa), Editorial Franciscana Arantzazu, 1981, p. 7-9.

ALCALDE QUINTAS, Víctor Manuel (OFM): “La regla bulada de san Francisco”, consultado en [www.franciscanosdecastilla.org/docs/frvm-rb.pdf](http://www.franciscanosdecastilla.org/docs/frvm-rb.pdf)

ALCALDE QUINTAS, Víctor Manuel: “La regla no bulada de san Francisco”, consultado en [www.franciscanosdecastilla.org/docs/frvm-rnb.pdf](http://www.franciscanosdecastilla.org/docs/frvm-rnb.pdf)

CUÉLLAR LÁZARO, Carmen: “Franciscanos españoles, traductores de la lengua alemana”, consultado en [www.traduccion-monacal.uva.es/coloquio/text/cuellar.pdf](http://www.traduccion-monacal.uva.es/coloquio/text/cuellar.pdf)

ESSER, Kajetan: *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949.

ESSER, Kajetan: *Anfänge und ursprüngliche Ziesetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden, E. J. Brill, 1966.

ESSER, Kajetan: *La Orden Franciscana: orígenes e ideales*, Oñate (Guipúzcoa), Editorial Franciscana Arantzazu, 1976. Traductor: José Luis Albizu.

ESSER, Kajetan: *Opuscula Sancti Patris Francisci*, Grottaferrata, Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi XII, 1978.

ESSER, Kajetan: *Temas espirituales*, Oñate (Guipúzcoa), Editorial Franciscana Arantzazu, 1980. Traductores: Marino Martínez y José Antonio Guerra.

ESSER, Kajetan: *El testamento de san Francisco de Asís*, Oñate (Guipúzcoa), Editorial Franciscana Arantzazu, 1981. Traductor: José Luis Albizu.

GRAU, Engelbert: “P. Kajetan Esser OFM”, en Herbert Schneider (ed.), *Kajetan Esser OFM – Leben und Wirken*, Mönchengladbach, Rhenania Franciscana, Beiheft 14, 1998, pp. 55-57.

LEMMENS, Leonhard: *Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisiensi*, Quaracchi, 1926.

MUSCAT, Noel (OFM): citado según <http://ofm.org.mt/noelmuscat>.

REISS, Katharina, VERMEER, Hans Josef: *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*, Madrid, Akal, 1996.

STEINER, George: *Después de Babel*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2001.

## Páginas web

<http://www.franciscanos.org/>

[www.franciscanosdecastilla.org](http://www.franciscanosdecastilla.org)

<http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/>

<http://www.saintsbooks.net/BooksList.html>

## **PEDRO GALLEGO OFM (†1267) Y LA CIENCIA. ¿ESCRITOR, COMPILADOR, TRADUCTOR? UNA REFLEXIÓN TRADUCTOLÓGICA**

Hugo MARQUANT

*Institut Libre Marie Haps, Bruselas, Bélgica*

Ante la imposibilidad de presentar un cuadro completo de las actividades de los hijos de San Francisco en el área de las ciencias naturales (desarrollo, investigación y enseñanza) y como, por otra parte, el tema que me corresponde en el marco del presente coloquio se centra en las *traducciones* realizadas por los padres en un campo determinado, propongo simplemente adentrarme en uno de los períodos de mayor intensidad científica de la historia de la Edad Media, los dos últimos tercios del siglo XIII, para estudiar la participación de los hermanos menores en la textualidad científica del momento. Y más concretamente todavía llevar a cabo una reflexión traductológica sobre la metodología traductora y las propias « traducciones » de Fray Pedro Gallego, primer obispo de la diócesis restaurada de Cartagena (1250).

En efecto, La figura de F. Pedro Gallego plantea un gran número de interrogantes no sólo característicos de todo intento de investigación histórica medieval, sino también relacionados con la propia personalidad intelectual, religiosa e histórica del célebre fraile menor franciscano.

No debemos olvidar que el episcopado de Pedro Gallego coincide plenamente con la (re)conquista del reino musulmán de Murcia por el rey de Castilla, San Fernando/ Fernando III (en la persona de su hijo, el infante Don Alfonso, el futuro Alfonso X, el Sabio) y por Don Jaime I de Aragón (1243). Como tampoco se debe perder de vista el cultivo de la ciencia (en el sentido de filosofía natural) en la Corona de Castilla a partir de finales del primer tercio del siglo XIII, la dimensión europea del desarrollo de las ciencias naturales en el mismo siglo XIII (Oxford, París, Santiago, Toledo, Sevilla, Sicilia,...), el protagonismo de franciscanos y dominicos en la actividad/literatura científica de la época, el paralelismo, la colaboración y la competitividad de las Coronas de Castilla y Aragón en la reconquista y repoblación del sur de



la Península (dinámica vertical y horizontal) , el papel de las autoridades eclesiásticas (los arzobispos de Toledo, Santiago, Tarragona y los pontífices romanos), la propia actividad científica del reino de Murcia (con científicos como al-Riquti y con centros de formación multilingües), la relación personal que unía a F. Pedro con el Rey (como confesor) y con la Corte (el proyecto alfonsí), sin olvidar, por fin, la relación casi « natural » entre la visión evangélica de San Francisco de Asís, el famoso *Cántico*, y el estudio de las ciencias naturales, el vitalismo cosmológico del fundador de los hermanos menores y la filosofía natural de Aristóteles.

Ahora bien, en relación específica con el tema que nos corresponde, Pedro Gallego plantea un caso interesante para el estudio de la metodología concreta en traductología (traducción de textos antiguos y estudio de traducciones antiguas) y hasta para la definición misma de la traducción en general.

Pero, ¿quién es Pedro Gallego y cuáles son sus escritos?

En relación con su biografía y con la contextualidad histórico-cultural de la época, Pedro Gallego se beneficia claramente de su estatuto oficial de obispo, estatuto que fue el suyo entre 1248 (?) y 1267 (fecha de su muerte). Disponemos efectivamente de numerosos documentos (privilegios reales, bulas papales, memoriales, crónicas, franquezas, captulaciones,...) donde se le menciona bien sea de manera objetiva y directa, bien sea como confirmante entre muchos.<sup>89</sup>

Y, sin embargo, de la vida y de las actividades de F. Pedro antes de su nombramiento como obispo de Cartagena, sólo contamos con los escasos datos proporcionados por otro franciscano famoso de la época, también científico, Fray Juan Gil de Zamora († 1311), : « Frater Petrus Gallego ingressus est monachus monasterium apud Bastitam Toleti extra civitatem [el convento de la Bastida, a tres kilómetros de Toledo, fundado en 1219] ; succedit in Guardianatu fratri Alphonso Martino, qui misus Toletum anno 1219 fuit primus guardianus [fray Alonso Martín] ; postea anno 1236 era Provincialis [Ministro Provincial de su orden en Castilla], Regi Fernando propter egregias eius virtutes, sanctimoniam et sapientiam nimis

---

<sup>89</sup> Leemos, por ejemplo, en una reseña de la colección *Documentos de Alfonso X el Sabio* de Juan Torres Fontes (1963) : « Son muchos los documentos relativos a la restablecida sede cartaginense y a su primer Obispo, Pedro Gallego OFM » (*Archivo Iberoamericano*, 1964, XXIX, p. 481). Y, ya en 1925, el P. López nos propone una amplia bibliografía sobre el tema (López, 1925: 66 y ss.).

charus et filio » (López,1925 : 67). Y sobre su nacimiento y nombramiento como confesor de Don Alfonso, tenemos que contentarnos con el testimonio de un cronista de la provincia de Cartagena, el P. Manuel Ortega, quien afirma en 1746 que fue hijo de Gonzalo Pérez Gallego « cuyo solar antiquísimo es en Santa Marta de Ortigueira », una de las numerosas parroquias de Ortigueira, municipio de La Coruña [cerca de El Ferrol]y que fue efectivamente confesor de Don Alfonso (López, 1925 : 66-7).

De todos modos, el hecho de ser nombrado confesor del Rey, tiene dos consecuencias importantes para Pedro Gallego: 1. Entra en la Corte del Rey en Toledo donde reina una actividad intelectual y científica particularmente intensa y febril ; 2. Con mucha probabilidad acompañará , en su calidad de confesor, a Don Alfonso en su expedición al reino de Murcia de los años 1243 y 1244.

En efecto, en 1243 el emir del reino de Murcia, Mohámed Abenhud, envía sus embajadores a Castilla para ofrecer vasallaje al Rey Fernando y el Infante se pone en marcha inmediatamente. En 1244 cae Cartagena como último foco de resistencia.

Al día siguiente de la (re)conquista el príncipe Don Alfonso lanza una vasta operación de restauración política (administración, repoblación), lingüístico-cultural (castellanización) y apologético-misional (cristianización), guardando, por lo menos en una primera fase (hasta la sublevación), el pleno respeto ante las autoridades en presencia.

Y una de las primeras iniciativas del príncipe fue solicitar del Pontífice, Inocencio IV, la restauración de la antigua diócesis de Cartagena. En general se admite que en 1250 F. Pedro ya estaba instalado firmemente en su cátedra. En su elección Intervinieron sus relaciones personales de amistad con la familia real y el prestigio científico y moral de que gozaba un « obispo a onrra et a seruicio de Dios » (Castro, 1976: 1259).

Durante todo su episcopado, junto al Rey Don Alfonso y fuertemente apoyado por él, Pedro Gallego lleva a cabo una triple labor: 1. la gestión y organización material del Obispado (adquisición de casas, fundación de los cabildos, gestión de los diezmos, los límites de la diócesis, el ordenamiento jurisdiccional eclesiástico,...); 2. el apostolado (pastoral) cristiano en los territorios (re)conquistados ; 3. una intensa actividad científico-cultural en consonancia

con la extraordinaria cultura del reino musulmán de Murcia en particular y con el panorama científico de Castilla, Aragón y Europa en general.

El final de su pontificado fue poco bonancible: con la sublevación de los moros murcianos en 1265 F. Pedro tuvo que andar fugitivo por los campos de la diócesis, hasta que, en febrero de 1266, con la reconquista de Murcia (por Jaime I de Aragón), quedaron definitivamente dominados los rebeldes.

Murió Fray Pedro en 1267, habiendo sido atacado por una epidemia de fiebres que desolaba a toda Cartagena. En 1291 sus restos fueron trasladados a Murcia donde se conservan en la Catedral (la antigua mezquita) en la capilla del claustro a mano derecha de un altar de San Juan.

En cuanto a sus obras científicas, en este momento concreto tenemos constancia de tres escritos realizados por F. Pedro. Y estos escritos figuran en una serie de manuscritos cuyo encuentro e identificación progresiva constituyen de alguna manera la filigrana de la investigación acerca de nuestro franciscano (como de la investigación histórica medieval en general).

Hasta 1924 se ignoraba totalmente la producción científica del Obispo de Cartagena. Y fue un bibliotecario (*Scrittore*) de la Biblioteca del Vaticano, el belga de origen alemán Monseñor Augusto Pelzer, quien encontró en Roma y en París los primeros manuscritos de Pedro Gallego. Se trata del « Liber de animalibus » (XII libros) y del « De regitiva domus » (V libros).

También fue el mismo Pelzer quien propuso la categoría de « traducteur » para F. Pedro en una publicación fundamental titulada : « Un traducteur inconnu : Pierre Gallego franciscain et premier évêque de Cathagène ». Ahí mismo ofrece una edición crítica minuciosa de los dos textos.

En la reseña del trabajo de Mons. Pelzer, el P. Atanasio López OFM, afirma: « Las bibliotecas españolas no están aún suficientemente investigadas; así que abrigamos esperanzas de encontrar algo más que manifieste la cultura franciscana del siglo XIII » (López, 1925: 91).

Y, efectivamente, en 1943, en la biblioteca municipal de Sarnano (Italia, Macerato), el P. Gaudenzio Melani OFM encuentra « Frutto di una fortuita scoperta... » (Melani, 1943 : 80) un fragmento (2 capítulos) de una tercera obra de Pedro Gallego titulada « Summa astronomica ».

Y el mismo Melani invita a su vez calurosamente a los investigadores a continuar la tarea de « fornire agli studiosi alcuni dati certi per arrivare al ritrovamento o all'identificazione dell'intero trattato fra i tanti anonimi i testi e gli Autori prescelti come fonti » (Melani, 1943 : 81).

Por fin, José Martínez Gázquez, nos viene ofreciendo progresivamente desde 1987 (1994, 1995 y 2000) el texto completo de la « Summa de Astronomia » basado en el Ms. 8919 de la Biblioteca Nacional de España, tal y como aparece catalogado en *Manuscritos franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid* de Manuel de Castro, OFM, Valencia, DGAB, 1973, bajo el N° 361.

Por fin, queda la cuestión abierta (un interrogante más) de una posible participación de F. Pedro en la confección de *Las Siete Partidas* del Rey Alfonso. Y es que, por las fechas, por la fuerte relación personal que hubo entre Alfonso y su entorno y el mismo Fray Pedro y por la naturaleza propia del proyecto alfonsí como obra de colaboración, algunos (como el propio P. Atanasio López, por ejemplo) son de parecer que, aun estando en Murcia, Pedro Gallego hubiera podido colaborar de una manera u otra en el gran proyecto alfonsí. Además, el P. López nos presenta algunos ejemplos concretos sacados de la *Partida Segunda* y del libro *De regitiva domus*.

De momento, nos resulta difícilísimo concretar de alguna manera esta hipótesis, sobre todo porque los textos disponibles no nos permiten avanzar mucho. Primero por tratarse de textualidades muy reducidas y limitadas cuya pertinencia para nuestro propósito queda enteramente por demostrar y, segundo, porque desde el punto de vista de los contenidos sólo conseguimos documentar generalidades, afirmaciones que carecen de fundamentos sólidos (« físicos ») y expresiones con insuficiente impacto comparativo.

Dos ejemplos :

I. En la Partida Segunda (que trata del Rey y de su pueblo), Título Sexto (« Qual debe el rey seer a su muger et ella a el », Ley Segunda (« Como el rey debe amar, et honrar et guardar á

su muger »), leemos : « ella solamente debe ser segunt derecho su compañía en los sabores et en los placeres ; et otrosi ella ha de ser su aparcera [socius, particeps, consors ; compañero/a] en los pesados et en los cuidados » (Alfonso el Sabio, 1807 : II, VI, II). Mientras que el texto (¿correspondiente?) de Fray Pedro reza: « Et certe in fortuna prospera solatium est uxor, in aduersa uero subsidium,... » (Capitulo Segundo : Qualiter vivendum est con uxore) (Pelzer, 1924 : 232). En nuestra opinión se trata simplemente de una generalidad (casi de tipo litúrgico-matrimonial).

II. Partida Segunda, Título séptimo (« Qual debe ser el rey a sus fijos et ellos a el », Ley Sexta (« Como los fijos de los reyes deben ser mesurados en beber el vino ») : « vino mesurado y aguado ; ca segunt dixieron los sabios si lo bebiesen fuerte ademas tornarseles hia en grant daño, *porque face criar postemas en las cabezas de los mozos* que mucho vino beben, et caen porende en otras grandes *enfermedades* : asi que *cuidan* [putare, existimare] *los homes que es demonio* : et demas fáceles ser de mal sentido, et non bien costumbrados, ca les enciende la sangre de guisa que por fuerza han ser sañudos et mal mandados » (Alfonso el Sabio, 1807 : II.VII.VI). Fray Pedro (cap. III : « De habitudine parentum ad filios ») : « Et oportet parce potare puerum suum poti inebriante, *quia de facili apostemantur capita puerorum* propter nimiam humiditatem cerebri et feruorem potus, et quandoque incurrunt epilensiam, et de facili sequitur eos egritudo lunatica et *morbus qui dicitur demonium* » (Pelzer, 1925 : 232-3). Aquí también tenemos elementos de tipo general, es decir, que forman parte de una especie de medicina popular, de una sabiduría social, en nada específicos de Pedro Gallego.

En conclusión, no nos atreveríamos a afirmar con el P. López que « es preciso reconocer que los cinco capítulos de la obra del Obispo cartaginense [De regitiua domus] se encuentran, en parte, glosados y extendidos en las Partidas, aunque bien puede ser que los compiladores de éstas hayan recurrido también a las mismas fuentes que utilizó Fr. Pedro Gallego » (López, 1925: 84). No olvidemos que en la misma página el mismo P. Atanasio López reconoce: « No lo sabemos ».

El punto de arranque de la presente reflexión es la idea, lanzada en 1924, por Mons. Pelzer, de que Pedro Gallego es ante todo un traductor, que sus obras son traducciones y, además, que Fray Pedro traduce directamente del árabe al latín. Opinión todavía compartida, por lo menos en parte, por los investigadores modernos, como José Martínez Gázquez, quien afirma todavía

en 1995: « por hoy, no podemos descartar su traducción directa [la Summa de astronomía] como sugiere Pelzer » (Martínez Gázquez, 1995: 61).<sup>90</sup>

En efecto, el propio Pedro confiesa conocer la lengua árabe en el prólogo de su « Liber de animalibus » donde dice: « perlecto libro aristotelis de animalibus in lingua arabica et latina » (Pelzer, 1925: 219-20). Y así tal vez hubiera podido hacerlo.

Sin embargo, la realidad parece ser mucho más compleja. Y en primer lugar tenemos el testimonio paratextual del propio Obispo de Cartagena. En el « Liber de animalibus », el Incipit dice : « Incipit liber de animalibus et de naturali diuersitate et moribus eorum ac de menbris astucia et acidentibus illorum TRANSLATUS ex libro aristotelis et aueroys et auctorum arabum et aliorum comentorum » (Pelzer, 1925 : 218-9). Y el prólogo continúa : « Et ob hoc nos frater petrus gallecus de ordine fratrum minorum primus cartaginensis episcopus perlecto libro aristotelis de animalibus in lingua arabica et latina, TRANSTULIMUS in sumam sententiam libri huius » (Pelzer, 1925 : 219-220).

Y, en efecto, *transferre* (también *translatare* en Du Cange, s.v.) no significa necesariamente « in aliam linguam vertere » , sino que también puede significar simplemente *alio transferre*, *exscribere* (sacar de, copiar) y *transcribere* (transformar en, cambiar de (soporte),...). Una doble idea de selección, resumen, compendio (en Du Cange (s.v.), la palabra *sententia* significa : « compendiaria rei alicujus expositio » y *summa* es sinónimo de *breviarium*) y hasta de traslado, transformación, cambio, ...

Y sigue el prólogo: « Et inseruimus (?) quaedam pauca explanando secundum commentum et glosas, quas inuenimus super hunc librum. Et resecauimus multa, tum quia multociens repetebantur, tum etiam quia non sunt apud nos omnia uel multa de illis, et etiam si sunt, nomina eorum ignota sunt arabibus et latinis a quibus nos didicimus et in quorum lingua perspeximus librum istum » (Pelzer, 1925: 220).

Dos ideas interesantes: la combinación en el trabajo terminológico y en la comprensión del libro de las dos lenguas (árabe y latín) (lo mismo que en la lectura del párrafo anterior) y la idea de adiciones pedagógicas y de cortes estilísticos y terminológicos.

---

<sup>90</sup> Sin embargo, en 2000, el mismo J. Martínez Gázquez afirma: « se trata más bien de adaptaciones de traducciones realizadas con anterioridad » (Gallego, 2000: XII).

Además, « in aliquis locis ordinauimus aliter quam erant in originali. Manifestus est enim error ordinis in quibusdam locis, et ut creditur, uel fuit a uicio eorum qui TRANSTULERUNT a greco in arabicum, uel a discipulis qui notauerunt post aristotilem, uel ab illis qui ordinauerunt membranulas librorum aristotelis, quas inuenerunt in archiuis eius post mortem illius » (Pelzer, 1925: 220).

En efecto, *transfere* puede significar también « traducir de una lengua a otra ». Pero aquí se insiste sobre todo en otra particularidad de la metodología utilizada por Fray Pedro en su trabajo: la rearticulación del original en función de un esquema distinto (« aliter »). Además, figura otra referencia explícita a una textualidad árabe (¿como texto original u originario?).

Y, por fin, un toque religioso: « Et attendat ad cuius manus deuerit TRANSLATIO ista laborem nostrum et benefaciat nobis de orationibus suis sicut et nos benefecimus illi de ingenio nostro » (Pelzer, 1925: 220). Casi una oración.

Otras referencias paratextuales confirman lo dicho hasta ahora: « Et transimus sumatim per... » (Pelzer, 1925: 223) (resumen, compendio); « Et sciat inspector huius nostri TRANSLATIONIS quod a principio huius libri in suma secuti sumus, ut in pluribus, uerba antecur et ordinationem eius » (Pelzer, 1925: 227) (compendio, ordenación); « secundum ordinationem et sensum... » (Pelzer, 1925: 227) (ordenación).

El segundo libro de F. Pedro, « De regitiua domus » contiene, según los manuscritos, tres Incipit: « TRANSLATIO abreuiata fratris Petri Episcopi Cartaginensis de speculatione antecur in regitiua domus » (Vaticano), « Incipit compilata abreuiatio fratris petri Cartaginensis episcopi de scientia domestica » (París), « Breuiatio abreuiata fratris petri Cartaginensis episcopi de speculatione antecur in regitiua domus » (París) (Pelzer, 1925 : 231).

Aquí la palabra clave es sin duda alguna la brevedad de la obra de Pedro Gallego. Pero también es interesante la alternancia *translatio/compilatio*. *Compilar* significa esencialmente « juntar, agregar, reunir » con la idea de componer algo representativo.

Y un primer aspecto de ello es la selección: « Multa in hoc libro eo quod moralis, domestica et ciuilis tenent se (materia est), subtracta sunt, et multa dimittimus, de quibus in morali uel ciuili latius tractatur » (Pelzer, 1925: 239).

El tercer libro, la « Summa de astronomía », al igual que el anterior, presenta, según el manuscrito consultado, dos Incipit distintos: 1) « Incipit summa astronomica composita a fratre petro gallego carthaginense episcopo, de ordine fratrum minorum » (Melani, 1943: 83) y 2) « Incipit summa de astronomia composita a fratre petro gallici, cartaginense episcopo; excepta tota ab alfagrano, per ordinem » (Martínez Gázquez, 1987: 155)

Pedro Gallego compone una « Summa » a partir de (*excipere*) una obra determinada (*tota*) (el “Liber de aggregationibus scientie stellarum” del astrónomo árabe Al-Fargani) y/o a partir de una compilación de los sabios más aceptados del momento: « Quoniam artificium operantis manifestatur in operato, ut bonitatem operatricis omnipotentiae Dei posses acutius contemplari, sollicitius de perfectione animae tuae, proposui compilare in quibus quidam conveniunt sapientes de scientiae firmamenti » (Meseguer, 1950 : 501).

De todo ello se desprende una primera conclusión en cuanto a la definición misma de la actividad científico-literaria de Fray Pedro: Pedro Gallego lee, comprende,compila, selecciona, saca de, resume, abrevia, corta, quita, añade, copia, traslada, transforma, estudia la terminología... pero ¿no traduce?. Las únicas referencias a una textualidad árabe conciernen a la lectura, a la comprensión (*perspeximus*), al análisis terminológico y a los traductores árabes de Aristóteles.

En segundo lugar tenemos el testimonio de los propios textos. Intertextualidad y/o hipertextualidad.

Y, para empezar, Pedro Gallego plantea, de manera muy interesante, el problema de la diferencia entre los conceptos de « texte original » y « texte originaire » (Foz, 1998: 151).<sup>91</sup> Si, por ejemplo, un autor determinado redacta un texto en latín a partir de otro texto, igualmente en latín (intertextualidad) y si éste último resulta ser una traducción de un texto redactado en árabe (hipertextualidad) y éste a su vez una traducción de un texto griego (hipertextualidad), tenemos: 2 traducciones (griego – árabe y árabe – latín); 1 adaptación/paráfrasis (latín – latín); 3 « textes originaux » (latín → latín, árabe → latín, griego → árabe) y 1 « texte originaire » en griego.

---

<sup>91</sup> Clara Foz (Foz, 1998: 151) utiliza los términos “texte de départ” y “texte originaire”. R. Lapesa, al referirse a las traducciones castellanas de *Calila et Dimna* (1251) menciona « los textos árabes originarios ».



El texto árabe puede, en la práctica, funcionar también en una especie de concordancia lineal con la traducción latina como un tipo de « *texte originaire* » de primer grado. Por otra parte, este ejemplo puede complicarse mediante la inserción de lenguas intermedias (el romance, por ejemplo).

De todos modos, el original representa una relación directa, concreta, operativa, inmediata, de lengua (el texto específico utilizado por el traductor para realizar su traducción); el texto originario, en cambio, establece una relación indirecta, distante, esencialmente referencial, de « *sensu* ».

La segunda reflexión traductológica plantea la necesidad absoluta de disponer de los originales directos para estudiar una traducción antigua. En realidad, a primera vista, nos enfrentamos aquí a una doble pregunta: la primera de saber si un texto es traducción de otro o no; la segunda, de determinar cuál es el texto específico (el original) que corresponde a una traducción concreta. Y no es ningún círculo vicioso. Se trata más bien de dos aspectos fundamentales de una misma investigación histórica.

En el caso de Pedro Gallego, tenemos una dificultad mayor. El mismo Pelzer, en 1925, nos dijo: « *Puissent les orientalistes nous fixer bientôt sur la valeur de ses versions en *découvrant* et en étudiant leurs originaux arabes et syriaques !* » (Pelzer, 1925: 218). Y la situación, hoy día, no ha mejorado mucho. Ahora bien, en relación con el texto original medieval, no debemos olvidar que cada manuscrito es único, a diferencia del libro impreso que, por definición, es múltiple (e idéntico). Y la unicidad del manuscrito impide la intercambiabilidad material de las fuentes lo que dificulta de manera extraordinaria el trabajo del investigador.

Hay, sin embargo, un dato que parece relativamente seguro. El que, en las tres obras citadas, F. Pedro se apoya, por lo menos en parte, en una traducción latina ya existente de sus fuentes principales (« *originaires* » y « *originales* »).

En el caso del « *Liber de animalibus* », por ejemplo, para Mons. Pelzer, Fray Pedro utiliza « *la version arabo-latine, due à Michel Scot, du *Liber Aristotelis de animalibus* » (Pelzer, 1025 : 200) y en las págs. 220 a 226 el catedrático belga presenta unas pocas citas mixtas « *Aristote Ed. Didot, Version de Michel Scot du ms. Vat. Lat. 2091, Albert Le Grand* » sin especificar. En los libros XI y XII se refiere a otro manuscrito Vat. Lat. 4547 y a una ed.*

moderna (Jacques Mantino, 1550) del compendio y comentario de Averroes «Liber de animalibus».

Respecto a la segunda obra, «De regitiua domus», en la segunda mitad del siglo XIII coexistían varias traducciones grecolatinas del «Oikonomikos» de Aristóteles y una arabolatina del compendio «Yconomica» correspondiente del médico Galeno. Para Pelzer (Pelzer, 1925 : 216) : « A tout prendre, l'*Economique* de Galien ressemble le plus à celle de Pierre Gallego par la langue de l'original, par celle de la version, par la division du traité et par le fonds d'idées commun, surtout pour ce qui regarde l'éducation des enfants ».<sup>92</sup>

La «Summa de Astronomia» ofrece un panorama más despejado: no disponemos de texto original árabe, pero sí de dos traducciones latinas del «liber de aggregationibus scientie stellarum» del astrónomo árabe Al-Fargani. La primera, finalizada el 11/3/1173, realizada por Juan Hispano y la segunda, con una gran cantidad de manuscritos, de la mano de Gerardo de Cremona.

El cotejo textual, a partir del ms. de Gallego y dos ediciones modernas de las dos traducciones referidas, llevado a cabo por J. Martínez Gázquez (Martínez Gázquez, 1987: 155-6) nos deja patente la relación entre los tres textos:

Gallego « Inter sapientes diuersitas non est quin celum secundum similitudinem sphere

Cremona « Inter sapientes diuersitas non existit quin coelum secundum similitudinem sphae-

Hispano « Nulla diuersitas est apud sapientes an coelum sit ad instar spere

consistat et quin ipsum reuoluatur cum omnibus stellis que in ipso sunt, sicut reuoluitur

rae consistat et quin ipsum reuoluatur cum omnibus stellis quae in ipso sunt, sicut reuoluitur

et quod uoluatur cum omnibus stellis quae in eo sunt ut

---

<sup>92</sup> Fichtner (Fichtner, 1989: 106) menciona una traducción árabo-latina de la "Oeconomica" del Pseudo-Galeno realizada por "armengando blazii de arabico in latinum". Se trata de la misma traducción citada por Pelzer (Pelzer, 192: 214-5) y López (López, 1925: 83).

sphaera super duos polos fixos immobiles, quorum unus est in parte septentrionis, alter uero

spaera super duos polos immobiles fixos, quorum unus est in parte septemtrionis et alter

spera super 2 axes immobiles , quorum unus est uersus septemtrionem et alter

in parte meridiei.

in parte meridiei.

erga meridiem.

Mientras Gallego y Cremona casi se encuentran en una relación de cita literal, el texto de Juan Hispano constituye una auténtica « traducción » « sui generis ». Es, sin duda, la razón por la que J. Martínez Gázquez califica decididamente la « Summa de astronomía » de « readaptación de un texto traducido con anterioridad » (Martínez Gázquez, 1995: 61).

En realidad, el proyecto de F. Pedro va más allá de la mera reproducción dentro de una textualidad limitada (única) y lineal.

Por ejemplo, en el « Liber de animalibus » ya citado, al final del libro X, Pedro Gallego nos describe las fuentes utilizadas: « Et sciat inspector huius nostre translationis quod a principio huius libri in suma secuti sumus, ut in pluribus, uerba ANTECER<sup>93</sup> et ordinationem eius, in quibusdam uero locis paucis processimus secundum ABENFARAG<sup>94</sup> et glosas super ANTECER et AUENFARAG, et secundum intellectum nostrum *ordinauimus unum cum alio* secundum metas et terminos PHILOSOPHI PRIMI. Ab isto autem loco [el libro XI] uoluntatis et propositi nostri est usque ad finem libri continuare pro maiori parte secundum

---

<sup>93</sup> Se podría pensar en el nombre propio de algún filósofo árabe desconocido que aparece en dos escritos de Pedro Gallego, el *De animalibus* y el *De regitiua domus*, en equivalencia con otro nombre propio (« antecer et auenfarag ») y en contextos específicamente humanos « uerba antecer et ordinationem eius » (227), « abbreviavit antecer » (233), « et addidit antecer et dixit » (236), « de speculatione antecer in regitiua domus » (231), « addit antecer. Et dixit » (239) (Pelzer, 1925). Por todo ello el P. López (López, 1925 : 82) se inclina a proponer a Ibn Zar'a (« auençer »), médico cristiano de Bagdad, fallecido en 1008, que según el mismo Pelzer (Pelzer, 1925 : 202) hubiera « commencé à traduire en arabe et à ... purifier » el libro de Aristóteles sobre los animales.

<sup>94</sup> El sacerdote y médico sirio Aboulfaradj ibn at-tayib, fallecido en 1043, en Bagdad, autor de numerosos escritos en árabe sobre/de Aristóteles, Hipócrates y Galeno. Entre otros se menciona un texto árabe sobre los primeros capítulos de la *Historia de los animales* de Aristóteles (Steinschneider).

ordenationem et sensum senis et sapientis uidicis ABULUATIT AUENROYZ »<sup>95</sup> (Pelzer, 1925: 227).

En otras palabras, F. Pedro multiplica las relaciones textuales de todo tipo. Bien sea por un sistema permanente de citas concretas (Aristóteles, Abonacer, Auenrost, Ptolomeo, Averroes, etc.), bien sea por una inter (¿hiper?) textualidad más amplia, pero en todos los casos ordenando « unum cum alio » (Pelzer, 1925: 227) y respetando « sensum » de los originales de referencia.

Y, más importante todavía, Pedro Gallego « manipula » visiblemente los textos originales. Es decir, los sigue utilizando, pero interviene directamente en ellos.

Otro ejemplo referido por J. Martínez Gázquez es el siguiente:

Cremona: “Primum quidem clima

Gallego: “Primum dicitur Diomeraes secundum Marcianum et dicit Alfarganus

incipit in oriente a finibus regionem Sini et transit per fines Sini a parte meridiei et in quod incipit in Oriente a finibus regionis Syni et transit per

ipso est ciuitas regis Sini quae est sublimitas Sini. Deinde transit per litora maris in meridiem

littora maris in meridiem

regionum Indiae et

regionis Indiae,

inde per meridiem regionis Asind postea transit in mare per insulam Alcubil et secat mare usque

postea per meridiem regionum Asin, postea in mare per insulam Alcabil et secat mare usque

---

<sup>95</sup> Abu'l-Walid Muhammed ibn Roschd, el famoso filósofo cordobés, fallecido en 1198, autor de un resumen (“una traducción parcial”: Pelzer, 1925: 203) del *De partibus animalium* de Aristóteles. Pedro Gallego hubiera podido utilizarlo para la redacción de los libros XI y XII.

ad insulam Arabum et terram Arabum Almen et sunt in eo de ciuitatibus notis Tophar et Homen

ad insulam Arabum.

et Adramoth, et Adem et Senha et Altahin et Mande et Cubella et Gus et Madra et Sabe.

Deinde secat clima uersus mare Rubrum et transit in regiones Aethiopum et secat Nilum Aegypti

Deinde uersus mare Rubrum transit per regiones Aethiopiae.

et illic est in eo ciuitas regi Aethiopum et nominatur Hurma et Dincalis ciuitas Nubiae.

Deinde secat clima ad terram occidentis per meridiem regionum Barbarorum usque quo

Deinde per meridiem regionum Barbarorum

peruenit ad mare occidentis. Et secundum clima

peruenit ad mare occidentis. Secundum dicitur Diacienes secundum Marcianum et dicit

incipit ab oriente et transit... »

Alfarganus quod incipit ab oriente et transit... » (Martínez Gázquez, 1987 : 167-8).

Uno de los procedimientos más frecuentes entre los aplicados por F. Pedro al texto original de Al-Fargani es el de la abreviación. Elimina sin problema elementos que le parecen repetitivos (*repetebantur*) o simplemente secundarios. En efecto, para él se trata de la esencia (*sententia*) de la obra. Pero al mismo tiempo, si le parece necesario, no duda en ampliar el texto del astrónomo árabe con explicaciones (*explanando*)/observaciones propias de una experiencia personal (cristiana) o con citas/referencias de la erudición de la época.

En el ejemplo anterior aparecen, por ejemplo, dos referencias a Marciano Capella (*secundum Marcianum*): *Martiani Capellae De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (Martínez Gázquez, 1987: 166). En realidad se trata de dos reflexiones de tipo terminológico formuladas como

definiciones según la tipología de Herbert Van Scoy: « celles qui renvoient à l'objet désigné et pour lesquelles on utilise des mots et expressions comme *llamar* (« appeler »), *ser* (« être »), *poner nombre* (« nommer ») » (Foz, 1998: 137). Y en efecto, *dicitur* funciona exactamente de la misma manera. Como en los diccionarios enciclopédicos que tienen como objetivo definir las cosas, no las palabras.

En conclusión, de todo ello se deduce que Pedro Gallego, en relación con los textos latinos disponibles, alterna la reproducción más literal con la reelaboración/readaptación más abierta. En realidad emprende fundamentalmente un trabajo de composición (*composita*) utilizando textos y procedimientos muy variados. En cuanto a una posible (¿probable?)<sup>96</sup> textualidad árabe utilizada (traducida, comparada o simplemente consultada, leída o interpretada (*perspeximus*)) por nuestro escritor la falta física de manuscritos y la consiguiente imprecisión científica de las poquísimas reflexiones lingüísticas efectuadas (las 4 líneas de Pelzer)<sup>97</sup>, se resumen en la afirmación de Clara Foz: « qu'il s'agisse de traductions proprement dites ou de créations plus ou moins inspirées d'œuvres arabes » (Foz, 1998 : 137).

Como conclusión general, quisiera formular dos reflexiones, la primera de índole traductológica, la segunda de interés más bien histórico-litrario.

El hecho de compilar una selección de traducciones ya existentes no significa necesariamente que uno sea traductor o no. Queda la posibilidad de haber trabajado en dos lenguas: la de la traducción propiamente dicha y la de la lengua original u originaria correspondiente.<sup>98</sup> Ahora bien, en el caso de F. Pedro, quedan por encontrar e identificar los manuscritos árabes originales, al mismo tiempo que sigue abierta la pregunta de saber si una operación de transferencia (*transfere*)<sup>99</sup> efectuada simultáneamente sobre un texto original en árabe y una

---

<sup>96</sup> Juan Torres Fontes (Torres Fontes, 1960: 60) afirma: “[Pedro Gallego] aportó su trabajo personal al darle [la *Economica* de Galeno] nueva forma e introduciendo ideas que probablemente no se encontraban en los originales árabes ».

<sup>97</sup> Se trata del texto siguiente: “Le texte de l'*Economique* trahit, je crois, l'original arabe non seulement dans l'emploi répété des expressions: “deus excelsus” et “dixit”, mais encore dans l'emploi très fréquent des propositions simples, généralement coordonnées par “et” (Pelzer, 1925: 209).

<sup>98</sup> Es decir, trabajar en una lengua determinada, extranjera o no, a partir de/sobre textos redactados en por lo menos una lengua diferente de la primera. Algunos autores distinguen entre las tres obras de F. Pedro. Por ejemplo, F. Márquez habla de « traducción » para el *Liber de animalibus* y de « preparación » para la *Summa Astronomica* (Marquez Villanueva, 2004 : 173). Y J. Martínez Gázquez utiliza los términos de « traducciones » para el *Liber de nimalibus* y el *De regitiua domus* y « componer » para la *Summa* (Martínez Gázquez, 1987 : 153-4).

<sup>99</sup> Se puede “trasladar” de una lengua a otra y de un texto a otro. En los mismos términos se expresa también José Martínez Gázquez (Gallego, 2000 :74) : « Ciertamente habría que precisar con más detalle el alor que P.

traducción latina del mismo puede ser considerada como una forma de traducción (o, por lo menos. de reflexión traductológica). En estos términos, la situación de F. Pedro no es esencialmente diferente de la de un traductor moderno que « retraduce » un texto original ya traducido con anterioridad en la misma lengua. Haciendo caso omiso de la calidad filológica de un mismo texto original y de la especificidad lingüística de sistemas de lengua autónomos y reconocidos como tales.<sup>100</sup>

Por otra parte, lo que llama la atención en la labor de Pedro Gallego es la brevedad de sus escritos, tanto en términos absolutos como con respecto a sus fuentes originales u originarias. Se trata en todos los casos de auténticos compendios representativos de las inquietudes científicas de la época. En cierto modo, podríamos pensar que la metodología propia de F. Pedro consiste ante todo en representar y explicar (*compositio*) de manera estructurada (*ordinatio*) y condensada (*breviatio*) a partir de uno o varios textos de referencia los conocimientos (*sensus*) disponibles/ adquiridos en un área determinada del saber humano (zoología, astronomía, pedagogía) en un momento dado de la historia en general y de la historia de la ciencia en particular. Y en este sentido Fray Pedro entra de lleno en el espíritu intelectual global de la segunda mitad del siglo XIII encaminado a « difundir entre el gran público europeo cristiano las cuestiones naturales y un acercamiento racional a todos los problemas relacionados con la naturaleza, tanto del propio hombre como del mundo que lo rodeaba » (García Ballester, 1996: 153) y en el que los franciscanos (lo mismo que los dominicos) intervinieron activamente. Más concretamente nos referimos al espíritu de enciclopedismo europeo que incorpora entre otras la forma literaria de « enciclopedia científica » como la *Historia Naturalis* (ca. 1280) de Juan Gil de Zamora y la *De proprietatibus rerum* (redactada hacia 1245) de Bartolomé el Inglés/ Anglico, los dos también hijos de San Francisco. Y; Fray Pedro como autor enciclopédico de la segunda

---

Gallego daba a los términos *transferre*, *translatio*,... que emplea en su obra para referirse a su labor. Son términos que en el género son usados normalmente para referirse a la traducción directa de una lengua a otra. Pedro Gallego los emplea, pero es seguro que no pueden tener este valor de designación de la traducción directa de una lengua a otra, un a vez probada su dependencia de traducciones previas claramente identificadas. Podríamos pensar que Pedro Gallego usa tales términos con un valor más genérico y lax de traslado a una versión más resumida, de retocar un texto, de paso de una versión más amplia a otra, más concentrada,... Son los términos que, por su tradición en el género, en un primer acercamiento a su obra, podrían hacer pensar en un trabajo directo de traducción, pero que por la comparación de los textos ha de descartarse dado el uso directo y abrumador de las versiones anteriores.

<sup>100</sup> También hace falta tener en cuenta el advenimiento, a finales del siglo XIII, de las traducciones directas (y más literales) del griego al latín, como, por ejemplo, la famosa traducción greco-latina de Guillermo de Moerbeke (hacia 1260) de las obras completas de Aristóteles.

mitad del siglo XIII ? Así también lo sugiere el latinista español José Martínez Gázquez, digno continuador del especialista belga, Mons. A. Pelzer (Gallego, 2000: 7-9).

## BIBLIOGRAFIA

ALFONSO EL SABIO: *Las Siete Partidas cotejadas con varios códices por la Real Academia de la Historia*, Madrid, Imprenta Real, 1807 (3 tomos).

ALFONSO EL SABIO : « Documentos de Alfonso X el Sabio », en Juan Torres Fontes (ed.), *Colección de documentos para la historia del reino de Murcia*, I, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2008.

BERTIER, Janine : *Aristote, Histoire des animaux*, Gallimard, París, folio-essais, 1994.

CASTRO, Manuel de OFM: *Manuscritos franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Valencia, DGAB, 1973.

CASTRO, Manuel de OFM: « El tratado « contra venena » de Fr. Gil de Zamora OFM », en *Archivo Iberoamericano*, nº 141, XXXVI, Madrid, 1976, pp. 3-117.

COLL, José María: « Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV », en *Analecta Sacra Tarraconensia*, XVII, 1944, pp. 115-138 ; 217-239.

DE LA GRANJA, Fernando: « Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio », en *Al-Andalus*, XXXI, Madrid-Granada, 1966, pp. 47-72.

DIEGUEZ, A. OFM: « Escoto y las ciencias naturales », en *El Eco Franciscano*, nº 315, Santiago de Compostela, 1906, pp. 681-685.

DU CANGE, Carolus du Fresne : *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L. Favre, 1887.

FICHTNER, Gerhard : *Corpus galenicum*, Tubinga, Institut für Geschichte der Medizin, 1989.

FOZ, Clara: *Le Traducteur, l'Eglise et le Roi*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998.

GALLEGO, Pedro OFM : *Petri Galleci Opera omnia quae exstant. Summa de astronomia. Liber de animalibus. Regitiva domus*, José Martínez Gázquez (ed.), Sismel (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino), Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzza, 2000.

GARCIA BALLESTER, Luis : « Gil de Zamora y su Historia naturalis. Algunos aspectos del enciclopedismo en el siglo XIII », en *Estudios humanísticos. Filología*, nº 16, León, Universidad de León, 1994, pp. 115-134.



GARCIA BALLESTER, Luis: «Naturaleza y ciencia en la Castilla del Siglo XIII. Los orígenes de una tradición: los *Studia* franciscano y dominico de Santiago de Compostela (1222-1230)», en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, n° 604-5, CSIC, Madrid, 1996, pp. 69-126 ([dialnet.unirioja.es/servlet/fichero\\_articulo?codigo=554306](http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=554306), pp. 145-169).

HECK, P.: *Uebersetzungsprobleme in frühen Mittelalter*, Hildesheim-New York, Georg Olms, 1977.

JOURDAIN, Aimable: *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentateurs grecs et arabes employés par les docteurs scolastiques*, París, Joubert, nouvelle édition revue et augmentée, 1843.

LAPESA, Rafael: *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos, 1980 (8 ed.).

LOPEZ, Atanasio OFM: «Fr. Pedro Gallego, Obispo de Cartagena 1247-1267», en *Revista Franciscana*, n° 455, XXXVI, Vich, 1908, pp. 254-257.

LOPEZ, Atanasio OFM: «Fr. Pedro Gallego, primer Obispo de Cartagena (1250-1267)», en *Archivo Iberoamericano*, XII, n° 70, Santiago de Chile, 1925, pp. 65-91.

LOPEZ, Atanasio OFM: «Fr. Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena», en *El Eco Franciscano*, LIII, Santiago de Compostela, 1936, p. 20.

MARQUEZ VILLANUEVA, Francisco: *El concepto cultural alfonsí*. Ed. revisada y aumentada, Barcelona, Ediciones Bellaterra, SGU, 2004.

MARTINEZ GAZQUEZ, José : «La Summa de Astronomia de Pedro Gallego y el Liber de aggregationibus scientie stellarum de Al-Fargani», en Merce Comes, Roser Puig, Julio Samsó (eds.), *De Astronomia Alphonsi Regis*, Actas del Simposio sobre Astronomía Alfonsí celebrada en Berkeley, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1987.

MARTINEZ GAZQUEZ, José: «Traducciones árabo-latinas en Murcia», en *Filologia mediolatina. Rivista della Fondazione Enzio Franceschini*, II, 1995, pp. 24-257 ([regmurcia.com/docs/murgetana/N096\\_004.pdf](http://regmurcia.com/docs/murgetana/N096_004.pdf), pp. 55-62).

MELANI, Gaudenzio OFM : «Un frammento inedito della «Summa astronomica» del Vescovo francescano Pietro Gallego», en *Studi Francescani*, XV, 1943, pp. 79-89.

MESEGUER FERNANDEZ, Juan OFM : «Reseña del artículo del P. Gaudenzio Melani OFM publicado en Studi Francescani», en *Archivo iberamericano*, X, Madrid, 1950, pp. 500-1.

MESEGUER FERNANDEZ, Juan OFM: «Reseña de la Biblioteca del Murciano o Ensayo de un Diccionario biográfico y bibliográfico de la literatura en Murcia (Tejera y R. de Moncada, José Pío, Toledo, 1957)», en *Archivo Iberoamericano*, XX, Madrid, 1960, pp. 129-135.

PELZER, Auguste : «Un traducteur inconnu : Pierre Gallego. Franciscain et premier évêque de Carthagène (1250-1267)», en Adrien Pattin et Emile Van de Vyver (eds.), *Etudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Publications Universitaires – Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1964, pp. 188-240.

REY LEMOS, Plácido Angel OFM: «La orden franciscana y la ciencia », en *El Eco Franciscano*, n° 314, Santiago de Compostela, 1906, pp. 615-22.

TORRES FONTES, Juan: « El Obispado de Cartagena en el siglo XIII », en *Hispania. Revista española de Historia*, XIII, Madrid, CSIC, 1953, n° 52, pp. 339-401; n° 53, pp. 515-580.

TORRES FONTES, Juan: « La cultura murciana en el reinado de Alfonso X », en *Murgetana*, n° 14, Murcia, 1960, pp. 57-89; Murcia, 1960, 37 páginas.

VAN SCOY, Herbert: « Alfonso X as a Lexicographer », en *Hispanic Review*, VIII, 1940, pp. 277-284.

# **LE LAUDE DE FRAY JACOPONE DA TODI EN ESPAÑOL: TRAS LAS HUELLAS DEL TRADUCTOR ANÓNIMO A TRAVÉS DE PRÓLOGOS Y PREFACIOS<sup>101</sup>**

Pilar MARTINO ALBA  
Universidad Rey Juan Carlos

## **ABSTRACT**

In our paper we try to find out the name of an anonymous translator of one of the most important texts in the Franciscan bibliography, *Le Laude*, written in the 13 century by Jacopone da Todi. The method we have followed is to pay attention to the details offered by translators and editors in their books. Beginning with this, we have searched in several prologues and prefaces related to such kind of religious texts published in the 16 century. Finally, we propose the name of Fr. Felipe de Sosa as translator of this text and we are open to discuss details about our proposal.

## **1. Introducción**

La singular e interesantísima obra de fray Jacopone da Todi, *Le Laude*, gozó de gran difusión manuscrita en la Italia del Trecento, hasta el punto de que su aceptación e influencia condujo a los copistas a numerosas adiciones y, en algunos casos a modificaciones en los versos, hasta que se publica como libro impreso por vez primera en 1490 en Florencia por Bonaccorsi. Lo que sorprende de estos manuscritos es la labor filológica realizada por los copistas “[...] come il laudario fiorentino di fine Trecento costellato di rasure e riscritture di una mano diversa da quella del copista (Mga), o come il coevo laudario a Camaldoli, che presenta varianti interlineari e marginali (Cs), o ancora il manoscrito veneziano compost o tra il 1475 e il 1477 da un fra Mauro (Mc), che esplicitamente dichiara di aver contaminato da diversi laudari jacononici [...] (Leonardi, 2001: 182)”. Incluso en algunas ediciones impresas después de la príncipe, se convirtió casi en un hábito el añadido de versos hasta llegar en 1617 “[...] all’edizione *monstrum* di Francesco Tresatti, ricca di oltre duecento laude [...]” (Lombardi, 2001: 184). Sin embargo, no ha gozado de una amplia recepción literaria en otras culturas, aunque sí haya habido traducciones, por ejemplo, al francés, al inglés, o al catalán en el siglo XX; esta última realizada por los franciscanos capuchinos Xavier D’Olot y Nolasc D’El

---

<sup>101</sup> Este artículo enmarca en el proyecto de investigación FFI2008-00719/FILO del Ministerio de Ciencia e Innovación: “Catalogación y estudio de los franciscanos traductores”.

Molar. En España era conocida desde esos años finales del XV la obra tanto de Jacopone da Todi como la de Ubertino da Casale<sup>102</sup>, hecho que pone de manifiesto, entre otros, Menéndez Pelayo: “[...] es visible la influencia de los *Cánticos Espirituales* del beato Jacopone da Todi, así en la expresión popular de los afectos místicos, como en lo candoroso y enérgico de la sátira moral (1944: 41)<sup>103</sup>. Sin embargo, la tardanza en la recepción de esta obra concreta, *Le Laude*, quizá se deba a las dificultades que presenta la traducción de un texto lírico de contenido cristológico y mariológico, entre otros. Entre las traducciones de siglos pasados existe una anónima, en español, publicada en Lisboa en 1576, según consta en el *Manual del Librero hispano-americano* de Palau i Dulcet: “*Cantos morales, espirituales y contemplatiuos, compuesto por el Beato F. Iacopone de Tode, Frayle menor; traduzidos nueuamente de vulgar italiano en Hespañol; diuisos en tres Classes, por mas provecho de su lecion. Que es de admirables efectos en las almas.* Con licencia de Ordinario, y del Santo officio. En Lisboa, em casa de Francisco Correa, Impresor do Sereniss. Cardenal Iss. MDLXXVI, 8º, 11 hojas, 224 folios.” La referencia que ofrece Palau i Dulcet también dice que “El traductor anónimo era portugués y en los preliminares se lamenta de las dificultades que pasó para reducir los versos italianos en octavas castellanas. Tuvieron ejemplar los Marqueses de la Romana y Jerez. Otro se guarda en la Biblioteca Nacional de Lisboa”<sup>104</sup>.

A partir de la lectura de *Le Laude*, primero en italiano<sup>105</sup> y, posteriormente, en su traducción al castellano, nos empezamos a plantear el análisis de texto y contexto, a raíz del cual fueron surgiendo preguntas conducentes a averiguar las razones de que el traductor al castellano fuese portugués o si, por el contrario, podría haberse tratado de un español; el porqué de la diferente distribución de los cantos, el porqué del cambio de título, las posibles influencias en poetas castellanos o por qué podría ser anónima esta traducción de tanta envidia, qué problemas se le podrían haber planteado al traductor o al editor para publicar el texto como

---

<sup>102</sup> *Arbor Vitae Crucifixae Iesu*, traducida al castellano a finales del siglo XV por el canónigo de Toledo, Alonso Ortiz, por encargo de la Reina Isabel la Católica.

<sup>103</sup> Los dos poetas predilectos de los Reyes Católicos, fray Ambrosio de Montesinos y fray Iñigo de Mendoza (1444-1514), ambos franciscanos, dan sobradas muestras de conocer los *Cánticos Espirituales*, de Jacopone. Véase la *Antología de poetas líricos castellano* de Menéndez Pelayo.

<sup>104</sup> De esta traducción se conservan en España cuatro ejemplares, según el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español, a saber: uno en la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander (sig. Olim: R-IV-2-26), otro en la de la Universidad de Salamanca (sig. BG/9473), un tercero en la Biblioteca Central de Capuchinos de la Provincia de Navarra, en Pamplona (sig. R.75759); y el cuarto en la Biblioteca Nacional de Madrid (sig. R/12026), que es el que hemos consultado para este estudio.

<sup>105</sup> Para el análisis de la obra original hemos utilizado la edición de Luigi Fallacara (1976) que reproduce la edición príncipe de Francesco Bonaccorsi (Florencia, 1490).

anónimo, en qué sentido podría afectar al posible traductor en su buen nombre como profesional de las lenguas y experto en temas religiosos. Al mismo tiempo, nos propusimos revisar el contexto político y religioso del siglo XVI, tanto en España como en Portugal, por si éste nos podría ofrecer algunas pistas sobre las preguntas planteadas. La hipótesis que nos planteamos fue que un texto de ese calado, que requería por parte del traductor unos profundos conocimientos teológicos y de espiritualidad franciscana, podría haber sido traducido por un franciscano y que quizá el anonimato pudiera deberse a que algunos poemas podrían despertar suspicacias en la jerarquía eclesiástica, dada la época en que fue publicado el texto en España. No olvidemos que la implantación de los decretos tridentinos, de las ideas contrarreformistas acordes con el canon establecido por Roma<sup>106</sup>, estaba en pleno auge. Decía el historiador franciscano portugués fray Marcos de Lisboa en la *Primera parte de las Crónicas* “[...] con mucha causa los hombres doctos que escriben libros de doctrina ó historia, necesarios y provechosos á los mortales, les hicieron siempre sus entradas y portales que llamamos prólogos, porque los lectores no errasen el camino é intento de sus autores, el qual errado, no pueden sacar provecho alguno ni gusto, ni tampoco verdadero entendimiento de lo que leen [...]” (1788, p. 5). La lectura de prefacios y prólogos del autor o del traductor al lector ofrece siempre interesantísimos datos que nos permitir seguir un hilo conductor en la investigación, ya que las pistas se van entrelazando en una madeja que nos permitirá poco a poco construir una hipótesis y validar o no la tesis desarrollada durante el proceso investigador.

## **2. *Le Laude*, de Jacopone da Todi, en la cultura de partida: texto y contexto.**

*Le Laude* es un conjunto de ciento dos poemas, de los cuales la crítica solamente ha reconocido noventa y dos como auténticos; aquellos en los que el personaje habla en primera persona (Menestò, 2001: 3). Y es cierto que el diálogo interior es la forma de expresión de las ideas que recorre la mayoría de los cantos; “[...] l’io domina la prospettiva poetica di Jacopone, affiancato solo dal ‘tu’ della dialettica interiore –l’anima, i corpo– o da quello del rapporto mistico –il Tu divino, il Tu per eccellenza– [...]” (Leonardi, 2001: 178). El autor, Jacopo de Benedetti (1230/36 – 1306), quien posteriormente tomará como apellido el nombre de su localidad natal, era licenciado en Derecho y ejerció con éxito la profesión de abogado y

---

<sup>106</sup> El Concilio de Trento se desarrolla entre 1545 y 1563. La obra de Jacopone da Todi traducida al castellano es de 1576. A propósito de la reforma que se emprende en esta época, véase “La reforma de las costumbres en tiempo de Felipe II: Las ‘Juntas de Reformación (1574-1583)’”, de Ezquerria Revilla.

notario hasta que en 1268 decide abandonarlo todo y, tras diez años de vida penitencial, pide ingresar en la Orden franciscana<sup>107</sup>. Era el periodo de la controversia entre espirituales y conventuales. Jacopone, a favor de los primeros, se enfrenta al pontífice Bonifacio VIII, quien terminará por excomulgarle y encarcelarlo. Es precisamente en esos años difíciles de aislamiento y soledad cuando compone algunos de sus cantos más sobresalientes y significativos. Jacopone da Todi fue un personaje complejo, en el que se aúnan aspectos fundamentales relacionados con la crisis político-cultural y religiosa de la época, tanto desde el punto de vista biográfico, como histórico y literario-cultural (Menestó, 2001: 3-19).

Desde el punto de vista formal, una de las mayores dificultades que ofrece el texto, además de tratarse de un texto lírico con las consabidas dificultades que la traducción de versificación y rima comporta, es la escritura en lengua vulgar con incursiones en varios dialectos de la Italia medieval (Leonardi: 1997: 95-143). Durante la lectura continuada de los versos es perceptible una gran musicalidad y la presencia de un sentimiento muy personal del autor. El lector tiene la sensación de que lo que está leyendo es la expresión de un sufrimiento real, de un gozo auténtico, de un abatimiento doloroso, de una alegría anímica desbordante; en definitiva, de cambios de estado anímico reales y siempre relacionados con una profunda espiritualidad y un deseo real de seguir franciscanamente la vida de Cristo; “[...] Ne emerge oggi la figure di un pensatore dalle solide basi teologiche, di un autore che pradoneggia tecniche poetiche e retoriche tra le più raffinate [...] il laudario di Jacopone si distingue per un aspetto sostanziale, perché è portatore di una poesia personale e d’autore, di una poesia in línea di massima riconoscibile sia per il contenuto teologico sia per le modalità stilistiche (Lannuti: 2001: 337 y 344).”

Una relación comparativa de los títulos de los cantos por orden numérico en el que figuran en los textos en las lenguas original y meta, ya nos indica que en la traducción, que veremos en el siguiente epígrafe se tuvieron en cuenta aspectos que no se limitaban a las dificultades lingüísticas. En la traducción al español los cantos se dividen en tres partes, aproximadamente de una treintena cada una de ellas y con numeración independiente en cada una de las partes. Si no fijamos en la relación de títulos, de los que hemos traído a estas páginas algunos ejemplos del inicio, de aproximadamente la mitad de la obra, y del final de la misma, veremos que hay concordancias y divergencias en el orden establecido en el original y en la

---

<sup>107</sup> Para la biografía de Jacopone da Todi, véase, entre otros, Menestó (1977/1ª ed. ó 1991/2ª ed.).

traducción. Esas diferencias no afectan solamente al orden temático, sino que en la traducción se han eliminado algunos cantos del original y se han incluido otros. Esto es, se ha seguido la costumbre seguida por los copistas durante la época de las versiones manuscritas; es decir, la obra de Jacopone da Todi es la base del texto y de ella se hacen versiones y adaptaciones en función de determinados intereses que van desde la finalidad de la obra, pasando por el objetivo de cuál es la cultura receptora, quién es el destinatario, etc., en definitiva cuál es el *skopos* de la obra. Así pues, si lo relacionásemos con las modernas teorías de la traducción, se producen diferencias entre el texto original y el texto meta en función del diferente cronotopo de partida y de llegada y del polisistema de la cultura original y de la cultura meta.

Sin embargo, llama la atención el que a pesar de todas esas diferencias, sí se tuviese especial cuidado en el número total de cantos. La edición príncipe de Bonaccorsi contaba con 102 y en la versión castellana analizada (1576) hay 103<sup>108</sup>, cuando la tradición precisamente no había tenido en cuenta, por regla general, este aspecto.

<b>Texto original <i>Lauda</i> nº y título</b>	<b>Texto traducido, <i>Canto</i> nº y título</b> <b>Cantos de Primera Classe I-XXVIII</b>
I. De la beata Vergine Maria e del peccatore.	I. Como el Beato Iacopone se conuertio a dexar el mundo.
II. De la beata Vergine Maria.	II. Reprehension al alma que dexo à Dios por el peccado.
III. Contenzione infra l'anima e corpo.	III. De cómo cada vno se deue convertir a Dios, y de las miserias de la vida.
IV. De la penitencia.	IV. El alma queriendo voluer a hazer penitencia pide a la Virgen maría qu'interceda por ella.
V. De cinque sentimenti.	V. Quexase el Señor del peccador ingrato, y benignamente lo reuoca a sy.
VI. De la guarda de sentimenti.	VI. Contienda del'alma perdida, con el demonio en presencia del Señor.

<sup>108</sup> En la versión castellana hay 28 cantos en la primera parte, 36 en la segunda, y 39 en la tercera, aunque aparentemente sean 102 como en la edición príncipe, pero en la numeración de la versión castellana se ha repetido el número de un canto en los llamados de "Segunda classe", por lo que no son 35, sino 36.

XXVII Como l'anema domanda aiuto contra la battaglia de li sensi corporali.	XXVII. Loores y fiestas al Nacimiento del Señor.
XXVIII.. De la impazienza che fa tutti li beni perdere.	XXVIII. Loores de la Virgen maria, y de su Assumpcion en el cielo.
	<b>Cantos de Segunda Classe. I-XXVI (trad.) / XXIX-LXIV (original)</b>
XXXVIII. Como è difficile passare per el megio virtuoso.	XXXVIII De la Conciencia, que siente en sy paz, por la justicia.
XXXIX. Como la vita di Iesù è specchio de l'anima.	XXXIX. De la orden y eficacia de las quatro virtudes Cardinales.
XL. Como li angeli domandano a Cristo la cagione de la sua peregrinazione nel mondo.	XL. Qu'es verdadero saber, querer ser reputado por loco de los hombres, por amor de Dios.
XLI. Como li angeli si maravigliano de la peregrinazione de Cristo nel mondo.	XLI. Como se à de ornar l'alma que quiere yr al paraíso.
XLII. Como l'anima priega li angeli che l'insegnino ad trovar Iesù Cristo.	XLII. Como la impacientia muy presto haze perder toda la ganancia spiritual.
XLV. Como Dio appare ne l'anima en cinque modi.	XLV. Del Amor falso, y de sus condiciones.
	<b>Cantos de tercera Classe I-XXXVIII (trad.) / LXV-CII (original)</b>
LXVIII. Como l'anima piange la partitita del suo amore.	LXVIII. De la perfección dela spiritual pobreza, distincta por tres grados, a que por su excellencia llama ciclos.
LXIX. Arbore de ierarchia simile a l'angelica; fondata sopra la fede, speranza e caritate.	LXIX. Del hombre que ama a Dios, que mas quiere morir que ofenderle.
LXXI. Como Cristo se reposa ne l'anima ornata da virtù como sposo con la sposa.	LXXI. Que l'alma perfecta en el diuino amor, no vsa de los sentidos sino bien.
LXXII. Como el vero amore del prossimo in pochi se trova.	LXXII. Pide la ferviente alma que sea muerta con Christo crucificado.
LXXIV. La bontà divina se lamenta de	LXXIV. Combida y llama à los amigos de



l'affetto creato.	Dios, à le amar, y alabar.
LXXV. De la diversità de contemplazione de croce.	LXXV. Distinction d'el diuino amor en tres estados.

Cuestiones de espacio hacen imposible reproducir aquí la relación completa de títulos. En ellos y, claro está, durante la lectura del texto en castellano se percibe una mayor secuencia narrativa; así, por ejemplo, la lauda XXVIII del texto original en el texto traducido forma parte de los llamados Cantos de Segunda Clase, correspondiéndole el lugar XLII. Los cantos del texto original han cambiado de lugar en función de una idea previa relacionada con la literatura edificante, como veremos en el epígrafe siguiente.

Por lo que respecta al contenido, resulta sumamente interesante analizar la diferencia entre los cantos en los que el “yo interior” verbaliza sus afanes espirituales y aquellos en los que la expresión de las ideas se establece a través de un teórico “diálogo entre un tú y un yo”, bien se trate del alma y el cuerpo, del alma y la razón, del hombre y la conciencia, o el que hace directamente alusión a la vida ejemplarizante y edificante personificada en san Francisco en el canto que representa un diálogo entre el seráfico varón y el demonio. Y un ejemplo de la lucha interior por lograr la perfección del alma, uno de los temas principales de *Le Laude*, se muestra en aquellos cantos que comparan el amor divino con el amor profano<sup>109</sup>.

Comparemos ahora, a título de ejemplo, la lauda I del texto original con la lauda IV del texto traducido: *De la beata Vergine Maria e del peccatore – El alma queriendo volver a hazer penitencia pide a la Virgen Maria qu'interceda por ella.*

I. De la Beata Vergine MARIA e del peccatore (Fallacara, 1976: 1-2).

O Regina cortese, - io so a voi venuto  
ch'al mio cor feruto – deiate medecare<sup>a</sup>.  
Io so a voi venuto – com'omo desperato  
da omne altro aiuto; - lo vostro m'è lassato;  
se ne fusse privato – farieme consumare.  
Lo mio cor è feruto, - Madonna, nol so dire;  
ed a tal è venuto, - che comenza putire<sup>b</sup>;

<sup>109</sup> Véase Cacciotti (1989).

non deiate soffrire – de volerm' aiutare.  
 Donna, la sofferenza – si m'è pericolosa;  
 lo mal pres'ha potenza, - la natura è dogliosa;  
 siate cordogliosa – de volerme sanare<sup>c</sup>.  
 Non aio pagamento, - tanto so anichilato<sup>d</sup>;  
 faite de me stromento<sup>e</sup>, - servo recomperato;  
 donna, el prez'è dato: - che ch'avest'a lattare<sup>f</sup>.  
 Donna, per quel amore – che m'ha avut'el tuo figlio  
 dever'aver en core – le darnm'el tuo consiglio;  
 sucurre, aulente giglio, - veni e non tardare.  
 —Figlio, poi ch'èi venuto, - molto si m'è 'n piacere;  
 adomandimi aiuto, - dollete voluntire<sup>g</sup>;  
 ètte oporto<sup>h</sup> soffrire – co per arte voi fare<sup>i</sup>.  
 Medecarò<sup>j</sup> per arte; - emprima fa la diita<sup>k</sup>;  
 guarda i sensi de parte<sup>l</sup> – che non dien più ferita  
 a natura perita – che se possa agravare.  
 E piglia l'oximello<sup>m</sup>, - lo temor del morire;  
 ancora si fancello<sup>n</sup>, cetto ce de'venire<sup>o</sup>.  
 E piglia decozione<sup>p</sup> – lo temor de lo 'nferno;  
 pens'en quella prescione<sup>q</sup> – non escon en sempiterno;  
 la piaga girà rompenno<sup>r</sup> – farallate arvontare<sup>s</sup>.  
 Denante al preite mio – questo venen arvonta<sup>t</sup>,  
 chè l'officio è sio<sup>u</sup>, - Dio lo peccato sconta;  
 ca se 'l Nemico s'aponta<sup>v</sup>, - non aia que mostrare<sup>w</sup>.

a) Dobbiate curare il mio cuore ferito; b) è arrivato al punto che comincia a puzzare; c) siate pietosa e vogliatemi guarire; d) non posso pagare, tanto sono annientato; e) fate un contratto e riscattatemi; f) è stato dato il prezzo, il figlio che allattasti; g) te lo do volentieri; h) ti è necessario; i) perchè voglio farlo secondo l'arte (della medicina); j) curerò; k) dapprima fa la dieta; l) tiene a bada i sensi; m) l'ossimele (cioè): il timore della morte; n) anche se sei giovane; o) presto vi devi pervenire; p) decotto (cioè): il timore dell'inferno; q) prigionie; r)

fará scoppiare; s) la farà vomitare; t) vomita; u) è suo; v) si oppone; w) non aabia nulla da addurre contro di te.

Canto IV. El alma queriendo voluer a hazer penitencia pide a la Virgen MARIA qu'interceda por ella (Iacopone da Todi, 1576: 8-9)

O Gentil Reyna mia,  
Tan benigna y liberal  
Herido vengo aty buscar ayuda,  
No tardes solo vn día  
Señora porqu'estoy tal  
Que si no vienes, no hallo quiẽ me accuda.  
Yo moriré : sin dubda  
Si tu mano me dexa.  
La llaga es tan fea  
Que no ay quien la vea  
De podrida y torpe ; y mucho me aquexa.  
Por tanto alta Señora,  
Llegate con priessa valerme ahora.

Tanto m'es peligrosa  
La tardança y dilación,  
Qu'el mal va ganando fuerças y poder  
Virgen gloriosa  
Aya en ti compasión  
Y dolerte de mi, si en ti ay dolor  
No tengo que te offrescer  
Que soy pobre y menguado,  
Mas hágase vn instrumento  
De que yo en pagamiento  
A mi mesmo doy por sieruo comprado,  
Pero Virgen ya fuistes  
Pagada del mesmo que vos paristes.

O Virgen soberana  
Pido te por aquel Amor  
Que tu Hijo me tuuo glorioso,  
Que con liberal gana  
De aliuiar mi dolor  
Seais conmigo lirio oloroso  
Hijo que tan sin reposo<sup>110</sup>  
Me llamas, contigo soy,  
A socorrerte vengo  
Y mucho gusto tengo  
De que me llames, que siempre presta estoy.  
Mas hás de yr suffriendo,  
Que quiero por parte irte guaresciendo.

Para sanar por arte,  
As primero de tener  
Gran dieta, y guardar bien los sentidos  
No bueluan allagarte,  
Porque siempre enguarescer  
Son peligrosos mas los recaidos.  
Pocos días cumplidos  
Tomaras lo oximelo,  
Que es el miedo de morir,  
Porque en fin tu alla hás de yr  
Por muy niño que seas y nouelo,  
Ni te quieras engañar  
Con vanidades, que todo hás de dexar.

Al fin todo lo sella  
Vna cierta decostion  
Qu'es el continuo temor d'el infierno.

---

<sup>110</sup> Al margen aparece la anotación: *La madre de Dios*, para indica que ahora quien habla es la Virgen.

Con te acordar que aquella  
Desuenturada prission  
Es un captiuerio sempiterno.  
Y mientras está tierno  
El mal, te mando y ruego  
Que crescer no lo dexes  
Mas que mucho te aquexes  
Por en el comienço atajarle luego,  
Que a ser desta manera  
La llaga sanar aunque no quiera.

El contenido se ajusta a la letra del original, tal y como dice el traductor en el prólogo. Así, pues, es fiel al autor en aquellos cantos traducidos del texto original, si bien, en los aspectos formales se ciñe a las posibilidades que ofrece la métrica y versificación de la lengua meta para expresar el sentido del original, siguiendo la máxima del patrón de los traductores: “[...] Pero no las vertí como intérprete, sino como orador, con las mismas ideas, con sus formas y figuras, pero con palabras acomodadas a nuestro uso (en Vega, 1994: 85).”

### **3. *Cantos morales, espirituales y contemplativos en la cultura meta: texto y contexto.***

En la ficha bibliográfica de esta obra se puede leer detrás del nombre del autor, el Beato Jacopone da Todi, fraile menor, lo siguiente: “[...] traduzidos nvevamente de vulgar italiano en Hespagnol [...]”. Esta observación nos ha llevado inicialmente a un rastreo bibliográfico para localizar alguna traducción anterior a la que aquí analizamos, si bien el adverbio “nuevamente” bien puede significar “por vez primera”, ya que también tiene la connotación de “novedoso”.

Como ya hemos mencionado al inicio, esta obra se publica en Lisboa en 1576 y contiene un interesante prólogo en portugués que nos proporciona algunas noticias de importancia relacionadas con la gestación y publicación de la obra. En primer lugar, en el texto de la aprobación del Santo Oficio, firmada en agosto de 1575 por F. Bartholomeu Ferreyra, dice “[...] Vy por mandado da sancta & geral inquisiçam hum liuro cujo titulo he Cantos morales, spirituales, y contemplativos & o. Os quaes foram conpostos pólo Beato F. Jacopone, em rythma & medida Italiana. E agora trasladados de nouo em liagua Castelhana. Os quaes sam

de muita edificaçain & doctrina, [...] (1576: 2)” y añade que se imprima junto con una carta que contiene anotaciones del P. F. Marcos, ministro provincial de la Provincia de San Antonio, y que figura al comienzo de la obra (1576: 2). Ya tenemos, pues, aquí un dato relevante, ya que el personaje era fray Marcos de Lisboa, cronista de la Orden, cuyas crónicas se tradujeron al español<sup>111</sup>. Unos meses más tarde, en marzo de 1576, el rey, que en esa fecha era Sebastián I (1557-1578), da su permiso al peticionario Belchior Maciel para que imprima a su costa “[...] o liuro composto pelo Beato frey IACOPONE da dita orden, que hum religioso della traduzio de italiano em lingoagem castelhana [...]” (1576: 3)”. Esta referencia a un religioso, se repite en La Typografía lusitana, donde en la entrada correspondiente a la figura de este impresor se dice lo siguiente: “Belchior Maciel, morador de Lisboa, tirou a 14 de março de 1576 dez annos de privilegio para fazer à sua custa a impressão do *Livro do beato frei Jacopone*, da orden de S. Francisco, traduzido em hespanol por un religioso franciscano, devendo vender cada exemplar em papel até ao preço do sesenta réis, com o alvará impresso no principio on no fim<sup>112</sup> (Deslandes, 1988: 98)”

La citada carta de fray Marcos de Lisboa ocupa ocho páginas y ofrece algunos datos sobre las dificultades del proceso traductor y justifica de antemano algunas de las estrategias seguidas en la traducción, así como de su pulcritud en el atendimento a los presupuestos y cánones de la Iglesia, el porqué de la publicación destinada a la formación de los religiosos, pero también apta para personas ajenas a las órdenes religiosas, y del valor de la escritura en verso para la formación de las almas. De este modo, está salvaguardado desde el principio la labor realizada tanto por el autor original como por el traductor. Dice así: “[...] E deixando de mostrar aqui, como em todas as boas obras & scripturas, ainda que sejam diuinas, ô mundo trabalha por suas barejas, & damalas : particularmente nos podemos aqui queixar, do credito que tem tirado a boa scriptura em Metro de que nasce grande luz & fructo nas almas, da ql,como de mais affecto & suauidade, vsando os mundanos, afezeram sospeita pera as cousas graues & da alma. Por a grande & rara excellencia do metro, fingio a antiguidade, os seus poetas falarem inspirados dos seus Deoses, como em cousa que excedia o humano entendimiento. A qual honra nunca aos oradores se deu, por mais facundos & eloquentes que fossem : Tanto exede o estylo, em allumiar, & inflamar os humanos animos, ao da prosa.

---

<sup>111</sup> Véanse en el epígrafe de Referencias bibliográficas los títulos de las tres partes en que divide su obra, con indicación de lugar y fecha de publicación, así como el nombre de los traductores.

<sup>112</sup> En nota al pie se añade que la obra que se solicita está basada en una impresión que se hace en Roma en 1558.

Porque pois negaremos esta natural virtude do metro, poder servir & ajudar (1576: 4v) ajudar os animos nam mundanos, mas Christãos, & que buscam & desejam participar a luz e suauidade diuina? Mayormente pois o Spirito sancto vsou de metro nas mesmas Sagradas Scripturas, que nos deu pera lume de nossas almas, como he visto em muytos Cantigos que os Prophetas composeram, & nos psalmos do Real Propheta, & em outras partes da Sancta Scriptura, posto que se nam traduziram em lautim no mesmo stylo de verso de certas syllabas. Vsa tambem a Sancta ygreja nos diuinos louures & hymnos de verso, como de mayores affectos oera conhecer & louuar a Deos. Os quaes hymnos por a mayor parte copos o grauißimo doctor da ygreja Sancto Ambrosio. E despois outros doctores Ecclesiasticos tãbem composeram em verso, hymnos & prosas, outras graues & deuotas scripturas (1576: 5) & muy proueytosas almas. Entre os quaes foy o seruo de Christo frey Iacopone frade menor, que viueo em os annos do Senhor, 1300. E sua scriptura & doctrina quasi toda foy em verso: porque com umha mais a seu eleuado & exatatico spirito, & tambem a enleuar as almas, que dellas se quisessem aproueitar [...] Foy Italiano, da cidade de Tode, nobre, & muy docto em as letras (1576: 5v).”

Quizá la dificultad de datar cronológicamente los cantos de Jacopone, ya que, en primer lugar su creación dependía de la inspiración en función de su paulatina transformación espiritual y los sentimientos que su afán por seguir el modelo de la vida de Cristo marcaron su vida, condujo a fray Marcos de Lisboa a hacer una distribución temática y de contenido acorde con un plan doctrinal, conducente a servir de literatura edificante a los lectores, especialmente a los religiosos de la Orden o a los futuros miembros de la misma durante su periodo de formación. Ese plan de la obra, que más tarde se traducirá al castellano, se divide en tres grandes grupos de cantos, según consta al comienzo de la misma (Da Todi, 1576: 1v): Diuidese esta obra en tres classes. / La primera cõtiene los cantos que siruen à los que comiençan a dexar al mundo y peccados por Amor de Dios. / La segunda contiene los cantos que siruen à los que aproueçã en el Amor de Dios. / La tercera contiene los que siruen a los perfectos en Amor de Dios. Esta división la justifica diciendo que se ha hecho para ofrecer una mayor claridad al lector y que le resulte provechosa la obra, ya que lo que se pretende es seguir los diferentes escalones que el hombre debe ascender para seguir el camino de Dios: “[...] Tenha paciência o deuoto lector, se não alcançar tudo, & humildese, & deixeo pera quem o merecer [...] Por dar mayor clareza, gosto, & proueito aos bõs lectores, posto q. no Italiano andem estes cantos sem certa ordẽ scritos, & impressos, pareceo bẽ & necessário q.

fossem repartidos segundo o grão da matéria que tratam. E aþi vam neste volume distinctos em três classes, cõforme aos três degraos do caminho do Senhor, q. sam dos q. começam dos que aproueitã, & dos que chegam já a mayor perfeiçam do amor de Deos (1576: 6v)”.

Fray Marcos de Lisboa hace también alusión a la conveniencia de leer hagiografía y seguir el ejemplo de personas destacadas por sus valores ejemplarizantes. Con ello nos proporciona otra de las razones de la diferente secuenciación de poemas con respecto al original, ya que comienza con uno alusivo a fray Jacopone y qué es lo que le condujo a abandonar el siglo y decidirse por la vida religiosa. Dice así: “[...] Mais se deue aqui notar, quãta doctrina acharã aqui as pessoas spirituaes, q. se dão á oração siguiendo as pisadas & exercícios dos sanctos, porque nã só aos que começam & aproueitam insina subir ao diuino amor, por a meditaçam & contēplaçam da vida & paixam de nosso Senhor Iesu Christo, mas tembem os perfeitos. Porque entendam todos quam indiscretamente procedē os q. deixam este caminho, verdade, & vida, por lo qual somente se pode subir ao padre (1576: 7).”

Finalmente, fray Marcos de Lisboa dedica unas páginas al Rvdo. P. Luys Gonçalvez de Cámara, agradecido por haberle dado a conocer y regalado la obra de Jacopone da Todi durante su estancia en Roma, con motivo de recopilar información de primera mano y consultar documentos destinados a escribir las Crónicas de la Orden; y le solicita la impresión de la obra “[...] en romance traduzidos por pessoa de saber & peito christão [...] (1576: 8-8v).” Es, pues, fundamental para saber que esta edición fue un empeño personal de fray Marcos de Lisboa por publicar una obra a la que concedía gran valor y que, por ese mismo motivo, es fácil colegir que su traducción se la confiara a persona competente tanto en el dominio de lenguas como en teología para no errar en la interpretación del contenido. A continuación, el traductor escribe un prólogo en portugués “O interprete ao lector”, de cinco páginas, donde dice que la primera persona que le mostró las obras de Jacopone da Todi fue fray Marcos de Lisboa y le pidió que las tradujese al español. El traductor nos habla del proceso seguido, comenzando, claro está, por la atenta lectura de la obra, durante la cual fue profundizando en la figura del autor original y admirando su forma de escribir: “[...] me rogeu as quizesse traduzir em hespahol. Eu as comecey a ler, & posto que a grandeza da matéria, & alteza dos conceptos me espantou & me fez recear carga tam desigoala a meus hombros, todauia uue tanta força comigo ver o feruor & suavidade com que aquelle arrebatado Spirito trata seus amores com nosso Senhor, & artificio & inuençam com que



moue os affectos como poeta ingeniosissimo que era, que sem cuidar que nisso fazia mais que passar algũs pedaços do dia, comecey a traduzir alguns cantos que pera isso escolhy: mas estes acabados em qualquier outro com que me encontraba, achaua tanta riqueza de conceptos & tantas cousas bastantes a mouer & inflammar qualquer spirito por muy frio & descaído que estiuesses: que me pareceo bũa muyto grande culpa, nam se cõmmunicar aos que carecem do Italiano hum tam grande thesouro. E por isso da minha parte nam quis cair nella & como pude os acabey de traduzir todos [...]” (1576: 9v)

Con estas palabras, el traductor deja claro que se trataba de una traducción por encargo y, al parecer, de solamente una parte de la obra, pero que en el proceso de lectura para llegar al alma del autor y poder traducir el texto, se decidió por traducir todos los cantos al considerar que por su contenido podían enriquecer lo que hoy llamaríamos, según el término acuñado por Gideon Toury, el polisistema meta. El traductor considera que sería penoso el que aquellas personas que desconociesen la lengua italiana no tuviesen acceso a un tesoro de tal calibre, así pues ejerce la función de mediador lingüístico y cultural propia de un traductor. A continuación nos relata las mayores dificultades de tipo lingüístico y conceptual que encontró en el texto; y vemos que alude a los de tipo semántico, terminológico, etc., y explica algunas de las estrategias que decidió tomar para salvar dichos escollos: “[...] A mayor difficultade que aquy tiue, foy na variedade das lingoas, & na escuridade dos vocábulos, comque este seruo de Deos nos quis communicar estes segredos seus & do amor diuino. Porque tam deseioso foy em todas as suas cousas mostrar hũ grande desprezo & auorrecimento de sy, que nam somente na vida o vsou estranho & quiçá nunca visto, mas inda pera à scriptura buscou as mais grosseiras lingoas, as palauras mais toscas, escuras, & desusadas, que no Italiano pode achar. A profundeza grande das materias me deu tambem trabalho, porque como as mais dellas sejam cousas que desaparecem aos nossos olhos, & onde o humano juyzo de todo fica cego, em muitas dellas me deixey guiar do author, sem fazer mais que irme apos elle seguindo seus mesmos termos & palauras. O que forçadamente impedio poderse vsar nà traduçam de mais culto & ornamento. Porque alem de tudo isto faltar em mi, inda que ò ouuera, monam consentira a alteza das materias, em que me nam ousei afastar hum só paço da estrada seguida do author [...]” (1576: 10-11)”. Ante las dificultades de cómo expresar en la lengua castellana los conceptos, su estrategia es ser fiel al autor y dejarse guiar de su mano, sin buscar estilismos retóricos u ornato en el texto meta, es decir imitar el estilo del autor, actividad que, como nadie, practica normalmente un traductor. Prosigue el traductor advirtiendo que si bien

es fiel al sentido del texto, se adapta a la métrica castellana en lo formal. Finalmente, se dirige al lector haciendo alusión al fin didáctico de la obra, a su utilidad como texto formativo. “[...] Na maneyra do verso segui tambem o que mais acomodado me pareceo a matéria, & áquelle genero em que cada canto primeyramente foy composto & gerado. Resta agora, Christão Lector, pedirmos a aquelle Amor puro de cuja bondade & fermosura se aqui principalmente trata, que a liçam d’estes cantos acenda em nossas almas algũa fáiſca daquelle diuino feruor, com que elles por o beato Iacopone foram compostos (1576: 11-11v).” Si se nos permite el símil, este prólogo del traductor es una valiosa cuenta en el rosario jacobonico, que nos permite adentrarnos en el misterio del anonimato del traductor.

El texto comienza en español con unos versos del traductor dedicados a fray Jacopone: “El Interprete al Beato Iacopone”, a quien aprendió a admirar durante el proceso traductor.

Diuino Iaconon illustre y raro,  
Que de amor nos cãtaste los secretos,  
Y en cuya alma el cielo nos fue auaro,  
Mostrar de su poder grandes efectos,  
Faltandome tu ingenio alto y claro,  
Como podrè arribar a tus conceptos?  
Recibe pues lo poco, Señor myo,  
Que en ello hazer pudo, este pecho frio.

#### **4. Análisis de prólogos y prefacios, tras las huellas del traductor anónimo.**

Bien, tras estos valiosos datos contenidos en el prólogo, aún queda la labor de rastreo de posibles traductores que trabajaron para fray Marcos de Lisboa. Para ello recurrimos a los prólogos de las Crónicas traducidas al castellano y cuyos traductores son conocidos. La *Primera Parte de las Crónicas*, traducida por fray Diego Navarro se publica por primera vez en 1559. La fortuna editorial hace que la obra se reedite en 1574, y también en 1788, publicada en esta ocasión en Valencia, siendo ésta la edición consultada, ya que, además del prólogo del autor, contiene un interesante estudio biobibliográfico de Juan Antonio de Mayans i Siscar sobre fray Marcos de Lisboa (1788: 17-24). En dicho estudio dice que sabía “[...] con perfeccion las Lenguas Latina, Griega, i Hebrea [...]” y que su seriedad como

escritor y cronista le llevó a viajar por España, Francia e Italia para recoger noticias y documentos para las Crónicas. Se habla también de que gozó del favor no sólo del rey don Sebastián, sino también de Felipe II, quien le nombró obispo de Oporto. En cuanto al comentario de sus obras, es interesante resaltar lo que el estudio de J.A. de Mayans i Siscar refleja de los traductores. Hace alusión a los siguientes frailes franciscanos traductores que colaboraron con fray Marcos de Lisboa:

De fray Diego Navarro dice que “[...] El Interprete Castellano tenia un estilo mui elegante, i no perdió nada en la traslacion, de la hermosura del original, i con mucho juicio, y modestia escribiò: ‘En esta traduccion ninguna cosa se muda de lo que el Copilador dice, ni en sentencia, ni en manera de proceder, sino a la letra va el libro traducido, quanto la lengua Castellana lo pudo permitir [...] (1788: 20)”.

De fray Felipe de Sosa, el traductor de la *Segunda parte de las Crónicas*, se expresa de la siguiente manera: “[...] Estava España en aquel siglo llena de hombres señalados en dotrina, i en virtud : uno de ellos era Frai Felipe de Sosa, de quien escribiò el doctísimo Ambrosio de Morales, *Lib. XVI. cap. 14 Frai Felipe de Sosa, de la Orden de San Francisco, mui estimado en su Orden, por su mucha Religion, i letras; i en Cordova, de mas desto, por ser de linaje mui principal; i en España, por lo que ha escrito, i publicado [...] (1788: 22).*

Fray Domingo de Biota fue el traductor al español de los tratados de San Buenaventura que fray Marcos de Lisboa había traducido al portugués, a saber: *El Arbol de la Vida, en que se contienen los Misterios de la Vida de Christo; Forma breve de enseñar a los Novicios en le Religión; Abecedario Espiritual*, publicados en Lisboa en 1562.

Finalmente, Fray Alonso Ponce, de la Provincia de Cartagena, tradujo estos tratados *El Estímulo del Amor de Dios de San Buenaventura*, publicado en Alcalá en 1597; y *Espejo de la Disciplina para los Novicios y Del aprovechamiento de los religiosos*, publicados en 1625 (1788: 23).

Hasta aquí los traductores citados en relación con fray Marcos de Lisboa. También menciona Juan Antonio Mayans i Siscar que la *Crónica de los Frailes Menores* de fray Marcos de Lisboa no sólo se tradujo al español, sino también al italiano y al francés.

Bien, de los traductores mencionados, veamos ahora cómo podemos seguir su rastro y qué es lo que ellos mismos escribieron como autores. Para ello, hemos acudido a la magna obra de

Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova*<sup>113</sup>. De fray Alonso Ponce se recoge lo siguiente: “F. ALPHONSUS PONCE, Franciscanus provinciae Castellae, vertit atque edidit: *El Estimulo del Amor de Dios de San Buenaventura*. Compluti apud Johannem Gracianum 1597, in 8º. / *La Doctrina de San Buenaventura para los Novicios*: ut refert Petrus de Salazar in *Historia Provincia Castellae hujus ordinis* lib. II. Cap. XXIII (Nicolás Antonio, 1788, t.I: 41); de fray Diego Navarro la ficha recoge los siguientes datos: “F. DIDACUS NAVARRO, Franciscanorum & ipse sodalis in provincia Granatensi Regularis Observantiae, scripsit: *Historia de la provincia de Granada de la orden de San Francisco*. Quae MS. fuit apud Lucam Waddingum” (*Ibidem*, 1788: 301). Curiosamente no recoge ningún dato más, ni menciona la traducción de fray Marcos de Lisboa.

Por lo que respecta a fray Domingo Biota: “F. DOMINICUS DE BIOTA, seu VIOTA, Franciscanus, quem corrupte appellant Biatta editores Waddingi *De Scriptoribus Ecclesiasticis*, ex Sancto Buenaventura convertit in Hispanicum: / *Soliloquio de quatro exercicios mentales com otros tratados del Santo*, Ilerdae apud Ludovicum Manescal 1616 in 8º, Caesaraugustae 1580. Simulque: / *Estimulo del Amor de Dios: Arbol de vida : Coloquio del Pecador, y del Crucifixo : Epistola, o regla de bien vivir : Menosprecio del mundo : Como se han de preparar los Sacerdotes para decir Misa : Doctrina del Corazon : Incendio de Amor : Regimiento del Alma : Alfabeto espiritual : quorum nonnulla S. Buenaventura sunt. Item: / Compendio para perfectamente servir a Dios. Simulque: / Dichos y sentencias del Santo Fr. Gil compañero de San Francisco*. Caesaraugustae apud Petrum Bermuz 1566, 8º (*Ibidem*, 1788: 328).”

De los cuatro autores consultados, no cabe duda de que quien destaca en ese cuarteto es fray Felipe de Sosa, de quien la ficha dice lo siguiente: “F. PHILIPPUS DE SOSA, Cordubensis, ordinis Seraphici provinciae Sancti Jacobi Regularis observantiae, concionandi laude, doctrina ac religione spectatissimus, quem Ambrosius Morales lib. XVII. *Historiae* suae cap. XI non persuntorie celebrat; scripsit (Lucas Waddingus ait) Hispane scilicet: *Hortulum Virginitatis*; et: / *De Mysteriis Angelorum*: simul Salmanticae 1539. / *Compendium Mysteriorum Adventus Christi Domini*, Hispali 1569. Id autem non distinguimus nos a sequenti: / *De Excellentia Evangelii*, *Ibidem* 1569. Hispana inscription: *De la excellencia del*

---

<sup>113</sup> Tomo I para fray Alonso Ponce (Alphonsus Ponce), fray Diego Navarro y fray Domingo Biota; y el tomo II para fray Felipe de Sosa (Philippus de Sosa).

*santo Evangelio, en que se contiene un breve compendio de la vida de Christo. Haec prima pars, quam sequi debuerunt duae aliae: secunda scilicet de essentia Dei, bonitate, liberalitate, atque mundi creatione: tertia de Sanctis. / Super Bullam Confirmationis & nova concessionis Privilegiorum Mendicantium. / Opusculum S. Bonaventurae, quod appellatur Speculum disciplinae, convertit in vulgarem linguam, atque edidit Hispali 1574 apud Ferdinandum Diaz, sic inscriptum, Espejo de disciplina regular. Vulgarem itidem decit atque edidit: / La Segunda Parte de la Chronica de los Frailes Menores de Fr. Marcos de Lisboa, Compluti 1566 apud N. de Angulo. / Peregrinacion de Jerusalem, ei quoque tribuitur (Nicolás Antonio, 1788, t.II: 254-255)<sup>114</sup>.*

Si ahora tenemos en cuenta no solamente las obras que escribió fray Felipe, sino también algunos datos biográficos presentes en las Crónicas de las Provincias franciscanas en España, concretamente la de la Provincia de Burgos (Abad Pérez, 1998: 252-254), sabemos, por ejemplo, que fray Felipe de Sosa viajó a Roma, comisionado por el Obispo Fresneda<sup>115</sup>, confesor de Felipe II, para realizar gestiones ante la Santa Sede: “[...] Confiaba el Monarca Católico Felipe Segundo el desempeño de las mas altas empresas de su Real Devoción, y Religión de la grande eficacia, y prudencia, que tenia reconocidas, muy à su agrado, y satisfacción, en su Confesor, el Ilustrísimo Fresneda,. Vna de las empresas mas gloriosos del zelo catolico del Rey Felipe Segundo, fue promover la Reformation, y Observancia de las Sagradas Religiones [...] Ambrosio de Morales<sup>116</sup>, que gozò de su amistad, en el libro decimoséptimo de su Cronica, capitulo cuarto, refiriendo la invencion de las Reliquias de muchos Martyres de Cordova, que fue en tiempo de nuestro Fresneda, dize: Y por ser cosa de mucha gloria de Dios, tratarè de ella, como yo la vè, y tratè, y averiguè con mucha diligencia y cuidado, primero por mandado del Rey nuestro señor, antes de ir à Cordova, y después estando alli, por averme dado este cuidado el Ilustrísimo, Reverendissimo señor Don Fr. Bernardo de Fresneda, Confesor de su Majestad. Refiere, como aviendose descubierto este tesoro en vn profundo deposito de la Iglesia de San pedro, el Obispo, que andaba visitando fuera de la Ciudad, llegò, y se fue à apear à la Iglesia de San Pedro; y procediò para la verificación, declaracion, y elevación de las Reliquias, con tanta diligencia, sabiduría y

---

<sup>114</sup> La edición consultada del tomo segundo de la *Bibliotheca Hispana Nova* es la de 1788, si bien esta obra biobibliográfica se publicó por primera vez en 1696.

<sup>115</sup> Bernardo de Alvarado (Fresneda de la Sierra, Burgos, 1509-Santo Domingo de la Calzada, 1577). Dada la fecha de fallecimiento del obispo Fresneda, el viaje de Fray Felipe de Sosa a Italia se realiza antes de 1577 y, en cualquier caso, durante el periodo de su obispado en Córdoba.

<sup>116</sup> Cronista de Felipe II, publica su *Crónica general de España* en 1586 en Córdoba.

prudencia, devocion, y Religión, que revestido de Pontifical, las reconociò todas con prolixo trabajo, y después pronuncio sentencia; las colocò con elevación solemne, y ordenò se enviase à Roma para pedir à Nuestro muy Santo Padre Gregorio Decimotercio confirmacion de esto. Fue después à Roma, en nombre de toda la Iglesia de Cordova, y Ciudad, el padre Frey Phelipe de Sosa, de la Orden Serafica: presentò al Papa el processo. Que lo abriò de su mano; y aviendolo cometido al Cardenal Sabelo, y después al Cardenal Alciato, respondiò *viva vocis oraculo*: que se contentassen en Cordova con la sentencia que el Obispo avia dado. Todo esto es del Sabio, y devoto Morales.”

Por último, los datos que el propio fray Felipe de Sosa ofrece de sí mismo y de su obra original o traducida, los podemos encontrar en los prólogos, por ejemplo, del *Libro de la primera parte de la excelencia del Sancto Evangelio* (1569) o en su traducción del *Espejo de disciplina regular* de San Buenaventura (1574). En el primero de ellos relaciona los textos patrísticos en los que se ha basado para escribir su obra, dando así a entender sus profundos conocimientos. Cita, entre otros, a los cuatro Padres de la Iglesia Latina, además de a san Cirilo, san Juan Damasceno, san Crisóstomo, san Buenaventura, Ubertino da Casale, Nicolás de Lira, Boecio, Beda o también a Séneca, Aristóteles, Orígenes, entre otros. En la aprobación de la obra, por parte de fray Miguel de Medina, franciscano, maestro en Teología, como de fray Miguel de Medina, teólogo de la Orden jerónima, se alude expresamente a la erudición del autor: “[...] VI ESTE LIBRO, DE LA PRIMERA PARTE de la Excelencia del Sancto Euangelio, en lengua vulgar, Compuesto por el Reuerendo Padre Fray Philippe de Sosa, Predicador de la Ordẽ de los Frayles Menores, de la Prouincia del Andaluzia [...] Y lo que en el sobredicho libro se cõtiene, es Doctrina Catholica, y de singular erudición: Porque en ella ha seguido el Autor los mas escogidos y principales Doctores que desta materia han escripto. Es Doctrina vtil y de mucha piedad para el pueblo Christiano. Hecha en Sant Ioan de los Reyes en Toledo. A veynbte y dos días del mes de Septiembre de 1568. / Fray Miguel de Medina.”

“Y APPROBACION DEL PADRE FRAY Miguel de Medina, Theologo, de la Orden de Sant Hieronymo, de Madrid. / VI ESTE LIBRO, DE LA PRIMERA PARTE DE LA EXCELENCIA del Sancto Evangelio, compuesto por el Reuerendo Padre, Fray PHILIPPE DE SOSA, Predicador de la Orden del Señor Sant Francisco de Observãcia, de la Prouincia del Andaluzia. Y no se contiene en el, cosa alguna sospechosa, ni que offenda la piedad

Christiana. Antes el Autor trata las materias (y principalmente los misterios de la Passion de nuestro Redemptor) con nueua y enseñada erudición y muy deuotamente, para mucho prouecho de las Almas. Y esto es lo que me parece del dicho libro (*Saluo meliori iudicio*). Y ansi digo que se puede seguramente imprimir. Fecha en nuestro Conuento de Sant Hieronymo de Madrid, à veynte y dos días del mes de Deziembre, año de mil y quinientos y sessenta y ocho (Sosa: 1569: 17).”

En la dedicatoria que le hace a la princesa de Portugal, doña Juana, hermana de Felipe II, dice que lo que ha pretendido es acercar los textos en lengua vulgar al lector que no domina las lenguas griega y latina, o que carece de erudición, con el fin de que pueda aprovechar las enseñanzas contenidas en los textos patrísticos, es decir, alude a las mismas razones que en el prólogo del traductor anónimo de *Le Laude*, el desconocimiento de lenguas o de erudición para abordar un determinado tema: “[...] por estas y otras consideraciones (que passo por hora en silêcio) puse la mano en esta obra, assaz difficultosa y nueua, cõ desseo de aprouechar en algo a los próximos, y seruir à Dios, à quiẽ tanto deuemos (*ibídem*: 21).” En el prólogo de autor dirigido al “diligente y Christiano Lector” nos da muchas claves de la situación que personalmente le tocó vivir. Por lo que dice, debió de sufrir las envidias de algunos religiosos por la publicación de sus obras, por lo que quizá se podría colegir que no pusiese su nombre en algunas de ellas. Resulta también interesante comprobar cómo su modelo escriturístico es san Jerónimo, patrón de los traductores: “[...] Y puesto que la escriptura, en lenguaje vulgar, padescer mayor contradicion y es tenuta en menos, de los que poco sabẽ (como parece en las cosas que familiarmente se tienen a la mano, por grandes y principales que sean). Viẽdo la necesidad que en estos tiempos se offresce, de calor spiritual, en las obras de muchos, pospuesto todo impedimento y contradijo que este libro (mas en particular que otro) ha tenido, escreui en lengua vulgar Castellana, mas cõplidamente y sin pesadũbre, de otros sentidos mysticos, de los mysterios de la Predicaciõ y muerte y Resurrecciõ de Christo nuestro Señor.” Resaltar el valor de la lengua vulgar para hablar de temas religiosos, en forma similar a como figura en el prólogo de los *Cantos morales, spirituales y contemplativos*. “Para refrenar con esta lección, los vanos contentamientos de muchos, y detener y boluer a su primer estado, otro gran numero de gente, de torpe infidelidad, que hasta oy no para, en prosseguir locamête, lo que en este, ni en otro lugar meresce nombre [...] Que en todo tiẽpo traygan ante sus ojos los escogidos, por continua meditacion, la vida de nuestra alma, que son los mysterios de la vida, doctrina y muerte de Iesv Christo crucificado [...] Todo va sacado de

los originales de graues, católicos y muy enseñados doctores, con las citaciones y cotas de lo mas necesario en el margen de cada hoja. Porque este genero de demostración y escriptura, es el que sant Hieronymo mucho alaba, escriuiendo a Eliodoro, loando a Nepociano su sobrino, y consolandole de la muerte deste noble mancebo. Mayor erudición y humildad es (dize el glorioso doctor al sobredicho) declarar el autor, de quien se aprouechan los que arguyen o escriuen que pasar en silencio o aplicar a si mesmos la autoridad irrefragable de las vigilijs de los sanctos doctores. Porque en este genero de escreuir (reconociendo ventaja los sanctos doctores, a los que les precedieron en tiempo y en letras) sacaron en publico libros de grã doctrina, y de especial erudición, y de fructo eficaz para el pueblo christiano, enseñando ser ellos en esto diligentes investigadores y cultores dela doctrina christiana, y varones de especial humildad ante Dios, y los hombres. Ni el tiempo ni la materia desta hystoria nos da lugar para tratar aqui dela temeridad, el poco fructo y el daño de muchos atreuidos e ignorantes destos nuestros tiempos, quan contrarios han sido en sus escripturas, a la doctrina deste esclarecido varon y sanctissimo doctor dela yglesia sant Hieronymo, que tanto conformo su vida con la doctrina que nos dexo escripta de tanta humildad y lumbrera de letras divinas (*Ibidem*: 24-26).”

No cabe duda de que con esta obra se hace un hueco como erudito en temas religiosos y con profundos conocimientos lingüísticos. Esta obra la publica en 1569, con posterioridad a su traducción y publicación de la *Segunda Parte de la Crónica* de fray Marcos (1566) —y no olvidemos que había ofrecido como traductor también de la Tercera Parte, que, finalmente, se publica en castellano y sin nombre de traductor—, y antes de que salga a la luz la traducción de *Le Laude*, los *Cantos morales, spirituales y contemplativos*, promovidos por fray Marcos de Lisboa (1576), quien podría haberle elegido como traductor de los mismos dada su probada disciplina y buen hacer lingüístico y literario en contenido y forma. También antes de que se publicasen los mencionados *Cantos*, fray Felipe de Sosa había traducido y publicado en Sevilla (1574) el citado *Espejo de disciplina regular* de san Buenaventura. En esta traducción incluye un extenso prólogo “del intérprete” de quince páginas, donde justifica la conveniencia de traducir una obra de ese calibre, tan necesaria para la formación de los frailes, seguido de un prólogo de diez páginas al lector, donde vuelve a mencionar a su modelo, san Jerónimo, a propósito de la manera de traducir: “[...] Porque cierto es, según el Apostol dize, escriuiendo a su discípulo Thimoteo, necessario es al varon religioso frequentar los libros de toda buena doctrina, para tener cumplida noticia de lo que le conuiene saber segũ



su estado. De otra manera, sin maestro cierto es que carecera de las cosas que deue saber y guardar de necesidad. Y esto baste en conclusión dello dicho, hasta aquí sobre esta speculacion y guarda. Va sacado, en nuestra lengua vulgar, a la letra de cómo lo escriuio el seraphico doctor en lengua latina, conforme a las reglas q. sant Hieronymo, da trayendo en consecuencia desto, las que el poeta Oratio enseña, en el libro de bono et malo interprete, guardando fidelidad en la sentēcia, dōde un lenguaje no cōcuerda cō otro ã propiedad y significaciō de vocablos, que con eficacia declarē el natural intento, que tuuo el auctor. Va diuidido, en dos tractados, como el seraphico doctor lo escriuio, en lengua latina para q. [...] tēga el lector la cumplida noticia que deue tener de cosas tan escogidas y con el segūdo que va mas compendioso y breue, retēga mejor en la memoria las reglas de la vida regular del monesterio que vino a buscar, huyendo del trafago del siglo a la quietud de la soledad dōde Dios habla familiarmente a sus amigos (San Buenaventura, 1574: 37-39).”

Si bien carecemos de una confirmación documental sobre cuáles fueron las razones de que una obra fundamental como *Le Laude*, de Jacopone da Todi, se publicase en castellano en traducción anónima, este trabajo nos ha permitido iniciar un proceso investigador que no termina aquí, y que proseguiremos con el fin de validar nuestra hipótesis. La propuesta que hacemos es la posible adscripción de dicha traducción a fray Felipe de Sosa, después de haber analizado datos biográficos y bibliográficos a los que nos iban conduciendo los prólogos y prefacios enlazados unos con otros, atendiendo al título del Coloquio: Los franciscanos hispanos por los caminos de la traducción. Textos y contextos. Confiamos poder desenmarañar en un futuro próximo la trama del lienzo sobre el que se borda el texto meta: *Cantos morales, espirituales, y contemplativos*.

## **5. Reflexiones finales**

Para terminar, a modo de reflexiones finales, nos reafirmamos en la vital importancia del análisis del contexto histórico, social, religioso, etc. para situar un determinado texto a estudiar. Al mismo tiempo, consideramos que los prólogos y prefacios constituyen un texto de gran valor documental para situar contextualmente una traducción y conocer de primera mano aspectos del proceso traductor. Por ello, el análisis de una traducción bien en una lengua meta, como producto, o bien comparativamente entre texto original y meta, no debe limitarse a los aspectos sintácticos, semánticos o terminológicos, sino, además prestar atención a los referentes culturales y tener presente la simbiosis indisoluble entre lengua y cultura para, entre

otros motivos, una posible datación o adscripción de una traducción anónima y enriquecer con ello los conocimientos sobre Historia de la Traducción, disciplina básica que contribuye a fomentar la curiosidad innata que todo traductor debe poseer para afrontar su labor traductiva.

## 6. Referencias bibliográficas

ABAD PÉREZ, Antolín, O.F.M. (ed.): *Cronica de la Provincia franciscana de Burgos* (edición, introducción e índice alfabético: Antolín Abad Pérez, O.F.M.), Madrid, Editorial Cisneros, 1998.

ANDREANI, Laura: “Todi al tempo di Iacopone”, en *Jacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno storico internazionale. Todi, 8-11 ottobre 2000*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull Basso Medioevo – Accademia Tudertina, 2001, pp. 21-45.

ANTONIO, Nicolao: *Bibliotheca Hispana nova sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD. AD MDCLXXXIV. Flouere Notitia, tomus secundus*, Matriti, Apud viduam et heredes Joachimi de Ibarra Typographi Regii, 1788, pp.254-255.

CACCIOTTI, Álvaro.: *Amor sacro e amor profano in Jacopone da Todi*, Roma, Edizioni Antonianum, 1989.

D’ASCOLI, Emidio, O.M. Cap.: *Il misticismo nei canti spirituali di frate jacopone da Todi*, Recanati, 1925.

DA TODI, Jacopone: *Les «Laudi»* [Introduction et traduction de l’italien par Lucienne PORTIER], Paris, Les Éditions du Cerf, col. Sagesses chrétiennes, 1996

DA TODI, Jacopone: *LLoances, predics, satires i lletres* [traducció i pròleg dels Pares Xavier D’Olot i Nolasc D’El Molar, O.M. Cap.], Barcelona, Editorial Barcino, 1930.

DA TODI, Fray Jacopone da (O.F.M.): *Cantos morales, spirituales, y contemplativos, compuestos por el Beato F. Iacopone de Tode, Frayle menor, traduzidos nvevamente de vulgar italiano en Hespagnol...*, Lixboa, En Casa de Francisco Correa, 1576.

DESLANDES, Venâncio (comp.): *Documentos para a história da tipographia portuguesa nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imp. Nacional - Casa da Moeda, 1888.

EZQUERRA REVILLA, Ignacio: “La reforma de las costumbres en tiempo de Felipe II: Las ‘Juntas de Reformación’ (1574-1584)”, en pp.179-208.

FALLACARA, Luigi (ed.): *Le Laude di Jacopone da Todi*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1976.

HUGHES, S. and E. HUGHES (eds.): *Jacopone da Todi. The Laudes*, New Cork-Ramsey-Toronto, 1982.

LANNUTI, Maria Sofia: “Iacopone musico e garzo doctore”, en *Jacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno storico internazionale. Todi, 8-11 ottobre 2000*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull Basso Medioevo – Accademia Tudertina, 2001, pp. 337-362.

LEONARDI, Lino: “Jacopone poeta franciscano: mistica e pobreta contro Monte Andrea (e con Dante)”, en *VVAA: Francescanesimo in volgare (secoli XIII – XIV). Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi, 17-19 ottobre 1996*, Spoleto, C.I. di Studi sull’alto Medioevo, 1997.

LISBOA; Fray Marcos de (1511-1591): *Primera parte de las Crónicas de la Orden de los frayles menores del Seráfico Padre S. Francisco su instituidor y primero Ministro General, que se pueden llamar Vitas Patrum de los Menores. Cuenta de los principios y primeros santos Padres desta Sagrada Religion... y traducida en lengua castellana por Fray Diego Navarro, profesor de la misma Orden de la provincia de Castilla*, Valencia, Imprenta de Josef y Tomas de Orga, 1788. [La primera edición en portugués es de 1556, dedicada al rey de Portugal Juan III; la tradujo al español fray Diego Navarro y se publicó en Alcalá de Henares, en casa de Athanasio Salcedo, en 1559 y en Madrid en 1574]

LISBOA, Fray Marcos de: *Segunda parte de las Crónicas de la Orden de los frayles menores y de las Ordenes Segunda y Tercera, instituidas en la Iglesia por el Santissimo Padre San Francisco... y traducida de lengua portuguesa en nuestro vulgar castellano por el Revdo. P Frai Felipe de Sosa, Predicador de la provincia del Andaluçia...*, Valencia, Imprenta de los hermanos de Orga, 1794. [La primera edición en portugués es de 1562, dedicada a la reina doña Catalina; la tradujo al español fray Felipe de Sosa y se publicó en Alcalá de Henares, en casa de Andrés de Angulo, en 1566; una segunda edición es de 1577, también por Andrés Angulo]

LISBOA, Fray Marcos de: *Tercera parte de las Chronicas de la Orden de los Frayles Menores del Seraphico Padre S.Francisco. Dedicadas al señor don Duarte Patron de la prouincia del Algarue. Cvnta de la reformation y observancia de la mesma Orden,y su aumento,la qual començo poco antes del año de mil y quatrocientos, y crescio hasta el de mil y quinientos y veynte... Agora nueuamente impressa y emendada por el Padre fray Luis de los Angeles, frayle Menor de la prouincia de los Algarues, reuedor,y calificador del Consejo general del Santo Officio*, Lisboa, Imprenta Pedro Craesbeeck, 1615. [La primera edición de esta obra se publicó en Salamanca, en la Imprenta de Alexandro de Cánova, 1570]

MANCINI, Franco (ed.): *Iacopone da Todi. Laude*, Editori Laterza, 1980.

MARQUES, João Francisco: “O livro religioso, em particular do âmbito da parenética e hagiologia, nos impressos do século XVI da Biblioteca Pública do Porto”, en *Revista da Faculdade de Letras. História*, III Série, vol. 11, Porto, 2010, pp. 293-303.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Antología de poetas líricos castellanos*, Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944, 10 v. (III. Parte primera. La poesía en la Edad Media III. pp. 41-61).

MENESTÒ, Enrico (ed.): *Le Vite antiche di Iacopone da Todi*, Firenze, «La Nuova Italia» Editrice, 1977/1ª; 1991.

MENESTÒ, Enrico (dir.): *Jacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno storico internazionale. Todi, 8-11 ottobre 2000*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull Basso Medioevo – Accademia Tudertina, 2001.

MONTEFUSCO, Antonio: *Jacopone nell'Umbria del Due-Trecento. Un'alternativa francescana*, Roma, Istituto Storico dei Capuccini, 2006.

PALAU I DULCET, Antonio: *Manual del librero hispano-americano: inventario bibliográfico de la producción científica y literaria de España y de la América Latina desde la invención de la imprenta hasta nuestros días: con el valor comercial de todos los artículos descritos*, Barcelona, Librería Anticuaria, 1923-1927, 7 vols.

PÉREZ PASTOR, Cristóbal: *Bibliografía madrileña ó descripción de las obras impresas en Madrid, siglo XVI*, Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1891.

SAN BUENAVENTURA (O.F.M.): *Espejo de disciplina regular...Contiene las reglas que se guardã en todo monasterio bien ordenado para subir en breue al estado spiritual y perfecto. Diuidido en dos tractados por el mesmo auctor para mayor claridad. Dirigido al Illustrissimo y Reuerendissimo señor Dõ Christoual de Rojas y Sandoual, Arçobispo de Seuilla y del Consejo de su Magestad. Traduzido de lëgua latina, en vulgar destes Reynos, por el muy R.padre fray Philippe de Sosa, predicador de la ordẽ de los frayles menores dela obseruãcia dela prouincia de Andaluzia*, Sevilla, Hernando Diaz, 1574. [Hay un edición anterior, de 1571, también en Sevilla, por Hernando Díaz]

SANTI, Francesco: “La mística di Iacopone da Todi”, en *Jacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno storico internazionale. Todi, 8-11 ottobre 2000*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull Basso Medioevo – Accademia Tudertina, 2001, pp.47-70.

SANZ HERMIDA, Jacobo: “La Tercera Parte de las Chronicas de fray Marcos de Lisboa (1570) y los franciscanos de Salamanca”, en *Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano e Bispo do Porto*, Porto, Anexo da Revista da Faculdade de Letras, 2002, pp. 252-274.

SOSA, Fray Felipe de (O.F.M.): *Libro de la primera parte de la excelencia del Sancto Evangelio en que se contiene vn breue Compendio de los Mysterios de la venida de IESV CHRISTO nuestro Señor al mundo. Con las calidades y condiciones, que pertenecen á este tan alto Sacramento de la Encarnación, y de la reparacion de la culpa general [...] ahora nvevamente collegido, de los originales de las Scripturas Sanctas, de ambos Testamentos. Y de los libros de los mas antiguos y escogidos Doctores de yrrefragable autoridad, que de la materia tractan*, Sevilla, en Casa de Iuan Gutierrez, impresor de libros, 1569.

SUITNER, Franco: *Iacopone da Todi. Poesia, mistica, rivolta nell'Italia del medioevo*, Universale Donizelli editore, Roma, 1999.

TORO PASCUA, María Isabel: “La edición de los *Cantos morales, spirituales y contemplativos* (Lisboa, 1576) de Iacopone da Todi: historia, organización y sentido de un cancionero espiritual y manual de devoción castellana”, en *Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano e Bispo do Porto*, Porto, Anexo da Revista da Faculdade de Letras, C.I.U.H.E., 2002, pp.105-148.

UNDERHILL, Evelyn: *Iacopone da Todi Poet and Mystic (1228-1306), a spiritual biography. With a selection from the spiritual songs, The Italian text translated into English by Mrs. Theodore Beck*, London and Toronto, 1919.

VEGA, Miguel Ángel (ed.): *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra, 1994.

# **AVENTURAS APOSTÓLICAS Y LITERATURA DE VIAJES DE LOS FRANCISCANOS FR. PASCUAL DE VITORIA (POR ASIA) Y RAIMUNDO LLULL (POR EL MEDITERRÁNEO)**

José M<sup>a</sup> ALONSO DEL VAL, OFM

*Archivo Ibero Americano-Centro Cardenal Cisneros, Madrid, España*

## **RESUMEN**

A partir del último tercio del siglo XIII y durante el XIV, se brindará a Europa la gran oportunidad de ir abriendo nuevos caminos y rutas de intercambio hacia el este del antiguo continente; mucho más allá de lo conocido a lo largo y ancho del seno Mediterráneo. El avance mongol por Oriente Medio, además de las pérdidas de los espacios de cristiandad en Tierra Santa palestinese, invitaban a reaccionar solicitando urgentes planes con nuevas energías y estrategias para una eficaz reconquista y avance, a la vez que entablar relaciones con los dirigentes de los fabulosos imperios del Oriente que se extendían en los vastos territorios del orbe allende los relatos bíblicos en la Tartaria y Sínicia. Este anhelo y encargo se convertirá en un auténtico género literario a través de relatos y narraciones, provenientes de los diversos contextos que irán descubriendo civilizaciones y culturas fabulosas, desconocidas para Occidente. Los mediadores y embajadores que arriesgarán en esta aventura de acercamiento impulsada por las autoridades nacionales del Sacro Romano Imperio en sinergia con el Papado, serán en particular élites de navegantes-comerciantes de las repúblicas y reinos mediterráneos y sobre todo misioneros apostólicos de las pujantes Órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos), que además de servir a la causa de la fe del evangelio del Reino cristiano, hacían de puente para establecer alianzas y tratados estables de intercambios en todos los ámbitos (culturales, políticos, económico-comerciales, etc.). Este acercamiento y relación fecunda de humanismos y culturas diversas se vino al traste, en la tensión provocada por la ambición expansionista del islam a través de los sultanatos siempre belicosos contra el khanato del imperio celeste y las civilizaciones del Índico... Dos de estos embajadores apostólicos del Occidente cristiano y español son los escogidos como mediadores de este trabajo desde la orden franciscana: uno sacerdote: Pascual de Vitoria, y el otro laico: el gran humanista Raimundo Lullio, que sufrirá el martirio (desde la persecución musulmana), y a la vez la enorme injusticia causada por uno de los maestros de la Inquisición eclesial más nefasto y falsario: Nicolau Emerich, OP. Injusticia que esperamos sea reparada después de siete siglos.

## **PALABRAS CLAVE**

Siglos XIII y XIV, imperios de Oriente, reinos de Occidente, Papado, narraciones de viajes, China, Tartaria, culturas del Mediterráneo, franciscanos, dominicos, aventuras apostólicas, Pascual de Vitoria, Raimundo Llull.

## I. Contexto de la literatura de viajes a las Indias en la primera mitad del siglo XIV

Un año después de que Carlos IV de Luxemburgo y Bohemia fuese coronado como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en 1356, leyó en la *'Chronica Boemorum'* del franciscano Juan de Marignolli, legado del Papa Benedicto XII ante la corte de Catay, “*que el Gran Khan era <sumo emperador de todos los tártaros, con dominio sobre casi la mitad de las tierras de Oriente, cuyo poder y riqueza, abundancia de ciudades, de tierras y de lenguas, y los infinitos pueblos a él sometidos exceden toda narración>*”. El minorita Marignolli terminaba su historia de Bohemia en ese año de 1356, y había aprovechado el encargo imperial para recoger con detalle empírico sus 15 años de experiencia por tierras asiáticas. Sobre la magnitud del poder mongol ya había avisado el arzobispo Juan de Montecorvino en su *'Carta Índica'* de 1293 y lo confirmaba el también preclaro misionero franciscano de extremo oriente Odorico de Pordenone en su *'Relatio'* de 1330 al Papa Juan XXII, tras pasar ambos más de tres décadas de sus vidas en Oriente. Muchos de los legados de estas preciosas y apasionantes narraciones, aparecen recogidas en gran medida en los *'Annales Minnorum'* del historiador franciscano irlandés, Fr. Lucas Waddingo Hiberno (1588-1657), en los tomos Vº al VIIIº<sup>117</sup>; correspondientes a estos y otros muchos compañeros suyos<sup>118</sup> enviados por esos mismos años desde el fervor evangélico y misionero de la forma de vida franciscana y la demanda eclesial papal a los extremos orientales del antiguo continente, conocido por el imperio de la Tartaria o del celeste imperio Sínico, los cuales –en principio-, se fueron abriendo y se afianzaron a través de las rutas trabajadas por los comerciantes italianos de la seda y las especias exóticas, entre los que destaca el dálmata veneciano Marco Polo.

Los dominicos por esas mismas fechas –aunque en menor escala- también se hacían notar, y uno de ellos -Jordano Catalán- reconocía en su *'Mirabilia descripta'* de 1329<sup>119</sup>, que el Gran Khan era <un hombre riquísimo, justísimo y dadivoso en extremo>, pero le superaba el que, a su parecer, era el señor más poderoso del mundo, emperador de 52 grandes reyes, el mítico y

---

<sup>117</sup> <*Annales Minorum seu Trium Ordinum A.S. Francisco Institutorum*>. Editio Ad Claras Aquas (Quaracchi). Florencia 1932. Lo referenciaré en adelante con las siglas *Ann. Min.*

<sup>118</sup> Entre los hispanos aparecen citados las cartas y hechos de Lorenzo de Portugal, Jerónimo de Cataluña, Pascual de Vitoria y su compañero Gonzalo de Trastorna –de los cuales nos ocuparemos-, y Francisco Catalán.

<sup>119</sup> <*Mirabilia Descripta*> (*Maravels Described*); Friars Jordanus Catalani (of the Preachers, native of Severac and bishop of Columbum in India the Greater, 1302-1330). Recopilado por el coronel Henry Yule, CB. Impreso en Londres por la Sociedad Halkluyt, oct de 1863. 16 caps y 58 pgs.

muy buscado *Preste Juan* etíopico... Y para confirmar esa riqueza, los círculos gubernamentales de la Europa del siglo XIV, -en plena Guerra de los Cien años y en plena crisis del poder temporal del Papado, sin poder dominar la devastadora ‘peste negra’, y con duras hambrunas que sucedían a las malas cosechas-; oían hablar por boca de diferentes frailes viajeros de los diamantes de Sind, las perlas y piedras preciosas de Ceilán, los tejados de oro de los palacios chinos, de la incomparable abundancia de la tierra oriental gracias a un clima tan benigno que daba tres cosechas anuales y frutos de tal tamaño que alimentaban a 20 personas. Con los informes de los Mendicantes, reyes y papas intentaban situar zonas costeras cuyos puertos recibían y ofrecían productos de codiciado valor y cuyas aguas, las del actual Vietnam llevaban infinidad de peces directamente a las redes de los pescadores. Y a esa supremacía espectacularmente terrenal que Alejandro Magno recorrió dejando mítica descendencia macedónica hasta en los Himalayas, cabía añadir una incuestionable soberanía espiritual al ser Oriente el espacio armenio donde se posó el Arca de Noé, el origen pérsico del viaje de Belén de los Reyes Magos, el lugar de la pureza utópica del Reino del Preste Juan, los confines indostánicos que preservaban la tumba del apóstol Tomás, y hasta era posible imaginar la roca de la ceilanesa montaña Samantakuta donde Adán dejó su huella cuando fue expulsado del Paraíso, y es allí (dice el franciscano Juan de Marignolli) donde están los hijos del primer hombre, desvinculados de la ortodoxia cristiana por su desconocimiento de Cristo. Apelan los religiosos viajeros a su propia experiencia para explicar los contenidos de un mundo que necesariamente en Occidente sólo podía ser conjeturado... Lo dice también con claridad el religioso de la Orden de Predicadores Guillermo de Adán<sup>120</sup> que recorrió el este del Mediterráneo, el Medio Oriente, India y Etiopía, fue arzobispo en Persia y nuncio pontificio en las principales cortes europeas: *“Yo esto no lo he aprendido ni de los libros ni de los textos de otros escritores, sino que de ello dan testimonio mis propias manos, mis pies y mis ojos”*. Sin embargo una cosa es lo que ven los ojos y otra lo que es capaz de decir la boca, y el esfuerzo por dotar a su relato de la fiabilidad lo reconoce con honestidad otro dominico: Fr. Jordano Catalán, porque lo que ha visto *“es cosa maravillosa en verdad; ni mi boca ni mi lengua alcanzan a explicar lo que vieron mis ojos”*... Así pues concluimos con los relatos de esta pléyade de prolíficos embajadores misioneros y fabulosos escritores que encandilaron a sus lectores y oyentes con ese refrán

---

<sup>120</sup> GIL, Juan, (Univ. de Sevilla): <*Ecumenismo y geoestrategia: de Fr. Guillermo Adan, OP a S. Francisco Javier, SJ*>. En *Collectanea Christiana Orientalia* 5 (2008); pp. 125-132.



castellano tan pertinente: “*de lo que vieres la mitad creyeres y de lo que oyeres la mitad de la mitad*”.

## **II. Los nuevos desafíos en los envíos de los misioneros a Oriente**

¿A qué son enviados y van estos religiosos intrépidos a Medio y Extremo Oriente?... Porque sus descripciones –los *Mirabilia Descripta* de Jordano Catalán, la *Relatio* de Odorico de Pordenone, la *Crónica* de Marignolli, la *Carta Índica* de Juan de Montecorvino, los informes de embajadores religiosos como Juan de Pian del Carpine o Guillermo Robruck o Juan de Cori-, no son literatura misional, aunque explican su labor pastoral e informan sobre la situación del cristianismo en Oriente. El apostolado y/o proselitismo mendicante del Occidente tardomedieval tiene mucho que ver con la ubicación y repartición de los espacios geográficos que se encuentran más allá de los límites europeos: China para los franciscanos, India, Persia y Etiopía para los dominicos, como mucho después –ya en el siglo XVI- Filipinas será en principio y sobre todo para los agustinos. En 1291 con la caída de San Juan de Acre en poder mameluco después de décadas de un imparable avance mongol por Oriente Medio que había castigado tanto a cristianos como a musulmanes con la pérdida de Bagdad, Damasco, Alepo y Gaza, y después Jerusalén, Belén Jaffa, Trípoli y Antioquía. Mientras frailes Menores y frailes Predicadores iniciaban largos viajes, en tiempo y espacio, hacia los confines más orientales de la tierra y escribían sus plurales descripciones de Oriente, los Papas desde Roma o Avignon, y los reyes de Francia intentaban reaccionar ante la pérdida de los espacios de la cristiandad en Tierra Santa, llamaban a la Cruzada y solicitaban urgentes consejos para llevar a cabo con eficacia mediante el encargo de lo que se convertirá en un auténtico género literario: los “*tratados de recuperación*”. Y ahí aparecen propuestas de verdaderos especialistas, entre los que hay reyes y príncipes (Carlos II de Anjou, el rey de Jerusalén Enrique de Lusignan, Ayton de Armenia); filósofos y teólogos como el gran humanista ecuménico franciscano seglar, Raimundo Llull –que escribió siete tratados-, y del cual haremos rápida alusión de su afán misionero dialogante en el punto final de esta exposición; obispos como Guillermo de Adán, militares como Jaime de Molay; burócratas como Pierre Dubois –famoso abogado normando-, o mercaderes como Marino Sanudo.

Hay un vínculo histórico y político, no sólo religioso, entre el sentido de las descripciones de Oriente de los Mendicantes y los tratados de recuperación de Tierra Santa de los grandes estrategas de la guerra contra el pagano o el infiel. De hecho los propios tratados sugieren la

necesidad de encontrar y establecer una alianza militar suficientemente poderosa que ayude a afrontar la inferioridad política del cristianismo en Oriente –sobre todo en el Próximo Oriente-, y esa necesidad pasa por ir en busca del emperador más poderoso de la tierra, sea éste el Gran Khan mongol o el muy cristiano Preste Juan. Y en esas se encuentra también Marco Polo, como mercader y como embajador, para demostrar que religión, política y economía han ido indiscutiblemente de la mano a lo largo de la historia de Occidente... Estos son pues, todos los cabos que hay que atar con detalle en todos estos contextos, en el que se emplazan los textos de los documentos y sus autores: la coalición franco-papal, la labor de las Órdenes militares, los sistemas de financiación de las cruzadas, el conflicto con el imperio griego, el peso político de la realidad económica del Mediterráneo oriental y los enclaves genoveses, venecianos o aragoneses, el implacable avance otomano, los mamelucos, la permisibilidad religiosa del ilkhanato persa, hasta la labor político-militar de la Iglesia de Roma al aceptar la posibilidad propuesta por los tratadistas de ir en busca de la alianza con un imperio mongol que había fustigado al califa de Bagdad y al sultán de El Cairo, y de ahí el interés occidental por el viaje a Oriente como estrategia político-religiosa y como posibilidad de respuesta militar a la traumática caída de Acre.

Este análisis lleva a explicar la relación de las órdenes mendicantes con el papado, la capacidad de sus misiones según la pluralidad de realidades encontradas, las diversas situaciones –algunas verdaderamente fructíferas, otras claramente peligrosas y desmesuradamente esforzadas- que vivieron los representantes del cristianismo occidental en tierras asiáticas. Junto a esos recorridos a través de las obras de los religiosos, también está el claro enfrentamiento y competición entre las órdenes por la preponderancia de las grandes extensiones territoriales asiáticas. Se entiende así el apoyo ayuda y protección buscados por parte de los misioneros en los mercaderes con experiencia en las rutas y mercados asiáticos, y con las sociedades que organizaban rutas de peregrinos a los santos lugares de santuarios relacionados con las fuentes de la fe bíblica... No cabe duda de que Roma estaba muy bien informada de la realidad oriental, o de la pluralidad de realidades que constituía ese espacio que se extendía más allá del Próximo oriente: Persia, Tartaria, India, el Índico, China en toda su magnitud. Y constatar esta evidencia incuestionablemente obliga a reflexionar no sólo sobre el concreto conocimiento del mundo del siglo XIV occidental, sino también sobre su conocimiento de una imagen transfiguradora de Occidente hecha desde la confrontación para justificar una identidad eurocéntrica, occidental y cristiana frente a esa otredad imaginaria y

antitética que representa Oriente. Y ese germen tan ególatra que Occidente recreará con esmero siglos después, se encuentra ya en estos textos descriptivos o tratadísticos de estas décadas tardomedievales.

### **III. Fr. Pascual de Vitoria: la aventura de un misionero hispano en la ruta China**

El convento de San Francisco de Vitoria pasaba por ser el más antiguo en su demarcación franciscana de la antigua “Custodia victoriense”, enclavada en la primitiva provincia franciscana de Castilla, dentro del ámbito de la ruta Compostelana. Había sido levantado hacia 1236, es decir por la primera generación de los Hermanos Menores hispanos, reinando Fernando III en Castilla y León<sup>121</sup>. En esta población residió primero el Custodio (hasta 1553); y luego la Curia de la Provincia de Cantabria hasta la exlaustración de 1836... Pues bien, aquí fue donde en sus juveniles años tomó el hábito de San Francisco a fines del siglo XIII, a la vez que profesó y recibió los estudios de grados y órdenes este fraile Hno. Menor, de los primeros misioneros hispanos a Oriente. Estimulado por el martirio que padecieron en Marruecos y Ceuta sus hermanos de hábito, y por el que sufrió en Tartaria en 1334 el P. Esteban de Hungría -también minorita-, se sintió con firme vocación de misionero a tenor del capítulo XVI de la Regla profesada, y en 1335 salió de Vitoria y tomó la ruta por Francia, acompañado de otro fraile cántabro que, por su apellido procedería seguramente de la comarca del Asón: Fr. Gonzalo de Trastorna (tras los Tornos: puerto de montaña que separa Burgos y Álava de la región de la Montaña).

Pasaron a Aviñón donde recibieron la bendición del General de la Orden, el Rvdmo. P. Gerardo de Odón, quien habiendo conferenciado con los futuros misioneros, hizo tan alto concepto de nuestro fraile que fió en él gran parte del desempeño del apostolado evangelizador de su envío a Tartaria, a la que con toda solicitud y empeño aspiraba entregarse, atendiendo las instancias que para este fin habían demandado reiteradamente los Pontífices Juan XXII y Benedicto XII. Dióles el Ministro General cartas credenciales para los vicarios de aquellas remotas tierras, despidiéndoles paternalmente. De Aviñón pasaron a Asís,...pero dejemos que sea el mismo Cronista General de la Orden, quien nos acerque la

---

<sup>121</sup> Estando en este convento vitoriano, -en su hospedería de la ‘Casa del Cordón’-, el preceptor del emperador Carlos V, cardenal Florencio Adriano de Utrech (a causa del cerco de Fuenterrabía en la guerra contra el rey francés Francisco I), el 22 de enero de 1522 llegó un correo de Roma con la noticia de que tal purpurado había sido elegido en cónclave pontificio del día 9 de enero, como sucesor en el solio de San Pedro de su antecesor León X, como nuevo Papa de la Iglesia. Sería consagrado en Roma con el nombre de Adriano VI el 8 de agosto de 1522.

carta que el mismo -Lucas Waddingo, OFM,- recogiera del archivo conventual vitoriano e incluyera en el tomo VIIº de sus *Annales Minorum*<sup>122</sup>, en el año del Señor 1342, durante el primer año de pontificado del Papa Clemente VI; año 28 del Emperador Luis IV, coincidiendo con el el 135 aniversario del inicio de la Orden franciscana. La encabeza el siguiente título latino: “*Reverendis in Christo et dilectis, Guardiano, et Fratribus Conventus Vitoriensis, cum totius Custodiae Patribus, et dulcissimis Fratribus, frater Paschalis Ordinis Minorum, salutem cum omni benedictione, non etiam immemor [de] aliis nostris parentibus, ac notis et amicis, reverentiam filialem*”.

***El Itinerario de Fr. Pascual Hispano o de Vitoria*** con la actividad apostólica en su ofrenda misionera ***por la ruta asiática*** es, a grandes rasgos la siguiente:

Vitoria (salida con su compañero Fr. Gonzalo de Trastorna) – Aviñón (con el Min. Gral. de la Orden) – Asís (Porciúncula) – Venecia (embarque y navegación por el Adriático) – Grecia (junto a la actual Constantinopla, encuentro con el Vicario OFM de Oriente/Catay) – nuevo embarque por el mar Negro – Gaza (Vicaria del Imperio de Tartaria) – embarque en el puerto de Tana – ciudad de Saraiz (aprendizaje de la lengua camánica y letra vigúrica de los reinos de tártaros, persas, caldeos y medos). Separación de su compañero Fr. Gonzalo que es llevado y se queda en Urganth; – apostolado de un año en esta ciudad de Saray (Saraiz) entre cristianos y sarracenos; – embarque por el río Tigurio, navegación por la ribera del mar de Vatur en diez jornadas hasta Sarachuk; – otros 50 días hasta llegar a Urganth (la antigua Hus, lugar de la tumba del patriarca Job) con el sirviente Zinguo.- Asesinato fratricida del rey de los Medos. Enfrentamiento, disputas y controversias sin cuento con los mahometanos: con sus autoridades y líderes espirituales.- Contumelias y torturas padecidas por la fe – Desde Urganth, última ciudad tártara y persa, en andadura de cinco meses hasta Armaleh, ciudad central del reino Medo. - De nuevo mostrando en duro certamen y solo, la fe cristiana a los musulmanes de este lugar. - Atentados mortales contra su persona por parte de los sarracenos. Despedida en sensación de plenitud y felicidad por la dicha de haber sido elegido y destinado a este servicio de la fe, padeciendo en ofrenda y testimonio del evangelio del Reino hasta las últimas consecuencias. – Firma en Armaleh la carta en la festividad de San Lorenzo de 1338

---

<sup>122</sup> **Ann. Min.** VII, nº 256 y 257; páginas 303 a la 305. Esta epístola y sus detalles los recoge y estudia también Jerónimo Golubovich, OFM del Archivo de Códices Assisienses, nº 329; siglo XIV. Biblioteca, t. IV; pp. 244-48 (E).

(sería cuatro años antes del glorioso sacrificio de su martirio en esa misma ciudad junto a sus seis compañeros de hábito y forma de vida).

Sabedor el Ministro General de la Orden del copioso fruto que cosechaba Fr. Pascual en estos lugares de la Tartaria, y de lo mucho que prometía la siembra y ofrenda en aquellos nuevos campos y gentes para la conversión de sus pueblos a la fe del evangelio de las bienaventuranzas, envió allá otra remesa de esforzados apóstoles, tales como Fr. Ricardo de Borgoña (futuro obispo de Armaleh), Fr. Raimundo Rufo (futuro Custodio Provincial), Fr. Francisco y Fr. Lorenzo de Alejandría, Fr. Pedro Martiolo Religiosos sacerdotes) y Fr. Juan de la India (laico); todos religiosos Hermanos Menores... Fueron recibidos en la ciudad de Armalech y acogidos por el mismo Fr. Pascual con inefable gozo fraterno; él mismo se encargó de presentarles al Emperador el cual los admitió con singulares muestras de complacencia y afecto, a la vez que les brindó su imperial protección. Desgraciadamente esta bonanza que permitió a los misioneros anunciar el evangelio y contagiar su fe cristiana, duró escasamente un año. Un conspirador ambicioso quitó la vida al rey en una cacería envenenándole, y se deshizo igualmente de sus cuatro hijos. Acto seguido este usurpador al trono movió una horrible y violenta persecución contra los cristianos que comenzaban a ser numerosos en estos dominios. Publicó el tirano un edicto en el que se exigía que los creyentes en Cristo renegasen de su fe y siguiesen la del profeta Mahoma, amenazando a los inobedientes con la pérdida de sus haciendas y vidas. En tan recia tempestad bastantes de los neoconvertos volvieron a su anterior credo, otros muchos se ocultaron y huyeron de la persecución. Para socorrer y alentar valor a estas comunidades cristianas los misioneros arriba citados se presentaron a estos encarnizados persecutores, para los cuales hubo si cabe mayor crueldad a la hora de intentar doblegarlos con toda suerte de tortura, de sufrimientos y heridas hasta que, -como escriben las crónicas franciscanas de Marcos de Lisboa, Marino Florentino y el citado Lucas Waddingo<sup>123</sup>- fueron degollados por esos sectarios sarracenos.

El martirio de Fr. Pascual Hispano o de Vitoria es todo un poema: intentando arrancarle la apostasía se fueron enseñoreándose ferozmente de él, después de crueles golpes por todo el cuerpo le fueron cortando sucesivamente las narices, orejas, extremidades de los pies y las manos, al tiempo que proseguían los azotes con grande inhumanidad y fiereza,... “*hasta que*

---

<sup>123</sup> Ver estas referencias en el índice de la Revista *Collectanea Franciscana* (Index: 1931-1970), voz: “*Paschalis de Victoria*”. Asimismo se incluye la bibliografía al final del artículo.

*irritados los verdugos del todo, viendo que subía el tono de sus alabanzas al Altísimo y acción de gracias por merecer todo por Cristo, que profería con intrépido valor y podían ser causa de nueva y edificante reacción a los neófitos cristianos y que su invicta constancia cansaba aún a los mismos verdugos, le separaron la cabeza de los hombros”...* Así terminó - con intrépida fortaleza digna de los varones apostólicos- la feliz carrera hacia su inmortalidad, el sacerdote franciscano español Fr. Pascual de Vitoria, y empuñando la palma purpúrea de vencedor, abandonó el campo de batalla para ser acogido en la mansión eterna, recibiendo la gloria de su ofrenda en entrega seráfica y obsequio a la evangélica fe del Reino de Cristo. Fr. Pascual hizo previamente una predicción al violento usurpador: antes de un año moriría con el mismo hierro con que él había atentado en el golpe de estado, -cosa que sucedió-: pues fue asesinado en un complot urdido por uno de sus ministros que desbarató así sus planes tiránicos. Tal fue la primicia del apostolado y del testimonio máximo en la familia franciscana de este embajador hispano y alavés en su envío al extremo Oriente.

#### **IV. Ramón Llull: siete siglos de injusticia sobre el beato doctor franciscano ‘Inspirado e Iluminado’, apóstol mártir y misionero del ecumenismo.**

Hace un año, en una de las reuniones ordinarias de la conferencia episcopal catalana, el Excmo. Sr. Arzobispo de Ugent, Juan Enric Vives y Sicilia presentaba el libro editado por la pontificia Universidad Antonianum de Roma: *“Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric: Storia di una falsificazione testuale e dottrinale”*<sup>124</sup>...Es una obra en la que se recogen siete siglos de polémica teológica y se despejan definitivamente las dudas que existían en el Vaticano sobre la ortodoxia cristiana del beato Ramón Llull, puesta en entredicho a mediados del siglo XIV por uno de los maestros Inquisidores más influyentes y nefastos de la historia de la Iglesia: el falsario dominico Nicolau Eimeric; instigador de las acérrimas tesis antilulistas del siglo XV, uno más de los conflictos dolorosos entre dominicos y franciscanos, entre detractores y seguidores... Efectivamente: Nicolau Eimeric, OP (Gerona, n. en 1320, / m. en 1399), fue maestro de inquisidores y publicista del cisma de Occidente –decidido partidario de los pontífices de Aviñón- (a Clemente VII, ‘su protegido’, le demandó un obispado

---

<sup>124</sup> *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric: Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*. CENTRO ITALIANO DE LULLISMO. Edición preparada por Sara Muzzi. Pont. Univ. Franciscana Antonianum. Roma 2010. 218 páginas. Está dividido en dos partes, con una presentación del Mons. Luis F. Ladaria Ferrer, S.J., secretario de la Congregación para la doctrina de la fe, y una rica introducción de José Antonio Merino Abad, OFM. La 1ª parte contiene 5 trabajos, y la 2ª dos. Destacan sobre todo los trabajos del teólogo Dr. Josep Perarnau i Espelt (escritos en catalán).

alegando sus ‘servicios a la Iglesia’), siempre en conflicto con los Reyes de la Corona de Aragón e incluso desterrado de éstos “*por escandaloso y funesto*”-; de temperamento apasionado y bien conocido por ser el autor de uno de los manuales de inquisidores más extensos y divulgados en la Edad Media; por su cruzada empeñada contra el franciscano Ramón Llull y las escuelas lulianas en las que eran difundidas las ideas y doctrinas de este eximio y santo doctor, y también por el proceso que abriera contra su hermano de hábito Vicente Ferrer, OP (una vez que se posicionó contra Benedicto XIII); el cual después fuera canonizado santo. Eimerich OP<sup>125</sup>, se ensañó con la obra de Llull, -uno de los intelectuales cristianos más grandes de todos los tiempos y más populares de su tiempo- misionero y promotor incansable del diálogo ecuménico; el cual trató de establecer puentes con las otras religiones del Mediterráneo, el judaísmo y el Islam y que escribió más de 260 obras, la mayoría de ellas en latín, aunque también dominaba y escribía en catalán, castellano, griego y árabe; obras de las que se han hecho en todos los idiomas más conocidos muchas ediciones.

El teólogo J. Perarnau ha descubierto que la mayoría de falsificaciones pergeñadas por el *energúmeno* –así le llama en sus textos de la obra antes citada- Eimerich fueron entresacados sólo de sus libros en catalán y de algún libro escrito por alguno de sus discípulos, que el inquisidor le atribuyó y también manipuló como un vulgar falsario. Los religiosos de la Orden de Predicadores despreciaban aquellos textos que no estaban escritos en latín, pues no eran partidarios de facilitar la lectura popular de los textos sagrados. Las causas de la animadversión visceral del Inquisidor contra Llull –al que no pudo conocer personalmente, pues murió en el verano de 1316-, hay que buscarlas también en la rivalidad entre las escuelas filosóficas y teológicas de los franciscanos y dominicos. El dicho Eymerich extrajo supuestamente 135 herejías y 38 errores que hizo constar en su “*Tractatus contra doctrinam Raimundi Lulli*”, dirigido al antipapa amigo Clemente VII; y también “*Dialogus contra Lullistas*”, donde reclamaba su condenación, afán que no logró arrancar por fin del último Papa francés de la historia en Aviñón: Gregorio XI en 1376, puesto que jamás apareció ésta, ni se hallaron referencias de ella... Ahora el Vaticano confirma lo que los estudiosos sostenían: Eymerich falsificó y tergiversó sus manuscritos para dictar las herejías en tal subido número que dijo hallar en los libros y finalmente la falsa bula condenatoria, todo muy urdido. Bajo esta influencia, la Iglesia inscribió sus publicaciones en el índice de los

---

<sup>125</sup> Ver FINKE, Enrique; artículo: “*Nicolás Eymerich, publicista en los comienzos del Cisma de Occidente*” Anales del Instituto de Estudios Gerundenses I (1947), pp 124-132.

libros prohibidos por la Inquisición, habiéndole atribuido en tal sarta de títulos, elementos relacionados con la astrología, la magia y artes ocultas, para enfatizar las calumnias. El postulador de la causa de canonización de Lull, delegado de Causas de los Santos, que lleva el proceso de éste doctor franciscano, ha acogido con satisfacción la conclusión del Pontificio Ateneo Antoniano: “*La herejía y las obras que se le atribuyeron falsamente siempre habían sido una asignatura pendiente*”... “*La Santa Sede las ha examinado y el voto ha sido claro y positivo: se han hallado y desactivado las falsedades esgrimidas para la obtención de las bulas papales de condenación*”.

La fase de canonización en que ha entrado el proceso tratará de elaborar un estudio pormenorizado que pruebe que este laico, ilustrado e iluminado doctor franciscano, “*practicó todas y cada una de las virtudes cristianas en grado heroico*” para que el Vaticano promulgue su beatificación oficial, pues la efectuada en el siglo XIV, sólo es aceptada en el culto de su isla y diócesis mallorquina, así como las órdenes y congregaciones de la familia franciscana y se hizo por “*culto inmemorial*”, y no por los cauces oficiales que ahora se están siguiendo. Se supera una vez más, uno de los vilipendios históricos causado por alguno de los religiosos dominicos a los franciscanos (junto a este secular caso anotemos también el tremendo fenómeno de Fr. Juan Duns Escoto -beatificado oficialmente por Juan Pablo II-) y su consiguiente doctrina escotista franciscana<sup>126</sup>; o el ‘affaire’ de los *Montes de Cristo o de Piedad, Arcas de Misericordia y Socorros Mútuos*<sup>127</sup>; que desde el siglo XV fueron beneméritas instituciones populares de crédito, inspiradas en la doctrina de San Antonio de Padua contra la usura y los renuevos, las cuales pusiera en marcha e hiciera escuela el beato minorita Bernardino de Feltre siglo y medio después, donde estaban incardinados muchos de los conventos franciscanos en Italia y España. Dichos entes fueron ridiculizados y perseguidos sin miramientos entre otros por los dominicos, hasta que fueron reconocidos oficialmente por los Pontífices Eugenio IV (las de España en tierras de los Condestables, *Fernández de Velasco*) y Pío II (en Italia y resto del mundo).

---

<sup>126</sup> Ver CARBAJO NÚÑEZ, Martín, *Actualidad de Duns Escoto en la sociedad de la información*; en Rev<sup>a</sup> Selecciones de Franciscanismo 114 (2009), pp. 435-462.

<sup>127</sup> Ver CARBAJO NÚÑEZ, Martín, *Montes de Piedad y Finanzas, la aportación franciscana en el campo económico*. Selecciones de Franciscanismo 108 (2007), pp. 446-464.

MADARIAGA DE LA CAMPA, Benito y ALONSO DEL VAL, José M<sup>a</sup>, *El don de la palabra. Diálogos sobre los derechos humanos*. Santander 2007. 82 pp.



*En cuanto al apostolado misionero y ecuménico de R. Llull*, muy a grandes rasgos hemos de decir que este ilustre y santo varón, nacido en Palma hacia 1232 y muerto en las aguas de su amada isla en la recién estrenada primavera de 1316 (su culto se celebra como mártir el 30 de junio), desarrolla los primeros instantes de su formación en el ámbito de las tres culturas: latina, musulmana y bizantina. Caballero cortesano, casado y con dos hijos; su conversión radical a los núcleos de la vida cristiana ocurre cuando contaba 30 años: peregrina a Compostela y deja todo lo que tiene a su familia y a los pobres. Durante una década estudia y dominará a la perfección el árabe con un criado musulmán que después atentaría gravemente contra él; a la vez se forma en su isla en Gramática, Filosofía y Teología con cistercienses, franciscanos y dominicos. Comienza a escribir en 1274 y lo hace en árabe: una *Lógica*, el *Libro de la contemplación* y el *Diálogo del gentil* con los tres sabios: judío, cristiano y musulmán; posteriormente traduce estas obras al catalán. En 1274 recibe una iluminación en experiencia mística que después plasma en su *Ars Magna* continuada con el *Ars Demonstrativa*. Simultáneamente funda en Mallorca un convento para doce Hermanos Menores que debían aprender árabe para luego ir a evangelizar el Islam. Esta idea de conventos y monasterios dedicados a la preparación de personal misionero con el estudio de las lenguas (que después encontrará feliz plasmación histórica en los futuros *Colegios de Propaganda Fide*) recibe la aprobación papal de Juan XXI en 1276. Con el mismo objetivo se presentará ante el Concilio de Vienne (1311-1312), logrando la aprobación de la creación de cinco centros de estudios de las lenguas hebrea, árabe, caldea y griega... En 1287 viaja a Roma ida y vuelta varias veces. Quería conseguir apoyo para su idea misionera, la reforma de la Iglesia y la organización de una expedición para recuperar la Tierra Santa palestinese. En 1295 hace la profesión de la Regla de la Orden Seglar franciscana. Posteriormente entre sus destinos está también París y el ambiente universitario, allí enseña y predica. El Rey aragonés Jaime II en 1299 le concederá la aprobación para debatir la fe y predicar en las sinagogas y mezquitas de su Reino.

Ramón (o Raimundo) Llull quería llegar hasta el Gran Khan y los tártaros; para ello realiza misiones por todo el 'Mare Nostrum': en el norte de África, Chipre, Asia Menor y otras, en los años 1293, 1307 y 1314-1315. En este último año se embarca en la última aventura de diálogo interreligioso y testimonio de fe entre los musulmanes de Tunicia y Bujía, pero no pudiéndole rebatir y tolerar le expulsan y le embarcan hacia su patria después de haber maltratado y apedreado a este venerable anciano, - *'caballero andante del pensamiento y de la*

*fe, cuyo inmenso corazón era alado, con las alas acérrimas e incansables de un serafín; que no soñó Icarias ni ciudades del Sol, pero que se empeñó en convertir el mundo en un paraíso cristiano. Si no fuera uno de los grandes filósofos que honran a la Humanidad, siempre sería uno de los mayores bienhechores de ella y uno de los varones más justos y perfectos que han aparecido sobre la tierra para honrar la carne que vestimos*'.<sup>128</sup> - Con más de 80 años, a la vista de su querida isla, como otro Poverello la bendice y entrega su alma a su Dios Creador, Redentor y Salvador... Hoy en el ábside de la bella y gótica iglesia de San Francisco de Palma, en la capilla de la Puritat de la Ssma. Virgen, situada tras el altar mayor –en el lado izquierdo de la nave-, está el sepulcro del mártir de J.C.; monumento que es una joya del arte gótico florido mallorquín. Rodeado de alegorías se abre un gran nicho que encierra las reliquias del humilde y prolífico polígrafo; gran sabio místico, fecundo apóstol de la fe ecuménica del evangelio del Reino y patriarca de la literatura catalana; donde destaca su figura yacente, vistiendo el sobrio hábito de San Francisco... Realmente el ideal de Llull fue siempre la unidad de la Humanidad en el amor y respeto hacia todos... Para él este reconocimiento y homenaje con sus mismas palabras: *“E enaixi (Y así) com havem un Dèu, un creador, un senyor, haguéssem una fe, una lig, una secta, e una manera de amar e honrar Déu, e fossem amadors e ajudadors los uns dels altres, e enfré nos no fos nulla diferencia ni contrarietat de fe ni de costumes”*. Libro del gentil y de los tres sabios, 4. Por cierto: en mayo de 2001 la Sociedad de Informáticos de España acordó que R. Llull sería su patrono protector, celebrando su día anual el 27 de noviembre.

---

<sup>128</sup> Cita en expresión de M. Menéndez Pelayo. Hoy día hay publicadas más de 50 obras en texto original, y traducidas al castellano, como anhelaba el polígrafo cántabro en 1884.

## BIBLIOGRAFÍA USADA Y RECOMENDADA

### 1. *Relacionada con Fr. Pascual Hispano ó de Vitoria*

ANASAGASTI URRUTIA, Pedro, *Un vasco en Tartaria en el siglo XIV: Fr. Pascual de Vitoria, geógrafo, apóstol y martir*. “Homenaje a D. Julio Urquijo”, II. San Sebastián 1949; pp. 329-57.

GARCÍA ESPADA, Antonio. *Marco Polo y la Cruzada*. Madrid 2009. 405 pp.

HAN, Gaspar, *Juan de Montecorvino, fundador de la Iglesia Católica en China*. Madrid 1997. 200 pp.

IRUARRÍZAGA, José, *Primeros franciscanos en China. Apuntes históricos (1246-1456)*. Madrid 1914, 64 pp. AIA (Archivo Ibero Americano) 2 (1914), pp.141-142.

OMAEHEVARRIA, Ignacio, *A la sombra de Gengiskhan*. Madrid, Edit. Cisneros, 1960, 147 pp.

PODERDONE, Odorico de, *Relación de viaje*. Traducción y notas de Nilda Guglielmi. Buenos Aires 1987, 158 pp.

POU y MARTÍ, José M<sup>a</sup>; *La leyenda del Preste Juan entre los franciscanos de la Edad Media*. Antonianum 20 (1945) 65-96.

SÍNICA FRANCISCANA (I). *Collectio documentorum ad historiam fratrum minorum spectantium & Itinera et Relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*. Por los PP. Anastasio van den Wingaert, Jorge Mensaert, Fortunato Margiotti. Ad Claras Aquas. Roma 1929.

### 2. *Relacionada con Raimundo Llull*

ALOS DE DOU, Ramón, *Los catálogos lulianos. Contribución a la obra de Ramón Llull*. Barcelona 1918, 112 pp.

CALDENTEY VIDAL, Miguel, *La paz y el arbitraje internacional de Ramón Llull*. Rev<sup>a</sup>. Verdad y Vida (VV), 1 (1943), pp. 456-485.

CARRERAS ARTAU, Joaquín, *La historia del lulismo medieval*. Rev<sup>a</sup> VV, 1 (1943), pp. 796-812.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *El pensamiento de Ramón Llull*, Fund. March, Madrid 1977. 300 pp.

GARCÍA PALOU, Sebastián, *Ramón Llull y el Islam*. Rev<sup>a</sup> Archivum Franciscanum Historicum (AFH), 76 (1983), pp. 744-50.

FERRARI BILLOCH, Francisco, *Raimundo Lulio*. CSIC Madrid 1954. Temas Españoles n<sup>o</sup> 90. 30 pp.

IVARS, Andrés, *Los jurados de Valencia y el inquisidor Fr. Nicolás Eymerich*. Controversia luliana 6 (1916), pp. 68-159.

MUZZI, Sara (Ed. a cura de), *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric: Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*. Colaboran: Luis F. Ladaria; J. A. Merino; J. Perarnau; A. Pagés; S. Muzzi; B. Mendía. Artículos en catalán y castellano. Pont. Univ. Antonianum. Roma 2010. 217 pp.

PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, *Fr. Lucas Wadding postulador de la causa de beatificación de Raimón Llull (1638)*. Estudios Lulianos 1 (1957), pp. 262-266.

PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, *Fr. José Hernández postulador de la causa de beatificación de Ramón Llull (1682-1690)*. Estudios Lulianos 2 (1958), pp. 83-105.

POU Y MARTÍ, José M<sup>a</sup>, *Sobre la doctrina y culto del beato Raimundo Llull*. AIA 16 (1921), pp. 5-23.

# LA *EMENDATIO* COMO OPERACIÓN TRADUCTORA EN FRAY AMBROSIO MONTESINO

Carlos MORENO HERNANDEZ

*Universidad de Valladolid, España*

## RESUMEN

Con apoyo en la *emendatio* retórica –la corrección final de un texto- trataremos de explicar la versión encargada por Fernando El Católico al franciscano Ambrosio Montesino de *Epístolas y evangelios por todo el año*, una obra de gran éxito con una primera edición conservada de 1514 y numerosas ediciones posteriores, en relación con otra traducción de 1506, anónima, y con el supuesto original latino de ambas, del dominicano Juan Herolt de Basilea, con diversas versiones a lo largo del siglo XV. Al mismo tiempo, nos referimos a otra fuente improbable de la versión de Montesino publicada por el aragonés Gonzalo García de Santa María.

## ABSTRACT

With support on the rhetorical *emendatio* -the final revision of a text- we try to explain the version commissioned by Ferdinand the Catholic to the Franciscan Ambrosio Montesino of the *Epístolas y evangelios por todo el año* –a best-seller with a first known edition of 1514 and numerous later editions- in connection with another anonymous translation of 1506, and the allegedly original Latin text of both by the Dominican Juan Herolt of Basel, very well known in different versions throughout the fifteenth century. At the same time, we refer to another unlikely source of Montesino's version published by the aragonese Gonzalo Garcia de Santa Maria.

## I

En nuestro anterior trabajo sobre franciscano Ambrosio Montesino remitíamos a Renier (183), quien cita al tratadista del siglo XVI Lawrence Humphrey en relación, por un lado, con la fase interpretativa o traductora, tal como es aplicada por Montesino a la *Vita Christi* del cartujano Ludolfo de Sajonia y que consiste, decíamos, en una *via media* o parafrásis moderada, a medio camino entre la literalidad y la libre interpretación, tal como es expuesta en los tratados humanistas desde Giannozzo Manetti hasta Philip Sidney, pasando por Juan Luis Vives y Lawrence Humphrey.

Por otro lado, aludíamos ya también a la fase final de toda operación traductora, la de articular el texto en la lengua meta, dándole el adecuado pulimento –*emendatio, expolitio*- que lo ponga a la altura del original; y añadíamos, siguiendo a Renier y a Humphrey, que esta fase

final es decisiva en cuanto que en ella cada traductor imprime su sello propio o creativo. Como dice Humphrey: “sensus auctoris, compositio nostra” (Rener, 244). Allí mismo, indica Rener que el tratadista Alexander F. Tytler en su *Essay on the Principles of Translation* (1791, 1797, 1813), propone tres leyes fundamentales sobre la traducción<sup>129</sup>, la tercera de las cuales consiste en que la traducción sea comparable en su composición retórica a la del original, en cuanto a tratamiento del texto para conseguir una adecuada conformación sintáctica y fonética del texto final.

Lo que nos interesa ahora, referido a la versión que hizo Montesino a comienzos del siglo XVI de *Epístolas y evangelios*<sup>130</sup> por encargo del rey Fernando, es esta última fase de la operación traductora, parte de la *elocutio*, donde lo más importante es la composición o *compositio*, que es propiamente la fase final de elaboración de un texto, cuya relevancia para la traducción es destacada por Rener (245) en relación con la *emendatio*, que no es sino la *expolitio* en sentido propio, es decir la labor de lima o acabado, utilizando un símil escultórico<sup>131</sup>, labor que es parte de la traducción como *immutatio* cualitativa o negociación, tal como admite Eco:

Tradurre significa sempre “limare via” alcune delle conseguenze che il termine originale implicava. In questo senso, traducendo, *non si dice mai la stessa cosa*. L’interpretazione che precede ogni traduzione deve stabilire quante e quali delle possibili conseguenze illative che il termine suggerisce possano essere limate via. (2007: 93-94) y parte fundamental, también, como pulimento o retoque final, de cualquier proceso de escritura, según Ortega:

Desde hace cinco años ando rodando por el mundo, parturiento de dos gruesos libros (...) Pero la malaventura parece complacerse en no dejarme darles la última mano, esa postrera soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta. (Prólogo a “Ideas y creencias”, 1940, V, 2007: 657)

---

<sup>129</sup> 1. *That the Translation should give a complete transcript of the ideas of the original work.* 2. *That the style and manner of writing should be of the same character with that of the original.* 3. *That the translation should have all the ease of the original composition.* Ed. 1813, cap. 1, p. 16.

<sup>130</sup> Los Evangelios y Epístolas del misal, dice Morreale (277), que todo cristiano oiría una y otra vez en latín, eran textos que los más devotos querían leer y saborear por su cuenta en el idioma que les era familiar. No se conservan sino en versiones impresas.

<sup>131</sup> “This last step consists in a careful process of retouching and of finishing, known as *emendatio*. It is a process which every work of art, literary or otherwise, must undergo before leaving the artist workshop. This operation is known also under other names. The two most common terms have been borrowed from manual trades, namely *expolire*, employed in finishing marble or books by means of pumice-stone, and *limare*, which was used in filing down a metal surface.” (245)

En esta última parte compositiva de toda obra es donde el traductor puede distinguirse y superar a los que lo han precedido en la misma labor. Como dice Humphrey, si el sentido, o el contenido, pertenece al autor, el texto, la composición, pertenece al traductor. Es ahora propiamente, según cree Renier, en la fase retórica que sucede a la fase gramatical de la tarea traductora, cuando el traductor puede dedicarse a lo que sería su labor más creativa o personal, si es que el texto que ha de traducirse lo requiere.

Y esta última mano, a fin de cuentas, se sirve también de las categorías modificativas (Renier, 248) y de otros procedimientos compositivos (Lausberg, 1990, *Compositio*, §§ 911-1054) como el cuidado de la colocación de las palabras según ritmo o eufonía, o el uso de la oración periódica o de la coordinada *-perpetua-* según convenga.

De la *emendatio* se había ocupado brevemente Quintiliano en el cuarto capítulo del libro X de su retórica, resaltando la importancia o utilidad de esta última fase de la composición del discurso. La tarea de añadir, quitar o cambiar, dice, requiere rebajar lo ampuloso, realzar lo bajo, cercenar lo superfluo, ordenar lo desordenado, introducir ritmo donde no lo hay, cortar lo excesivo. Se trata, como decimos de una labor de lima, o *expolitio*, que lleva al texto traducido lo más propio del que la lleva a cabo, hasta el punto de que, como ocurre con Montesino, el traductor y el enmendador de las perícopas bíblicas y los sermones<sup>132</sup> no sean la misma persona y el corrector pueda desplazar al traductor y hacer olvidar su labor de tal, por el descuido de esta fase final en su texto<sup>133</sup>.

## II

Matesanz (1997: 218) cita a Morreale, la cual sostiene, a propósito de *Epístolas y Evangelios por todo el año*, que «el fraile franciscano no da por suyos ni los romanceamientos de las perícopas ni los “discursos”» y considera que los discursos o sermones están escritos originalmente en lengua vulgar; por ello, según Matesanz (220), el romanceamiento afectaría de forma diferente a las perícopas bíblicas y a los sermones: En el caso de las perícopas bíblicas se parte de una traducción mientras que para los sermones, en realidad, no existe tal romanceamiento sino una revisión de textos ya en lengua vernácula. Sin embargo, desde que

---

<sup>132</sup> El título completo de la obra en la primera edición conservada (Zaragoza, Jorge Coci, c. 1514-15) es *Epístolas y evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones*.

<sup>133</sup> No tratamos aquí de otras posibles razones extrarretóricas para explicar la *emendatio* de otros textos bíblicos traducidos.

en 1583 se levanta la prohibición de las traducciones bíblicas en romance, incluidas en el Índice de 1559, se empieza a atribuir a Montesino la autoría de los sermones y la traducción de las epístolas y evangelios. En los prohemios de Montesino a la obra nunca se atribuye éste la autoría de los sermones ni la traducción de las perícopas. La primera edición conocida (Zaragoza, c. 1514-15) incluye los sermones, pero hay otras posteriores que no lo hacen<sup>134</sup>.

Alvarez Pellitero (40-42), quien atribuye a Montesino la autoría de los sermones, se ocupa en su libro sobre el franciscano de los criterios de la traducción que éste usa, referidos a la *Vita Christi*, expuestos en el prólogo a su traducción y que, como veremos, sigue usando en su corrección o *emendatio* de la anónima versión castellana anterior de *Epístolas y evangelios* que se ha conservado, fechada en 1506, en la que supuestamente se basa. Sigue manteniendo la preeminencia del texto evangélico en cuanto que lo destaca al comienzo en su original latino y lo traduce, dando la localización de las fuentes al margen, algo que no ocurre en la versión castellana de 1506. No hay en este caso localización de otras fuentes al margen, como ocurre en la traducción del cartujano.

Lo que Álvarez Pellitero (41) llama “disposición didáctica” de la versión de Montesino de la *Vita Christi* es, simplemente, la composición retórica que caracteriza a la *emendatio* como última fase de la operación traductora y que es aplicable también a *Epístolas y evangelios*, referido ahora a la disposición de las partes: epístola, al comienzo, perícopa luego, y sermón, dividido en tema, introducción, división y conclusión.

De acuerdo con estos criterios, trataremos ahora de analizar la versión del franciscano Ambrosio Montesino de *Epístolas y evangelios* (Zaragoza, Jorge Coci, 1514-15<sup>135</sup>, con numerosas ediciones posteriores), en relación con la otra anterior, anónima, publicada en Sevilla por Jacobo Cromberger en 1506<sup>136</sup> y con el original latino de los sermones identificado por Matesanz, del dominicano Juan Herolt de Basilea (diversas versiones a los largo del siglo XV).

---

<sup>134</sup> La mayoría de ellas son ediciones impresas en Amberes desde 1538 por Juan Estelsio, una de las cuales, sin portada, se creyó que era la primera, por llevar anotado el lugar y la fecha de la epístola inicial (Toledo, 1512). El título en ellas es: “Epístolas y evangelios que por todo el año se leen en la Iglesia catholica, de la correccion de F. Ambrosio Montesino” (Cf. A. S. Wilkinson, Iberian Books, Leiden: Brill, 2010, pp. 521-2).

<sup>135</sup> *Epistolas y evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones*. Se conserva en el Victoria & Albert Museum de Londres.

<sup>136</sup> *Epistolas y evangelios con sus sermones y doctrinas*. Se conserva en la Biblioteca Nacional de Viena y carece de portada.



La versión de Montesino de *Epístolas y evangelios* se compone de 746 perícopas o fragmentos bíblicos, 160 del Antiguo Testamento y 586 del Nuevo, además de 85 sermones que siguen a algunas de las perícopas, 195 de las cuales están repetidas, al menos, dos veces. Las del Nuevo Testamento se distribuyen en 360 de los evangelios, 219 son epístolas y el resto lecturas. El orden se corresponde con el año litúrgico según el misal romano, para domingos, festivos, miércoles y viernes.

Como la misa está en latín, este tipo de obras traducidas se pueden considerar devocionarios dirigidos, según Bataillon (46), a clérigos que no sabían latín o a fieles de piedad ilustrada. Se conocen 7 u 8 ediciones hasta 1544, desde la de Zaragoza de 1514 hasta las de Amberes, sin sermones. Entre 1559 y 1586<sup>137</sup> se prohíbe la obra y pasa al índice inquisitorial. La versión de Montesino sustituyó pronto a cualquier otra<sup>138</sup> y gozaba ya del reconocimiento de los contemporáneos (Lucio Marineo Sículo, *De Hispaniae Laudibus*).

En la epístola dedicatoria de Montesino al rey Fernando se lee:

La cual obra vuestra Alteza mandó a mi, su más leal e antiguo predicador y siervo, reformar, restaurar e reducir a la verdadera interpretación e integridad della según el romance de Castilla, porque estaba muy corrompida, confusa y disforme, así por la impropiedad y torpeza de los vocablos que tenía como por la confusión y escuridad de las sentencias. La cual en algunos passos más parecía scriptura de bárbaros que de fieles, lo qual pudo ser parte por inadvertencia del autor y parte por la negligencia y error de los impresores. (...) Yo he mucho trabajado por la limar, quitándole todos los defectos que tenía con gran vigilancia y diligencia,...

Limar o corregir, es decir enmendar en sentido retórico a partir de un texto romance supuestamente corrupto.

---

<sup>137</sup> Véase la edición citada al final con dedicatoria de 1586, nuevamente corregida, incluso en el título, por un fraile benedictino de la Suprema que la rescata del Índice, Román de Valdezillo: *Epístolas y evangelios para todo el año*, por fray Ambrosio Montesino de la Orden de S. Francisco. Barcelona, 1608. La de 1586 se publicó en Medina del Campo por Fco. del Canto.

<sup>138</sup> Pérez Priego (38-39) menciona otras dos traducciones de este tipo: Los *Evangelios moralizados*, de José López (Zamora, 1490) y las *Homilias* atribuidas a Alcuino, del bachiller Juan de Molina (Valencia, 1552), en cuyo prólogo alude a la versión de Montesino diciendo que éste no es el autor de los sermones, como se creía entonces.

<sup>139</sup> La "Epístola prohemial de fray Ambrosio (...) sobre la interpretación y reformation deste libro de los Evangelios y Epístolas y Sermones..." está fechada en Toledo, en el monasterio de San Juan de los Reyes, el 20 de mayo de 1512. Esto ha hecho pensar que existía una edición impresa en Toledo ese mismo año, sin fundamento.

Existe otra versión más temprana de este tipo de obras, la del aragonés Gonzalo García de Santamaría, titulada *Evangelios y epístolas*, que Bataillon (45) y Álvarez Pellitero suponen que es la corregida por Montesino, con dos ediciones en Zaragoza, de 1476 y 1485, cuyo texto se ha perdido<sup>140</sup>; sólo queda la edición salmantina de 1493, que coincide con la versión de Montesino en las perícopas (ambas se limitan a seguir el orden del misal romano)<sup>141</sup>, aunque las de Montesino son más numerosas, pero no coinciden en las homilías o sermones.

Matesanz (224-227) sostiene que la versión de Montesino se basa en la edición en 1506 o en alguna otra anterior desconocida (pues el colofón de la de 1506 indica también que fue corregida y enmendada), pero no en la de García de Santamaría, como había supuesto Bataillon o Alvarez Pellitero, y todas ellas, en lo que se refiere a los sermones, parecen proceder del original latino del dominico Juan Herolt de Basilea<sup>142</sup> que se conserva en numerosos manuscritos a lo largo del siglo XV, muy usado por los predicadores, pues contiene extensos índices y tablas alfabéticas que remiten a todo tipo de temas religiosos y a sermones clasificados de acuerdo con la liturgia del misal romano.

### III

Micer Gonzalo García de Santa María fue un laico, jurista de profesión, nacido en Zaragoza (España) en tiempos de Juan II y protegido de Fernando el Católico<sup>143</sup>; más historiador que filólogo, entre sus obras latinas destacan una historia de los reyes de Aragón (*Aragoniae regum historia*, Biblioteca de Cataluña, Ms. 992), y la vida de Juan II de Aragón (*Joannis Secundi Aragonum regis vita*), escrita por orden del hijo del biografado (Biblioteca Nacional, Ms. 9571). Como traductor, su trabajo es la traducción mencionada, cuyo título completo es *Evangelios e Epístolas, siquier liciones de los domingos e fiestas solemnes de todo el anyo e de los santos*. Según el repertorio bibliográfico de L. Hain (Stuttgart, 1827, I, 2) hay una

---

<sup>140</sup> Según Luis Gil (50), “en 1484 Paulo Hurus de Constanza imprime en Zaragoza los *Euangelios e epistolas siquier Liciones de los Domingos e fiestas sollemnes de todo el anyo*, cuya existencia se conoce gracias al testimonio del erudito portugués D. F. Leitão Ferreira que los vio en Coimbra en la biblioteca de Ignacio Carvalho de Sousa. La versión fue realizada por «micer Gonçalo García de Sancta María jurista ciudadano de Çaragoça». Afirma que los ejemplares existentes de esta edición habrían sido destruidos por la Inquisición, sin citar pruebas.

<sup>141</sup> La versión corregida por Román de Vadezillo en 1586 se justifica en su portada y dedicatoria por seguir y guardar el orden del nuevo misal romano del Papa Pío V.

<sup>142</sup> Iohannes Herolt, *Sermones Discipuli de tempore; Sermones Discipuli de sanctis; Promptuarium exemplorum Discipuli secundum ordinem alphabeti; Promptuarium Discipuli de miraculis beate Marie virginis*. Strassburg: Georg Husner, 1483.

<sup>143</sup> Según Roth (147), su padre, “converso de Zaragoza” del mismo nombre, pertenece a la rama aragonesa de los Santa María, y no deben ser confundidos ambos con otro Gonzalo, hijo de Pablo de Santa María y hermano de Alfonso de Cartagena, que fue obispo y murió en 1448.

edición impresa en 1479 y otra en 1485, que se han perdido. Se conserva una edición de Salamanca de 1493 que descubrió Isaac Coltjinen en la Universidad de Upsala (Suecia).

La primera sección, es decir, la concerniente a las festividades que conmemoran la vida del Redentor, ha sido ilustrada. Al final de la obra se lee:

Fenecen los Evangelios e Epístolas siquier lecciones de los domingos e fiestas solemnes e la glosa o apostilla, la qual obra se hizo afin que los que la lengua latina ignoran, no sean privados de tan excellente e maravillosa doctrina, qual fue la de Cristo nuestro Redentor, escripta en los Evangelios, e porque cada uno retraydo en su casa, despenda el tiempo ante en leer tan altos misterios que en otros libros de poco fruto. E fue la suso dicha obra emprentada en la muy noble ciudad de Salamanca, en el año de 1493<sup>144</sup>.

Se conserva un dictamen del Inquisidor, maestro Pedro Arbués de Epila, como encargado de examinar y coleccionar la traducción de la obra. La versión de Santa María parece proceder de la latina de Guilelmus Parisiensis (un dominicano profesor de teología), según su editor moderno<sup>145</sup>. Hay otra edición portuguesa, de fecha imprecisa, que se presenta como traducción literal de la salmantina y que conserva el prohemio que falta en ésta, importante sobre todo por los criterios de traducción que da García de Santa María. Álvarez Pellitero (52-3) los resume: No traduce palabra por palabra, sino que es fiel al sentido del texto, actualizando el lenguaje de manera que suene bien y procure placer a los que lo leen, asegurando que no añada nada suyo y con la intención de dirigirse a los seculares que no saben latín y no a los clérigos, tal como corrobora el colofón citado.

Montesino sigue los mismos criterios que el aragonés, aunque no sea su traducción la que enmienda. En cualquier caso, la lengua cortesana no estaba todavía suficientemente fijada a finales del siglo XV, y tal como señala Álvarez Pellitero (54) hay fluctuaciones léxicas y fraseológicas en el lenguaje bíblico que hacen que pocos años después estas versiones resulten anacrónicas o desfasadas y hagan necesaria la *emendatio* de Montesino.

Además, es Gonzalo García de Santa María quien primero aplica a la lengua castellana la idea de Lorenzo Valla, referida al latín, de «la lengua compañera del Imperio», que alcanzó su

---

<sup>144</sup> La obra figura en la biblioteca de Fernando de Rojas, según S. Gilman (*La España de F. de R.*, M: Taurus, 1976, p. 436)

<sup>145</sup> Evangelios e Epistolas con sus exposiciones en romance según la versión castellana del siglo XV hecha por Gonçalo García de Santa María del texto de 'Guillermus Parisiensis: *Postilla super Epistolas et Evangelia*. Ahora de nuevo publicada conforme a la edición de Salamanca de 1493 existente en la Biblioteca de la R. Universidad de Uppsala, con dos introducciones por Isak Collijn y Erik Staaff. Akademiska Bokhandeln, 1908

mayor difusión a través de Nebrija. Micer Gonzalo, en el prólogo de *Las vidas de los santos religiosos*, obra también publicada, según Eugenio Asensio<sup>146</sup>, en Zaragoza (1486-1491), parece justificar el que prescinda en su traducción de la variedad lingüística aragonesa, cuando, en consonancia con el ideal renacentista, escribe:

Y porque el real imperio que oy tenemos es castellano y los muy exçelentes rey e reyna nuestros señores an escogido como por asiento e silla de todos sus reynos el reyno de Castilla, deliberé de poner la obra presente en lengua castellana, porque la habla comúnmente más que todas las otras cosas sigue al imperio, y quando los príncipes que reynan tienen muy esmerada y perfecta la habla, los súbditos esso mismo la tienen.

Ay allende esso en la misma Castilla, como son diuersos reynos en uno ayuntados, algunas tan grosseras y ásperas lenguas como es Galizia, Vizcaya, Asturias y Tierra de Campos, que ni aquellas ni lo muy andaluz es auido por lenguaje esmerado, ca, lo uno, de muy grueso y rudo se pierde y, lo otro, de muy morisco en muchos vocablos a penas entre los mismos Castellanos se entiende. Ca el vocablo debe ser como la moneda, de tan buena liga, peso y cuño, que en ninguna tierra de las mismas del príncipe que la batió se rehúe.

Y porque las cortes de los reyes van por todo y toman de cada qual lo mejor, y los que hablan delante de los reyes y príncipes trabajan de poner sus buenas razones por los mejores términos que saben y alcanzan, en cada lugar es auida la lengua de la corte por de todas la mejor y más encimada. Y la misma diferencia y ventaja que lleua la habla del hombre de pro a la del villano y soez, aunque ayan ambos nascido en vna misma ciudad y barrio, aquella lleua la de la Corte a la de las otras villas y ciudades de todo el reyno.

Cabe suponer, por todo lo dicho, que Ambrosio Montesino conocía la obra del aragonés, pues sigue sus criterios lingüísticos y traductológicos, aunque no sea su obra *Evangelios y epístolas* la que corrija. Dado que las diferencias entre la edición de 1506 y su corrección son escasas, podría suponerse también que manejó otra versión o versiones con más errores o dialectalismos. En todo caso, *Evangelios y epístolas* de García de Santa María es la primera traducción romance conocida que se hace de las perícopas dominicales con vistas a una difusión popular, dando primacía al lenguaje cortesano como norma, frente a las variedades dialectales o incluso frente a su propio romance aragonés, romance, al fin y al cabo de un reino diferente al de Castilla.

---

<sup>146</sup> E. Asensio, «La lengua compañera del imperio», *RFE*, 43 (1960)

#### IV

Como introducción a los textos que vamos a citar no está de más mencionar la estructura del sermón transmitida por las artes de predicación medieval –*artes praedicandi*–, una de las formas retóricas que sustituyen al discurso de la época clásica, junto con el arte notarial o epistolar –*ars dictaminis*– y el arte de la composición poética –*artes poetriae*. Hasta la primera mitad del siglo XIII no hay propiamente ningún tratado que resuma esta estructura del sermón, lo que hace pensar que tiene su origen en las universidades medievales (Murphy, 310 ss.).

De acuerdo con esta nueva preceptiva un sermón se compone de *oratio, prothema, thema, thematis introductio, divisio, subdivisio* y *clausio*, con sus modos de dilatación (ibid., 325-27) que se corresponden en el sermón de San Andrés que aquí presentamos con la perícopa, el tema y las distinciones.

De acuerdo con las conclusiones de Matesanz (I, 39-47), aunque no sepamos con seguridad si Montesino trabajó con la edición de 1506 o con otra u otras perdidas, la comparación del texto del franciscano con esa edición, a la que sigue bastante fielmente, y con la de Herolt, permite suponer que no manejó el texto en latín ni conocía la identidad del autor de los sermones, pues casi nunca cita los textos latinos originales.

Cuando Montesino se refiere en la introducción a su labor de reformar, restaurar y reducir, hay que entenderlo en el sentido de reestructuración formal y revisión del léxico, es decir, aplicando la preceptiva retórica sobre la composición, o *compositio*, que afecta tanto a la sintaxis como a la eufonía o al ritmo.

El texto latino de Herolt sigue la estructura básica del sermón (*Thema, introductio, divisio*). Montesino también la sigue, y con mayor claridad, e introduce la *clausio*, o conclusión. Consigue un texto más legible y didáctico, con fórmulas como “quiere decir...” o separaciones ternarias para la *divisio*, que llama “distinciones”, algo que no figura en el texto latino<sup>147</sup>. Además organiza las citas que están incorporadas como interpolaciones en el texto latino y en la versión de 1506, situándolas en los márgenes [*marginalia*] con llamadas alfabéticas y con su localización en las fuentes, aunque sólo para las bíblicas.

---

<sup>147</sup> La edición de 1608 que hemos consultado, *nuevamente corregida* por el benedictino Roman de Valdezillo, separa las distinciones en párrafos, que hemos ampliado, subrayando además las diferencias léxicas entre las dos ediciones de Montesinos y la edición de 1506.

En cuanto al léxico, se limita a la modernización, y poco más. En los textos citados, *lo* por *le* (leísmo), o *milagro* por *miraglo*.

Pocas veces altera el contenido, tal como muestran los textos que citamos a continuación.

## **Textos**<sup>148</sup>

### Sermón de la festividad de San Andrés

1) Johannes Herolt, *Sermones de sanctis*. Nuremberg, Antoni Kromberger, 1496 (BN Sig. I/1900; ed. 1497, Univ. de Valencia, pp. 510-12):

De sancto Andrea, sermo II. Venite post me faciam vos fieri piscatores hominum

Verba ista originaliter scribunt Mathei, IV, Marci, I et Luce V. Recitative in presentis festivitatis beati Andrea apostoli evangelio. Super que verba in presenti sermones tria sunt dicenda. Primo de dignitate et privilegiis sancti Andrea apostoli. Secundo spiritualiter aliqua sunt dicenda per informatione simplicium. Tercio et ultimo miracula quedam de sancto Andrea apostolo ante ipsius mortem et post mortem. Quantum ad primum, sciendum quod Christus multipliciter privilegiavit beatum Andrean apostolum. Primo fecit eum primicerium suum quem eum ante ceteros apostolos ad se vocavit et hoc in prima vocatione. De qua habent Johannis I. (...)

.....

2) *Epistolas y evangelios con los sermones y doctrinas por todo el año*. Sevilla: Jacobo Cromberger, 1506<sup>149</sup>:

Venid empos de mi y fazer os he pescadores de hombres

Estas palabras originalmente son scriptas a iiij capitulos de sant Matheo y a j capitulo de Marco y a v de Lucas, y recitativamente en el Evangelio de la presente festividad. Sobre las quales palabras en el presente sermon se han de decir tres cosas. Primeramente la dignidad y privilegios del apostol san Andres. Lo segundo, algunas cosas para la informacion de los simples. Lo tercero y ultimo algunos miraglos de san Andres apostol antes de su muerte y despues. Quanto a lo primero, aveys de saber que Cristo Nuestro Redemtor en muchas

<sup>148</sup> Cf. Matesanz, 1995, Tesis, I, 26-7, nota 55; 1997, pp. 226-7, nota 48.

<sup>149</sup> Reproducimos el texto de Matesanz.

maneras otorgo especiales privilegios al glorioso San Andres. Ca llamo le primero que a los a los otros apóstoles, y esto en el primer llamamiento, del qual se lee en el j de Sant Juan. (...)

.....

3) *Epistolas y evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones* (Zaragoza, Jorge Coci, c. 1514-15. Matesanz, 1997:227):

Thema: «Venite post me et faciam vos piscatores hominum etc.» (Mathei iiiij capitulo).

Quiere dezir: «Venid empos de my hazeros he pescadores de hombres». Estas palabras originalmente son escriptas a iiiij capitulos de san Matheo y a j capitulo de san Marco y a j de san Lucas, y recitativamente en el Evangelio de la presente festividad. Sobre las cuales palabras en el presente sermón se han de dezir tres cosas, segun tres distinciones. Primeramente, la dignidad y privilegios del apóstol san Andres. Segundo, algunas cosas para la informacion de los simples. Lo tercero y ultimo, algunos milagros de san Andres apóstol antes de su muerte y despues. Distinicion primera. Quanto a lo primero, haveys de saber que Cristo Nuestro Redemtor en muchas maneras otorgo especiales privilegios al glorioso san Andres, ca llamo lo primero que a los otros apóstoles. Y esto en el primer llamamiento, del qual escribe san Iuan». (...)

.....

4) *Epistolas y evangelios para todo el año, segun lo tiene y canta la santa madre iglesia romana, con sus doctrinas y Sermones. Compuesto por el muy R. P. fray Ambrosio Montesino de la Orden de S. Francisco. Agora nvevamente visto y corregido por el muy R. P. Fray Roman de Valdezillo de la orden de San Benito y comisario del Santo Oficio en la villa de Medina del Campo y su partido. Con tablas muy copiosas*<sup>150</sup>.

**En el dia de Sant Andres (316)**

## **EPISTOLA**

Fratres: Corde enim creditur... Ad Roma. 10 cap.

---

<sup>150</sup> Barcelona: Miguel Menescal, 1608. "Comienzan las Epistolas y evangelios, según la orden de la Sancta Madre Yglesia, con los sermones y doctrinas sobre los Domingos, y fiestas principales y señaladas de todo el año. Corregidos y reformados por el Reverendo Padre Fray Ambrosio Montesino, de la orden de los frayles Menores, de la impropiedad de los vocablos, y escuridad y confusion de algunas sentencias, que en algunas partes requerian mejor interpretacion y entendimiento. La qual reformation hizo el dicho padre, por mandado del muy Catholico, y mas excelente y poderoso señor el muy alto Rey Don Fernando, Rey de España, y de las dos Seicilias, de Hierusalem, nuestro invictissimo señor, segun que se sigue: para informacion y doctrina y consolacion de los fieles y devotos Christianos".

Hermanos: con el corazón se cree...

**EVANGELIO** (perícopa)

In illo tempore... (Mateo, 4 Cap.)

En aquel tiempo: Andado el señor en el mar de Galilea (... ) Y ellos dexadas las redes y al padre siguieronlo.

páginas 317-20:

**Sermón** Thema

Venite post me et faciam vos piscatores hominum, etc. (Mathei, iiij capitulo)

Quiere dezir: Venid empos de mi y fazer os he pescadores de hombres.

Estas palabras originalmente son scriptas a iiij capitulos de sant Matheo y a j capitulo de Marco y a v de Lucas, y recitativamente en el Evangelio de la presente festividad. Sobre las quales palabras en el presente sermon se han de decir tres cosas, según tres distinciones. Primeramente la dignidad y privilegios del apostol san Andres. Lo segundo, algunas cosas para la informacion de los simples. Lo tercero y ultimo, algunos milagros de san Andres apostol, antes de su muerte, y despues.

Distincion I (317-8)

Quanto a lo primero, haveys de saber que Cristo Nuestro Redemtor en muchas maneras otorgo especiales privilegios al glorioso San Andres. Ca llamo lo primero que a los otros apostoles, y esto en el primer llamamiento, del qual escribe sant Iuan. Mas preguntase, quien llevo a sant Andres a Christo? y respondese, que el glorioso sant Juan Baptista,(...)

Distincion II (318-9)

Quanto a la segunda parte deste Sermon, para nuestra doctrina, havemos de notar que los que a ejemplo de los santos apostoles renuncian a los bienes temporales por amor de Dios, (...) Assi mesmo para informacion de los que poco alcançan haveys de saber, que ay muchos que no dexan como los Apostoles lo propio: mas lo que peor es, van tras lo ageno. (...)

Distincion III (319-20)

Quanto a la tercera parte del presente sermon, haveys de saber, que todos los hombres deven solemne y devotamente celebrar la fiesta deste glorioso Apostol (...) De lo qual



resulta y se concluye, que algunas veces los santos, aun de su voluntad se conbidan a la humana devocion de los que dexan de aceptar los sufragios de Iso bienaventurados. Infinitos otros milagros se podrian contar de sant andres, los cuales seria cosa prolixa escribir. Por consiguiente abaste lo dicho, para que alcancemos con este santo Apostol, aca la gracia, y alla la gloria sin fin.

## **Bibliografía**

Alvarez Pellitero, Ana María. *La obra lingüística y literaria de Fray Ambrosio Montesino*, Universidad de Valladolid. 1. ed. 1976, 296 páginas.

Bataillon, M. *Erasmus y España*, Mexico: FCE, 1966, p. 45-46.

Gil Fernández, L. “Los Studia Humanitatis en España durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Peninsula. Revista de Estudios Ibéricos*, 2 (2005) 45-68.

Herolt, Johannes. *Sermones Discipuli de tempore et de sanctis*, Lugduni: Johannes de Vingle, 1497. Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia.

Matesanz del Barrio, A. M. , *Epístolas y evangelios por todo el año. Edición y estudio*. Universidad Complutense, 1995, Tesis doctorales, 2 vols. [Biblioteca de la antigua Univ. Complutense, T-20103].

-“*Epístolas y Evangelios por todo el año*. Una errónea atribución de autoría”, *Revista de Filología Románica*, 13, Madrid, 1997, pp. 215-230.

Moreno, C. “La traducción como forma de imitación”, en *Retórica y traducción*, Madrid: Arco Libros, 2010, pp. 59-69.

-“Traducción y paráfrasis en Fray Ambrosio Montesino”, en prensa.

Morreale, M. , “Los Evangelios y las Epistolas de Gonzalo García de Santa María y las Biblias romanceadas de la Edad Media”, *Archivo de filología aragonesa*, 10-11 (1958-1959) 277-290.

Murphy, J.J. *Rhetoric in the Middle Ages*. Berkeley: Univ. Of California Press, 1974.

Pérez Priego, M.A., “Las traducciones del bachiller Juan de Molina, una práctica del traducir en el Renacimiento español”, *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, IV (1981) 35-43.

Quintiliano, M.F., “Emendatio”, en *Institutio Rhetorica*, 10, 4, 1.

Rener, F. *Interpretatio. Language and Translation from Cicero to Tytler*. Amsterdam: Rhodopi, 1989

Roth, N. *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*. 2 ed. Madison: Winsconsin Univ. Press, 2002.

# REGISTROS DE LINGÜISTAS Y TRADUCTORES FRANCISCANOS EN LOS CATÁLOGOS DEL CONDE DE LA VIÑAZA Y DE ANTONIO TOVAR

David PÉREZ BLÁZQUEZ

*Universidad de Alicante, España*

## ABSTRACT

The linguistic work of the Franciscans was outstanding and superior to that of the other missionary orders that arrived in the New World. However, the treatment of their work is reflected differently in two Hispanic classic catalogs of Amerind linguistics: the *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, by Viñaza, and the *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, by Antonio Tovar. The first one follows the methodological guidelines proposed by Menéndez Pelayo to prove the existence of Spanish science, while the other one puts the modern linguistics before the historical testimonies that laid the foundations of the American Indian philology. Despite being different works in terms of concept and method, the contrast shows that they are chronologically complementary in the registration of Franciscan writings.

## KEYWORDS

Franciscans, bibliography, Viñaza, Tovar

## INTRODUCCIÓN

Tratándose de valorar la labor que los franciscanos han realizado en el campo de la lingüística y la traducción, parece oportuno hacer balance de lo ya registrado y catalogado. Este trabajo se ha centrado, para ello, en dos obras monumentales sobre bibliografía de las lenguas amerindias, la de Viñaza y la de Tovar, cuya función en el marco de un registro general de autores y traductores misioneros resulta primaria por su carácter *integrador*. Es común que los

repertorios dedicados en exclusiva a los traductores y lingüistas religiosos que han enlazado la lengua española y las amerindias se encuentren dispersos en bibliotecas, menologios, informes, catálogos, crónicas y otras publicaciones de sus respectivas órdenes y a menudo se circunscriban a un área geográfica concreta, a alguna provincia, país o época, lo cual dificulta su catalogación y estudio en conjunto. Al conjugar anteriores registros, bibliografías, bibliotecas, catálogos, etc., laicos y religiosos, las dos obras seleccionadas permiten realizar un estudio contrastivo de la bibliografía lingüística amerindia desde una doble perspectiva temporal y cuantitativa. De este modo se favorece, además, la posibilidad de someter a comparación la labor lingüística de cada orden monacal.

Las ventajas que ofrece la organización sistemática de la inmensa bibliografía franciscana sobre América es esencial para avanzar en la investigación y rescatar del olvido un lauto patrimonio cultural. Sin embargo, cabe recordar que la respuesta al difícil reto de catalogar la bibliografía retrospectiva ha sido diferente según la época y según viniera de dentro o fuera de la orden seráfica. Dentro de esta, durante sus primeros cuatro siglos de existencia, los franciscanos no se preocuparon de catalogar a sus *scriptores* ni de registrar sus obras, salvo en contadas ocasiones y con producciones de escaso valor bibliográfico (Castro, 1982: 5-8). De finales del siglo XVI en adelante fueron apareciendo repertorios más sólidos, como los de Tossignano, Gonzaga, Wadding, Juan de San Antonio, Sbaralea o Civezza, entre otros, y ya en las últimas décadas se ha respondido con «niveles altamente cualificados de producción y perfeccionamiento». Buena muestra de ello son los estudios publicados desde 1914 en la revista franciscana *Archivo Ibero-Americano*, de cuyo ex director Sánchez Gil hemos tomado las palabras citadas (Castro, 1982: VII), o los trabajos del historiador franciscano Manuel de Castro y Casto, quien en su *Bibliografía...*(1982: 201-219) da cuenta de 38 catálogos bibliográficos de tema franciscano-americano. Aun así, ya entonces Castro hacía notar la falta de diccionarios biobibliográficos y, sobre todo, de un repertorio general franciscano de bibliografía retrospectiva, que en parte va quedando suplido por las bibliografías de sectores o periodos particulares (1982: 57-59). Por su parte, entre los estudiosos ajenos a la orden, el interés suscitado por los lingüistas y traductores franciscanos no ha venido manifestándose como el objeto principal de sus obras de catalogación, sino que más bien suele aparecer integrado al tratar temáticas más amplias, como la manida misión americana o las lenguas amerindias.

En el ámbito específico de la lingüística misionera, la orden franciscana fue una de las más representativas en cuanto a número de autores y de obras escritas. Los franciscanos que se trasladaron a América no solo evangelizaron, atendiendo a su labor principal, sino que, en palabras de Castro (1990: 470), «desempeñaron una notable labor de fijación ortográfica, sintáctica y lexicográfica de las lenguas amerindias, que eran ágrafas, convirtiéndose de esta manera en importantes transmisores de una cultura que, gracias a sus esfuerzos y desvelos, ha llegado hasta nosotros». Y ello a pesar de que la transculturación estaba programada en sentido contrario. Pues, como observó Viñaza (Muñoz, 1977: IX), de haber sido el objetivo de los españoles el mero comercio y explotación de las riquezas que ofrecía el paraíso recién descubierto, no hubiera resultado necesario tanto esfuerzo para entenderse con los indios. La empresa de las consecutivas expediciones iba más allá de las riquezas materiales: se trataba ciertamente de extender los dominios de España, pero también de hispanizar a ultranza el Nuevo Mundo y ampliar los confines de la Iglesia católica.

En efecto, las órdenes religiosas fueron las encargadas de convertir y civilizar a los aborígenes americanos, transmitiendo la doctrina cristiana y la cultura occidental. La experiencia en las islas había mostrado que era más fácil y eficaz la evangelización cuando el misionero empleaba la lengua del indígena (Suárez, 1992: 7). Esta circunstancia, sumada a la escasez de intérpretes indios —aquellos lenguas, lenguaraces y farautes— y a la desconfianza que estos inspiraban a los españoles, hizo que, ante la disyuntiva de enseñar el castellano o aprender las lenguas nativas para poder difundir la fe cristiana, la mayoría de los misioneros optaran por estudiar y predicar en el idioma de sus catecúmenos al introducirse en tierras continentales. Tal fue el interés y la dedicación entre los franciscanos, que tres cuartas partes de sus misioneros hablaban lenguas nativas (Castro, 1988: 488). Para ello hubieron de desplegar una enorme actividad traductiva y lingüística sobre las nuevas lenguas, que se concretó en la producción de catecismos, doctrinas, devocionarios, confesionarios, cartillas, rudimentos, artes, vocabularios, diccionarios, etc. Se dio la particularidad, a la vez justificada y reprochada, de que muchas de esas artes o gramáticas describían y explicaban —pero también reducían y encerraban— la xenitud de aquellas lenguas a partir de los paradigmas y los preceptos latinos, siguiendo a menudo la ordenación de la célebre gramática nebrisense.

Afirmaba Wilhelm von Humboldt (Zimmermann, 1996: 74), en cualquier caso, que solo a los misioneros debemos todo lo que sabemos acerca de las lenguas del Nuevo Mundo.<sup>151</sup> Sin lugar a dudas, la filología amerindia hasta el siglo XVIII se ha fundado en las observaciones que aquellos religiosos lingüistas dejaron por escrito. En este contexto cobra especial relevancia el trabajo de los misioneros franciscanos: los doce «apóstoles» que en 1524 llegaron a Nueva España dieron comienzo no solo a la evangelización metódica sino también al estudio sistemático de los idiomas más importantes que se hablaban en aquella provincia recién conquistada (Suárez, 1992: 7-9).

En tiempos más recientes, sin embargo, Laín Entralgo (1985: 9 y 10) hablaba de drama al reflexionar sobre el acontecer de las lenguas amerindias en el correr de los siglos. Penoso drama humano es la desaparición de centenares de lenguas —y, con ellas, de culturas— que se hablaban antes de la llegada de Colón y antes del arribo de desalmados mercaderes de caucho y petróleo. Dramático resulta también descubrir en el ámbito de los estudios científicos que, pasado el esplendor productivo de aquellos misioneros lingüistas y hasta Antonio Tovar, solo la gran obra lingüística de Hervás y Panduro, ya en las postrimerías del setecientos, y el trabajo bibliográfico de Viñaza, pocos años antes del desastre de 1898, componen la parte española en el conocimiento científico de las lenguas que los conquistadores y los misioneros descubrieron.

En las páginas siguientes constataremos el reflejo de aquella labor lingüística franciscana en dos fuentes clásicas de bibliografía amerindia: la *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, del conde de la Viñaza, y el *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, de Antonio Tovar. Estudiaremos a estos dos autores españoles por haber contribuido al avance de la investigación científica en el ámbito de la filología amerindia rescatando, clasificando y poniendo de manifiesto la ingente y dispersa labor llevada a cabo por los misioneros lingüistas. Indagaremos por los entresijos de sus trabajos bibliográficos, veremos qué métodos implican y expondremos los resultados del recuento de los religiosos que contiene cada uno.

---

<sup>151</sup> La misma idea sobre el protagonismo precursor de los misioneros podría trasladarse al ámbito de la antropología, toda vez que los frailes se anticiparon con sus humildes anotaciones a los modernos estudios etnográficos del siglo XIX. Tal es el caso del franciscano Bernardino de Sahagún con su *Códice Florentino*. Puede hallarse una reflexión sumamente interesante sobre la antropología practicada por los misioneros lingüistas y traductores en el artículo intitulado «Entre lingüística, antropología y traducción: La escuela franciscana de evangelización en Méjico», de M. Á. Vega Cernuda.

## **EL CONDE DE LA VIÑAZA Y SU *BIBLIOGRAFÍA***

El conde de la Viñaza entendía la Historia como una suma de filosofía y humanismo que había de comenzar por la recolección de datos, pero que debía edificarse sobre ellos sin perder nunca de vista, en su estudio y análisis, lo social, lo personal, la filosofía política que tenían los personajes que se estudiaban (Sáenz, 1977: 22). En esta idea radican las claves de su trabajo. El interés por las lenguas amerindias se remonta a las primeras etapas de la colonización, razón por la que la perspectiva historiográfica representa, en Viñaza más que en ningún otro, un papel fundamental.

### **El conde de la Viñaza**

Cipriano Muñoz y Manzano, conde de la Viñaza, filólogo y diplomático, hubo de truncar su devoción literaria para cumplir con las obligaciones diplomáticas de su estamento. Así y todo, nos legó una obra de gran valor, marcada, como veremos, con el triple marchamo inequívoco del patriotismo cultural, el positivismo bibliográfico y la erudición histórica. Para referir su biografía nos basaremos en el estudio de Sáenz de Santamaría (1977).

Nació en La Habana el 3 de octubre de 1862. Su padre, un epilense llamado Cipriano Muñoz y Ostaled, fue comandante supernumerario de las milicias de mérito de Cuba. Allí contrajo matrimonio con la que sería madre de nuestro autor, Josefa Ana del Carmen Manzano y Colás, de quien se especula un emparentamiento con Joaquín del Manzano y Manzano, el general que por aquellos años ejercía el mando supremo en la isla.

El regreso de la familia Muñoz-Manzano a España, hacia 1870, coincide con el advenimiento al trono de Amadeo I, quien, pese a su efímero reinado, aún concede al padre de Cipriano el título de conde de la Viñaza. En 1878 concluye Cipriano en Zaragoza sus estudios de bachillerato. Al año siguiente tiene la desgracia de perder a su madre y poco después, en 1881, también a su padre. Ese mismo año de 1881 lo recordaría además por conseguir su primer premio literario<sup>152</sup> y la licenciatura en Filosofía y Letras.

---

<sup>152</sup> Ese galardón del año 1881, concedido por un ensayo sobre Calderón, supondría el pistoletazo de salida de una larga trayectoria jalonada por diversos honores, premios y condecoraciones, de entre los cuales mencionamos a continuación los más representativos. En 1882 se le otorga la real y distinguida orden de Carlos III en grado de

En 1882 revalida su título nobiliario. Desde entonces y hasta el final de su vida, don Cipriano Muñoz y Manzano dejará de utilizar su nombre de pila para ser conocido en los ambientes literarios por «El conde de la Viñaza». Ese mismo año lo llaman a filas, pero consigue redimir su suerte de soldado mediante el pago de los correspondientes derechos. Liberado de las obligaciones militares, marcha a Madrid para realizar el doctorado en la Universidad Central. En el curso 1882-1883 es alumno de Marcelino Menéndez Pelayo, con quien mantendrá una correspondencia epistolar de por vida. Como se verá más adelante, el polígrafo montañés ejerció una influencia decisiva en el joven Viñaza, quien, en los años siguientes hasta 1895, consagra su tesón patriótico a una intensa actividad literaria.

En la producción bibliográfica de Viñaza de esos casi tres lustros (de 1881 a 1895) se adivina una doble querencia. Por un lado, se da a la elaboración de ensayos monográficos sobre Calderón de la Barca, Santa Teresa de Jesús, el poeta hispanorromano Aurelio Prudencio Clemente y los hermanos aragoneses Bartolomé y Lupercio Leonardo de Argensola. Se trata de estudios críticos de marcado acento filológico, en los que destaca el interés de Viñaza por el aspecto lingüístico de los autores, por lo puramente literario. Por otro lado, es recurrente la composición de obras de catalogación, como la dedicada a las pinturas de *Goya*, las *Adiciones al Diccionario histórico de Ceán Bermúdez*, la *Biblioteca histórica de filología española*, la *Bibliografía española de lenguas indígenas de América* o los *Escritos de portugueses y castellanos referentes a las lenguas de China y Japón*.

A Viñaza debe reconocérsele además, según recuerda Sáenz, la edición a título oneroso de algunas «joyas peregrinas», tal como denominó el académico y fundador de Unión Católica Alejandro Pidal y Mon a tres obras de suma importancia que ya habían desaparecido del alcance de bibliófilos y filólogos.<sup>153</sup> Se publicaron en tiradas muy pequeñas porque, como

---

caballero, y en 1884 se le nombra: gentilhombre de cámara de su majestad el rey, socio correspondiente en la Academia de Bellas Artes de San Fernando y académico numerario en la Academia de Nobles y Bellas Artes de San Luis de Zaragoza. Su conducta durante la epidemia de cólera que azotó Zaragoza en 1885 le mereció la Cruz de primera clase de la orden civil de Beneficencia, que no se le concedió hasta 1891. En 1887 lo condecoran con el grado de caballero Gran Cruz de la orden de Isabel la Católica; en 1889 la Real Academia Española premia su *Biblioteca histórica de filología española*; hacia 1894, el papa León XIII le concede la Cruz de San Gregorio; en 1895 ingresa en la Real Academia Española, y en 1899 obtiene la Gran Cruz al Mérito Militar. Ya en el siglo XX, ingresa en la Real Academia de Historia, en 1904, y poco después, en 1905, durante su estancia en Lisboa como diplomático, le otorgan los títulos de socio de la Sociedad Geográfica, de académico de la de Ciencias y del Instituto Conimbricense, así como la Gran Cruz de la Orden Militar de Nuestra Señora de la Concepción. En 1910, como si intuyera el final de esta retahíla, Alfonso XIII le pone el broche de oro otorgándole la Grandeza de España para él y sus sucesores.

<sup>153</sup> Se trata de la *Suma y erudición de gramática en verso castellano* por el bachiller Thamara, impresa en



decimos, él mismo debía costearse las ediciones. No cuenta, como en otras ocasiones, con el mecenazgo de instituciones culturales como la RAE o la Biblioteca Nacional.

Consagrado así a una modalidad como a otra, el método de elaboración se corresponde principalmente con las ideas preconizadas por Menéndez Pelayo, figura clave de la historiografía positivista en España junto a Cánovas del Castillo. Sin embargo, algún estímulo —cuando no influencia— debió haber también por parte del bibliófilo Pascual de Gayangos y, sobre todo, del padre Miguel Mir y Noguera, a quien al parecer dieron más fama sus escritos polémicos sobre la *Societas Jesu* que sus muchos trabajos de erudición. El influjo de este último, que acabó ingresando en la Real Academia Española, se ha señalado tanto en las ediciones de obras difícilmente accesibles de que acabamos de hablar, como en las obras que catalogan lo lingüístico o glotológico, entre las que consta la *Bibliografía* que aquí se trata (Sáenz, 1977: 27).

El expediente diplomático del conde completa la trayectoria vital de un personaje que da testimonio de la simbiosis política e intelectual tan común a la sazón. «Era el perfecto burgués rico y culto de la época, ocupado en asuntos convenientes a su estado», observa con tino Jesús Rubio (2011); al fin y al cabo, un ejemplo más de político-académico de su tiempo, como los conservadores Antonio Maura, Alejandro Pidal y Mon, Menéndez Pelayo, Cánovas del Castillo o los republicanos Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcárate. Aunque su carrera política ya había empezado en 1891 como diputado por Egea de los Caballeros, su partida al extranjero supuso el abandono casi definitivo de la producción bibliográfica. En efecto, su nombramiento en 1895 como ministro en Bruselas señala un cambio de rumbo; pero solo un viraje laboral que, si bien convirtió en esporádicas sus actividades culturales frente al absorbente quehacer patriótico en la línea diplomática, mantuvo incólume su ideología nacionalcatolicista. Su nueva ocupación le llevó largas temporadas por Europa como embajador del reino en Bruselas, Portugal, Rusia, el Vaticano e Italia, con las únicas pausas que marcaban los períodos de dominio político liberal. Murió en 1933 en la localidad vascofrancesa de Biarritz, adonde se había retirado de la vida diplomática tras la llegada de la República.

---

Amberes por Martín Nucio en 1550; la *Gramática de la lengua vulgar de España*, anónima, impresa en Lovaina en 1559, y el *Arte breve y compendiosa para aprender a leer, escribir, pronunciar y hablar en la lengua española* compuesta por Juan de Luna y publicada en Londres en 1623 (cfr. Sáenz, 1977: 17 y 18).

## La *Bibliografía de Viñaza*

A finales de 1891 la Biblioteca Nacional premia la obra *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, del conde de la Viñaza, en el concurso público que celebra ese año. Gracias a ello, el Estado sufraga los gastos de publicación, la cual se lleva a cabo meses después, en Madrid, por medio del estudio tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, impresores de la Casa Real.

Se trata, en palabras del mismo Viñaza, de una «bibliografía de los trabajos referentes a lenguas indígenas de América, escritos por los españoles desde el siglo XVI hasta nuestros días». <sup>154</sup> El conde presenta los libros y manuscritos en dos series: en la primera recoge por orden cronológico las obras que poseen fecha de impresión, composición o copia; en la segunda serie agrupa las obras que carecen de fecha determinada o que no han llegado hasta nosotros ni impresas ni manuscritas. Esta segunda parte está organizada por orden alfabético de autores, en los respectivos siglos, cuando se conocen; si la época precisa de composición no se conoce, se añaden en la sección final. El último centenar de páginas lo componen, a modo de apéndices, un cuadro alfabético y geográfico de las lenguas que se citan en las obras coleccionadas, una tabla alfabética de los autores, traductores y obras anónimas y otra tabla alfabética de los censores, aprobantes, encomiadores y protectores de los artículos citados en la primera parte hasta el siglo XVIII.

El catálogo cuenta con 1.188 entradas de obras —y no 1.341, como indica Sáenz de Santamaría (1977: 16)—, numeradas y reunidas en 330 páginas de texto. Las obras —que comprenden gramáticas, vocabularios, listas de palabras y frases, catecismos de la doctrina cristiana y manuales para administrar los santos sacramentos, sermonarios, libros piadosos y «todo linaje de trabajos», tanto impresos como manuscritos— no corresponden únicamente a autores españoles, portugueses y americanos, sino también a «misioneros que, aunque nacidos en Italia, Alemania o Flandes, pasaron gran parte de su vida entre españoles, y españoles

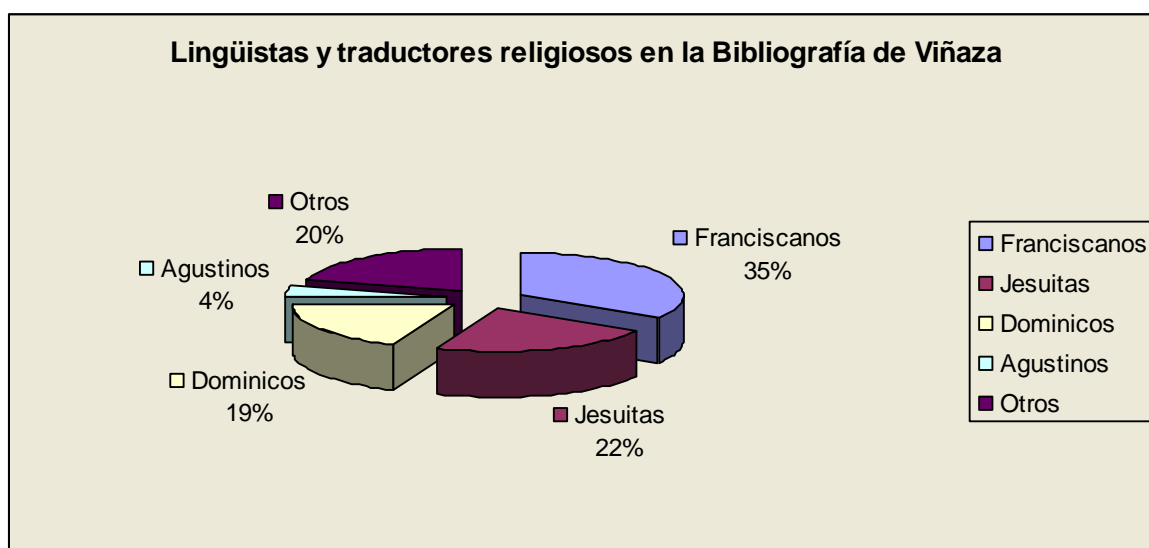
---

<sup>154</sup> Así la define en una carta de principios de diciembre de 1891 a Menéndez Pelayo, citada en Sáenz de Santamaría (1977: 16). Téngase en cuenta que Viñaza, al hablar de «españoles» en esta frase y de *Bibliografía española* en el título, se está refiriendo a «españoles, portugueses y modernos americanos», conforme advierte en el prólogo: «Titulamos el libro *Bibliografía española*, así porque española se llamará siempre la literatura de todos aquellos pueblos que hablen las lenguas de Cervantes y de Camoens, como porque Portugal y la América latina han vivido por largo tiempo sometidos a la corona de nuestros reyes, en los tiempos más gloriosos de nuestra historia» (cfr. Muñoz, 1977: XIII y XVII).

fueron en verdad y llegaron a poseer el idioma castellano con mayor perfección y elegancia que el propio o nativo» (Muñoz, 1977: XVII).

Mientras no se afine su estudio, la cuestión de la paternidad entre las obras misioneras está abocada a dejar una larga prole de anonimatos. Los nombres de los autores-traductores de las obras recolectadas a menudo son desconocidos por completo o simplemente no figuran. Tampoco su mención es garantía de autenticidad, puesto que, como explica Tovar (1984: 12), «los manuscritos misionales se guardaban como propiedad común, se iban copiando y ampliando, y tal vez el que al fin los publica utilizaba trabajo de anónimos operarios». En cualquier caso, el número total de autores religiosos españoles o en español que recoge la *Bibliografía* asciende a 385,<sup>155</sup> de los cuales la mayor parte está integrada por franciscanos, que suman 131 autores. Por detrás van 85 jesuitas, 74 dominicos y 17 agustinos, y un conjunto de 78 religiosos formado por mercedarios, salesianos, carmelitas, presbíteros seculares y otros religiosos cuya orden no hemos podido identificar con certeza.

Gráfico 1



<sup>155</sup> La documentación disponible para determinar qué tipo de religioso se esconde detrás del nombre de cada autor, a pesar de ser abundantísima y de muy diversa índole, no siempre ha dado los frutos esperados. Por esta razón, el recuento de los autores correspondientes a cada orden religiosa, aunque de valor significativo, no puede arrojar sino cantidades aproximadas. En todo caso, el cómputo se ha realizado únicamente de los autores españoles o que escribieron en lengua española, y no de todos los religiosos que cita Viñaza.

Al parecer, Viñaza, cubano de nacimiento como era, no volvió a cruzar el Atlántico más que en una ocasión y por encargo diplomático. Lo hizo, además, muchos años después de haber publicado la *Bibliografía* y en una misión de representación española en Perú, por lo que se descarta la documentación presencial en los fondos bibliográficos de conventos y bibliotecas americanas. Escudriñó, eso sí, multitud de librerías y bibliotecas públicas y privadas europeas. El total de las obras de referencia que cita en los artículos como fuentes documentales asciende a 53, y consisten en bibliografías (30) y catálogos de venta de libros (23) principalmente en lengua española, portuguesa, inglesa, francesa y alemana. Lo más reseñable se halla en las obras que él mismo pudo hojear. De ellas, que según Sáenz son unas sesenta, extrae los párrafos de mayor interés y hasta una gramática pame entera, por ser la única conocida y «por permanecer desconocida e inédita» (Muñoz, 1977: 287), siguiendo los dictados de Menéndez Pelayo.

La edición facsimilar de la *Bibliografía* que publicó la editorial Atlas en 1977 contiene un interesante «Estudio preliminar», a cargo de Carmelo Sáenz de Santamaría, en el que se incluyen las adiciones de Rodolfo Schuller a la obra de Viñaza. Este investigador de origen alemán, que llegó al final de sus días recorriendo América, criticó severamente la obra y señaló cerca de dos centenares de títulos que nuestro autor había pasado por alto.<sup>156</sup>

Los antecedentes de la *Bibliografía*, entre las obras de catalogación de Viñaza, cabría buscarlos en el estudio monográfico sobre *Goya, su tiempo, su vida, sus obras* (1887), en las *Adiciones al Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España de D. Agustín Ceán Bermúdez* (1889) y en la laureada *Biblioteca histórica de filología española* (1889-1894). Resulta inevitable hacer notar la correspondencia de la obra de Viñaza con el modelo decimonónico de inspiración positivista. Estos repertorios pertenecen al género bibliográfico en boga a fines del siglo XIX, en el cual se cuidan los métodos descriptivos y de crítica heurística característicos del quehacer histórico del positivismo. La aplicación de rigurosas técnicas de descripción en su *Bibliografía* se sustenta

---

<sup>156</sup> Sáenz de Santamaría, cuyo estudio venimos citando a desde el comienzo, no se detiene en las distintas críticas formuladas por Schuller. No obstante, sí recoge 186 obras que obvió Viñaza, fechadas sobre todo en el siglo XIX (cfr. Sáenz, 1977: 37, 38 y 42-64).

igualmente en tales requisitos formales, algo que se advierte sobre todo en el detalle analítico de las obras registradas y de sus fuentes.<sup>157</sup>

Desde el punto de vista del método, estas producciones siguen asimismo las pautas propuestas por Menéndez Pelayo: recolección de documentos, inventario del material existente y estudio y crítica de esos documentos. Así, pues, en el caso concreto de la *Bibliografía*, Viñaza no se limita a enumerar apellidos de autores y títulos de libros, sino que también los acompaña de cuanta información ha podido reunir sobre ellos. Transcribe lo que considera de mayor importancia y, finalmente, señala las bibliografías o catálogos en que han aparecido y, dado el caso, las bibliotecas donde se conservan. Característica distintiva del método *menendezpelayista* será ese juicio crítico del bibliógrafo: ese es el trabajo propio de un literato, diría Menéndez Pelayo al describir, en «De re bibliographica» (1954: 59), lo que a su juicio debía ser la bibliografía.

Más allá de las coincidencias en el procedimiento, la *Bibliografía* de Viñaza puede considerarse una prolongación del breve *Catálogo de obras españolas sobre lenguas americanas*, que inició Menéndez Pelayo con el propósito de abrir otra vía de investigación en el vasto panorama bibliográfico español. Al margen del estímulo que el padre Mir y Noguera pudo suponer para la preparación de la *Bibliografía* por cuanto trata un tema glotológico (Sáenz, 1977: 27), el componente ideológico de esta obra de Viñaza se inscribe dentro del programa de «inculturación» planteado por Menéndez Pelayo para poner de manifiesto la existencia de una ciencia española.<sup>158</sup> El programa se proponía mitigar las actitudes krausistas de negación de lo español y exaltación de lo extranjero y dar a conocer lo escrito en España o por españoles por medio de la composición de recuentos históricos que analizarían lo pasado, hasta confluir en una Historia monumental de la cultura española. Así,

---

<sup>157</sup> Además del poderoso ideario de Menéndez Pelayo, también podrían haber determinado su metodología ciertos factores coyunturales que propiciaron el desarrollo de la disciplina bibliográfica en la segunda mitad del siglo XIX. Por un lado, estaba la creación en 1858 del Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos; por otro, la instauración en 1863 de la cátedra de Bibliografía en la Escuela Superior de Diplomática, surgida a su vez en 1856. Pero, particularmente relacionada con Viñaza, se daba además la existencia de los premios de bibliografía de la Biblioteca Nacional, que desde su inicio, en 1857, constituyeron un elemento decisivo para estimular la concepción positivista de la historiografía. De hecho, las principales obras premiadas respondían a las inquietudes y técnicas del positivismo de orientación historicista imperante en aquella época.

<sup>158</sup> La correspondencia de alto nivel que originó el polígrafo santanderino, a raíz de la negación de la existencia histórica de verdadera ciencia en España propugnada por Gumersindo de Azcárate, acabaría constituyendo un «manifiesto» de la cultura española contra el krausismo, contra la recién fundada Institución Libre de Enseñanza y contra lo que entendieron como una negación y amenaza de lo español. *Cfr.* Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, vols. LVIII, LIX y LX.

pues, la base de una renovación de la ciencia española y de la conciencia nacional sobre ella había de comenzar con la elaboración de catálogos bibliográficos (Sáenz, 1977: 7 y 14).

Viñaza se sirve del «Prólogo» para llamar la atención sobre la importancia de la aportación hispana en la formación y el desarrollo de la ciencia filológica en sus fases previas a la madurez que alcanzó en el siglo XIX. Encomia, en su acostumbrado tono patriótico, lo que se debe a los misioneros españoles y rinde especial tributo al jesuita Hervás y Panduro, a quien considera padre de la lingüística comparada. De forma tácita pero contundente, el conde erige esta *Bibliografía* en réplica contra la acusación de Gumersindo de Azcárate, según la cual la religión y la Inquisición tenían la culpa del atraso científico de España.

Viñaza no completó sus monumentales catálogos bibliográficos. Como advierte en sendos prólogos a *Goya* y a la *Bibliografía*, se trata de un esbozo, un bosquejo de lo que quería y creía que se debía hacer, un estudio por perfeccionar (Muñoz, 1887: 7 y 8; 1977: XVIII). Pero, como bien indica Sáenz (1977: 41), lo que dejó elaborado y publicado representa una de las aportaciones más destacadas de su época para la elaboración del enorme *Inventario bibliográfico* que propuso Menéndez Pelayo en su *manifiesto* como paso fundamental en la reconstrucción de la ciencia española. Una aportación, en definitiva, cuyos beneficios trascienden idearios y fronteras.

### **ANTONIO TOVAR Y SU CATÁLOGO**

El estudio de las lenguas amerindias en el ámbito hispánico se reanudó a mediados del siglo XX gracias a los trabajos de Antonio Tovar. Los motivos no solo obedecen al interés descriptivo o al afán por establecer su posible genealogía, sino también a la situación sociolingüística de esas lenguas, de la cual Tovar siempre hizo notar su vulnerabilidad. La obra que aquí tratamos ha servido para allanar el camino a los investigadores americanistas poniendo orden en la dispersión de materiales sobre este tema.

#### **Antonio Tovar**

Antonio Tovar Llorente, nacido en Valladolid el 17 de mayo de 1911, alcanzó prestigio internacional como lingüista. Por ser hijo de notario, su infancia transcurrió en diversas regiones españolas, como la de Elorrio, en Vizcaya, la de Morella, en Castellón, o la de Villena, en Alicante. Probablemente fue esta experiencia, antes que ninguna otra, la que

despertó su sensibilidad ante la realidad plurilingüística de España. En 1930 terminó sus estudios de Derecho en la Universidad María Cristina de El Escorial, donde también aprendió alemán y griego. En los años siguientes cursó Historia en la Universidad de Valladolid y Filología Clásica en la de Madrid. En 1934 trabajó como becario del Centro de Estudios Clásicos junto con Menéndez Pidal, Giuliano Bonfante y Américo Castro, y después amplió estudios en París y Berlín. Entre tanto habría sido alumno de Cayetano de Mergelina, Manuel Gómez Moreno, Xabier Zubiri, Émile Benveniste, Julius Pokorny y Werner Jaeger.

El compromiso político de Tovar le llevó a tomar parte en la guerra civil española, de cuyo estallido tuvo noticia cuando aún se encontraba en Alemania. Si bien durante su época estudiantil en Valladolid fue representante de la Federación Universitaria Escolar, que era una organización de carácter republicano, al comienzo de la contienda se adscribió a la corriente falangista influido por su íntimo amigo Dionisio Ridruejo. Su vinculación con el que fuera director general de propaganda del bando franquista le dio la oportunidad de ocupar cargos de responsabilidad durante el gobierno de Burgos en la recién creada Radio Nacional de España y, posteriormente, en la Subsecretaría de Prensa y Propaganda. Acompañó a Serrano Suñer en sus viajes a Alemania e Italia, haciendo las veces de intérprete del *cuñadísimo* en sus entrevistas con el *Führer* y el *Duce*.

La década de los cuarenta veía enfriarse su apasionamiento fascista, del mismo modo que ocurrió con otros amigos intelectuales de su generación y bando, como Laín Entralgo, Dionisio Ridruejo y Ruiz-Giménez. Tovar inició una nueva etapa en la que abandonó la vida política para dedicarse de lleno a su cátedra y a sus estudios filológicos, a su doble vocación de docente e investigador. En 1941 se doctoró en Filología y Letras en Madrid y en 1942 ganó la cátedra de Latín en la Universidad de Salamanca, de la que más tarde sería rector, durante el ministerio de Ruiz-Giménez. Aquel mismo año se casó con Consuelo Larrucea, natural de Vitoria y nieta de José Larrucea, fuerista y amigo del sacerdote y académico Azkue. De esta circunstancia familiar y sobre todo de sus relaciones con Menéndez Pidal, Luis Michelena, Azkue y Julio de Urquijo nació una prolífica fascinación por el mundo de la euskeralogía, que duraría hasta el final de su vida y lo convertiría en prócer de la lengua vasca.<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> Desde 1945 animó varios proyectos para reanudar los estudios vascos en España, el más notable de los cuales probablemente fuera la creación de una cátedra de vascuence, la Cátedra Manuel de Larramendi, en la Universidad de Salamanca en 1953. Como vascólogo, Tovar fue uno de los pioneros en el estudio del euskera

Su actividad en la Universidad de Salamanca, especialmente durante sus años de rector (1951-1956), fue muy productiva, tanto por su labor científica y editorial, impulsando la creación de revistas científicas (*Minos*, *Zephyrus*) y estudiantiles (*Trabajos y días*, *Lazarillo*, *Cátedra*) como por sus reivindicaciones académicas para poner al día la decaída universidad: entre otros logros, creó una Sección de Lenguas Modernas, que impulsó decisivamente los estudios universitarios de filología moderna alemana, y consiguió, a raíz de la conmemoración del VII Centenario de la Universidad de Salamanca, que esta volviera a otorgar títulos de doctor, facultad reservada en exclusiva a la Universidad Central de Madrid por la ley Moyano. Sin embargo, su más querido empeño era crear allí, superpuesta a la universidad, una academia según el modelo de las germánicas *Akademien der Wissenschaften*; empeño a cuya ejecución no le ayudaron quienes a ello más obligados estaban (Laín, 1986: 13).

Pronto se vería abocado al exilio por anteponer los valores científicos y humanos al credo político. Su desencanto respecto de la política franquista lo llevó a abandonar el rectorado de Salamanca en 1956. Partió a la Argentina y dio comienzo a un periplo de docencia itinerante,<sup>160</sup> que, entre otras cosas, le brindó la oportunidad de investigar sobre el terreno algunas lenguas indígenas y de legar al acervo filológico americano, además de su magisterio presencial, una veintena de trabajos glotológicos. Su compromiso y aportación en este campo se vería reconocido años más tarde, en 1983, con la creación en la Universidad de Salamanca de la «Cátedra Antonio Tovar de Lenguas Amerindias».

Autor de más de cuatrocientas obras, entre libros y artículos científicos, Tovar dio testimonio de su valía en el ámbito de la moderna filología clásica con la publicación de múltiples obras de renombre, algunas tan notorias como la *Gramática histórica latina* (1946), *Vida de Sócrates* (1947) o *Un libro sobre Platón* (1956). Aunque las investigaciones sobre las lenguas antiguas de la Península Ibérica —y, en particular, sobre los enigmas de la lengua vasca— constituyen el núcleo central del copioso *opus tovarianum*, el trabajo científico de Tovar

---

conforme a las exigencias y métodos de la lingüística moderna. A su trabajo *Estado actual de los estudios de filología euskérica* (1948), que le valió el nombramiento de académico correspondiente de Euskaltzaindia, la Real Academia de la Lengua Vasca, le seguiría una larga serie de obras de repercusión sobre el éuscaro.

<sup>160</sup> A lo largo de su vida, el reputado lingüista vallisoletano fue catedrático de Latín en la Universidad de Salamanca (1942-1963), profesor contratado de Griego en la Universidad de Buenos Aires (1948-1949), rector de la Universidad de Salamanca (1951-1956), profesor contratado de Lingüística de la Universidad Nacional de Tucumán (1958-1959), Miller Visiting Professor of the Classics de la Universidad de Illinois (1960-1961), Professor of the Classics en la Universidad de Illinois (1963-1967), catedrático de Latín en la Universidad de Madrid (1965) y Ordentlicher Professor der Vergleichenden Sprachwissenschaft en la Universidad de Tubinga (1967-1979). Finalmente, vuelto a Madrid, regentó la cátedra de Filología Clásica hasta su jubilación en 1981.



también destacó en el campo de las lenguas románicas europeas y la indoeuropeística, así como en el de las lenguas precolombinas del continente sudamericano, a cuyo estudio de conjunto dedicó el monumental *Catálogo de las lenguas de América del Sur* (1961), que analizaremos a continuación. Menos conocidas, mas de pareja importancia, son sus facetas como traductor, crítico literario, ensayista y pensador, con multitud de publicaciones sobre la situación del humanismo en el mundo actual y los problemas de la sociedad española, entre otros temas.

Cosechó diversas condecoraciones y méritos a lo largo de su vida;<sup>161</sup> pero tal vez el premio que mejor resume su trayectoria sea el Hansische Goethe-Preis, que se le concedió en Hamburgo en 1981 por «su labor de acercamiento entre los pueblos [...] y por su defensa de la libertad de investigación y de cátedra en su país, prefiriendo el exilio a la adaptación» (Álvaro, 2011: 23). Falleció en diciembre de 1985 en Madrid, a los 74 años de edad.

### **El *Catálogo* de Tovar**

El viraje de su interés por el indoeuropeísmo y las raíces de lo nacional hacia la filología amerindia resulta inevitable si se consideran, esencialmente, su curiosidad y entusiasmo ante las lenguas y la cultura que subyace tras ellas, y, coyunturalmente, la proximidad de la realidad lingüística americana a la que se vio expuesto por su posición ideológica. El exilio, lamentable pero al cabo enriquecedor, lo traslada a nuevos campos de investigación.

La preocupación de Antonio Tovar por las lenguas indígenas de América fue manifiesta desde el año 1949, quizá a raíz de su primera estancia docente en la Argentina entre 1948 y 1949. Ese último año apareció en la revista colombiana *Thesaurus* su primer artículo sobre idiomas aborígenes americanos: «Semántica y etimología en el Guaraní» (*Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, tomo V, 1949, pp. 41-51). A lo largo de su vida llegaría a publicar más de veinte trabajos, entre artículos y libros, sobre temas amerindios. El último de ellos se envió al

---

<sup>161</sup> Entre otros méritos, fue nombrado *doctor honoris causa* por las Universidades de Múnich, Buenos Aires, Sevilla y Dublín; recibió la Gran Cruz de la Orden de Cisneros y la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio; fue miembro del Instituto Arqueológico Alemán, de la Academia de Ciencias de Bolonia, de la Real Academia Española de la Lengua, de la Academia de Artes y Ciencias de Puerto Rico, de la Academia de Ciencias de Heidelberg, de la Academia de Atenas, de la Academia Colombiana y de la Academia Europea de Ciencias, Artes y Letras.

Instituto Caro y Cuervo dos meses antes de morir y se presentó precisamente en aquella misma revista (Rodríguez, 1986: 399-405). Antonio Tovar alertaba en su obra —como siempre que tuvo la oportunidad de hacerlo— sobre el peligro de extinción en el que se encuentran diversas lenguas americanas, así como sobre la importancia que tiene su catalogación. Veía en el contacto del pueblo indígena con los blancos o «civilizados» una auténtica amenaza para el mantenimiento de las lenguas y culturas. Por esta razón urge la recogida de materiales lingüísticos —diría— «antes de que sea demasiado tarde».

Ante el «campo inabarcable» que son las lenguas de América del Sur, Tovar vio necesario presentar un libro de conjunto que sirviera de «orientación a los estudiosos». El *Catálogo de las lenguas de América del Sur* aparece publicado por primera vez en 1961, en Buenos Aires.<sup>162</sup> Posteriormente prepara junto con su mujer, Consuelo Larrucea, un *Suplemento al Catálogo de las lenguas de América del Sur*, editado en 1972 por el Consiglio Nazionale delle Ricerche, en Florencia. La segunda edición de la obra de Tovar, que incorpora el suplemento, habría de esperar hasta 1984 (ed. Gredos, Madrid) para ver la luz. Con sus clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas, esta «nueva edición refundida» ha resultado ser la definitiva y presenta la primicia de servir de inventario de lenguas subsistentes, «con datos, a menudo alarmantes, sobre el número de hablantes».

En su monumental *Catálogo*, Tovar describe la sintaxis y la morfología de las nueve lenguas más importantes desde Tierra de Fuego a Centroamérica y clasifica otras dos mil lenguas y dialectos, que acompaña con una abundante bibliografía sobre cada una de ellas. A diferencia de otras obras análogas, como la del checoslovaco Loukotka, que da impresión de infinitas lenguas, la de Tovar reduce a sinónimos o a dialectos apenas diferentes lo que para aquel son lenguas o variedades irre recuperables.

Llama la atención que el contenido periférico de la obra —en particular, la bibliografía— ocupe el doble de páginas que el contenido central, en este caso, sobre la catalogación de lenguas. Con todo, su estructura conceptual obedece naturalmente al título y al propósito para el que fue concebido. Así, el primer tercio del libro está compuesto por veintisiete capítulos referidos a la descripción y la clasificación lingüística y geográfica de las lenguas, mientras

---

<sup>162</sup> Si Viñaza rendía homenaje a Lorenzo Hervás elogiándolo en su prólogo, Tovar lo hace llamando a su obra *catálogo*. Y lo hace así porque su libro sigue la pista del primero en ese género, el *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas...* (1800-1805), elaborado por aquel jesuita conquense, bibliotecario del Quirinal, que naturalmente figura en su bibliografía.

que los otros dos tercios están dedicados casi por completo a la bibliografía que sustenta su clasificación glotológica. No en vano, las cerca de 400 páginas reservadas a la bibliografía, que está ordenada por orden alfabético de los autores y recoge obras en varios idiomas europeos y americanos, se han convertido en un repertorio bibliográfico de primer orden para los estudiosos. Así lo hace saber el autor mismo: «He intentado, aun exagerando a veces la prolijidad, y citando trabajos que están muy lejos de las mínimas exigencias científicas, hacer una bibliografía lo más completa posible. Supera a todas las hasta ahora reunidas, y aunque es susceptible de ampliación, me atrevo a decir que es la más completa» (1984: 11 y 12).

Tovar admite, respecto de las fuentes documentales que nutren la bibliografía, que la mención de trabajos no supone su estudio ni conocimiento. «Quien ha trabajado en estas materias sabe de la dispersión de las publicaciones y de la dificultad que hay para la investigación. [...] Desgraciadamente todos estos libros y artículos son difíciles de reunir, y nos tememos que no haya en el mundo una biblioteca donde se puedan consultar. Quede claro que no pretendemos haberlos leído todos, y que no intentamos hacer bibliografía crítica» (1984: 11, 13 y 14). Incorpora toda la bibliografía de Mason, la de Loukotka de 1945 y la de Rivet & Loukotka. También dice haber recogido entera la del conde de la Viñaza, «sin más excepción que la de prescindir de problemas de paternidad de obras y de referencias demasiado vagas (como las de Pinelo, Nicolás Antonio o historiógrafos de órdenes religiosas)» (1984: 12). Las excepciones en este sentido no debieron de ser pocas, visto que tan solo 23 nombres de los 131 autores franciscanos que recoge Viñaza se repiten en el *Catálogo* de Tovar.

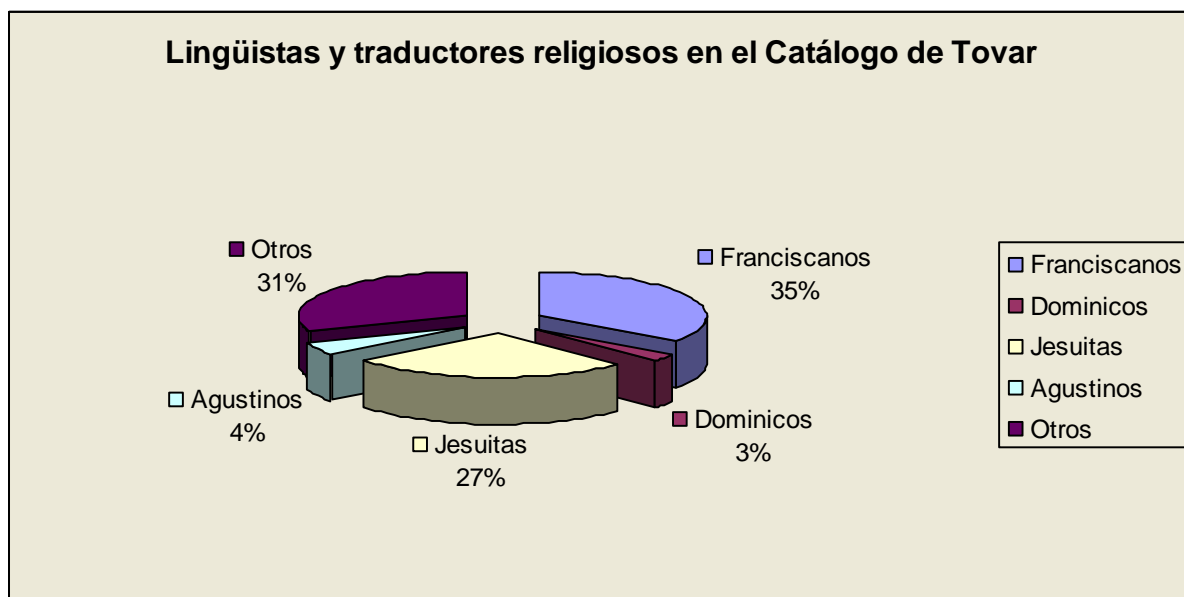
Por el contrario, junto a la labor de misioneros católicos, Antonio Tovar recoge y reconoce expresamente la enorme actividad educativa de los protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV),<sup>163</sup> cuya abundancia de pequeñas publicaciones —confesará Tovar en el umbral de la última edición— se ha convertido en «indominable» (1984: 8).

---

<sup>163</sup> El Instituto Lingüístico de Verano (o SIL, por sus siglas en inglés) es una poderosa organización evangélica cristiana que se propone difundir la Biblia entre las lenguas menos conocidas. Estrechamente relacionada con la Wycliffe Bible Translator y fundada en 1934 por William Cameron Townsend, a quien sus oponentes llaman «Tío Cam» y consideran líder de una «secta protestante fundamentalista», está envuelta en una sonada polémica por el cariz imperialista de sus actuaciones. No obstante, su intensiva actividad lingüística a lo largo de 75 años le ha merecido el rango de órgano consultivo de la Unesco. Testimonio impreso y electrónico de su producción editorial en ese campo es su catálogo *Ethnologue*.

En la magna bibliografía del *Catálogo* se cita a 360 religiosos católicos españoles o en lengua española.<sup>164</sup> La orden con mayor presencia de autores es, como en el caso de Viñaza, la fundada por Francisco de Asís (125), a la que siguen la Compañía de Jesús (98) y, con mucha menos entidad, las órdenes de los agustinos (16) y los predicadores (10).

Gráfico 2



Para ser la obra más completa en su género, hay que lamentar la ausencia de algunos amautas seráficos cuyos escritos cimentaron la historia de la lingüística amerindia. Tovar deja de lado el testimonio historiográfico, objeto de la obra de Viñaza, para ceder lugar a los lingüistas modernos. Así, por ejemplo, al recoger la bibliografía sobre el náhuatl, omite el *Arte para aprender la lengua mexicana* (1547) de fray Andrés de Olmos, figura clave en la historia de la lingüística mexicana a quien se debe la primera gramática de esa lengua. Tampoco recoge ninguna de las obras de fray Alonso de Molina, datada la primera de ellas, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, en 1555, ni el *Arte de lengua mexicana* (1673) de fray Agustín de Vetancurt, ni el *Arte de la lengua mexicana* (1692) de fray Juan Guerra, ni el *Arte de la lengua mexicana* de fray Francisco de Ávila, de 1717.

<sup>164</sup> Al igual que con Viñaza, el recuento y la clasificación de los autores pueden variar ligeramente debido a las dificultades de su identificación. No obstante su mero carácter orientativo, permiten una lectura muy aproximada de la actividad lingüística de las distintas órdenes.

Tampoco se ve reflejado en el *Catálogo*, al ocuparse de otras lenguas, el *Bocabulario en lengua de Mechuacan* (1559) de fray Maturino Gilberti, primera obra gramatical que hace un estudio de la lengua de Michoacán, conocida desde la Colonia como tarasco, y que fue reeditada en varias ocasiones durante el siglo XX. De la misma lengua, obvia el *Arte y diccionario con otras obras en lengua Michuacana* (1574) de fray Juan Baptista Bravo de Lagunas, así como el *Arte de la lengua maya* (1684) de fray Francisco Gabriel de San Buenaventura, reimpresso nuevamente en 1888 por Icazbalceta. Más llamativo resulta que excluya el *Quaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame* de fray Francisco Vallejo, la única gramática pame (perteneciente a la familia otomangue) conocida hasta el siglo XVIII, que Viñaza no duda en reproducir íntegramente en su *Bibliografía*.<sup>165</sup>

Tovar no define con detalle las pautas que han determinado la criba: «En mis referencias a esta vieja tradición [se refiere a la lingüística misionera] he oscilado entre la piedad de no silenciar los nombres de quienes se interesaron los primeros por el mundo indígena, y la crítica, para no recargar mi libro con recuerdos poco precisos» (1984: 11 y 12). Más que por piedad —que por lo visto no tuvo mucha— o por cuestiones de autoridad, y considerando que también dice haber incluido obras de escaso valor científico, lo que ciertamente parece haber determinado la inclusión/omisión de los títulos es la fecha de publicación; es decir, su confianza en la rigurosidad científica de los estudios realizados siguiendo los métodos de la lingüística moderna. De hecho, más de la mitad de las publicaciones de franciscanos que cita Tovar son posteriores a la *Bibliografía* de Viñaza, esto es, a 1891. Y no deja de sorprender que del siglo XVI, cuando más fecunda fue su labor lingüística, solo se acote a media docena de escritores de la orden franciscana, frente a los 37 que presenta Viñaza en ese mismo siglo.

Las cifras que se desprenden del *Catálogo* impactan más todavía si se contrastan en los trabajos de Castro y Castro (1988 y 1990), cuyos registros de autores son los más completos en el ámbito español de la lingüística misionera franciscana. En las relaciones que da Castro y Castro de los misioneros franciscanos que transmitieron lenguas indígenas por medio de sus obras, el número de autores, contando los anónimos, asciende a 101 (con un total de 291

---

<sup>165</sup> En la obra de Viñaza (1977: 287-314) aparece como fray Francisco Valle, autor inexistente. Según explica Joaquín García-Medall, en su artículo «Los franciscanos y el estudio de las lenguas otomanguanas en Nueva España (s. XVIII)», el equívoco se debe a un error que el erudito alemán Schuler cometió al transcribir la firma del fraile. Respecto al *Quaderno*, García-Medall sugiere que «una investigación más profunda de este manuscrito ha de deparar notables sorpresas sobre el pame, una lengua otomanguana amenazada de extinción y todavía no bien descrita, desde la perspectiva de la historiografía lingüística hispánica del Nuevo Mundo».

obras escritas) en el siglo XVI frente a 38 (con 93 obras) en el XVII. El mismo historiador, citando a terceros, atribuye la disminución de obras en el paso del siglo XVI al XVII a diversas causas, entre otras: la progresiva castellanización de los indios, la dificultad de reducir a método lenguas muy primitivas de las nuevas zonas misionales, el descuido de los cronistas, la escasez de recursos económicos o la falta de mecenas que pagaran la impresión de sus libros (1990: 431-472).

Con todo, a Tovar hay que agradecer el atento registro de aproximadamente 80 misioneros lingüistas de época más reciente. La nómina resultante viene a complementar cronológicamente a la de Viñaza y a constatar el ininterrumpido cultivo de las lenguas nativas por parte de los franciscanos. Así, su *Catálogo* no deja de mencionar los trabajos de Marcelino de Castellví, Bernardino Izaguirre, Fructuoso de Manresa, Ángel M.<sup>a</sup> de Carcagente, Gaspar de Pinell, Buenaventura de Carrocera, Mateo de Pupiales, José Gregorio Castro, Pío de Ordal, Norberto Andía, Francisco Solano Farfán y tantos otros traductores y lingüistas seráficos del siglo XX.

## CONCLUSIONES

La contribución al estudio de las lenguas amerindias en el ámbito hispánico realizada por Viñaza y por Tovar debe considerarse en el marco de su cometido. Uno y otro coinciden en denunciar el abandono del estudio en el vasto campo de las lenguas amerindias, en el que en otro tiempo se procedió con adelanto y a la sazón se ve ampliamente compensado, en palabras de Tovar, por la incuria y la pereza (1984: 9). Sin embargo, el rescate y la ordenación del maremágnum bibliográfico están guiados por el afán de demostrar la existencia de ciencia española, en el caso de Viñaza, y por la necesidad imperante de desbrozar las sendas de estudio de la selva lingüística suramericana, en el caso de Tovar.

La *Bibliografía* de Viñaza ha de entenderse en su contexto, pues de obviarse sus circunstancias podría resultar una obra trasnochada para el lector actual. Positivista por lo descriptivo y cuantitativo, como era tendencia en la bibliografía de la época, está concebida como argumento de una idea patriótica, para poner de manifiesto los triunfos de la lingüística que corresponden a la «ciencia cristiana y genuinamente española». Pero no solo logra dar a

conocer las viejas glorias. Al mismo tiempo, el método de Viñaza resulta utilísimo para los estudios sobre historiografía lingüística tanto por la clasificación cronológica de los escritos como, principalmente, por su aportación en forma de comentarios y la inclusión de extractos, es decir, por aquel «juicio crítico» que tanto admiraba Menéndez Pelayo en un bibliógrafo.

Aunque Tovar ideó su libro como una catalogación de las lenguas amerindias, también se jacta de su repertorio bibliográfico. Su bibliografía, que presume de ser la más completa, es insuficiente para el estudio historiográfico de la filología amerindia. Pues no deja de sorprender que Tovar solo recoja media docena de autores franciscanos del siglo XVI, el «verdadero siglo de oro» de la literatura lingüística franciscana, en palabras de Castro y Castro (1990: 471). Se deja en el tintero a varios franciscanos cuyos trabajos son testimonio y referencia en los estudios sobre varias lenguas aborígenes, cediendo espacio a favor de los investigadores modernos. Afán de modernidad, acaso de rigor científico, que complementa al de historicidad y reconocimiento de Viñaza.

Las comparaciones porcentuales constatan que, así en una obra como en la otra, los franciscanos representan el grupo más numeroso, bien que seguidos de cerca por los jesuitas.

*Gráfico 3*



Tabla 1

	Franciscanos	Jesuitas	Dominicos	Agustinos	Otros	Total religiosos
Viñaza	131	85	74	17	78	385
Tovar	125	98	10	16	111	360

Desde la perspectiva del estudio de la lingüística franciscana, pueden considerarse obras cronológicamente complementarias, puesto que, por un lado, tan solo coinciden en 23 de los 131 autores que presenta Viñaza y, por otro, más de la mitad de los misioneros lingüistas de la misma orden citados por Tovar pertenecen al siglo XX. Recordemos que Viñaza se ocupa de las obras de los siglos XVI al XIX, precisamente hasta el mismo 1891, año en que terminó su *Bibliografía*. De modo que el *Catálogo* de Tovar viene a testimoniar el continuado interés franciscano por el estudio de las lenguas nativas hasta hace pocos años.

Ambas obras se ven lastradas por una lista considerable de anónimos y de escritos no fechados. Sin embargo, cuántas más deben ser las obras perdidas para siempre a causa de las políticas liberales del siglo XIX y de sus leyes desamortizadoras, que decretaron la expulsión de los frailes de sus conventos e hicieron desaparecer gran cantidad de manuscritos en basureros, hogueras y librerías de lance (Castro, 1990: 433 y 471). Con su contribución, ninguno de nuestros autores da por terminada una labor en la que el tiempo va agotando las posibilidades y las lenguas. Hacen progresar los estudios no señalando faltas y errores de trabajos anteriores —aunque algunos corrigen—, sino ofreciendo una base científica al estudio de las lenguas nativas americanas, en sendas herramientas insustituibles al servicio de la investigación filológica e historiográfica.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABAD PÉREZ, Antolín: *Los franciscanos en América*, Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo, Madrid, Mapfre, 1992.

ÁLVARO OCÁRIZ, José Andrés: «Antonio Tovar, todo un maestro», en *Gaceta Cultural del Ateneo de Valladolid*, número 58, abril de 2011, pp. 22-24.

CASTRO Y CASTRO, Manuel de: *Bibliografía de las bibliografías franciscanas españolas e hispanoamericanas*, Madrid, Cisneros, 1982.

CASTRO Y CASTRO, Manuel de: «Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI», en *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo* (La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987), *Archivo Ibero-Americano*, 48, 189-192, Madrid, Deimos, 1988, pp. 485-572.

CASTRO Y CASTRO, Manuel de: «Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVII», en *Actas del III Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo* (La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989), *Archivo Ibero-Americano*, 50, 197-200, Madrid, Deimos, 1990, pp. 431-472.

GARCÍA-MEDALL, Joaquín: «Los franciscanos y el estudio de las lenguas otomanguanas en Nueva España (s. XVIII)», consultado en línea [14.06.2011]:

<<http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/Lenguas-de-traduccion-indigenas.pdf>>

LAÍN ENTRALGO, Pedro: «Americanismo integral», en *El País*, 13 de febrero de 1985.

LAÍN ENTRALGO, Pedro: «Evocación de Antonio Tovar», en *El País*, 4 de febrero de 1986.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *La ciencia española*, en *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, vols. LVIII, LIX y LX, Santander, CSIC, 1953-1954. Puede consultarse en línea: <<http://www.cervantesvirtual.com>>

MUÑOZ Y MANZANO, Cipriano (conde de la Viñaza): *Goya, su tiempo, su vida, sus obras*, Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández, 1887.

MUÑOZ Y MANZANO, Cipriano (conde de la Viñaza): *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, Madrid, Est. tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1892. Ed. facsimilar, Madrid, Atlas, 1977.

RODRÍGUEZ DE MONTES, María Luisa: «Antonio Tovar», en la revista *Thesaurus*, tomo XLI, 1986, pp. 399-405.

RUBIO JIMÉNEZ, Jesús: «Cipriano Muñoz y Manzano, Conde de la Viñaza, biógrafo y crítico de Goya», estudio introductorio en MUÑOZ Y MANZANO, Cipriano (conde de la Viñaza): *Goya, su tiempo, su vida, sus obras*, Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández, 1887. Ed. facsimilar, Zaragoza, Fundación Goya en Aragón, Gobierno de Aragón, 2011. Consultado en línea [10.07.2011]:

<[http://www.fundaciongoyaenaragon.es/\\_archivos/ficheros/20110614\\_00001.pdf](http://www.fundaciongoyaenaragon.es/_archivos/ficheros/20110614_00001.pdf)>

SÁENZ DE SANTAMARÍA, Carmelo: «Estudio preliminar: Don Cipriano Muñoz y Manzano, conde de la Viñaza (1862-1932)», en MUÑOZ Y MANZANO, Cipriano (conde de la Viñaza): *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, Madrid, Est. tipográfico «Sucesores de Rivadeneira», 1892. Ed. facsimilar, Madrid, Atlas, 1977.

SUÁREZ ROCA, José Luis: *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa, 1992.

TOVAR, Antonio: *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, [Buenos Aires, 1961]. 2.<sup>a</sup> edición corregida y aumentada, con la colaboración de Consuelo Larrucea de Tovar, Madrid, Gredos, 1984.

VEGA CERNUDA, Miguel Ángel: «Entre la lingüística, la antropología y la traducción: La escuela de evangelización de Méjico», consultado en línea [30.07.2011]:

<<http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/archivos/espacios-geograficos-de-traduccion-mejico.pdf>>

ZIMMERMANN, Klaus: «Guillermo de Humboldt y sus investigaciones sobre las lenguas amerindias», en la revista *Thesaurus*, tomo LI, núm. 1, 1996, pp. 66-52.

# **TROVADORES, FILÓSOFOS Y TRADUCTORES: FRANCISCANOS CATALANES A TRAVÉS DE LOS SIGLOS**

Agustín BOADAS LLAVAT

*Universidad «Ramon Llull», Barcelona, España*

## **RESUMEN**

Desde su mítica venida a España en 1214, san Francisco ha sido impulsor de todo tipo de publicaciones. En concreto, la Provincia de Cataluña de los franciscanos conserva en su Archivo noticias suficientes para entretener una historia de sus bibliotecas y de los autores que han trabajado en el mundo de la traducción. A este repaso, histórico, bibliófilo y de traducciones se dedican estas páginas.

## **PALABRAS CLAVE**

Provincia Franciscana de Cataluña; bibliotecas franciscanas; autores franciscanos; traducciones; Ramon Llull; Francesc Eiximenis; Anselm Turmeda; Jacint Verdager; escotismo; lulismo; Escornalbou; Universidad de Cervera.

## **SUMMARY**

Since his mythic travel to Spain in 1214, saint Francis has been leading all types of publications. Specifically, the Catalanian Province of the Franciscans keeps in its Archive enough news to weave a history of libraries and authors who have worked in the translation. This review, historical, bibliophile and of translations, is the main purpose of this article.

## **KEYWORDS**

Franciscan Province of Catalonia; Franciscan Libraries, Franciscan Authors, Translations, Ramon Llull, Francesc Eiximenis; Jacint Verdager; John Duns Scotus; Scotism; Lullism; Escornalbou; University of Cervera.

—Poco le falta a nuestro huésped para hacer la segunda parte de don Quijote.

—Así me parece a mí —respondió Cardenio—, porque, según da indicio, él tiene por cierto que todo lo que estos libros cuentan pasó ni más ni menos que lo escriben, y no le harán creer otra cosa frailes descalzos<sup>166</sup>.

## 1.- Introducción

Con este corto diálogo de Cervantes mucho se nos dice y pocos reparamos en ello. No pretendo con estas palabras intentar una segunda parte del *Quijote*... Quien lo intentó, acabó como el loco de Sevilla del Prólogo deuterocervantino. Ni me atrevo a explicar lo que los historiadores llaman verdad de los hechos. Sencillamente, como un buen franciscano descalzo, tal vez como el propio hermano de Cervantes<sup>167</sup>, haré un conato de dar cuenta de la historia con un punto de ingenuidad, parejo al de integridad candorosa y la inocente veracidad tan propio de la descalcez del Siglo de Oro. Una historia que tendrá como trasfondo dos premisas: intentar darle un sentido unitario a través de la reflexión filosófica; y disfrutar de ella, como hacía Maquiavelo cuando llegaba a casa cuando, poniéndose cómodo, se imaginaba estar con los grandes personajes y hablar con ellos, leyendo y meditando a la vera del fuego.

Con este repaso diacrónico de los hechos más notables de los franciscanos catalanes, trataremos de enmarcar las peripecias sufridas por sus bibliotecas y, sobre todo, intentaremos poner el acento en tantos siglos de traducciones.

¿Quién se atrevería a listar las traducciones de Cervantes, Lope, Quevedo o, más recientemente, de Rubén Darío o Rosalía de Castro? Lo mismo diríamos del beato Ramón Llull, Francesc Eiximenis o Mn. Cinto Verdager. Todos ellos tienen en común su pertenencia a la Familia Franciscana y todos ellos han modelado la lengua de sus ancestros. Y, además, se les puede aplicar el pareado verdageriano: «quien por fraile o por hermano,

---

<sup>166</sup> Extraído de la Primera Parte de *Don Quijote de la Mancha*, capítulo XXXII.

<sup>167</sup> ¿Cómo se escribe la historia? Preguntada una mujercita adolescente que tuvo el honor de bautizar sobre quién era Miguel de Cervantes, sabía con claridad que tenía una hermana que vendía sus encantos por dinero (cosa más que dudosa históricamente) y no, en cambio, que tuviera un hermano franciscano o que el propio escritor perteneciera a la Tercera Orden. ¿Es ésta una manera de escribir la historia y enseñarla?

todo el mundo es franciscano»<sup>168</sup>. Esto es especialmente cierto en nuestras tierras, ya que el fenómeno nacido en Asís ha sido mayoritario en casi todas las facetas: religiosas, sociales, artísticas, culturales, e incluso cuantitativas.

## 2.- Inicios inciertos

La hagiografía más o menos meliflua del romanticismo novecentista creó el paradigma del Francisco acaramelado, todo él leyenda y anécdota, lleno de simplicidad y ternura. No era — ni es— una imagen deformada, sino modelada siguiendo un programa, como lo hicieron sus primeros biógrafos. Fueron ellos los que, dependiendo de su tendencia, también nos legaron imágenes o traducciones del santo conforme a sus propósitos. La más extendida, aunque en rigor la más interesada, es la que nos transmiten la *Floreциllas*. Y el boca a boca ha hecho que el mismo Francisco protagonice anécdotas más o menos reales. Dos de ellas vienen ahora a la memoria, porque están a caballo entre lo que podríamos llamar «leyenda urbana» y realidad empírica: su paso como peregrino de Santiago de Compostela y su actuación contra el convento de Bolonia. Respecto de la primera, hay que decir que si aceptamos a su primer biógrafo, fray Tomás de Celano, Francisco estuvo en nuestras tierras en 1214. *Cum jam ivisset usque in Hispaniam* —dice dos años después de su muerte y catorce desde su paso— cayó enfermo y tuvo que volver<sup>169</sup>. Los detalles son lo de menos: hasta dónde llegó, qué hizo durante el camino, con quién iba, qué le enfermó... Con el tiempo, este mítico viaje se revistió de solemnidad y se trufó con todo tipo de detalles: fundación de conventos, hechos milagrosos como la curación de Juan Castro en Lérida que aparece en los frescos de Giotto, la llegada en barco a Barcelona en 1217 y su predicación sobre su patrona, santa Eulalia, desde la playa (como explica Eiximenis), promesas de descendientes varones, fuentes de agua viva, robo de uva a finales de agosto o principios de septiembre, etc. Todo son traducciones más o menos encajadas en estas pocas palabras. Para nuestro estudio, lo realmente interesante es que el código que se usa como base para las ediciones de la *Vita Prima* de Celano procede del Monasterio de Ripoll, donde dos siglos antes había ido a estudiar matemáticas y ciencias Gerberto d'Orlhac, el papa del primer milenio, Silvestre II. ¿Qué hacía allí la vida de Francisco? Mantengamos el suspense y resaltemos la opción por la cultura —o por el dinero— que los monjes hicieron. En efecto, y para decirlo brevemente: en 1260 se ordena

---

<sup>168</sup> *Qui per fra qui per germà, tot el món és franciscà.*

<sup>169</sup> 1Ce 56; el TM 34 dice: «De Hispania regrediens sanctus Franciscus, cum non potuisset iuxta votum Marrochium proficisci, ægridutidem incurrit gravissimam».

que san Buenaventura redacte una vida oficial de santo de Asís y que se hagan desaparecer todas la demás. En juego estaba el futuro de la Orden y las actuaciones de los celantes y los espirituales reivindicando un Francisco alejado de una Orden que había traicionado su carisma. Los monjes de Ripoll se negaron a entrar en el juego y que se destruyera su tesoro. Calculemos: un códice significaba el sacrificio de unos 300 animales, podía costar el equivalente a un coche medio de hoy en día y se tardaba en escribir más de un mes. Las grandes bibliotecas, pues, no contenían sino un par de cientos de libros. Destruir uno era un verdadero lujo. Y aún así, los franciscanos, defensores de la pobreza salvaje, consiguieron hacer desaparecer bastantes (recordemos que hacia 1230 había más de 650 monasterios, muchos de los cuales ya tenían una copia de la *Vita Prima* de Celano).

La segunda historia proviene del convento de Bolonia. Vuelto san Francisco de su fracasado viaje a Tierra Santa, se enteró de que los frailes habían construido un gran convento en la célebre capital del derecho. Pese a que las fuentes no concretan, la centenaria explicación de su airada reacción pasa por decir que subió al tejado y empezó a arrojar tejas, quemó los libros que poseían los frailes y cerró el lugar, sin ninguna piedad para con los frailes enfermos. ¡Aquel semi-monasterio atentaba contra la más elemental pobreza! ¿Podría ser un santo iracundo, contrario a la cultura y faltado de la más elemental caridad? ¿o fueron los saltimbanquis de los *espirituales* quienes hicieron correr el rumor de que la cosa fue así? Sea como fuere, las fuentes —de nuevo las fuentes— nos llevan al corazón mismo de la llamada «cuestión franciscana»: la pobreza. En los escritos de Francisco, como la *Carta a los clérigos*, la *Carta a la Orden* o el *Testamento*, se nos exhorta a que la Palabra de Dios sea siempre recogida y puesta en lugares honorables. Más aún, ordena que cualquier pergamino sea salvado, trate de lo que trate, y esté entero o sea un miserable trozo, porque con sus letras se puede formar el nombre de Dios, en idioma conocido o no.

Con estos dos ejemplos, pues, y dando por seguro que también nosotros somos propensos a crear y embellecer los hechos con nuestras propias florecillas, intentemos ver qué se puede decir de la historia de la traducción franciscana en relación al catalán. Para ello, recurriremos al fondo del Archivo Provincial de Barcelona de los franciscanos y pondremos en paralelo tres parámetros: el desarrollo de las bibliotecas, los traductores que allí se encontraban y otros avatares que jalonan este recorrido.

### 3.- Un trovador, o más

Sabemos que la Provincia de Aragón fue una de las más «observantes» de la Orden, al menos hasta la concordia de 1336. Y esa observancia se tradujo en la austeridad del arte y la ausencia de libros, excepto los necesarios (por ejemplo, litúrgicos). Pero la cosa duró poco. Ante el atentado contra la pobreza que suponía tener libros, los frailes más pragmáticos, especialmente los dedicados al estudio, se escudaron en la bula de Gregorio IX *Quo elongati*, que establecía que las posesiones eran de la Santa Sede y su simple uso era de los frailes<sup>170</sup>. Así se multiplicaron bibliotecas y códices, transcritos, adquiridos o heredados. En 1260, el Capítulo General de Narbona tuvo que intervenir para prohibir, por ejemplo, comprar biblias que excedieran las 20 libras turonenses de precio. Lo más destacado, sin embargo, de este momento es la imposición de la censura para todos los escritos de la Orden. En 1260, precisamente, el canónigo Ramón de Riera legó una Biblia, un Pedro Comestor y un Guillermo Stator al convento de Barcelona.

Por este tiempo empiezan a ir los frailes a París para estudiar y traen, en cada viaje, nuevas obras de la moda parisina. ¿Qué tienen hasta entonces los conventos? Libros de liturgia, para celebrar o rezar como el breviario, documentos fundacionales y pergaminos de donaciones y, sobre todo en las curias provinciales, documentos de la Orden. También en eso las clarisas siguen el mismo patrón: por poner dos ejemplos, los monasterios de San Antonio y Pedralbes de Barcelona guardaban la *Regla* de santa Clara traducida al catalán, incluida su fórmula de profesión.

Antes hablábamos del *Juglar de Dios*, Francisco. Ahora podemos resaltar un seguidor suyo, que como él, fue juglar, trovador y poeta. Se trata de fray Jofre de Foixà, decisivo en la historia de Cataluña por ser el primero que habló de *catalanesc* referido a su idioma, con el cual redactó antes de venir a la Orden en 1275-77, las *Regles de trobar*, el único tratado de cómo escribir versos amorosos. Se dice que se hizo fraile precisamente por un desengaño amoroso. Y de trovador a poeta total: Mn Cinto Verdaguer, enterrado con el tosco sayal franciscano, no fue fraile porque en su momento no había; se conformó con ser terciario desde pequeño en su Folgueroles natal, a escasos metros de su casa estaba Santo Tomás y la ermita de «Sant Francesc s'hi moria», que recuerda el paso de san Francisco por Vic, muerto de sed.

---

<sup>170</sup> El P. Manuel Castro ya trató de los libros prestados por el obispo de Santiago a los franciscanos de Val de Dios por estos tiempos.

El *príncipe de los poetas catalanes* organizó el acontecimiento religioso más multitudinario de la postrada Cataluña del XIX: el *Aplec de Sant Francesc s'hi moria* en 1883, centenario del nacimiento del *Pobrecillo*.

#### 4.- Filósofos medievales

Pronto conventos como la Porciúncula en Asís o París, Barcelona o Lérida disponían de un modesto *scriptorium*. Se trataba de obtener algunos ingresos y, al mismo tiempo, generar copias con buena letra de bulas<sup>171</sup>, constituciones o libros litúrgicos o de estudio. También servían para que los estudiantes se sufragasen los gastos, como en el caso de los estudios generales. Sabemos que estos estudios, en el caso de Lérida en 1300 seguro, fueron el núcleo de una universidad. Por ello, ya en 1336 se hizo imprescindible controlar las librerías y sabemos que las *Ordenaciones* de Benedicto XII obligaban a hacer inventarios de los códices conventuales.

Gracias a los estudios sobre el escotismo, sabemos que Pedro Tomás († 1350), Alfredo Gonter († 1327), Juan Bassols († 1333), Pedro Oriol († c. 1339) o Antonio Andrés († 1335) escribieron en latín sus tratados de filosofía y teología, tanto en la Ciudad Condal como en la Ciudad del Segre. Más aún: muchos de ellos, con el pasar del tiempo, se convirtieron en obras básicas de referencia y eclipsaron al propio san Juan Duns Escoto. Las numerosas ediciones incunables y post-incunables de ellos dan fe de esta hornada de profesores medievales.

Una segunda generación de escritores latinos, tal vez no tan decisivos, la forman Guillermo Rubió (célebre ministro provincial en 1334, cuando negoció la paz entre las facciones de la Orden), el escotista Nicolás Bonet († 1343), el infante Pedro de Aragón con su *De regimine principum* y Pedro de Navarra<sup>172</sup>.

Poco después, en la segunda mitad del siglo XIV aparece la figura Francesc Eiximenis († 1409) que, alternando el catalán y el latín, deja una copiosa obra y una abultada biblioteca. Eiximenis —recordémoslo— había estudiado en el Oxford del nominalismo y en contacto

---

<sup>171</sup> Se conserva hoy en el Archivo, por ejemplo, una copia contemporánea de la bula de canonización de san Antonio de Padua o de Lisboa.

<sup>172</sup> Fray Ramón Bancal, provincial de Aragón en 1326, deja manuscrito el *De conjuntione Medii lune coum sole*. También cabe mencionar a fray Poncio Carbonell († c. 1350), que deja la famosa *Catena Aurea*, comentario bíblico atribuido hasta hace poco a santo Tomás de Aquino. Recientemente ha sido editado fray Bernardo de Dios, autor de espiritualidad de principios del XIV.



directo con las nuevas formas de espiritualidad, un tanto radicales, representadas por fray Juan Wycliff. Juan Eiximeno († 1420), por otro lado, confesor real, es autor de la traducción catalana del *Arbor vitae* de fray Ubertino de Casale en 1406. Es decir, la tradición espiritual continuó y preparó el terreno a las reformas renacentistas.

Pero la Peste Negra de 1348 afectó directamente vitalidad intelectual y durante la segunda mitad de siglo desaparecen los escritores. Mencionemos, sin embargo, alguno: Juan Carmençó, provincial de Tierra Santa y autor de la vida del beato carmelita Pedro Tomás en 1365. Pero las bibliotecas ya han dado un paso decisivo en su desarrollo. Es curioso e ilustrativo el caso del judío Hasdai Cresques (1340-1410), que a finales de siglo iba, incluso en sábado, a estudiar escotismo en la biblioteca del convento de la Ciudad Condal. Lo que supone, claro, que las obras de Escoto y sus seguidores estaban ya en dicha biblioteca y que eran accesibles al público, precediendo a lo que pasaría después con la Biblioteca Mariana. Y Cresques escribió en hebreo.

También es ilustrativo que se conserve la factura del rey a fray Francisco Ponç Saclota por haber traducido al catalán el Corán en 1389, aunque no lo hayamos conservado. También conservamos fragmentos en papel de la *Vida de Cristo* del Seudo-Buenaventura y de la *Crónica de los XXIV Generales*, que hace sospechar incluso si no se trata del original a partir del cual se tradujo al latín.

Sin embargo, a partir del primer humanismo, los autores escotistas de gran calado van escaseando. Entre otros motivos, habría que destacar la progresiva decadencia cultural catalana, el desinterés por la filosofía y la teología y, fundamentalmente, la aparición en la Orden del movimiento llamado de la observancia, que en aras de la pobreza y el eremitismo, sacrificó los estudios e incluso prohibió la obtención de títulos académicos. Hay alguna excepción: así, fray Juan Nebot escribe un tratado immaculista hacia 1419, fray Bernardino Escardó escribe hacia 1425 *De vitis sanctorum*, el dantesco fray Juan Pascall escribía —entre otros— su *Tractat de beatitut* en 1436, fray Juan Marbres ejercía su magisterio en Toulouse por los años 1450, el obispo fray Francisco Vidal de Noya deja unas *Postillæ* a Escoto antes de ser obispo en 1484 y fray Luis de Elna publicó *Pro concionibus totius anni* allá por 1500, antes de pasar a la Provincia de la Arrábida, que lideraba el proceso de reforma de la Orden.

Por cierto, ¿cómo encajar a fray Anselmo Turmeda (1352-1430) en todo este marco? Su *Libre dels bons amonestaments* de 1397 fue el libro básico para aprender el catalán hasta mediados del siglo XIX. Murió el autor de la célebre *Disputa del asno* en Túnez, tal vez como cristiano.

## **5.- Los incunables**

La aparición de la imprenta hizo cambiar notablemente la legislación de la Orden con respecto a la posesión de libros, modificando los célebres *Estatutos de Barcelona* para la Familia Cismontana de 1451. Destacan las normas respecto a tener libros en la celda y el establecimiento de dos archivos, provincial y local, que han de incluir el libro de novicios y defunciones y un inventario de la biblioteca, actualizable cada año.

También supuso un cambio de orientación en los franciscanos que, bajo la hégira del humanismo, inclinaron sus preferencias a editar traducciones. El primero de ellos es fray Pedro de Castrovol, que fue ministro provincial de Aragón entre 1489 y 1492 y que editó en Lérida y Pamplona obras de Aristóteles traducidas por el humanista Leonardo Bruni. En esta tarea de traducción también destaca fray Nicolás Quilis, que tradujo el *De officiis* de Cicerón al catalán. Fray Nicolás Bonet, que vivía en 1480, fue un autor que dio a la imprenta diversos libros, el más importante de los cuales es el *Formalitates e doctrina Scoti* (Barcelona, 1493), que dio lugar a una corriente escotista llamada bonetismo. Y, finalmente, fray Guillermo Gorris es el autor del *Scotus pauperum seu abbreviatum* (1486), un auténtico «best-seller» de su época.

Pero no sólo editaron en latín: fray Juan Alamany escribió su *De adventu Antichristi*, en la estela milenarista de fray Juan de Rocatallada o fray Pedro de Aragón, que mereció ediciones en catalán y castellano a finales del XV. También Pedro Llopis tradujo las *Antiguitats judaicas* de Flavio Josefo en 1482. Por desgracia, no tenemos muchas referencias a la otra gran temática de los incunables catalanes, la predicación popular y las obras de piedad, que sólo se ha conservado en alguna hoja suelta que sirvió para encuadernaciones posteriores.

## **6.- Cuando estaba de moda escribir en catalán**

En 1567 —cuando la Provincia de Cataluña contaba con menos de ocho años de existencia, fruto de la división de la Provincia de Aragón— Pablo Bell, autor de unos *Commentaria in Job*, se hizo cargo de todos las casas que los conventuales dejaron a instancias de Felipe II.

La normativa tridentina<sup>173</sup> y las nuevas necesidades evangelizadoras acabaron con las veleidades de los indignados observantes. Se envían frailes a estudiar a Alcalá de Henares hasta que se puede reunir un grupo suficiente en Santo Tomás de Riudeperes, cerca de Vic, y Pío IV aprueba la creación de un estudio general en 1560, con idénticos privilegios que Salamanca o Alcalá. Empieza a sí su biblioteca, de la mano de fray Miguel Masnonell, que quería libros de piedad en catalán y de erudición en latín. Pero poco después, tras ciertos disturbios en 1620-1623 entre observantes y recoletos, se traslada el estudio a Barcelona en 1627, creándose el Colegio de San Buenaventura de las Ramblas, que empezará a funcionar ocho años después y que nutrirá, a su vez, de profesores a Escornalbou y a Cervera.

Un autor paradigmático de este periodo es el venerable Ángel del Pas (1540-1596), estudiante en Alcalá e impulsor de la fundación de Santo Tomás. Introdujo la recolección en Cataluña y deja unos sermones en catalán, porque consideraba que era una lengua culta y propia de sabios. Deja en latín unos comentarios a los evangelios, solicitados por el papa Sixto V, y, en la misma lengua, una explicación del credo, también a instancias del sumo pontífice.

Procedente del convento Torà y sin atrevernos a hacer una hipótesis, nos ha llegado misteriosamente la *Disputatio Raimundi Lulii et Homerii sarraceni* (Valencia, Juan Jofre, 1510). Se trata de un curioso libro que publica al final, por primera vez, la *Sentencia Definitiva* de 1419 que absolvía Llull de cualquier sombra de herejía<sup>174</sup>. El beato era usado no sólo en Mallorca, sino como lectura catalana en muchos conventos. Esta edición en concreto parece ser la traducción de fray Simón de Puigcerdà de 1315, requerida, entre otra veintena de obras lulianas, por el rey Jaime II.

Es éste un buen ejemplo de la censura y la Inquisición. Hemos comentado que desde el Capítulo General de Narbona no se podía escribir sin autorización de los superiores. La práctica, en la época anterior a la imprenta, fue bastante diferente, aunque muchas obras, como las primeras escritas por Llull, fueron leídas y juzgadas por un franciscano especialmente comisionado para ello por el Rey de Aragón ya mencionado. Con la aparición

---

<sup>173</sup> Pío V en 1568, Sixto V en 1587 e Inocencio XI en 1685 prohíben que se saquen libros de las librerías franciscanas. Trento, amén de establecer un archivero en cada convento o monasterio, consagró lo que ya se hacía con los *Estatutos* de 1451.

<sup>174</sup> La historia, sin embargo, fue cruel: ese mismo año se publicaba el *Directorium Inquisitorum* del falsario dominico Nicolás Eimeric, que volvía a sembrar dudas sobre Llull. Poco después, sin embargo, el franciscano terciario era libro de pedagogía en la corte de Felipe II y, como se sabe, inspirador del estilo herreriano de El Escorial.

de la Inquisición, especialmente después del Concilio de Viena de 1311 y con el papa Juan XXII de infausto recuerdo para los *espirituales* franciscanos, se creaban grupos de expertos, de entre tres y seis miembros, normalmente dominicos y franciscanos, que daban su parecer sobre obras concretas. Era un verdadero sistema de inquisición: se inquiría y se juzgaba, y en caso de dudas, se sometía a votación. El sistema, sin embargo, acabó cuando la imprenta extendió sus tentáculos de manera que, como la Medusa, se hacía imposible cortarlos todos. En los Países Bajos apareció por primera vez un índice de libros prohibidos en 1514; pronto la idea cuajó y aparecieron índices expurgatorios en Inglaterra (1526), Francia (1540), Venecia (1549), Lovaina (1550), Toledo y Valladolid (1551). Finalmente, el Inquisidor General de España, Fernando de Valdés, edita el propio el 1559, que se va acomodando en 1583 y así hasta, al menos, 1790.

La labor de purga consistió al principio en tachar lo que no se consideraba ortodoxo. En el Archivo Provincial conservamos algunos de estos libros «censurados»: libros erasmianos, los Santos Padres de Bigne, el derecho de Bartolo de Sassoferrato, y algunos libros de espiritualidad. La mayoría responden a unos patrones concretos: son obras de más allá de 1530, están ilegibles —o no: en algún caso están burdamente tachados y otros, de la misma edición, no están ni marcados—, el autor de la mutilación aparece firmando y añade si se trata de la autoridad del Santo Oficio, del ministro provincial o del guardián. No se distingue en ellos si se trata de libros parcialmente o totalmente prohibidos. En 1790 se elaboró un catálogo con los libros prohibidos de la Biblioteca Mariana. Estaban en lugar aparte, bajo llave y eran 394. Además, había 23 retirados por el P. Antonio Baylina (1760-1821), examinador del Santo Oficio y autor de algunas obras manuscritas en latín, que aún no los había «aprobado».

Franciscanos traductores de este periodo son escasos: Rafael Bosch editó una *Vita B. Salvatoris ab Horta* (Barcelona, 1639); Francisco Cassañas (1656-1691) fue misionero y protomártir de Querétaro en México y su informe fue traducido al inglés; Francisco Doménech, autor de *Pro lege ieiunio* (Florencia, 1616); Rafael Guitart, escotista eminente, editó en 4 volúmenes *Compilatio praecipuarum disputationum P. Bartholomei Mastri* (1675); Gregorio Hurtado de Mendoza publicó en latín; también el obispo palmesano Juan Jubí en 1570; también publicó el poeta Francisco Moner de Baturell en 1523; el obispo gerundense Miguel Pontich deja unas *Constitutiones Synodales* en 1691; Vicente Sopera publica *Joyell*

*preciós i adorno del ànima devota* en 1667 (ocho ediciones hasta 1735; traducido en 1682); también se publican obras latinas de Ángel Vives (1679); y seguimos sin encontrar la historia de Cataluña en francés de fray Francisco Forma (1643).

## **7.- Cuando estaba de moda escribir en español**

La Provincia de Cataluña gozó de un verdadero renacimiento cultural con la instauración del Colegio de Escornalbou en 1682 para formar misioneros y con la creación de la cátedra escotista en la Universidad de Cervera en 1717. Respecto de la primera biblioteca, la de Escornalbou, se centró en Sagrada Escritura y moral, contenía unos dos mil ejemplares. Aquí redactó el P. Francisco Baucells su célebre *Font Mística*, que pronto sería vertida al castellano. Aunque los libros editados por los *misionistas* —como Francisco Boada, Francisco Romeu, Juan Papió— fueron mayoritariamente en castellano. La excepción es *Amoroses veus* del P. José Costes de la Portella, editado en Reus en 1830. No debemos olvidar que si bien este colegio surtió de misioneros América, su labor primaria era la de realizar misiones populares. Y lo hicieron exclusivamente en zonas catalanoparlantes. Dan testimonio de ello los diferentes manuscritos del Archivo llamados *Doctrinas*: en ellas, con el método de preguntas y respuestas, se explican los mandamientos. Respecto de la segunda, bien es sabido que fue creada tras el Decreto de Nueva Planta como universidad única de Cataluña hasta su desaparición en 1839, desierta tras la Desamortización. Muchos de los profesores franciscanos de esta universidad han dejado manuscritos con sus lecciones en latín o en castellano, el idioma de moda.

En las *Constituciones* provinciales de 1734 se leen curiosidades sobre los libros, en el capítulo de la pobreza. Lo primero que ordena es que, dado que los guardianes no son muy inclinados a la cultura, se establezca en cada convento un bibliotecario. Lo segundo reza así: «Y como las muchas experiencias nos enseñaron, que los libros que cuestan tanto se pierden con dispendio de nuestra santa Pobreza: Mandamos por santa Obediencia que ningún Religioso jamás deje Libro alguno fuera del convento, pena de ser castigado con todo rigor por inobediente y enemigo de la Santa Pobreza que profesa». Y anótese en un registro los libros que salen y entran de la biblioteca conventual. Y en tercer lugar, se ordena un inventario general de toda la Provincia. La mayoría de conventos ya habían hecho inventario de libros y aún se conservan muchos de ellos, de 1720 y 1721.

Otro hecho decisivo fue el acuerdo de dividir la biblioteca de San Francisco de Barcelona en 1775. Nace así la Biblioteca Mariana, dedicada a la Inmaculada, que, con las del Seminario, de los dominicos y carmelitas descalzos constituían una de las redes de bibliotecas públicas más importantes de Europa. La Biblioteca Mariana era considerable y en 1815, pese a la destrucción francesa, se mandan imprimir 12.000 números para catalogarla. El decreto de Clemente IV de 1771 autorizando su fundación repite lo que se había establecido desde antiguo y añade la necesidad de establecer un lugar especial bajo llave para los libros prohibidos o sospechosos.

Finalmente, hay que resaltar que parece que se puede afirmar que en el siglo XVIII hubo una escuela de amanuenses en Escornalbou. Desde comienzos de la Orden la cuestión litúrgica fue fundamental: se cambió la inacabable liturgia monástica por una más adaptada a las ciudades, más ligera y expresiva. Los franciscanos actuaron como verdaderos agentes unificadores de la liturgia en Europa, pero el paso de los siglos hizo cambiar radicalmente su postura. Con el humanismo hispano, por ejemplo, el Cardenal Cisneros se puso al frente de una concienzuda tarea de recuperar la liturgia mozárabe o de nutrir de libros de coro monasterios como el de las clarisas de Pedralbes en Barcelona. La reforma litúrgica tridentina, sin embargo, acabó con estos planes «ilustrados», cerrando filas alrededor de la romanidad ante las amenazas protestantes. En 1710 se halla el primer libro de coro del monasterio de misioneros y, a partir de entonces, se encuentran libros de éstos en Barcelona, Gerona, Figueres, Tortosa, Poblet, Perú o Pedralbes, hasta al menos 1832. Parece que los autores, todos franciscanos, iban a diferentes lugares a trabajar: así el P. Francisco Dalmau se establece en 1720 en Poblet para escribir libros corales, de los que se conservan dos en Tarragona. Otros libros fueron a parar a Pedralbes o al Colegio de Misiones de Ocopa en el Perú, nutrido por muchos franciscanos catalanes. Además, sus autores, como el P. Francisco Boada, eran iluminadores. Éste, desterrado a Italia tras la guerra de 1714, volvió cargado de libros que había comprado ganándose la vida como amanuense e ilustrador. En cuanto al tipo de libros, son antifonarios franciscanos, kyriales, y libros de pequeño formato, para el maestro de coro. Muchos de ellos desaparecieron en 1936.

Antes de cerrar este apartado, conviene destacar autores que se mueven bajo la influencia de las nuevas corrientes de pensamiento ilustradas, los publicistas y autores de obras de devoción

popular, algunos profesores de la Universidad de Cervera, escritos de misioneros y algun curiosidad final.

—Ilustrados: fray Buenaventura Abad († 1766), que trabajó en Marsella y publicó en Ámsterdam en 1763 sus: *Amusements philosophiques sur les diverses parties des Sciences et principalement de la Physique et des Mathematiques*. Mateo Alsinet († 1765), hebraísta, deja además un diccionario en nueve idiomas, una arte médica y una glosa de los *Estatutos* de los franciscanos, todas en latín. Francisco Batlle recogió todas actas auténticas de los conventos en latín, que sirvieron de base a la *Historia* del P. Coll; justamente el Jaime Coll atribuyó la *Catena Aurea* a Poncio Carbonell y fue reprobado por la Inquisición que la consideraba tomasiana. En el ámbito lingüístico, Pedro Pons deja manuscrita una gramática hebrea y caldea en 1705; también el arqueólogo y numismático Jaime Prats deja manuscrito un vocabulario árabe-español de 1836; y, en fin, a finales del XVIII Alberto Vidal dejó un diccionario catalán inacabado.

—Publicistas: Jaume Aixalà Gasol (1732-1791), autor de una vida de san Benito de Palermo en catalán, de la que se hicieron, como mínimo, tres ediciones en el XVIII; el tortosino José Beltrán Rius dio en 1735 a la imprenta el himno *Heroicum de Sacro Cingulo B. Mariae Virginis* dedicado a la patrona Virgen de la Cinta; el ya mencionado Francisco Boada publicó en latín y catalán; Domingo Burgues publicaba una colección de sermones *Agyptinae sacrae*; Isidro Febrer publicó *Mina riquíssima dels thresors de la divina gràcia* (1763, con diversas reediciones y traducción castellana en 1840); Magín Ferrer (*La mort dels justos condemna la vida dels dolents*, Cervera, 1824); Jaime Janer publicó en 1733 *Memòria i instrucció de novicis*; Francisco Pibernat Mascaró publicó *Terciari devot i pràctich* en Gerona (1825), seguramente inspirado en el de Ginés Palau, el de Ignacio Ros Carner, *Memòria seràfica per los terciaris* de 1773 o el de Francisco Pla de 1755; Francisco Serra publicó el *Libanus Marianus* que conoció diversas ediciones desde 1702.

—De la Universidad de Cervera hemos de mencionar a Antonio Alabau (1753-1819), Francisco Aleu (1700-1774; autor, además, de novenas en catalán), Antonio Anglada († 1788), Buenaventura Bover (autor de una vida de san Buenaventura en 1775), Francisco Daniel († 1798), Pablo Doménech (autor de un *Catecisme* en 1803), Francisco Marca († 1740, profesor de filosofía escotista y autor de la primera parte de la *Crònica de la Província de Catalunya*), José Osset (1789), Juan Papió (1696-1771), Dionisio Sabater, Manuel Toló

(1783), Francisco Valls, que dio a la imprenta *Fulgenti Ecclesiae Doctori Seraphico* en 1775, y, en especial José Rius (1765-1833), poeta, helenista y profesor de moral, autor de una *Ethica* y de un *Tractatus de vera religione*.

—Misioneros: Mariano Badia (1719-1766) deja la *Descripció del Regne del Perú*; Antonio Comajuncosa (1749-1814, autor de obras en América, escribió sobre los mandamientos en catalán cuando estaba en Escornalbou); Narciso Duran (1776-1846, músico autor de la *Misa de Cataluña*, *Misa Vizcaína* y *Liber Chori* en California); y Buenaventura Marqués (1748-1792, autor de vocabularios de pueblos originarios de América dependientes del colegio de Ocopa: cunibos, panao o setevos, sipivos, casivo o conavo, y la lengua campa). El epítome es Santiago Raurich (1841-1913), autor de una gramática quechua. También cabe aquí citar la *Relació de la pelegrinació a Jerusalem i Palestina* (1781) de Juan López.

—Dos autores de recetas culinarias: los legos fray José Orri y fray Francisco Roger.

## **8.- El siglo de las sombras**

En 1808 las tropas napoleónicas se instalaron en los conventos. No sabemos cuánto cogieron o dejaron de las bibliotecas franciscanas, pero a tenor de lo que hemos ido viendo fue menos cosa de lo que cabría esperar, dado que no gozaban de libros de bibliófilo, sino obras de uso común. Tampoco en número de volúmenes la devastación fue apocalíptica. De hecho, las bibliotecas estaban bien nutridas en lo instructivo de sus libros, como recomendaban las fuentes primitivas, y no en el apartado de ediciones de lujo. Tal vez como hoy en día la sección de incunables, escasamente ornamentados y profusamente anotados.

El Colegio de San Buenaventura de las Ramblas de Barcelona, tras el paso de los franceses, se quedó sin biblioteca. También el Colegio de Santo Tomás de Riudeperes sufrió el abandono y la destrucción. Es más: en 1821, con el Trienio Liberal, fue suprimido. Pero de él se salvó un millar de pergaminos —una colección única— desde su fundación en el siglo X hasta el siglo XVIII. También se salvó lo que hoy parece una sección muy interesante: gramáticas y obras elementales para aprender griego y latín. ¿Cómo se salvó? Los franceses entraron por dos veces a saquear el convento, pero los frailes habían decidido distribuir los libros entre familias amigas y guardar los más preciosos en un escondite del convento... que fue descubierto. De ahí lo que se conserva.



La Biblioteca Mariana del Real Convento de San Francisco el Grande de Barcelona constaba de 10.289 volúmenes de 2.140 autores en diciembre de 1822. Eran tiempos del Trienio Liberal, que obligó a cerrar no pocos conventos. También se acaba de nutrir de dos importantes legados: del arzobispo barcelonés José Climent y del también titular Pedro Díaz Valdés en 1821<sup>175</sup>. Todo pasó o bien al Archivo de la Corona de Aragón o bien a la Biblioteca Universitaria de Barcelona con la Desamortización.

Tortosa salvó unos 200 incunables, que parece que son los que quedan de Alcalá de Chivert, y los libros de coro procedentes de Escornalbou.

Tarragona se benefició de 4.000 volúmenes de Mn. Ramón Foguet, así como su museo y gabinete de historia natural, y un monetario con más de 3.000 monedas, amén de camafeos, medallas y premios. Qué fue de ellos después de 1835 no se sabe.

Gerona lo perdió todo a manos de la Biblioteca Provincial y la Biblioteca del Seminario, excepto cinco libros de coro, algunos pergaminos y la famosa obra del P. Manuel Cúndaro sobre los *Sitios de Gerona*, escrita hacia 1816.

El Colegio de Misiones de Propaganda Fide de San Miguel de Escornalbou y Cervera tenían excelentes bibliotecas, de las cuales poco ha perdurado en el actual Archivo Provincial.

Berga, Reus (donde todo pereció pasto de las llamas ya en 1835), Montblanc, Bellpuig d'Urgell, Riudoms, Calaf (con poco más de medio centenar de libros), Torà, Balaguer, Móra, San Salvio de Cladells, Vic y Villarreal (la más grande, con casi mil quinientos volúmenes) tenían modestas bibliotecas y pocas son las noticias sobre su desaparición.

Entre los autores decimonónicos, hay alguna obra manuscrita digna de mención: el P. Cayetano Barrau (1789-1845?), misionero en Tierra Santa, deja una curiosa obra: *Colección de algunas palabras latinas y griegas y su significación en español. Nombres de muchas cosas en tres lenguas, española, francesa y latina*. Y fray Mateo Roca escribe hacia 1850 un *Diccionari català tret del Diccionari de Labèrnia*, que acaba en la pe y sigue con versos de escaso valor en catalán y castellano. Sin embargo, el método de las misiones populares, base

---

<sup>175</sup> Algunos volúmenes a mencionar son: la traducción catalana del siglo XV del *Speculum Crucis* del dominico Domenico Cavalca, el *Pròlech primer sobre la inepció de la exposició de la postilla del papa Ignocent tercer sobre los VII. psalms penitencials*, y ¡la Biblia polígota! de Cisneros.

del de san Antonio María Claret, pasó a Italia con el P. José Costes de la Portella, que deja escritos diversos *fevorini*. El P. Francisco de Reus Pujol publicó su vida en italiano (Perusa, 1858), así como el *Compendio de la vita de la serva de Dio Maria Agnese Chiara Steiner* (Foligno, 1878). Ambas tienen versión castellana en 1859 (por el P. J. Balenyà) y 1880.

Traductores de este periodo son: Mariano Arruga, que hablaba cinco idiomas y tradujo *Motivos de contrición* (1865); Antonio Avellá, que tradujo en 1832 la vida del beato Buenaventura Gran; Juan Badaró (1815-1892), que a mediados de siglo dejó un tratado de botánica en latín y francés; Bernardo Cavallé, que tradujo del italiano *Documentos para tranquilizar las almas timoratas en sus dudas* (1829 y 1844); José Comas († La Paz, 1885) deja un catecismo en lengua tacana; José Cors (1815-1878) escribió un diccionario y un catecismo en guarayo; Pedro Gual Pujadas (1813-1890; muerto en Lima, fue el único franciscano catalán que asistió al Concilio Vaticano I, y deja, entre otras, obras como: *Oracula pontificia*, París, 1869; *La confessione sacramentale*, Roma, 1864); Francisco Mestres Llonga (1811-1876) publicó en latín sobre Escoto y la Inmaculada con motivo de la declaración dogmática y su hermano Salvador (1815-1879) también publicó en latín textos que fueron aprobados por el Ministerio de Educación como libros de texto.

Es decir, y a modo de resumen: tras la destrucción de la Guerra de la Independencia y del Trienio Liberal, la Desamortización de 1835 supuso el golpe de gracia al patrimonio librario franciscano. Los volúmenes, excepto en el caso de Barcelona que pasaron en parte al Archivo de la Corona de Aragón o la Universidad en 1847, fueron a parar a bibliotecas públicas. Sólo se salvó del expolio lo que los frailes llevaron debajo del brazo, los que depositaron en casas amigas o en algún monasterio como las clarisas de Jerusalén de Barcelona.

## **9.- La Restauración**

Años después de la debacle cultural que supuso la Desamortización, los franciscanos reaccionaron y, en 1858, Pío IX ordenó que fueran devueltos a los frailes sus libros. La medida sólo se pudo aplicar en 1885, cuando el P. Ramón Buldú, comisario provincial y restaurador de la Provincia de Cataluña, lo publicó en el calendario litúrgico, en todos los boletines de los obispados de Cataluña y en *Revista Franciscana*, de la que fue fundador y

director<sup>176</sup>. Pero fue muy exiguo lo que se devolvió y, en algún caso, fue salir del fuego desamortizador para caer en las brasas revolucionarias de 1936. Así desapareció del diccionario catalán-castellano del P. Nadal de la antigua biblioteca de Barcelona<sup>177</sup>.

Con la Restauración de la Provincia, en 1878, se empezó a recuperar alguna cosa más. Así, unos pocos pergaminos de Barcelona y una colección de Gerona fueron rescatados por el P. Jerónimo Aguillo, ya Provincial, comprándolo en un librero de segunda mano a precio razonable para un fraile.

También se recuperó la biblioteca de los premonstratenses de Bellpuig de les Avellanes, cerca de Balaguer, famosa por el historiador P. Jaume Caresmar. Ya sólo quedaban un millar de libros y hoy, 133 y 16 manuscritos. También desde Balaguer se articularon expediciones a lugares donde había habido conventos franciscanos hacia 1890 y recuperaron algunas cosas de Escornalbou, Bellpuig d'Urgell y Cervera. El P. Joaquín Caballero fue encargado en 1846 de fundar la Biblioteca Provincial de Tarragona con los restos de las bibliotecas conventuales de la propia ciudad, Escornalbou, Santes Creus y Poblet; mucho salvó, pero nada de ello volvió a los frailes restaurados.

Vic se convirtió en el centro de recogida de lo que podría llamarse archivo provincial, y conservó especialmente el fondo de Santo Tomás, especialmente tras la labor centralizadora de 1926-1932.

Como hemos dicho, en Alcalá de Chivert se conservaron unos doscientos incunables procedentes de Tortosa y devueltos por su obispo a través del Vicario General, D. Jaime Cararach. En Villarreal se conservaron, gracias a familias amigas, los fondos del convento de la Provincia de San Juan Bautista, por lo que, mayoritariamente, provienen del ámbito valenciano y estaba compuesta por más de siete mil volúmenes.

El convento de San Antonio de Barcelona, fundado en 1904, sufrió su total destrucción en la Semana Trágica de 1909, pero salvó milagrosamente su exigua biblioteca en 1936.

---

<sup>176</sup> La *Revista* tuvo una importancia histórica excepcional. La actividad del P. Buldú, sin embargo, fue mucho más allá: traductor, editor de innumerables obras y fundador de las Franciscanas Misioneras de la Inmaculada Concepción.

<sup>177</sup> De arte tenemos que las veinte pinturas de Antonio Viladomat sobre la vida de san Francisco perecieron en las llamas de la Guerra Civil.

El inventario general de la Provincia de 1890 consta de 213 obras manuscritas (una curiosa y desaparecida *Gramática Árabe*) y casi dos mil pergaminos. El número baja a 128 en el índice del P. Pascual Saura de 1919.

Paralelamente a esta acción de recuperación, también se empezó una labor cultural de primer orden: se fundó, como se ha dicho, *Revista Franciscana* y en 1906 se fundó en Vic el centro cultural de la Provincia con la Editorial Seráfica, que duró hasta finales del siglo pasado y dejó más de un centenar de títulos publicados en diversos idiomas.

Conviene, finalmente, decir dos palabras sobre la Guerra Civil. El archivo provincial de Vic fue expoliado, pero después de la guerra se puso en el claustro de la catedral de Osona toda suerte de libros y documentación que se pudo recuperar del pillaje. Fueron los frailes y consiguieron no poca documentación. Peor suerte tuvo el fondo balaguerino: enterrado y a merced de la humedad, se perdió mucho de su fondo, como ya se ha dicho. Aunque no sea muy honroso de contar, todo lo que se consiguió estaba almacenado sin orden ni concierto (hasta 1951 incluso amontonados en el suelo) en Vic hasta que en 1957 el P. José Martí Mayor lo trasladó al nuevo convento de Santaló, siendo bibliotecario el P. Antonio Belaire. La vieja sala de lectura estaba adaptada para 35.000 volúmenes. El fondo de Alcalá se mantuvo incólume hasta que en 1950 se trasladó a Berga, sede del Coristado.

En 1973 fue nombrado bibliotecario provincial, bibliotecario conventual, archivero y cronista el propio P. José Martí, que unificó biblioteca y archivo. Pasó por Berga, Alcalá y Villarreal para salvar los fondos antiguos y durante casi treinta años trabajó para ordenar y dar a conocer el patrimonio franciscano que todavía se ha mantenido. Finalmente, como las migajas que caen del banquete, Berga, La Bisbal, Vilanova y Cristo Rey ofrecieron sus despojos, ya en este milenio, para completar el Archivo Provincial.

## BIBLIOGRAFÍA

BOADAS LLAVAT, Agustín: «La filosofía de la historia en el siglo XVI: el caso de Marcos de Lisboa y España», *Revista da Faculdade de Letras de Porto* (2002) 161-184.

BOADAS LLAVAT, Agustí: «Joan Duns Escot i els escotistes catalans», *Enrahonar* 52 (2009) 47-63.

BOADAS LLAVAT, Agustí: «Repasant la història dels franciscans a Catalunya», en: *Jornades d'Estudis Franciscans*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya – Ed. Herder, 2011.

CERVANTES, Miguel de: *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Real Academia Española, 2004.

*Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, 3 vols., Barcelona, Editorial Claret, 1998, 2000 y 2001.

*I Congreso Internacional. El franciscanismo en la Península Ibérica: balance y perspectivas*, Barcelona, G.B.G. Editora, 2005.

FRANCISCO DE ASÍS, San: *Escritos, biografías y documentos de la época*, Madrid, BAC, 2006.

GIL ALBARRACÍN, Antonio: «Guerra y conventos franciscanos en el Mediterráneo español», en: *III Congreso Internacional. El franciscanismo en la Península Ibérica*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2010.

MARTÍ MAYOR, Josep – BOADAS LLAVAT, Agustí: *Sant Antoni a Barcelona*, Barcelona, Ed. Viena, 1996.

MARTÍ MAYOR, José: *El mundo maravilloso de los libros. Visita a una biblioteca franciscana*, Barcelona, Asociación de Bibliófilos de Barcelona, 1992.

MARTÍ MAYOR, José: «La biblioteca y archivo del Monasterio de Escornalbou», *Archivo Ibero-Americano* 36 (1976) 341-373.

SANAHUJA; Pedro: *Historia de la Seráfica Provincia de Cataluña*, Barcelona, Editorial Seráfica, 1959.

*Sant Francesc a Catalunya*, Barcelona, AHEF (Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos), 1997.

TRIAS DE BES, Xavier: «Visita a la Biblioteca dels Pares Franciscans», *Anuario de la Asociación de Bibliófilos de Barcelona 2009-2010*, Barcelona, 2011, pp. 243-250.

VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac, ed.: *Floreillas de San Francisco*, Madrid, San Pablo, 1998.

# LAS TRADUCCIONES AL CATALÁN DE LAS REGLAS Y CONSTITUCIONES FRANCISCANAS

Pino VALERO

*Universidad de Alicante, España*

## 1.- Introducción

Los escritos franciscanos constituyen uno de los corpus textuales más traducidos a la lengua catalana, como se describe y se puede observar en la bibliografía del volumen titulado *Fonts Franciscanes*, una traducción realizada y editada por el Padre Francesc Gamissans en cinco volúmenes<sup>178</sup>; aquí vamos a centrarnos únicamente en las traducciones catalanas de las reglas y constituciones franciscanas, traducciones que, según la información que hemos podido recopilar, ascienden a un total de seis y abarcan un periodo temporal desde el siglo XIV al XX.<sup>179</sup> Se trata de las siguientes versiones, que enumeramos en orden cronológico descendente:

- a) Los *Escrits de Sant Francesc i de Santa Clara*, publicados en 1998 y que constituyen el volumen V de las *Fonts Franciscanes*, en las que se recogen todas las fuentes franciscanas traducidas al catalán por el Padre Francesc Gamissans<sup>180</sup>, el gran especialista en este idioma de los escritos del santo de Asís.
- b) La traducción, obra de los frailes Nolasc del Molar y Lluís de Reus, *Francesc d'Asís. Clara d'Asís. Escrits*, textos que conforman el volumen I de la *Col·lecció Classics del cristianisme* y fueron editados por el Padre Jacint Durán en 1988<sup>181</sup>.
- c) La traducción de las reglas franciscanas titulada *Escrits de Sant Francesc i Santa Clara*, publicados en 1978 y que el padre Gamissans publicaría de nuevo en 1998<sup>182</sup>.

---

<sup>178</sup> Véase *Fonts Franciscanes* (trad. por el P. Francesc Gamissans), Barcelona: EL Formigador, 1998, así como la web del grupo investigador organizador de este congreso: <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/asis.php>.

<sup>179</sup> Quisiera agradecer vivamente al Padre Agustí Boadas, bibliotecario y archivero de la Curia franciscana de la provincia de Cataluña, la información que amablemente me proporcionó para la confección de este trabajo.

<sup>180</sup> *Escrits de Sant Francesc i de Santa Clara*, volumen V de las *Fonts Franciscanes* citadas en la nota 1.

<sup>181</sup> *Francesc d'Asís. Clara d'Asís. Escrits* volumen I de la *Col·lecció Classics del cristianisme* (trad. por el padre Jacint Durán), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1988.

<sup>182</sup> *Escrits de Sant Francesc i Santa Clara* (trad. del P. Francesc Gamissans), Barcelona: Ed. Seráfica, 1978.

d) La llamada *Regla del Pare Sant Francesc*, traducción del Padre Pascual Rambla y editada, como las anteriores, en Barcelona, aunque esta traducción es anterior, del año 1970<sup>183</sup>.

e) Una edición del siglo XVIII, el *Manual d'instrucció de novicis*, traducción del Padre Francesc Pla, del Convento de Sant Francesc, en Barcelona<sup>184</sup>.

f) El llamado *Llibre de la Regla*, ms. I del Monasterio de Pedralbes, conservada en un manuscrito del siglo XIV y que contiene la primera traducción al catalán de la Regla de Santa Clara, traducción solicitada por la Reina Elisenda, quien indica que, para que esta central franciscana se entienda ha de ser escrita en la lengua de la tierra. Se trata de un ejemplar de lujo.

El número de traducciones al catalán de las reglas franciscanas da la medida de la importancia que tiene en Cataluña la difusión de los escritos franciscanos, sobre los que existe una amplísima bibliografía<sup>185</sup>. Así, Joan Triadú, escritor y pedagogo Premi d'Honor de les Lletres Catalanes, recordó, durante la presentación en 1998 del segundo volumen de las *Fonts Franciscanes* del Padre Fransesc Gamissans, “la tradición de la venida de san Francisco a Cataluña y también hizo referencia a la existencia en tierras vicenses de la ermita llamada, en recuerdo del gran místico y poeta de las cosas benignas, Sant Francesc s’hi Moria. Esta ermita está cerca de Folgaroles y está unida a la biografía de Verdager, quien pasaba por el lugar en sus desplazamientos desde su pueblo natal el seminario de Vic”<sup>186</sup>. Como se observa, se hace referencia al padre Jacinto Verdager (1845-1942), sacerdote franciscano catalán seglar y también gran poeta, uno de los referentes de la literatura en lengua catalana y autor del poema “Sant Fransesc”, dedicado a los padres terciarios del patriarca san Francisco<sup>187</sup>.

## 2.- Las reglas y constituciones franciscanas

Como es sabido, la existencia de la primera orden o frailes menores data de 1209, año en el que San Francisco de Asís obtuvo de Inocencio III una aprobación no escrita de la regla sencilla que elaboró como guía para sus primeros acompañantes y seguidores, la conocida

---

<sup>183</sup> *Regla del Pare Sant Francesc* (trad. del Padre Pascual Rambla), Barcelona: Ed. Seráfica, 1970.

<sup>184</sup> *Manual d'instrucció de novicis* (trad. del Padre Francesc Pla), Barcelona: Hereus de Berthomeu y María Àngels Giralt, 1780.

<sup>185</sup> M Assumpta Roig y Torrento, *Iconografía del retaule a Catalunya* (tesis doctoral dirigida por el doctor Joaquín Yarza Luaces y defendida en la facultad de Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona en 1990), pp. 128, 190 y ss.

<sup>186</sup> Cf. *La Vanguardia*, 19 de diciembre de 1993, p. 48.

<sup>187</sup> Cf. <http://www.fratefrancesco.org/lit/poesia/verdager.htm> (última consulta 25.07.11).

como *regla no bulada* o Primera regla. Esta regla fue posteriormente reescrita por el santo y solemnemente confirmada por Honorio II el 29 de noviembre de 1223. Esta Segunda regla o *regla bulada*, como se le conoce usualmente, de los Frailes Menores, es la que actualmente profesa toda la denominada Primera orden de san Francisco. Esta Primera orden comprende ahora tres cuerpos separados, llamados:

- a) Orden de Frailes Menores o Frailes Menores (OFM, fundado, como se ha dicho, en 1209).
- b) Franciscanos conventuales o Frailes Menores (conventuales) (OFMConv).
- c) Orden de los Hermanos Menores Capuchinos (OFMCap); ambos crecieron de los OFM y fueron constituidos como órdenes independientes en 1517 y 1619, respectivamente.

Las tres órdenes profesan la regla bulada de los Frailes Menores aprobada por Honorio III en 1223, pero cada una tiene sus constituciones particulares y su propio ministro general, como se describe en las reglas. Como la principal diferencia entre esta primera regla no bulada y la segunda o bulada, además del número de reglas (12 la bulada y 24 la no bulada), la constituye el hecho de esta última incluye numerosas citas bíblicas con las que el santo pretendía dar autoridad religiosa a unas normas que no habían sido aprobadas por la iglesia, nos vamos a centrar aquí en la primera de ellas. Reproducimos en primer lugar los títulos de las reglas en castellano y su traducción catalana. Más adelante comentaremos algunos fragmentos de las mismas.

### **Regla bulada o definitiva (1223)-Capítulos**

Reg. I - ¡En el nombre del Señor! Comienza la vida de los hermanos menores.

#### **CAPÍTOL I**

En nom del Senyor! Comença la vida dels framenors.

Reg. II - Los que quieren tomar esta vida y cómo han de ser recibidos.

#### **CAPÍTOL II**

Aquells que volen rebre aquesta vida i de quina manera han d'ésser rebut

Reg. III - El oficio divino, el ayuno y cómo han de ir los hermanos por el mundo.

#### **CAPÍTOL III**

Del'ofici divíni, el dejuni, i de com els frares han d'anar pel mó

Reg. IV - Los hermanos no reciban dinero

#### **CAPÍTOL IV**

Que els frares no rebin pecúni

Reg. V - Modo de trabajar



## CAPÍTOL V

De la manera de treballar

Reg. VI - Nada se apropien los hermanos, la mendicación y los hermanos enfermos.

## CAPÍTOL VI

Que els frares no s'apropriïn res, com demanar almoïna i sobre els frares malalts.

Reg. VII - Penitencia que se ha de imponer a los hermanos que pecan.

## CAPÍTOL VII

De la penitència que s'ha d'imposar als frares que pequen.

Reg. VIII - Elección del ministro general de esta fraternidad y Capítulo de Pentecostés.

## CAPÍTOL VIII

De l'elecció del ministre general d'aquesta fraternitat i del capítol de la Pentecost.

Reg. IX - Los predicadores

## CAPÍTOL IX

Sobre els predicadors

Reg. X - Amonestación y corrección de los hermanos.

## CAPÍTOL X

De l'admonició i correcció dels frares

Reg. XI - Los hermanos no entren en monasterios de monjas.

## CAPÍTOL XI

Que els frares no entrin als monestirs de monges.

Reg. XII - Los que van entre sarracenos y otros infieles

## CAPÍTOL XII

Dels qui van entre sarraïns i altres infidels.

### **3.- Los traductores.**

No podemos dejar de hablar aquí sobre los cinco traductores al catalán de las reglas y constituciones franciscanas, cinco sacerdotes y padres franciscanos que han dado vida a esas reglas en la lengua de Ausías March. Se trata de los siguientes:

#### **a) Padre Fransesc Gamissans.**

El traductor de los *Escrits de Sant Francesc i de Santa Clara*, Francesc Gamissans Anglada, es un sacerdote franciscano que también ha consagrado su vida a la escritura y el periodismo. Como escritor ha publicado doce obras y ha traducido al catalán las "fuentes franciscanas" en cinco volúmenes en la obra ya citada al principio de este trabajo. Como periodista es redactor

de los semanarios católicos *Catalunya cristiana* y de *Verdad y Vida*, así como colaborador de las publicaciones *Vida Nueva*, *Historia y Vida*, *Teología Actual*, entre otras. Ha sido asimismo guionista de Radio Nacional de España en Barcelona durante nueve años y autor de tres documentales para la televisión sobre Tierra Santa. Todo ello le ha llevado a obtener diversos premios de periodismo y a llegar a ser miembro del consejo de redacción de *Verdad y Vida*<sup>188</sup>. Es un gran especialista en los textos franciscanos y el traductor actual de los mismos al catalán.

#### **b) Padre Nolasc del Molar**

Con el nombre segrar de Daniel Rebull i Muntanyola, el padre Nolasc del Molar (1902-1983) (o también Nolasc Rebull, como firmaba en sus últimos años) fue un gran erudito capuchino que publicó una buena cantidad de trabajos sobre temas diversos de historia, literatura, patristica, así como ediciones de textos religiosos antiguos y diversas traducciones al catalán. Entre sus numerosas obras destacan: *Consuela del misteri de Santa Agata* (1953), *Eiximenis* (1960), la *Llegenda àuria* de Jacobo de la Vorágine (1975), según un manuscrito de Vic, o, más cerca de nuestro tema, «Verdaguer, poeta franciscano» en el homenaje a este poeta que se publicó en el año 1945, un homenaje centrado en la recepción de San Francisco de Asís: *La recepció de Sant Fransesc*.<sup>189</sup> Miembro y colaborador de la Fundació Bíblica Catalana y de la Fundació Bernat Metge, dejó a su muerte muchos trabajos y traducciones todavía inéditos<sup>190</sup>.

#### **c) Padre Lluís de Reus**

No hemos podido encontrar noticias ciertas en torno la actividad traductora de este padre franciscano. Podríamos identificarlo quizás con el guardián del convento de los hermanos capuchinos de Igualada, todavía vivo y muy identificado con la cultura catalana, pero no tenemos pruebas por ahora que puedan sustentar esta afirmación.<sup>191</sup>

#### **d) Padre Pascual Rambla Gil**

---

<sup>188</sup> Cf. <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/consultar.php?id=347&tipos=autor> (última consulta: 25.07.2011).

<sup>189</sup> Cf. L'editorial d'AF, any xxxvii, núm. 369 (abril 1945), p. 90 del Estudio preliminar (tomado de <http://www.eumoeditorial.com/pdf/7226m1.pdf>; última consulta: 27/07/2011).

<sup>190</sup> [http://www.enciclopedia.cat/fitxa\\_v2.jsp?NDCHEC=0046290](http://www.enciclopedia.cat/fitxa_v2.jsp?NDCHEC=0046290) (última consulta: 27/07/2011). Sobre su vida y obra puede verse D. Molí, "El P. Nolasc, un catalanista", *Olotí*, 233(deseembre 1983), pp. 14-15); R. Vidal i Pinell, "Personalitat religiosa i aportació polifacètica a la cultura catalana de Nolasc Rebull", *Annals del Patronat d'Estudis Històrics d'Olot i Comarca*, Olot: el Patronat, 1984, pp.17-46.

<sup>191</sup> <http://www.anoiadiari.cat/entrevista/hi-ha-pocs-joves-que-es-vulguin-fer-frares-pero-als-caputxins-en-tenim> (última consulta: 27/07/2011).

Padre franciscano, muy pío y conocido por ser autor de obras religiosas como la popular *San Pascual Bailón, hermano y amigo de todos*<sup>192</sup>, el llamado *Misal Romano (nueva edición completa y manual para los fieles)*<sup>193</sup>, concebido como un libro didáctico para guiar el feligrés y traducido del catalán por Xavier Zubiri y, especialmente, el “Tratado popular sobre la Santísima Virgen”, que constituye el capítulo V de la *Historia del dogma de la Inmaculada Concepción*<sup>194</sup>.

#### c) **Padre Fransesc Pla**

Sobre el autor de la única edición del siglo XVIII, el *Manua d'instrucció de novicis* sabemos que era franciscano de la orden terciaria en la Provincia de Cataluña, elector de teología y maestro de novicias en el Real Convento de N.P.S de Barcelona<sup>195</sup>.

### **4.- Los escritos de san Francisco en catalán y las versiones catalanas de las reglas y constituciones franciscanas.**

#### **4.1 Los escritos de san Francisco.**

Como explica el padre Jacint Durán<sup>196</sup>, el editor de *Francesc d'Asís. Clara d'Asís. Escrits*, ministro provincial de Cataluña y Baleares de la Comunidad Cristiana de los Capuchinos y gran especialista en los textos franciscanos, 1623 es el año clave en la edición de los escritos franciscanos, año en el que Waldding recopila y edita todo aquellos escritos que le eran atribuidos a San Francisco. Esta obra fue reeditada en varias ocasiones y traducida a diferentes idiomas hasta que, a partir de que se llevaran a cabo estudios más eruditos de estas fuentes a lo largo del siglo XIX, se evidenció como necesaria una edición crítica de los mismos. Así, en 1904, los frailes del Colegio Internacional de San Buenaventura de Florencia editaron sus *Opuscula Sancti Patris Franceci Assisiensis*. Ese mismo año aparece en Tübingen una edición de H. Böhner que coincide, sustancialmente, con la anterior. En ambas se apoyan, a pesar de algunas deficiencias, todas las ediciones posteriores hasta 1976, año en el que se publican dos ediciones críticas de los escritos de san Francisco de Asís: la de M. Boccali, que edita en un volumen conjunto los escritos de San Francisco y Santa Clara, y la de

---

<sup>192</sup> Cf. *San Pascual Bailón, hermano y amigo de todos*, Barcelona: Provincia Franciscana de Cataluña, 1979.

<sup>193</sup> Véase *Misal Romano* (trad. de Xavier Zubiri), Barcelona: Editorial Vilamala, 1951.

<sup>194</sup> Cf. *Historia del dogma de la Inmaculada Concepción*, Barcelona, Ed. Vilamala, 1954, pp. 192-210.

<sup>195</sup> Cf. M Assumpta Roig y Torrento, *op.cit.*, p. 130.

<sup>196</sup> Cf. Jacint Durán, *op. cit.*, p.14.

K. Esser<sup>197</sup>, edición que es hoy considerada por los estudiosos como la mejor y en la que se basan todas las ediciones actuales.

Esta versión es la que se reproduce y traduce en la edición de Jacint Durán, en la que se añade una “Exhortación cantada a santa Clara” y una plegaria, edición que no incluye las normas de la Regla no bullada que Esser sí edita, pues, en palabras del padre Durán “són pures referencies de textos o presenten variants poc important”<sup>198</sup>. Como indicábamos al principio, la regla no bullada apela a la autoridad de las citas bíblicas, razón por la que últimamente se ha estudiado la influencia del Evangelio de San Juan en la obra de san Francisco. Además, como las citas de san Francisco no se ajustan a la *Vulgata* se ha pensado que san Francisco citaba de memoria, aunque recientemente se ha demostrado que la mayoría de las citas de la Regla no bullada están tomadas de *L’Evangelistare* que se conserva en el protomonasterio de Santa Clara de Asís. San Francisco basaba, efectivamente, su doctrina en el Evangelio, pero la poca concreción canónica de la misma exigió una nueva regla, aunque la primera es el texto que, según Jacint Durán, mayor valor posee para conocer la doctrina franciscana pura.

Pero, como sabemos, san Francisco elabora una segunda regla que se ha conservado reproducida en su versión original en la bula papal de Inocencia III que la autorizó en 1223, aunque no se dispone de una copia auténtica en el Museo Vaticano, lo que ha conllevado los recelos de algunos estudiosos. Esta nueva redacción le da la pátina jurídica que no poseía la Primera regla, además de un estilo homogéneo correcto y elegante, que es lo que la regla necesitaba para guiar la vida espiritual de la orden, aunque sigue basándose en el Evangelio, como se indica en las reglas 1 y 12, la primera y la última. En ese sentido hay que destacar que el capítulo central, el más exigente y peculiar, lo constituye el dedicado a la pobreza, la base de la doctrina franciscana<sup>199</sup>.

#### **4.2 Las reglas y constituciones franciscanas en catalán. La regla “butllada”: la versión de Gamissans.**

La versión de Gamissans constituye la mejor edición y traducción al catalán de los escritos franciscanos, también basada, como el propio Gamissans indica<sup>200</sup>, en la edición crítica definitiva en latín y en verso de los textos de san Francisco editada por K. Esser<sup>201</sup>, textos que,

---

<sup>197</sup> Cf. K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, Quaracchi, 1976.

<sup>198</sup> Cf. Jacint Durán, *op. cit.*, p. 14.

<sup>199</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 14-16.

<sup>200</sup> Cf. F. Gamissans, *op. cit.*, pp.7-8.

<sup>201</sup> Cf. *Gli scritti di san Francesco. Nuova edizione critica*, Padova, 1982. Los textos de santa Clara se basan en

aunque fueron escritos inicialmente, en su mayor parte, en italiano, fueron copiados y traducidos por otro monje en latín, lengua de la que se traduce. La edición pretende llegar, como lectura espiritual, a todos los públicos a través de un estilo sencillo y claro, no literario, fijando las citas bíblicas a través de la *Vulgata*, aunque las abreviaturas son las normalizadas por la Asociación Bíblica de Cataluña. La segunda parte de la obra la constituye, como indicábamos al principio, la edición de los escritos de santa Clara, que recoge las reglas para las monjas clarisas.

Analizamos a continuación algunos aspectos interesantes de la traducción al catalán de las reglas y constituciones franciscanas recogidas en la Primera regla o Regla bulada, que son las siguientes según la edición de Gamissans, la que, según sus propias palabras, se recoge en un manuscrito que “*es conserva en perfecte estat al sacre convent d'Assís, com una preciosa reliquia*”<sup>202</sup>.

## **CAPÍTOL I**

*En nom del Senyor! Comença la vida dels framenors*

La Regla i vida dels framenors és aquesta, això es: guardar el sant Evangeli de Nostre Senyor Jesucrist, vivint en obediència, sense res propi i en castedat. Fra Francesc promet obediència i reverència al senyor papa Honori i als seus successors canònicament elegits i a l'Església romana. I que els altres frares estiguin obligats a obeir fra Francesc i els seus successors.

## **CAPÍTOL II**

*Aquells que volen rebre aquesta vida i de quina manera han d'ésser rebuts*

Si alguns volien rebre aquesta vida i venien als nostres frares, que aquests els enviïn als seus ministres provincials, als quals solament, i no pas altres, es concedeix la llicència de rebre frares. Que els ministres, però, els examinin diligentment de la fe catòlica i dels sacraments de l'Església.

I si creuen totes aquestes coses i volen confessar-les fidelment i observar-les fermament fins a la fi; i si no tenen mullers, o, si en tenen, també han entrat en un monestir les seves mullers, o bé aquestes els han donat llicència amb l'autorització del bisbe diocesà, emès ja el vot de continència; i si són les mullers d'aquella edat en què d'elles no pugui néixer sospita, que els diguin la paraula del sant Evangeli (*cf. Mt 19,21*): que vagin i venguin totes les seves coses i procurin distribuir-les als pobres. I si això no poden fer, els basta la bona voluntat.

---

la obra de Ignacio Omaechevarría *Escritos de santa Clara y documentos contemporáneos. Edición bilingüe (latín-español)*, Madrid, 1970.

<sup>202</sup> F. Gamissans, *op. cit.*, p. 44.

I que es guardin els frares i els seus ministres de ser delerosos de les seves coses temporals, per tal que lliurement en facin el que el Senyor els inspirarà. Si tanmateix els cal consell, que els ministres tinguin llicència d'enviar-los a alguns que temen Déu, amb el consell dels quals els seus béns siguin distribuïts als pobres.

En acabat, que els concedeixin l'hàbit del temps de prova, val a dir, dues túniques sense caputxa, i la corda i els calçotets, i el caperó fins a la corda, llevat que als mateixos ministres alguna vegada els semblés altra cosa, segons Déu. I acabat l'any de prova, que siguin rebuts a l'obediència i observin per sempre aquesta vida i Regla.

I de cap manera no els serà lícit sortir d'aquest orde, d'acord amb el manament del senyor Papa, "perquè, segons l'Evangeli, *ningú que posa la mà a l'arada i mira enrere no és apte per al Regne de Déu (Lc 9,62)*.

I aquells que ja han promès obediència, que tinguin una túnica amb caputxa i, si volen, una altra sense. I els qui són constrets per la necessitat que puguin dur calçat. I que tots els frares es vesteixin de robes vils i puguin apedaçar-les amb saials i altres retalls, amb la benedicció de Déu. Això sí, els adverteixo i exhorto que no menyspreïn ni judiquin els homes que veuen vestir amb teles blanques i de tots colors i usar de viandes i begudes refinades, sinó que més aviat cadascú es judiqui i menyspreï a si mateix.

### **CAPÍTOL III**

*De l'Ofici diví i el dejuni, i de com els frares han d'anar pel món*

Que els clergues resin l'Ofici diví segons l'ordenació de la santa Església romana, tret del salteri, per la qual cosa podran tenir breviaris. Que els llecs, però, diguin vint-i-quatre parenostres per Matines; per Laudes, cinc; per Prima, Tèrcia, Sexta i Nona, per cada una d'aquestes hores, set; i per Vespres, dotze; per Completes, set; i que preguin pels difunts.

I que dejunin des de la festa de Tots Sants fins a la Nativitat del Senyor. Ara bé, durant la santa Quaresma, que comença des de l'Epifania i dura quaranta dies seguits, la que el Senyor consagrà amb el seu sant dejuni (*cf Mt 4,2*), els qui la practiquin voluntàriament que siguin beneïts del Senyor, i els qui no ho vulguin fer, no hi siguin obligats. Durant l'altra Quaresma, però, fins a la Resurrecció del Senyor, que dejunin tots. I en altres temps, que no tinguin obligació de jejunar, tret del divendres. I encara: en temps de necessitat evident, que els frares no estiguin obligats al dejuni corporal.

En veritat, aconsello, prego i exhorto els meus frares en el Senyor Jesucrist que quan vagin pel món no pledegin ni discuteixin amb paraules (*cf. 2Tm 2,14*), ni judiquin els altres; sinó

que siguin homes de bondat, pacífics i moderats, mansuets i humils, parlant amb tothom honestament, com cal.

No han d'anar a cavall, tret que s'hi vegin forçats per una necessitat manifesta o per malaltia. A qualsevol casa que entrin, que diguin primerament: *Pau en aquesta easa* (Lc 10, 5). I, com diu el sant Evangeli, que els sigui lícit menjar de totallò que els posin al davant.'

#### **CAPÍTOL IV**

*Que els frares no rebin pecúnia*

Mano fermament a tots els frares que de cap manera no rebin diners o pecúnia per ells mateixos ni per persona interposada. Amb tot, per a les necessitats dels malalts i per a vestir els altres frares, solament els ministres i els custodis, permetjà d'amics espirituals, que proveeixin amb sol.lícitud. A això segons els llocs i temps i regions fredes, quan vegin que la necessitat ho demana; llevat sempre d'allò, com s'ha dit, que no rebin diners o pecúnia.

#### **CAPÍTOL V**

*De la manera de treballar*

Els frares a qui el Senyor ha donat la gràcia de treballar, que treballin fidelment i devotament, de manera que, bandejant l'oci, enemic de l'ànima, no apaguin l'esperit de la santa oració i devoció, al qual han de servir les altres coses temporals. Pel preu del treball, poden rebre per a ells i els seus germans les coses necessàries al cos, excepte diners o pecúnia i això amb humilitat, com escau als servidors de Déu i seguidors de la santíssima pobresa.

#### **CAPÍTOL VI**

*Que els frares no s'apropriïn res, com demanar almoïna i sobre els frares malalts*

Que els frares no s'apropriïn ni casa, ni lloc, ni res de res. I, com a pelegrins i forasters en aquest món, servint el Senyor en pobresa i humilitat, vagin a captar confiadament; i no se n'han d'averkonyir, perquè el Senyor es féu pobre per nosaltres en aquest món.

Això és el que té de gran l'altíssima pobresa: us ha constituït a vosaltres, caríssims germans meus, hereus i reis del Regne dels cels, us ha fet pobres de coses i us ha sublimat en virtuts.

Que sigui aquesta *la vostra porció* que condueix a la terra dels vivents (cf. Sl 141,6).

I adherint-vos totalment a ella, dilectíssims germans, no vulgueu tenir, pel nom de Nostre Senyor Jesucrist, mai res sota el cel.

I onsevulla que siguin i es trobin els frares, que es mostrin familiars entre ells, Si amb confiança es manifestin l'un al'altre les seves preocupacions; perquè, si la mare nodreix i

estima el seu fill carnal, molt més cadascú ha d'estimar i nodrir el seu germà espiritual! I si algun d'ells queia malalt, els altres frares cal que el serveixin com ells voldrien ser servits (*cf. Mt 7,12*).

## **CAPÍTOL VII**

*De la penitència que s'ha d'imposar als frares que pequen*

Si alguns dels frares, instigats per l'enemic, pequessin mortalment en aquells pecats sobre els quals s'hagi ordenat entre els frares que es recorri només als ministres provincials, que estiguin obligats aquests a acudir-hi, tan aviat com puguin, sense trigança.

I que els ministres, si són sacerdots, amb misericòrdia els imposin penitència; però, si no són, que facin que els sigui imposada per altres sacerdots de l'orde, tal com Déu els ho faci entendre. 3Ara: guardin-se pla bé d'aïrar-se i neguitejar-se pel pecat d'algun d'ells, perquè la ira i el neguit impedeixen la caritat en ells mateixos i en els altres.

## **CAPÍTOL VIII**

*De l'elecció del ministre general d'aquesta fraternitat i del capítol de la Pentecosta*

Que tots els frares estiguin obligats a tenir sempre un dels frares d'aquest orde com a ministre general i servidor de tota la fraternitat, i que estiguin fermament obligats a obeir-lo. En morir aquest, sigui feta l'elecció del successor pels ministres provincials i els custodis en el Capítol de la Pentecosta, al qual estan sempre obligats a concórrer tots els ministres provincials a qualsevol lloc que hagi estat determinat pel ministre general. I això, un cop cada tres anys, o en un termini major o menor, talment com hagi disposat el susdit ministre. I si alguna vegada semblés al conjunt dels ministres provincials i custodis que l'esmentat ministre és insuficient per al servei i el bé comú de tothom, que els esmentats frares -a qui s'ha confiat l'elecció- estiguin obligats a elegir-ne, en nom del Senyor, un altre com a custodi. "Deprés del Capítol de la Pentecosta, però, cadascun dels ministres i custodis, si vol i li sembla convenient, pot convocar els seus frares una vegada aquell mateix any a Capítol en la seva custòdia.

## **CAPÍTOL IX**

*Sobre els predicadors*

Que els frares no prediquin en la diòcesi d'un bisbe, quan ell ho hagi prohibit. I que cap dels frares no gosi pas predicar al poble, si no és que ha estat examinat i autoritzat pel ministre general d'aquesta fraternitat i si no ha rebut d'aquest l'ofici de predicador. Adverteixo també i exhorto els mateixos frares que en la predicació que fan s'expressin amb llenguatge assenyat i pur (*cf. Sl 11,7; 17,31*), per a utilitat i edificació del poble, en anunciar-los els vicis i les



virtuts, la pena i la glòria, amb poques paraules, perquè paraula abreujada féu el Senyor sobre la terra (*cf. Rm 9,28*).

## **CAPÍTOL X**

*De l'admonició i correcció dels frares*

Els frares que són ministres i servidors dels altres frares que els visitin i amonestin i els corregeixin amb caritat i humilment, sense manar-los res que sigui contra la seva ànima i la nostra Regla. Ara bé: que els frares súbdits es recordin que per Déu abnegaren les pròpies voluntats. Per això fermament els mano que obeeixin els ministres seus en totes les coses que prometeren al Senyor d'observar i no són contràries a l'ànima ni a la nostra Regla.

I allà on siguin els frares que sàpiguen i coneguin que no poden observar la Regla espiritualment, poden i han de recórrer als seus ministres. "Els ministres, que els rebin amb caritat i benignament, i els frares han de tenir tanta familiaritat que els puguin parlar i fer com si els ministres fossin els seus servents; "perquè així ha de ser, que els ministres siguin servidors de tots els frares.

Amb tot, adverteixo i exhorto en el Senyor Jesucrist que evitin els frares la supèrbia, la vanaglòria, l'enveja, l'avarícia i la sol·licitud d'aquest món; la detractació i la murmuració; i els qui no saben de lletra, que no s'afanyin a aprendre'n, sinó que sobre totes les coses han de desitjar i tenir l'esperit del Senyor i la seva santa operació, "pregar sempre a Ell amb cor pur, i que tinguin humilitat, paciència en la persecució i la malaltia, i que estimin els qui ens persegueixen, reprenen i acusen, perquè diu el Senyor: *Estimeu els vostres enemics i pregueu pels qui us persegueixen i calumnien* (Mt 5,44). *"Benaurats els qui pateixen persecució per la justícia, perquè d'ells és el Regne dels cels. CMt 5,10). 121 el qui perseverarà fins a la fi, aquest serà salvat* (Mt 10,22).

## **CAPÍTOL XI**

*Que els frares no entrin als monestirs de monges*

Mano fermament a tots els frares que no tinguin relacions sospitoses o consells de dones; i tampoc que no entrin en monestirs de monges, llevat d'aquells a qui haurà estat concedida llicència especial per la Seu Apostòlica; i així mateix no facin de padrins d'homes i dones, no fos que per aquesta ocasió s'esdevingués escàndol entre els frares o bé dels frares.

## **CAPÍTOL XII**

*Dels qui van entre sarraïns i altres infidels*

Oualsevol dels frares que per inspiració divina volguessin anar entre sarraïns i altres infidels, que en demanin llicència als seus ministres provincials. Que els ministres, però, no donin a ningú llicència d'anar-hi sinó a aquells que vegin idonis per a ser-hi enviats.

Endemés, mano per obediència als ministres que demanin al senyor Papa un dels cardenals de la santa Església romana, que sigui governador, protector i corrector d'aquesta fraternitat, per tal que sempre súbdits i subjectes als peus de la mateixa santa Església, constants en la fe catòlica (*cf. Cl 1,23*), observem la pobresa i la humilitat i el sant Evangeli de Nostre Senyor Jesucrist, que fermament hem promès.

Así, creemos interesante comentar con respecto a la versión castellana<sup>203</sup>, los siguientes aspectos:

a) Regla 1. Que se llame a los hermanos “framenors” frente a los “hermanos menores” en español, un término acuñado que combinaría ambos vocablos:

*Reg. I - ¡En el nombre del Señor! Comienza la vida de los hermanos menores.*

La regla y vida de los **hermanos menores** es ésta: guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo viviendo en obediencia sin nada propio y en castidad.

b) Regla 2. Que se diga “d’aquest orde” en lugar de “esta vida”, quedando claro que en la traducción catalana es la orden el centro de ese universo, y en la española lo es la forma de vida que supone el seguir esas reglas:

*Reg. II - Los que quieren tomar esta vida y cómo han de ser recibidos.*

Si algunos quieren tomar esta **vida** y vienen a nuestros hermanos, remítanlos a sus ministros provinciales, a ellos solamente, y no a otros, se conceda la licencia de recibir hermanos.

c) Regla 3. Que se diga “Tots Sants” en lugar de “Todos los Santos”, en lo que vuelve a ser una expresión religiosa equivalente ya acuñada:

*Reg. III - El oficio divino, el ayuno y cómo han de ir los hermanos por el mundo.*

Los clérigos cumplan con el oficio divino según la ordenación de la santa Iglesia romana, a excepción del salterio, desde que puedan tener breviarios. Y los laicos digan veinticuatro padrenuestros por maitines; por laudes, cinco; por prima, tercia, sexta y nona, por cada una de estas horas, siete, por vísperas, doce, y por completas, siete. Y oren por los difuntos. Y ayunen desde la fiesta de **Todos los Santos** hasta la Navidad del Señor.

---

<sup>203</sup> Seguimos la versión castellana recogida en la web <http://www.franciscanos.org/docoficial/menu.html>.

d) Regla 6. Que se diga “a aquest món” vs. “este siglo” en español, pues la versión catalana hace más hincapié en lo terrenal frente a lo celestial, y la castellana en lo temporal; también es interesante la palabra de “nodreix”, ‘nutrir’, frente a “cuidar” en castellano, más impersonal.

*Reg. VI - Nada se apropien los hermanos, la mendicación y los hermanos enfermos.*

Los hermanos no se apropien nada para sí, ni casa, ni lugar, ni cosa alguna.

Y, cual peregrinos y forasteros en este siglo (cf. Gén 23,4; Sal 38,13; IPe 2,11), que sirven al Señor en pobreza y humildad, vayan por limosna confiadamente. Y no tienen por qué avergonzarse, pues el Señor se hizo pobre por nosotros en este **mundo** (cf. Cor 8,9).

[...]

Y dondequiera que estén y se encuentren unos con otros los hermanos, condúzcanse mutuamente con familiaridad entre sí. Y exponga confiadamente el uno al otro su necesidad, porque si la madre **nutre** y quiere a su hijo carnal (cf. Tes 2,7), ¿cuánto más amorosamente debe cada uno querer y nutrir a su hermano espiritual?

e) Regla 7. Que se diga “neguit”, ‘gran agitación interna’, un término más emotivo en lugar de “conturbación” en español, que es más neutro y de un registro más elevado.

*Reg. VII - Penitencia que se ha de imponer a los hermanos que pecan.*

Si algunos de los hermanos, por instigación del enemigo, incurren en aquellos pecados mortales de los que está determinado entre los hermanos que se recurra a solos los ministros provinciales, están obligados dichos hermanos a recurrir a ellos cuanto antes puedan, sin demora.

[...]

Y deben evitar airarse y **conturbarse** por el pecado que alguno comete, porque la ira y la conturbación son impedimento en ellos y en los otros para la caridad.

f) Regla 9. Que se diga “asenyat i pur”, más espiritual, en lugar de “ponderado y sincero”, más neutro, en referencia al lenguaje que deben utilizar los predicadores franciscanos.

*Reg. IX - Los predicadores*

Los hermanos no prediquen en la diócesis de un obispo cuando éste se lo haya prohibido.

[...]

Amonesto además y exhorto a estos mismos hermanos a que, cuando predicán, sean **ponderadas y limpias** sus expresiones (cf. Sal 11,7; 17,31), para provecho y edificación del

pueblo, pregonando los vicios y las virtudes, la pena y la gloria, con brevedad de lenguaje, porque palabra sumaria hizo el Señor sobre la tierra (cf. Rom 9,28).

g) Regla 12. En este caso es interesante la utilización del término “sarraïns”, que es el consagrado históricamente en catalán desde la Edad Media, frente al castellano “moros” o “mudéjares; sarracenos se empezó a utilizar mucho más tarde en castellano, por lo que está claro que se ha introducido en las traducciones modernas.

*Reg. XII - Los que van entre sarracenos y otros infieles.*

Aquellos hermanos que quieren, por inspiración divina, ir entre **sarracenos** y otros infieles, pidan para ello la licencia a sus ministros provinciales. Pero los ministros no otorguen la licencia para ir sino a los que vean que son idóneos para ser enviados.

Creemos que, con estos ejemplos, queda claro que, frente a la versión española, más neutra y elevada con respecto al registro, la versión catalana de Gamissans, que es la que hemos presentado aquí, sigue más fielmente el espíritu del santo de Asís con respecto a lo que postula en su *Regla 9* sobre la necesidad de utilizar un lenguaje puro y directo que llegue al pueblo: “Exhorto a estos mismos hermanos a que, cuando predicán, sean ponderadas y limpias sus expresiones (cf. Sal 11,7; 17,31), para provecho y edificación del pueblo”.

## **5.- Las traducciones más antiguas: la traducción del siglo XVII y la traducción catalana del siglo XIV.**

Resumimos aquí los datos que poseemos sobre las dos versiones catalanas más antiguas de las reglas franciscanas, las de los siglos XVIII y XIV:

### **5.1 Versión del siglo XVIII**

Existió una primera edición de 1755, de la que se encuentra un ejemplar en la biblioteca Balmes de Barcelona, que no contiene ni índice ni tabla de materias. Consta, en las nueve primeras páginas, de la aprobación de la obra por los examinadores de la orden Fransesc Marca, Bonaventura Fages y Llorens Martí, este último ministro provincial del Principado de Cataluña. Las páginas 10 y 11, dedicadas a todos los novicios, contienen la explicación de cómo va a organizar el manual en tres tratados: un primero (pp. 13-92), dedicado a la explicación de la Regla; un segundo (pp. 93-208), dedicado a explicar 24 casos sobre las reglas; y un tercero (pp. 208-288) dedicado a cuestiones de teología.

### **5.1 Versión del siglo XIV**

Sobre esta versión, la más antigua, encontramos información en la tesis doctoral de Anna Castellano y Tresserra titulada *Origen y formació d'un monestir femení. Pedralbes al segle XIV (1327-1411)*<sup>204</sup>. Se trataba de un monasterio femenino, compuesto por catorce monjas clarisas, cuya fundación se describe en el documento trabajado en la tesis<sup>205</sup>. En ella no se sigue la regla dada por santa Clara, sino la promulgada por el papa Urbano IV en el año 1263. En el monasterio se conserva un manuscrito de esta regla, la versión en catalán más antigua conocida y redactada en caracteres góticos. Como en el caso de la Regla bulada de san Francisco, estas reglas regulan todos los aspectos de la vida monacal a través de 26 apartados que no reproducen la edición citada en el trabajo por haber sido objeto de varias transcripciones, la primera de ella de 1912 y la última de 1982, aunque varias ediciones, como las de 1941 y 1973, siguen las ediciones romanas<sup>206</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- Castellano y Tresserra, Anna, *Origen y formació d'un monestir femení. Pedralbes al segle XIV (1327-1411)*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1996 (tesis doctoral).
- *Escrits de Sant Francesc i Santa Clara* (trad. del P. Francesc Gamissans), Barcelona: Ed. Seráfica, 1978.
- Esser, K., *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, Quaracchi, 1976. *Gli scritti di san Francesco. Nuova edizione critica*, Padova, 1982.
- *Fonts Franciscanes* (trad. por el P. Francesc Gamissans), Barcelona: El Formigador, 1998.
- *Francesc d'Asís. Clara d'Asís. Escrits*, volumen I de la *Col·lecció Classics del Cristianisme* (trad. por el padre Jacint Durán), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1988.
- *Manual d'instrucció de novicis* (trad. del Padre Francesc Pla), Barcelona: Hereus de Berthomeu y María Àngels Giralt, 1780.
- Molí, D., "El P. Nolasc, un catalanista", *Olotí*, 233 (deseembre 1983), pp. 14-15.

---

<sup>204</sup> Anna Castellano y Tresserra sobre *Origen y formació d'un monestir femení. Pedralbes al segle XIV (1327-1411)*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, 1996 (dirigida por el Dr. José Enrique Ruiz-Domènec).

<sup>205</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 45-46.

<sup>206</sup> Cf. *Ibidem*, p. 62.

- Omaechevarría, Ignacio, *Escritos de santa Clara y documentos contemporáneos. Edición bilingüe (latín-español)*, Madrid, 1970.
- Roig y Torrento, M. Assumpta, *Iconografía del retaule a Catalunya* (tesis doctoral), Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.
- Vidal i Pinell, R., “Personalitat religiosa i aportació polifacètica a la cultura catalana de Nolasca Rebull”, *Annals del Patronat d'Estudis Històrics d'Olot i Comarca*, Olot: el Patronat, 1984, pp.17-46.
- Rambla Gil, Pascual, *Misal Romano* (trad. de Xavier Zubiri), Barcelona: Editorial Vilamala, 1951.
- Rambla Gil, Pascual, *Historia del dogma de la Inmaculada Concepción*, Barcelona, Ed. Vilamala, 1954, pp. 192-210.
- Rambla Gil, Pascual, *San Pascual Bailón, hermano y amigo de todos*, Barcelona: Provincia Franciscana de Cataluña, 1979.

Links:

- <http://www.anoiadiari.cat/entrevista/hi-ha-pocs-joves-que-es-vulguin-fer-frares-pero-als-caputxins-en-tenim> (última consulta: 27/07/2011).
- <http://www.franciscanos.org/docoficial/menu.html> (última consulta: 05/08/2011).
- [http://www.enciclopedia.cat/fitxa\\_v2.jsp?NDCHEC=0046290](http://www.enciclopedia.cat/fitxa_v2.jsp?NDCHEC=0046290) (última consulta: 27/07/2011).
- <http://www.eumoeditorial.com/pdf/7226m1.pdf> (última consulta: 27/07/2011).
- <http://www.fratefrancesco.org/lit/poesia/verdager.htm> (última consulta 25.07.11).
- <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/consultar.php?id=347&tipos=autor> (última consulta: 25.07.2011).
- <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/asis.php> (última consulta: 05/08/2011).

# LOS TRADUCTORES EN LA PROVINCIA CAPUCHINA DE LA PRECIOSÍSIMA SANGRE DE CRISTO DE VALENCIA

Javier ANIORTE LÓPEZ

*Universidad de Alicante, España*

## ABSTRACT

Since the arrival of the first capuchins to Valencia in 1596, a lot of them published written works. The capuchin Father Sollana compiled a list of all this works with the the authors' biographies until 1963. Some of this capuchin writers were also translators and published translations of very different texts, from saint's biographies to catechisms or the order's rules. The memory of these translators must be preserved in order to recognize the value of their work and to give to the translator's role the importance that it deserves. In this regard there are many examples of works translated by capuchins from Valencia showing that the translator's role was sometimes more recognized in the past than nowadays.

## 1. Marco del estudio y metodología

Como contribución al coloquio organizado a través del Proyecto de Investigación "Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles", pretendemos con el presente trabajo resaltar la figura de aquellos traductores capuchinos adscritos a la Provincia Capuchina de Valencia que, en su mayoría, se encuentran en un total anonimato por su doble condición de traductores y franciscanos. Celebramos pues esta ocasión que se nos brinda para centrar la mirada en el traductor, elemento indispensable de la comunicación intercultural, la difusión del conocimiento y de la fe. Nos proponemos modestamente enmendar la "invisibilidad" y el maltrato historiográfico recibido por los traductores<sup>207</sup>, en este caso capuchinos. No es esta tarea fácil y es precisamente su condición de franciscanos la

---

<sup>207</sup> Denunciado desde hace ya mucho tiempo entre otros por Miguel Ángel Vega (2004).

que dota de una doble dificultad la empresa de recuperar su merecido protagonismo; la modestia debe ser virtud de cualquier seguidor de San Francisco<sup>208</sup>. Otra circunstancia que ha dificultado la elaboración de este trabajo, es la consabida variación de la denominación de los miembros de la Orden capuchina entre “su” siglo y los siglos posteriores. Por esta serie de dificultades, las características propias de un artículo y por pretender algún tipo de exhaustividad, hemos circunscrito nuestro trabajo a las obras realizadas por Emilio de Sollana (O.F.M. Cap) en las que recoge toda la producción escrita de los capuchinos valencianos desde 1596 hasta 1952, con un total de más de 1.400 títulos<sup>209</sup>. Fue precisamente un capuchino valenciano al que haremos referencia más adelante, el Rmo. P. Melchor de Benisa, Ministro General en 1926, el que impulsó la revista *Collectanea franciscana*<sup>210</sup> para lo cual, entre otras cosas, solicitó que algunos religiosos de cada provincia confeccionaran el catálogo de obras de autores capuchinos que hubiera en sus bibliotecas. En la Provincia Capuchina de Valencia asumieron tal tarea Gabriel de Priego y Álvaro de Boadilla. Emilio de Sollana recibió la herencia de dicho trabajo al regresar de Colombia a la Provincia de Valencia en 1942 y con gran dedicación publicó su obra 21 años después. Visitó para tal fin las bibliotecas de la Provincia, pero también la Biblioteca Nacional de Madrid, las universitarias de Valencia y Barcelona, la Vaticana, la Nacional de Roma, la del Colegio Internacional de San Lorenzo de Brindis, las públicas de Alicante y Orihuela, las municipales de Valencia y Murcia, las de los conventos capuchinos de Sarriá, Pompeya, Pamplona, Lecároz, Madrid y El Pardo, las de los capuchinos de Toulouse, Carcassone, Montpellier y Marseille, las de los seminarios diocesanos de Valencia y Orihuela, algunas de padres franciscanos y jesuitas, las de los colegios de Corpus Christi y de la Presentación de Valencia, y principalmente, la Biblioteca hispano-capuchina de Sarriá y la Biblioteca valentino-capuchina que a la sazón se estaba elaborando en Valencia. En nuestra investigación visitamos además la biblioteca del Instituto Teológico de Murcia, OFM y la del Convento de L’Ollería, sin encontrar ninguna obra que no hubiera sido recogida por el P. Sollana.

La obra comprende libros, opúsculos y artículos con valor de opúsculo y se excluyen los manuscritos. El propósito principal de nuestro trabajo, como ya se ha mencionado, es el de

---

<sup>208</sup> Ver p.ej. Esser, K. (1975).

<sup>209</sup> Ver Sollana, E. (1963).

<sup>210</sup> Tras recoger la idea de Pacifico de Seggiano que en 1911-1912 ya quiso fundar una casa para los estudiosos en el convento general de Frascati, Melchor de Benisa funda la Casa de Asís en 1926 como Ministro General, donde nace la idea del Instituto Histórico de los Capuchinos y finalmente en relación con la celebración del centenario de la Orden capuchina la citada revista.



dar relevancia a los traductores, pero hemos querido también incluir en el apartado de “Otros autores” las obras de aquellos capuchinos valencianos en las que está implicada de alguna manera otra lengua distinta al español (o al latín cuando era esta la lengua vehicular de expresión escrita). Entre este tipo de obras destacan los vocabularios y gramáticas bilingües fruto del trabajo apostólico en las misiones, pero también se encuentran algunas obras de capuchinos valencianos publicadas en otras lenguas, denotando implícitamente todas ellas una labor traductora.

Por ser el número de traductores mucho menor que el de todos los autores recogidos en la obra del P. Sollana, los presentamos cronológicamente en lugar de alfabéticamente.

Antes de comenzar la relación de autores propiamente dicha, consideramos oportuno aportar una breve introducción histórico-demográfica de la Provincia Capuchina de Valencia que nos ayude a contextualizar el estudio en su marco espacio temporal.

## **2. Evolución histórico-demográfica de la Provincia Capuchina de Valencia**

El establecimiento de la Orden capuchina en el Reino de Valencia se debió a la decisiva intervención y protección de San Juan de Ribera<sup>211</sup> y en un primer período, entre 1596 y 1607, desde la llegada de los capuchinos hasta la erección de la provincia, se caracterizó por su rápida propagación. Las fundaciones se sucedieron rápidamente<sup>212</sup> y hasta 1607 vistieron el hábito 122 religiosos.

---

<sup>211</sup> Ver Sollana (1961)

<sup>212</sup> Ver Fig.1



Fig.1 (Elaboración propia a partir de un mapa recogido en López 1757): 1. Valencia (24 de octubre de 1596), 2. Masamagrell (26 de abril de 1597), 3. Albaida (25 de enero de 1598), 4. Onteniente (19 de febrero de 1598), 5. Biar (1598), 6. Alicante (19 de noviembre de 1599), 7. Ollería (27 de mayo de 1601), 8. Segorbe (25 de julio de 1601) y 9. Alzira (25 de marzo de 1602).

Atraídos por la fama de santidad y el alto prestigio de los fundadores se hacen capuchinos algunos nobles, como el hijo de los duques de Híjar, señor de Gata y Jalón, don Gonzalo de Híjar, con el nombre de Fr. Tomás de Valencia y el hijo de los marqueses de la Fera y de la Alcudia, don Mateo de Escribá y Mateu, con el de P. Miguel de Valencia. El crecimiento demográfico acompañó en velocidad a las fundaciones de conventos<sup>213</sup>.

	Conventos	Sacerdotes (Predicadores)	Coristas	Legos	Total
Mayo 1599	5	14	(3)	8	32
Mayo 1602	8	30	(6)	10	61
Mayo 1605	8	50	(10)	38	119

Fig. 2 (Fuente: Sollana 1963)

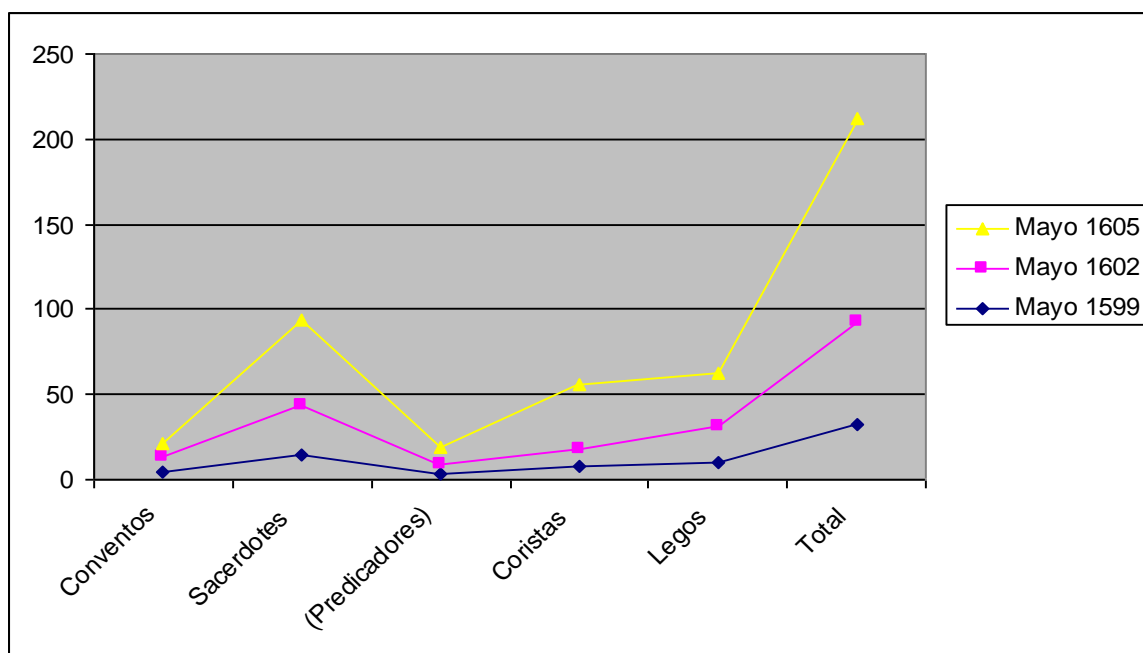


Fig. 3

La veneración a la Eucaristía, fiel al título de la *Sangre de Cristo* que le dio San Juan de Ribera, y la devoción a la Inmaculada son las notas salientes de su piedad.

<sup>213</sup> Ver Fig.2 y Fig.3

En un segundo período entre 1607 y 1745, desde la erección de la provincia hasta la visita del P. Colindres, es cuando la provincia alcanza mayor esplendor y el capuchino es apreciado y venerado por la sociedad. En 1610 veintidós capuchinos valencianos son enviados a participar en la fundación de los capuchinos en Castilla y, al mismo tiempo, las fundaciones de conventos siguen sucediéndose a gran velocidad<sup>214</sup>. La buena marcha de la provincia se pone igualmente de manifiesto al observar el crecimiento en el número de sus miembros<sup>215</sup>. Además, el año 1645 se señala como el del comienzo de la labor misionera de la provincia, que sería muy importante en los siglos venideros hasta la actualidad.

---

<sup>214</sup> Ver Fig. 4

<sup>215</sup> Ver Fig. 5



Fig.4 (Elaboración propia a partir de un mapa recogido en López 1757): 10. Játiva (2 de agosto de 1607), 11. Castellón (2 de junio de 1608), 12. San Mateo (11 de junio de 1610), 13. Orihuela (8 de enero de 1611), 14. Murcia (21 de junio de 1616), 15. Jérica (4 de enero de 1619), 16. Caudete (28 de abril de 1635), 17. Alberique (16 de septiembre de 1698), 18. Biar (18 de marzo de 1716), 19. Callosa d'En Sarriá (17 de enero de 1721), 20 Monóvar (25 de diciembre de 1729).

	Conventos	Sacerdotes	(Predicadores)	Coristas	Legos	Total
Mayo 1608	9	75	12	51	49	175
Mayo 1613	12	60	18	56	53	169
Junio 1618	13	94	37	52	72	218
Junio 1625	14	124	64	69	82	275
Mayo 1637	15	163	83	41	96	300
Junio 1656	15	175	94	52	93	320
Mayo 1667	15	163	78	54	92	309
Mayo 1671	15	156	96	50	110	316
Junio 1685	15	192	117	41	104	337
Mayo 1698	15	200	125	37	96	333
Junio 1702	16	189	120	44	107	340
Junio 1740	19	339	246	53	136	528

Fig. 5 (Fuente: Sollana 1963)

Entre los capuchinos valencianos en labor misionera durante los ss. XVII y XVIII destacan el P. Ángel de Valencia que misiona en el Congo y Benín, el P. Lorenzo de Alicante marcha al Dairén, y en 1693 se confía a la provincia una misión aparte, la de Santa Marta y Maracaibo y el P. Francisco de Catarroja escribe el primer vocabulario motilón. Durante la Guerra de Sucesión en que la mayoría de los capuchinos valencianos eran partidarios del archiduque Carlos, se perdió durante algún tiempo el convento de Murcia, que se anexionó a la Provincia de Andalucía tras producirse la derrota de Almansa.

El siguiente período, (1745-1835) hasta la exclaustación, estuvo marcado por algunas perturbaciones provocadas por la intervención de los poderes civiles e influencias políticas; con la invasión napoleónica (1808-1812) y con el período constitucional, la vida religiosa sufrió duros golpes, que culminaron con la ley de exclaustación de 1835 y la supresión de todos los conventos.

Sin embargo es en este período cuando se vive la época misionera más importante. Por una parte, las ansias de superación religiosa conducen a la fundación del *colegio de misioneros* de Monóvar con ocasión de la segunda visita general del P. Colindres y por otra, se dio un gran impulso a la misión de Santa Marta, a la que se envían repetidas expediciones y se fundan el hospicio de Santa Fe (1775), centro de las misiones circulares y el convento del Socorro (1785). Además en este período la provincia envió a más de 20 religiosos a los diferentes conflictos bélicos para asistir a los soldados españoles, falleciendo algunos como mártires de la patria.

Entre 1835 y 1898 en que la Provincia Capuchina de Valencia fue restaurada por decreto el número de capuchinos valencianos se fue mermando; hasta 1860 habían fallecido unos 300, en 1870 quedaban 90 y en 1873 sólo 75. Destaca la actividad traductora que en este período llevó a cabo en Francia el P. Eugenio de Potrías.

Desde la restauración de la Provincia hasta la actualidad, estas son las fechas de reasunción o fundación de los conventos en activo: Masamagrell (1879), Ollería (1886), Orihuela (1889), Valencia (1889), Totana (1889), Monforte (1898 y 1911), Castellón (1903), Alcira (1926), Alicante (1944) y Murcia (1949).

### **3. Traductores de la Provincia Capuchina de Valencia**

A continuación relacionamos los traductores capuchinos de la Provincia de Valencia, aportando cuantos datos biográficos consideramos de interés y haciendo hincapié en los paratextos de sus obras para extraer la información de su labor traductora:

Basilio de Teruel (1603-1682). Marco Antonio Damián Cedrillas, hijo de Domingo Damián y de Isidra Cedrillas, era natural de Teruel. A la edad de 18 años vistió el hábito capuchino el

día 12 de junio de 1621 en el convento de la Sangre, de donde a los siete días fue trasladado al de Masamagrell. Profesó el día 12 de junio de 1622. Fue muchas veces guardián de varios conventos, entre ellos de Alicante (1647) y de Valencia (1654, 1655 Y 1659); en diecisiete capítulos fue elegido definidor provincial (1641, 1642, 1643, 1645, 1646, 1647, 1654, 1655, 1657, 1659, 1660, 1661, 1663, 1664, 1666, 1668 y 1670) y en dos ministro provincial (1649 y 1651). Siendo guardián de Valencia le sobrevino un ataque de perlesía que le obligó a renunciar su guardianato para mejor atender a su enfermedad y prepararse para la muerte; allí falleció santamente el día 14 de septiembre de 1682. Tradujo del toscano *El segundo Alexo, o Venerable padre Fr. Arcángel de Escocia*. Aunque en el título de dicha obra se atribuye la traducción al “Dotor don Antonio Gual”, el P. Sollana asegura, citando al R.P.Fr. Martín de Torrecilla, que la traducción fue realizada por Basilio de Teruel.

Luis de Flandes (16??-1746). Fue lector de teología, calificador del Santo Oficio en los tribunales de Valencia, Murcia y Mallorca y ministro provincial. Tradujo del catalán la obra de Ramón Llull *Libro Félix, ó maravillas del mundo*. En la dedicatoria al lector previa a la obra, el traductor confiesa su satisfacción por haber llevado a cabo su tarea con una obra que se encontraba desde hacía siglos olvidada por los rincones. Esta obra está disponible en la red a través del portal de la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico (<http://bvpb.mcu.es>).

Félix de Albaida (1704-1794). Juan Colomer Vidal, hijo de Vicente Juan y de Margarita, natural de Albaida, vistió el hábito capuchino, a la edad de 17 años, el 29 de marzo de 1721 en Masamagrell, donde también profesó el día 30 de marzo de 1722. Fue misionero muy acreditado y guardián del convento de Monóvar en dos ocasiones (1767 y 1773), y definidor provincial una vez, en 1770. Falleció en Valencia el día 14 de febrero de 1794. Tradujo del italiano una biografía de San Lorenzo de Brindis que fue publicada en Valencia en 1784 y que actualmente se encuentra digitalizada y accesible a través de la Biblioteca Digital Valenciana (BIVALDI): <http://bivaldi.gva.es>

En el ejemplar utilizado para la digitalización puede leerse, en la contraportada y escrita a mano, una pequeña reseña de la vida del traductor<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> Ver Fig. 6



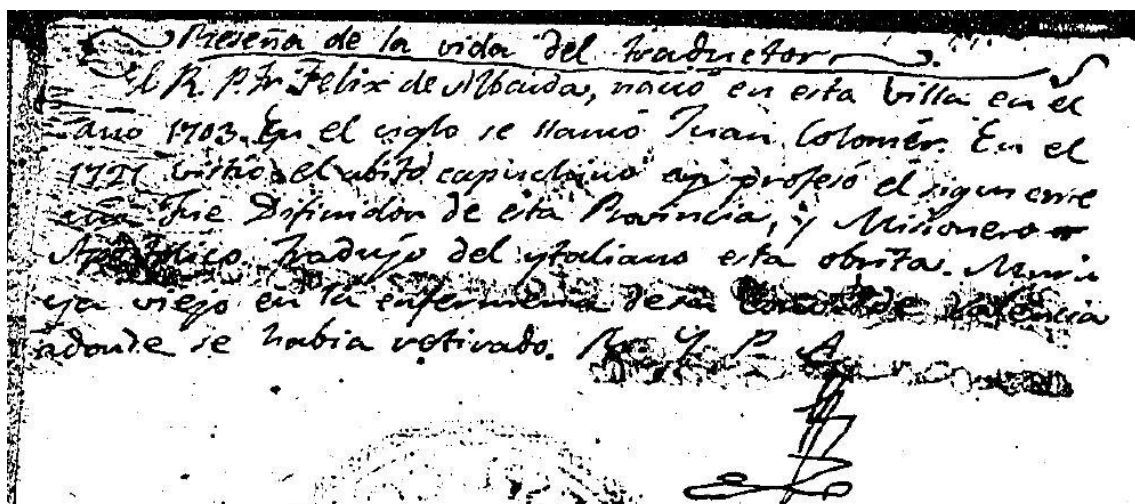


Fig. 6 Transcripción: ~Reseña de la vida del traductor~ El R.P. Fr. Felix de Albaida nacido en esta villa en el año 1703. En el siglo se llamó Juan Colomér. En el 1721 vistió el abito capuchino y profesó el siguiente año. Fue Definidor de esta Provincia y misionero Apostólico. Tradujo del italiano esta obrita. Murió ya viejo en la enfermería del convento de Valencia a donde se había retirado.

Existe discordancia por un año entre la anterior reseña y la información del P. Sollana en la fecha de nacimiento. En las páginas siguientes del título (en la que destaca en mayúsculas el nombre del traductor)<sup>217</sup> se encuentra una dedicatoria del traductor que firma como "Vuestro humilde y afectuoso devoto Fr. Felix de Albayda Capuchino". En ella no se aporta ningún dato referente a la labor traductora, sino que se dedica la traducción al Sacramento de la Eucaristía y se menciona la especial devoción al mismo que profesaron San Juan de Ribera, fundador de la Provincia de Valencia y San Lorenzo de Brindis, protagonista de la biografía traducida.

Benito de Bocairente (1726-1779). Juan Puerto Antolí hijo de Nicolás y de Josefa, natural de Bocairente, vistió el hábito capuchino, a la edad de 17 años, el 16 de diciembre de 1743<sup>218</sup> en Masamagrell, donde también profesó el día 17 de diciembre de 1744. Fue secretario provincial (1755) y guardián de los conventos de Monóvar (1760) y Alcira (1776); estuvo en posesión del título de predicador y misionero apostólico. Falleció en Alcira siendo guardián

<sup>217</sup> Ver Fig. 7

<sup>218</sup> Existe una importante divergencia de 10 años en las fechas de nacimiento y entrada al convento entre las obras de Sollana (1963) y Pastor (1827).

de dicho convento el día 5 de febrero de 1779. Tradujo del toscano la obra *Vida de la venerable madre sor Verónica Juliani, abadesa capuchina en el Monasterio de Santa Clara de la ciudad de Castelo/extraída en compendio de las cartas de la misma sierva ... por un Devoto religioso de dicha ciudad ; y traducida del idioma toscano al español por el P. Fr. Benito de Bocayrente*, publicada en Murcia en 1766 y de la que existe una copia digital accesible desde la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico (<http://bvpb.mcu.es>).

En este caso, como en muchos otros, las palabras del traductor al principio del libro se reducen a la dedicatoria, pero el censor, que firma como M.R.P. Fr. Joseph Thomas Blanco, alaba en la censura de esta obra la tarea del traductor, a quien agradece haber cultivado la lengua toscana y va más allá, reconociendo la dificultad de la tarea translatoria, citando a San Jerónimo e incluso criticando la traducción en relación con las normas de la *Escuela Mabillona*<sup>219</sup>:

Finalmente corresponde en todo esta Traducción à su Original , y se ajusta à las reglas , que para el Traductor enseña la Escuela Mabillona , y tal vez tanto se ciñe por la fidelidad , que guarda à las dichas Reglas , que dexa de usar de voces mas elegantes , y retóricas , usando en todo de aquel estilo moderado , que satisface al Docto , y le entenderà el Rustico. Por todo , y porque nada asimismo,

Tradujo también del italiano la *Vida del siervo de Dios Fr. Gerónimo de Corleon*<sup>220</sup> y en el prólogo al lector de esta obra sí se refiere a su labor traductora tras describir las desventuras sufridas por la documentación antes de componerse el libro original:

---

<sup>219</sup> Tratado de estudios monásticos impreso en París en 1692 y traducido entre otros al español, italiano y latín, (ver Mabillon, 1779).

<sup>220</sup> Ver Milan 1769

**Éstas consideraciones me han movido à esta traducción ; en que sin faltar à las leyes de traductor , he procurado reducir esta Vida à la mayor brevedad , pero sin omitir suceso alguno notable. En los insinuados motivos logro superabundante premio de este mi tal qual trabajo ; confessando tambien desde luego , que los defectos , que en esta traducción se hallaren ( que no seràn pocos ) son propiamente míos.**

Antonio de Muro (1726-1807). En el siglo se llamó Francisco, era natural de Muro e hijo de José Reig y Francisca González. Vistió el hábito el día 24 de julio de 1741 en Masamagrell, donde también profesó el 25 de julio del año siguiente. Fue lector de teología, custodio general, dos veces definidor y una vez ministro provincial; fue nombrado examinador sinodal del arzobispado de Valencia y en 1778 fue visitador de las misiones americanas y director del Hospicio de Santa Fe de Bogotá. Falleció el día 5 de marzo de 1807 en el convento de Valencia. Tradujo del italiano la obra *Breve ejercicio christiano para todos los días*, que se publicó en Valencia en 1786.

Leonardo de Bañeres (1879-1918). Cecilio Ferrero Ribera, natural de Bañeres, nació el 2 de julio de 1879 hijo de Vicente y Francisca. Vistió el hábito el día 7 de diciembre de 1896 en Masamagrell, donde hizo profesión simple el 8 de diciembre del año siguiente. En 1900 hizo la profesión solemne en Totana y recibió la ordenación sacerdotal en 1904. Fue profesor en el colegio de San Buenaventura de Sotana. Salpicó su vida de constantes muestras de devoción mariana, como la celebración de asambleas de Sacerdotes de María o la fundación en 1913 de *El Mensajero de María Reina de Corazones* del que además fue primer director. Además fue el primer director nacional de la archicofradía de María Reina de Corazones y organizó el magno congreso mariano montfortiano celebrado en Barcelona en 1918. Falleció en el convento de Valencia el 14 de octubre de 1918. Tradujo del francés los estatutos de Los Sacerdotes de María Reina de los Corazones que se editó hasta en 4 ocasiones entre 1910 y 1918.

Rafael de Novelé (1882-19??). Vicente Aliaga Fuentes, hijo de Bartolomé y Vicenta, nació el 25 de noviembre de 1882 en Novelé. Vistió el hábito el día 2 de febrero de 1899 en Masamagrell, donde hizo profesión simple el 2 de febrero del año siguiente. En 1903 hizo la profesión solemne en Ollería y recibió la ordenación sacerdotal en 1905. En 1923 fue enviado a la misión de Bogotá. Fue presidente de Valencia (1911 y 1914), guardián de Totana (1920) y de Castellón (1939 y 1942); custodio general (1945) y definidor provincial (1920, 1939 Y 1942). Colaboró en *Floreillas de San Francisco El Propagador de las Tres Avemortas, La Semana Católica, Vida Eucorística y El Mensajero de María Reina de los Corazones*. Tradujo las *Homilias de las dominicas del año litúrgico* de las originales del breviario romano, y se publicaron en 1944 en *Hoja Parroquial de la P. Sangre y Sagrada Familia*.

Jesús de Orihuela (1886-1962). Ángel García Gil, hijo de Patricio y María del Carmen, nació en Orihuela el día 27 de enero de 1886. Vistió el hábito capuchino el día 2 de febrero de 1902 en Masamagrell, donde hizo la profesión simple el día 3 de febrero de 1903 y en Totana la solemne el día 11 de febrero de 1906; recibió la ordenación sacerdotal el día 29 de octubre de 1911. Fue profesor del colegio de San Buenaventura de Totana (1904-20) y muchos años lector de coristas. Tuvo parte muy activa en la asamblea de sacerdotes de María en Murcia (1917), congreso mariano montfortiano en Barcelona (1918) y asamblea regional mariana en Valencia (1923). Colaboró constantemente en las revistas *Floreillas de San Francisco, El Propagador de las Tres Avemaría*s y *El Mensajero de María Reina de los Corazones*. Fue miembro del Colegio Internacional de San Lorenzo de Brindis (Instituto Histórico Capuchino) de Asís (1930), Fue presidente del convento de Totana (1942, 1945 y 1948). Falleció en Valencia el día 3 de agosto de 1962. Tradujo del francés la *Práctica Maravillosa de las Tres Avemaría*s del P. Juan Bautista de Blois (O.F.M. Cap.) que se publicó en Totana en 1913 y el *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen* de San Luis de Montfort (Luis M<sup>a</sup> Grignion de Montfort) que se publicó en numerosas ediciones en Totana, Bogotá, Buenos Aires, Valencia, Madrid y México D.F. También se publicó como suplemento a *Vinculum caritatis* su traducción de la *Instrucción de nuestro Rmo. P. General De cómo se ha de probar la castidad de los candidatos y jóvenes de nuestra Orden*.

Evangelista de Novelda (1887-19??) Eliseo Pastor Soria, hijo de José y Felicia, nació en Novelda el día 1 de abril de 1887. Vistió el hábito capuchino el día 13 de septiembre de 1903 en Masamagrell, donde hizo la profesión simple el día 15 de septiembre de 1904 y la solemne

el mismo día de 1907; recibió la ordenación sacerdotal el día 18 de junio de 1911. Fue profesor del seminario seráfico de Masamagrell (1911-14), del colegio de San Buenaventura de Totana (1914-34) y de Murcia (1949-1954); lector de coristas (1934-36 y 1946); superior de Masamagrell (1945), Castellón (1946) y Monforte (1960) y definidor provincial (1946). Tradujo del latín varias obras de R.P. Bianchi, O.P. como algunos de los 13 volúmenes de la colección *Poliantea de Oratoria Sagrada* de los que se publicaron varias ediciones. Algunos títulos son *Manual de vida religiosa*, *Los ejercicios para niños*, *Ejercicios para el pueblo*, *Manual del seminarista*, *Ejercicios para sacerdotes*, *Ejercicios para religiosos*, *Mes de marzo predicado*, *El Sagrado Corazón de Jesús*, *Novenarios sobre la Virgen*. También tradujo los *Ejercicios espirituales según el método Ignaciano* de L.M. Ambruzzi.

RESUMEN HISTORICO  
DE LA VIDA,  
VIRTUDES Y MILAGROS  
DEL BEATO  
LORENZO DE BRINDIS,  
GENERAL DEL ORDEN DE CAPUCHINOS.

SACADO EN ITALIANO  
DE LOS PROCESOS PRESENTADOS  
A LA SAGRADA CONGREGACION DE RITOS.  
DIVIDIDO EN TRES PARTES  
POR EL R. P. Fr. BUENAVENTURA DE COCALEO  
*del mismo Orden.*

Y TRADUCIDO  
POR EL R. P. Fr. FELIX DE ALBAYDA  
*Predicador , Misionero Apostólico , y Ex-Difnidor  
de la Provincia de la Sangre de Christo  
de Menores Capuchinos de Valencia.*



EN VALENCIA:

EN LA IMPRENTA DE JOSEPH Y THOMAS DE ORGA.

M. DCC. LXXXIV.

CON LAS LICENCIAS NECESARIAS.

Fig. 7 Fotografía del ejemplar existente en la biblioteca del Instituto Teológico de Murcia.

Gabriel de Priego de Córdoba (1888-19??). Antonio Villena Romero, hijo de Antonio y de María, nació el día 27 de enero de 1888. Vistió el hábito capuchino el día 29 de noviembre de 1906 en Sevilla, donde hizo la profesión simple el día 8 de diciembre de 1907 y en Granada la solemne el día 8 de diciembre de 1910; recibió la ordenación sacerdotal el día 18 de septiembre de 1915. En 1916 pasó de la provincia de Andalucía a la de Valencia, en la que fue profesor del seminario seráfico de Masamagrell, maestro de novicios (1948 y 1957) y guardián de Ollería (1945 y 1955) y Murcia (1954); custodio general (1954); definidor provincial (1948); y ministro provincial (1951). Cuando el Rmo. P. Melchor de Benisa, Ministro General, tuvo la iniciativa de confeccionar la bibliografía capuchina en 1929, fue designado con el padre Alvaro de Boadilla para realizar esta labor en la provincia de Valencia. Tradujo junto al P. Laureano de Masamagrell y bajo la dirección del Rmo. P. Melchor de Benisa la *Regla y testamento del seráfico Padre San Francisco y Constituciones de los Padres Menores Capuchinos* que se publicó en Barcelona en 1927.

Alvaro de Boadilla de Rioseco (1891-193?). Nacido en Boadilla de Rioseco el día 4 de mayo de 1891, se llamaba en el siglo Antonio Benavides Guerra y era hijo de Deogracias y de Nicolasa. Vistió el hábito capuchino en Córdoba el día 8 de septiembre de 1909, haciendo la profesión simple en el mismo convento el día 11 de septiembre de 1910 y la solemne en Sanlúcar de Barrameda el día 1 de octubre de 1913. Se ordenó sacerdote el día 3 de septiembre de 1916. En 1917, procedente de la provincia bética, se incardinó a la provincia de Valencia, donde por varios trienios fue archivero y cronista; su labor como tal fue concienzuda, quedando en gran parte malograda con su muerte. Secundó la iniciativa del Rmo. P. Melchor de Benisa de confeccionar la bibliografía capuchina pero la ingente labor histórica que tenía adelantada quedó malograda con su muerte ocurrida durante la Guerra Civil, sin que se haya podido conocer ningún detalle. Usó el seudónimo de “José Zulán”, bajo el que publicó la obra *Sones de mi arpa Poesías* que incluye un apartado de traducciones.

Federico de Albocácer (1894-1942). Federico Sales Bellmunt, hijo de Manuel y de Manuela, nació en Albocácer el día 20 de julio de 1894. Vistió el hábito capuchino el día 15 de agosto de 1909 en Masamagrell, donde hizo la profesión simple el día 16 de agosto del año siguiente; hizo la profesión solemne el día 8 de febrero de 1920; recibió la ordenación sacerdotal el día 14 de marzo del mismo año. En 1921 fue enviado a la misión (luego custodia provincial) de Bogotá en la que fue superior de la casa del Rosario de Barranquilla (1924-28) y procurador

de las misiones capuchinas en Bogotá. Fue vice postulador de la causa del Siervo de Dios Padre Francisco de Orihuela en Santa Marta. Ha colaborado en la revista *Vida Eucarística* de Bogotá y en *Espigas Eucarísticas de Sonson*, usando con frecuencia los seudónimos de Fr. Sencillo y Pascual. Falleció en Bogotá el día 20 de diciembre de 1942. Tradujo del italiano las obras *Santa Verónica Julián* y *la Eucaristía* del P. Antonio Castellamare O.F.M. Cap. y *El alma eucarística ¿cuál es? ¿cómo se conoce? ¿cómo se forma?* del mismo autor. Para la traducción de la segunda obra, se utilizó la cuarta edición.

Ángel de Carcagente<sup>221</sup> (1895-1993). Jorge Juan Albelda Hernández nació en Carcagente el día 23 de abril de 1895, hijo de Juan Bautista y de Carlota. Vistió el hábito capuchino en Masamagrell el día 13 de agosto de 1911, emitiendo los votos simples en el mismo convento el día 15 de agosto del año siguiente y los solemnes en Orihuela el 18 de diciembre de 1917. Se ordenó sacerdote en Orihuela el día 9 de febrero de 1919. El 11 de abril de 1920 llegó al Vicariato Apostólico de la Guajira, donde trabajó como celoso misionero y fue designado varias veces discreto de la misión. Regresó a la Provincia el 11 de enero de 1941 ante la miseria de la posguerra. En ella fue dos veces guardián de Orihuela (1942 y 1945) y cuatro veces superior de Alicante (1948, 1951, 1954 Y 1957), cinco veces definidor provincial (1942, 1945, 1951, 1954 Y 1957) y una vez custodio general (1948). Fundó los barrios de Ciudad de Asís y Divina Pastora en Alicante además de iniciar y ampliar otras zonas de esta ciudad, por otra parte también llevó a cabo construcciones en Orihuela, Murcia, Carcagente y el barrio de la "Magdalena" en Masamagrell (Valencia). Constituyó el Patronato de las Viviendas en 1953 y con sus aportaciones y ayudas del Obispado y del Ministerio levantaron las viviendas que hoy conforman el barrio de Ciudad de Asís en Alicante, donde además fundó una agrupación cultural y musical. Ya en su labor misionera en la Guajira demostró que su preocupación educativa fue tan amplia que superó lo meramente académico, y penetró en el ámbito de la sensibilidad y ejecución artística, hasta formar una banda de música, cuyas notas llegaron a sonar en el Palacio Nariño, ante el asombro del Presidente Alfonso López Pumarejo, lo que le valió para recibir como regalo un camión lleno de instrumentos. Sin llegar a jubilarse terminó su longeva vida en el convento de Masamagrell el 15 de abril de 1993.

Publicó la *Guía Goajiro* en 1940 en Barranquilla que contiene lectura en castellano con su traducción al guajiro.

---

<sup>221</sup> Ver Fig 9.





Fig. 9 P. Ángel de Carcagente en la Guajira.

Aurelio de Vinalesa (1896-1936). José Ample Alcalde, hijo de Vicente y de Manuela, nació en Vinalesa el día 3 de febrero de 1896. Vistió el hábito capuchino en Masamagrell el día 7 de agosto de 1912 y en el mismo convento hizo la profesión simple el día 10 de agosto de 1913 y la solemne en Orihuela el día 18 de diciembre de 1917 ; perfeccionó y completó sus estudios teológicos en la universidad gregoriana de Roma, donde se ordenó sacerdote el día 26 de marzo de 1921. Desde el curso 1923-24 hasta la Guerra Civil ejerció el cargo de director de coristas y lector, por lo que estaba en posesión del título de lector emérito. Fue definidor provincial (1935). Falleció mártir al comienzo de la Guerra Civil. Tradujo de *Il Massaia, La Exposición Misionera Vaticana y los Capuchinos*.

Julián de Rueda del Almirante (1927- ). Benjamín Pretejo García, hijo de Joaquín y Nicolasa nació en Rueda del Almirante en 1927, vistió el hábito capuchino en Bilbao en 1943 y recibió la ordenación sacerdotal en 1951. Es licenciado en derecho canónico y pasó a la Provincia de Valencia en 1958, por lo que al publicarse en 1959 su traducción del italiano *Angela Sorgato El porvenir te espera* se encontraba en dicha provincia. Tras impartir clase en Murcia y estar adscrito a la Parroquia de la Santísima Trinidad de Castellón, se encuentra actualmente de nuevo con los Capuchinos de León. En 2004 se publicó la obra de Luigi Peroni *Padre Pio: El San Francisco de nuestros tiempos* también traducida por Benjamín Pretejo García.

Por último hacemos referencia a una obra cuya traducción es anónima, pero creemos que fue acertadamente incluida en su relación por el P. Sollana; se trata del *Mes Eucarístico en lengua latina y castellana*. Es una edición bilingüe, publicada en Valencia en 1798, que en el título advierte de que fue compuesto en latín por el P. Xavier Lercari de la Compañía de Jesús y vertido al castellano por un misionero capuchino del Hospicio de Santa Fe de Bogotá. Teniendo en cuenta el lugar de publicación y la estrecha relación de la Provincia de Valencia con la institución que acogía al traductor en aquella época, podemos especular acertadamente acerca de la autoría de la traducción por parte de un capuchino valenciano.

#### **4. Otros autores**

En este apartado reseñamos brevemente los autores valencianos que han sido traducidos: Fidel de Alcira (1866-1921) al italiano y portugués, Gaspar de Orihuela (1902-1973) al alemán, Juan Bautista de Murcia (1663-1746) al alemán, Melchor de Benisa (1871-1957) al latín, italiano, inglés y alemán. Por otro lado, los que por motivo de las misiones produjeron textos o gramáticas en otros idiomas: Esteban de Utreaga (1861-?) catecismo bilingüe en castellano y guajiro, Eugenio de Carcagente (1865-1956) escribió en italiano, guajiro y Arauco, Francisco de Catarrosa (1696-1752) vocabulario motilón, José de Vinalesa (1907-?) vocabulario español-arahuco, Antonio de Valencia (1859-1919) gramática de la lengua yap.

#### **5. Conclusiones**

Desde la perspectiva obtenida tras analizar la obra traductora de los capuchinos valencianos identificable dentro de los más de 1.400 títulos recogidos por el P. Sollana, podemos emitir algunas conclusiones. En primer lugar observamos que si bien la situación actual de la figura del traductor en general es en muchas ocasiones la de la marginación, invisibilidad, no reconocimiento de su labor etc. y reclamábamos en la introducción un mayor esfuerzo historiográfico, son precisamente las traducciones más antiguas las que en mayor medida muestran la presencia e importancia del traductor, incorporando su nombre al título de forma bien visible e incluso dando a este la oportunidad de expresarse mediante prefacios o dedicatorias como hemos visto en el caso de Felix de Albaida o Benito de Bocairente. Esta

conclusión invita a la investigación de las traducciones de los ss. XVI a XIX especialmente ahora que cada vez más obras son fácilmente accesibles a través de las bibliotecas digitales.

Por otro lado, y asumiendo que por las condiciones mencionadas en la introducción este estudio carece de exhaustividad y por lo tanto es seguro que existen traducciones de capuchinos valencianos no contempladas aquí, nos parece interesante el hecho de que en todos los siglos desde la aparición de la Orden en la Provincia de Valencia la traducción ha estado presente a través de varias publicaciones, a pesar de las fluctuaciones en el número de miembros, así como los sucesos históricos condicionantes acaecidos (guerras, misiones, la exclaustación...). Entre las lenguas de las que se traduce<sup>222</sup> no se producen sorpresas, ya que en un primer momento el toscano, y más tarde el italiano se justifican naturalmente por la naturaleza de las fuentes franciscanas y la relación de todas las provincias con las instituciones con sede en Italia, de igual forma que sucede con el latín. El catalán es lengua vecina, aunque únicamente consta una traducción, y en cualquier caso es poco probable que en la Provincia de Valencia (a pesar de incluir a Murcia donde sólo se habla castellano) fueran necesarias traducciones para comprender el catalán, ya que el valenciano hablado en la provincia es una variante dialectal diatópica de aquel idioma. También por motivo de viaje (ya fuera de formación, exilio o misión) se entró en contacto con el francés y las lenguas americanas e indonesias, lo que justifica tanto las traducciones del francés, como toda la rica producción de gramáticas, vocabularios etc. en el segundo caso. Finalmente queda abierta la puerta a la continuación de este estudio, bien sobrepasando los límites de la obra del P. Sollana y estudiando las traducciones modernas desde la segunda mitad del s. XX hasta la actualidad (como p.ej. las del padre Ciurana), bien ampliando el espectro a otra/s provincia/s españolas y en cualquier caso rescatando la memoria de la valiosa obra de los traductores capuchinos.

Agradecemos profundamente la acogida de los hermanos capuchinos del convento de L'Olleria, que nos facilitaron el acceso a un ejemplar de la obra del P.Sollana y colaboraron en nuestro estudio.

---

<sup>222</sup> Por orden cronológico: toscano, catalán, latín, italiano, francés y goajiro.

## Referencias bibliográficas

- AGUILAR, Francisco: *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII vol. III*, C.S.I.C., Madrid, 1983.
- CARDONA, Juan José: *Memoria de los actos conmemorativos del I Centenario del nacimiento del Rvdmo. P. Melchor de Benisa, ex-ministro general de la Orden Capuchina 1871-1971*, Benisa, 1972.
- COCCAGLIO, Buenaventura de (O.F.M. Cap): *Resumen histórico de la vida, virtudes y milagros del Beato Lorenzo de Brindis*, en la imprenta de Joseph Thomas de Orga, Valencia, 1784 (Traducción de Félix de Albaida).
- CUNNINGHAME, Gabriela and Robert Bontine: *Father Archangel of Scotland and other essays*, A. And C. Black, Londres, 1896.
- DAZA, Vladimir: *Guajira, memoria visual*, Banco de la República, Riohacha, 2002.
- ESSER, Kajetan (O.F.M.): *Características y espiritualidad de la Regla franciscana*, en *Selecciones de Franciscanismo*, vol. IV, núm. 10 (1975) 5-10
- LEHMANN, Leohnard (O.F.M. Cap): *El Instituto Histórico de los Capuchinos*, Roma, 2007.
- LÓPEZ, Tomás: *Atlas Geographico del Reyno de España, é Islas adyacentes con una breve descripción de sus Provincias*, en casa de D. Antonio Sanz, Plazuela de la Calle de la Paz, Madrid, 1757.
- MABILLON, Juan: *Tratado de los estudios monásticos*, Blas Román, Madrid, 1779.
- MILÁN, Juan Bautista de: *Vida del siervo de Dios Fr. Gerónimo de Corleon*, Salvador Fauli, Valencia, 1769
- MUNDÓ, Anscari: *Categ del museu del llibre Frederic Marès*, Biblioteca de Catalunya, Barcelona, 1994.
- PALAU Y DULCET, Antonio: *Manual del librero hispano-americano*, Librería Anticuaria de A. Palau, Barcelona, 1948.
- PASTOR F., Justo: *Biblioteca Valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días*, Imprenta y Librería de José Ximeno, frente al Miguelete, Valencia, 1827.
- RESINES, Luis: *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, 1992.
- RICO, Manuel: *Ensayo biográfico bibliográfico de escritores de Alicante y su Provincia*, Establecimiento Tipográfico de Antonio Reus, Alicante 1888-1889.
- SEGUÍ, J.: *La Orden de los Jesuitas en Valencia*, en *Miscelánea Comillas*, Vol. 63 (2005), num 122 p. 207-224.

SOLLANA, Emilio María de (O.F.M. Cap): *La Provincia capuchina de Valencia y la Inmaculada*, en *Estudios Franciscanos* V.56 (1955), p. 365-396.

SOLLANA, Emilio María de (O.F.M. Cap): *Escritores capuchinos de Alicante y su provincia*, Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos, Alicante, 1958.

SOLLANA, Emilio María de (O.F.M. Cap): *San Juan de Ribera fundador de la Orden Capuchina en el Reino de Valencia*, en *Collectanea franciscana*, Istituto Storico dei fr. minori cappuccini, Roma, 1961.

SOLLANA, Emilio María de (O.F.M. Cap): *Escritores de la Provincia Capuchina de Valencia. Ensayo bibliográfico (impresos de 1596-1952)*, Curia Provincial de Capuchinos, Valencia, 1963.

VEGA CERNUDA, Miguel Ángel: *Lenguas, farautes y traductores en el encuentro de los mundos: apuntes para una historia de la comunicación lingüística en la época de los descubrimientos en la América protohispana*, en *Hieronymus Complutensis*. N. 11 (2004), p. 81-110

XIMENO, Vicente: *Escritores del Reyno de Valencia*, Oficina de Joseph Estevan Dolz, Valencia, 1747.

ANÓNIMO: *Vida de la venerable madre sor Verónica Juliani, abadesa capuchina en el Monasterio de Santa Clara de la ciudad de Castelo/extraída en compendio de las cartas de la misma sierva ... por un Devoto religioso de dicha ciudad ; y traducida del idioma toscano al español por el P. Fr. Benito de Bocayrente*, Felipe Teruel, Murcia, 1766.

# LA TRADUCCIÓN VALENCIANA DEL SIGLO XVIII DE LA VIDA DE FRAY PERE ESTEVE: UNA ESTRATEGIA "FRANCISCANA" DE DIFUSIÓN DEVOTA \*

Vicent Josep ESCARTÍ

*Universitat de València, España*

## RESUMEN

Pere Esteve i Puig (Denia, 1582- Valencia, 1658) fue un fraile franciscano que usó, durante toda su vida, el catalán local para llegar más fácilmente a los estamentos populares de la sociedad de su tiempo en el Reino de Valencia. Muerto en olor de santidad, en 1677, otro franciscano, Cristòfor Mercader, publicó una hagiografía, en castellano, para fomentar su devoción. Casi cien años después, en 1760, Leopold Ignasi Planells hizo un resumen de la obra de Mercader, en valenciano, para fomentar nuevamente entre el pueblo la devoción al *pare Pere*, pero su obra sólo se ha conservado manuscrita y sólo hace poco ha sido publicada por primera vez. La presente comunicación hace un recorrido por la difusión de la figura del franciscano de Denia a través de diferentes obras y traducciones.

## ABSTRACT

Pere Esteve i Puig (Denia, 1582 - Valencia, 1658) was a Franciscan friar who used throughout his life, the local Catalan to reach more easily the popular strata of society of his time in the Kingdom of Valencia. Died in the odor of sanctity, in 1677, another Franciscan, Cristòfor Mercader, published an hagiography in Castilian, to foster his devotion. Nearly one hundred years later, in 1760, Leopold Ignasi Planells prepared a summary of the work of Mercader, in Valencian language, to encourage again the devotion towards Pare Pere, but his work has been preserved only in manuscript and has only recently been published for the first time. This communication is a journey through the dissemination of the figure of the Franciscan from Denia through various works and translations.

## 1. Sobre un manuscrito desaparecido

En la Biblioteca Valenciana se conserva actualmente un manuscrito, encuadrado en pergamino, que lleva por título *Resumen y relació de la vida y prodigis del religiós, el*

---

\* El presente estudio se incluye en el proyecto «La cultura literaria medieval y moderna en la tradición manuscrita e impresa (IV)» FFI 2009-14206, del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España. Forma parte, igualmente, del *Grup de Recerca Consolidada* 2009SGR808, de la Generalitat de Catalunya.

*venerable pare fray Pere Esteve, de la orden de nòstron pare Sanct Francesch de la Observància, comissari apostòlich que fonch de els Sancts Llochs de Terra Sancta en la província de València; copiada en substància de la que se imprentà y escrigué el reverent pare fray Christòphol Mercader (any 1677 y 19 después de la mort del venerable), predicador que fonch de la cort de Espanya y chronista de la orde en dita província. Per Leopoldo Ignàcio Planells, habitant y natural de esta ciutat de València. Any 1760.* Contiene, como se explica en la portada, un resumen de la *Vida* del padre Pere que escribió el también franciscano Cristòfor Mercader -de la que hablaremos más abajo- y consta de 235 páginas sin numerar. Su estado de conservación es muy aceptable, aunque en algunos fragmentos la corrosión de la tinta ha traspasado el papel, dificultando su lectura. Actualmente lleva la signatura Ms-255 de la Biblioteca Valenciana y forma parte del legado del patricio valenciano Nicolau Primitiu. Y cabe decir que, a pesar de su ubicación "pública" desde hace bastantes años, su trayectoria ha estado marcada por un evidente desconocimiento, aunque, aún estando en manos privadas, ya se habían dado noticias sobre su existencia.

En efecto, el primero en darlo a conocer fue el eminente hijo de Denia y canónigo archivero de la catedral de Valencia, Roc Chabàs, el cual, en *El Archivo*, publicaba una nota breve y reproducía el prólogo de Planells (Chabàs 1891: 107-111), añadiendo que "gracias a la amabilidad de nuestro amigo el erudito D. Luis Cebrián, tenemos la fortuna de estudiar un curioso manuscrito. Por él venimos en conocimiento de un escritor natural de Valencia y acérrimo partidario de la restauración lemosina". En el mismo lugar señalaba que seguramente el autor era franciscano y que "ni Ximeno, que publicó un poco antes su obra, ni Fuster nos dan noticia de él, pues acaso no escribiera otra obra más". Además de reproducir el fragmento indicado, Chabàs no hace ninguna observación más. Habría que señalar, además, que seguramente este erudito, cuando años antes se interesó en un par de ocasiones por la figura del padre Pere Esteve, no debía conocer el manuscrito de Planells, dado que no hizo allí ninguna referencia (Chabàs 1880a y 1880b). En todo caso, consideraba que lo narrado por Planells no era original y afirmaba que "el fondo de la historia es el mismo que el de la del P. Mercader". Lo más destacable aportado por Chabàs, más allá del mérito de ser el primero en poner en circulación la noticia de la existencia del manuscrito, es el hecho de indicar que éste se encontraba en poder del médico y erudito valenciano Lluís Cebrián i Mezquita, que reunió una importante biblioteca y llegó a ser nombrado cronista oficial de Valencia, en 1911. Sin

embargo, no parece que este estudioso se interesara demasiado por la obra de Planells, más allá de dejar consultarla a Chabàs.

Sin embargo, aquel manuscrito aún tardaría en salir del ámbito de la privacidad. De hecho, en 1958, según nos informa Olivier de Cárdenas (1958), el texto de Planells era propiedad de Joaquim Herrero, descendiente de Cebrian Mezquita. Ahora bien, según consta en el registro de la Biblioteca Valenciana, en 1947 el manuscrito fue comprado por Nicolau Primitiu al librero Sempere, por 150 pesetas, procedente de la biblioteca de Cebrian. Después, en 1986, formando parte del legado de Nicolau Primitiu, entró en la Biblioteca Valenciana, donde se encuentra ahora. Olivier, tal vez, usó datos anticuados y al publicarlos no sabía que el manuscrito había sido ya vendido.

Por otra parte, hay que decir que Joan Fuster (1968), al ocuparse de la lengua del ámbito eclesiástico valenciano durante el XVII, y al hablar de Pere Esteve, a pesar de utilizar las informaciones ofrecidas por Mercader, no conocía la traducción de Planells.

Modernamente, Jordi Colomina (1987) subrayaba el interés de la *Lecioncilla para leer en valenciano* que encabeza el volumen de Planells, pero se basaba en la edición que de esta había hecho Chabàs en su trabajo, de modo que tampoco parece que conocía donde se hallaba el manuscrito. Lo mismo ocurre en el caso de Carles Mulet (1989), interesado en la producción literaria de Esteve: sólo dice que “Leopold Ignasi Planells en realitzà una versió en català que romangué inèdita”, y que Chabàs captó su valor, remitiendo a la nota de Colomina antes citada.

Finalmente, Enrique Oltra Perales (1997), al hacer un repaso a la bibliografía antigua sobre Pere Esteve, menciona el manuscrito de Planells, siguiendo las referencias de Chabàs, pero va más allá y afirma: “Luego se extravió y no ha quedado original alguno”. Después de advertir que de Planells “no tenemos más noticias”, afirma que “sencillamente se trataría de un devoto de san Francisco que, prendado de las virtudes del venerable fray Pedro Esteve, se decidió a escribir su vida” (Oltra Perales 1997: 255). No deja de sorprender el hecho de que no mencione ni tan siquiera la posesión del manuscrito por parte de Herrero, como se sabía desde hacía tiempo y como hemos visto más arriba.



Este recorrido por algunos de los estudios sobre Pere Esteve que nos han precedido no pretende ser exhaustivo, pero muestra el desconocimiento que había, sobre esta importante obra, sólo superado en buena medida con la edición reciente del manuscrito, en facsímil, y junto a su transcripción y estudio, acompañada, además, del texto facsímil de Mercader (Escartí 2006), y algún otro trabajo en esta misma línea (Escartí 2007).

## **2. Sobre la obra literaria de Pere Esteve, y sobre sobre sus biografías**

Pere Esteve i Puig -conocido también, en español, como *Pedro*- nació en Denia el 19 de octubre de 1582, hijo de Pere y de Caterina. Desde pequeño mostró interés por las cosas de la religión -quizás influenciado por su tío materno, Jaume Puig, clérigo-, y como lo hizo su hermano mayor, Joan, que llegó a ser sacerdote, y una hermana de ambos, de nombre seguramente Caterina, que fue monja. Otra hermana, Maria Magdalena, se casó y trajo al mundo once hijos (Oltra Perales 1997: 15-19). Pere, pronto se decantaría por la orden de San Francisco y, después de tomar los hábitos en el convento de Santa María de Jesús, en Valencia, fue enviado a los conventos de Alzira y seguramente al de Oliva, desde donde volvió a Valencia, pero al de San Francisco. Parece que en aquellos años de su carrera eclesiástica sobresalió en sus estudios de latín, artes y teología. Pero además, el bibliógrafo Ximeno (1747-1749, II: 18) señala que el arzobispo Isidoro Aliaga decía que la "doctrina de fray Pedro era saníssima y gravíssima". Pere Esteve llegó a ser comisario de la Santa Casa de Jerusalén en Valencia -encargado, pues, de recorrer las tierras del antiguo reino valenciano para recoger limosnas con destino a los Santos Lugares de Tierra Santa- y visitó la corte de los Austrias, según nos cuentan sus biógrafos. Este contacto directo con la monarquía hispánica le llevó a ser promovido por Felipe IV para un obispado en Galicia; pero él no lo aceptó, para seguir el camino que había escogido, dedicándose a la predicación entre las capas más populares de la sociedad.

Sin embargo, queremos recordar la formación cultural de Pere Esteve, para no encasillar la producción literaria de éste en los límites de la literatura de baja calidad que, en opinión de algunos autores, predominó en la Valencia del siglo XVII. En efecto, el padre Pere produjo textos -algunos perdidos y otros conservados- que son más susceptibles de ser etiquetados como "popularistas", siguiendo a Antoni Ferrando (1987: 55): Productos destinados al pueblo -en sentido amplio-, que no siempre eran fruto de mentes *populares*, sino que a menudo habían sido elaborados en sacristías, conventos y salones, por parte de clérigos, frailes y

nobles que pretendían, siguiendo las directrices ideológicas del Barroco, difundir los conceptos que se habían de fomentar entre el pueblo, usando los lenguajes que le son más próximos: la poesía de certamen o los coloquios; y en la lengua local propia, pues se entendía mal el castellano y poco o nada el latín, como ya hemos destacado en otros lugares (Escartí 2004).

Así, el padre Pere, que se interesa sobre todo por el pueblo llano, usa, de manera natural, la lengua del país. Un vistazo a su producción escrita conservada nos lo confirma claramente, como hemos recogido y editado hace poco (Esteve 2005). Y a estos textos se deberían añadir los de sus sermones: no podemos dudar de que existieron -al menos los borradores- y, por muy "popularistas" que fuesen, evidenciarían el uso del catalán, en su modalidad valenciana, en el púlpito e, incluso, como herramienta intelectual habitual del trabajo de nuestro franciscano. Sin embargo, también nos cabe apuntar que la *Representación de los tres montes Santos de Jerusalén* que recoge Mercader (1677: 105-108) debió llegarle escrita en castellano. De otra manera, Mercader la habría respetado en su forma original. También debía ser en castellano la *Subida al Monte del Señor, para los siete días de la semana* (Mercader 1677: 120-121). El uso del castellano -a pesar del mito del padre Pere monolingüe-, se verá aún corroborado por un par de cartas de naturaleza privada, autógrafas de Pere Esteve y hasta hace poco inéditas (Escartí 2006: 74-78).

Para J. Fuster, el uso que hizo el padre Pere de la lengua de los valencianos no pasaría de ser "anecdótico", por dialectalizado y castellanizado, apoyado a menudo en la nota cómica. Además, su ideología era claramente españolista y anticatalanista (durante la Guerra de Cataluña), y su obra de escasa calidad literaria. Pero, con todo, Fuster destaca su importancia, dado que nos ayudan a reconstruir "l'aire i el color de la societat valenciana del XVII" (Fuster 1968: 140). Fue mucho más valorada, la obra de Esteve, por Mulet Grimalt (1989), quien evidenciaba su interés indudable.

Pero la figura del padre Pere, que muere en olor de santidad el 3 de noviembre de 1658, generó, al margen de sus propios escritos, una serie de textos que hay que considerar y tener en cuenta ahora. El primero de estos -y que será la base de algunos de los siguientes- es el ya mencionado de fray Cristòfor Mercader: *Vida admirable del siervo de Dios, fray Pere Esteve, predicador apostólico y comisariado de Jerusalén, en la santa provincia de San Francisco de Valencia*, publicada en Valencia, en 1677, por Francisco Mestre, a expensas de Manuel

Mercader, asesor civil en la Gobernación de Valencia, hermano del autor. Cabe decir ahora que su importancia es fundamental, dado que recogió, entre otras cosas, los textos originales de Esteve y reprodujo anécdotas y conversaciones suyas, a menudo en valenciano. Este texto se veía completado por el sermón de las exequias pronunciado por Bonaventura Guerau, amigo de Esteve, que igualmente contiene información de primera mano. Este sermón, además, presenta la característica de haber sido pronunciado en valenciano y de haberse publicado así.

Cronológicamente, el siguiente de los textos específicos destinados a fray Pere Esteve es el de Leopold Ignasi Planells, que efectivamente, como se ha dicho, es un resumen del escrito de Mercader, con la particularidad de ser íntegramente en valenciano. En el epígrafe siguiente volveremos sobre él con más detalle.

Ya en el siglo XIX, el franciscano Lluís Blanquer, en 1839, con motivo de haberse redescubierto el cuerpo incorrupto de fray Pere en los franciscanos de Valencia, y de su traslado a Denia, dio a la luz una síntesis del texto de Mercader, añadiendo una relación detallada del hallazgo y del traslado del cadáver (Blanquer 1839).

En 1880, el conocido historiador don Roc Chabàs, natural de Denia como Pere Esteve, publicó dos textos (Chabàs 1880a y 1880b) sobre su coterráneo. En ellos, siguiendo a Mercader, añadió datos provenientes de los archivos locales y enmendó errores del texto del XVII que, por cierto, el mismo Chabàs se había encargado de llevar a la imprenta, por segunda vez, en 1865, a pesar de que esta edición no contenía el sermón de Guerau (Mercader 1865). En sus aportaciones, Chabàs exhumó documentos referidos a Esteve, narró fenómenos portentosos en relación a su cuerpo incorrupto, e incluyó algunos de sus escritos -con un texto sobre el Montgó y el calvario, en castellano, que parece ser traducción adaptada- y dió también el sermón de Guerau. Esta edición de 1865, se reimprimió facsímil en 1982 (Mercader 1982), y buena parte del texto de Mercader aún fue reproducido por Oltra Perales (1997), quien al reproducir los textos en valenciano de Esteve se esforzó por desvirtuar las grafías originales y adaptarlas a sus criterios personales, sin advertirlo en ningún lugar.

### 3. Cristòfor Mercader i la *Vida del padre Pedro Esteve*

No poseemos muchos datos sobre la vida y la obra del también franciscano Cristòfor Mercader, y provienen básicamente de Ximeno (1747-1749, II: 92-93). Miembro de la casa de los barones de Buñol, su hermano Manuel ocupó diversos cargos en Valencia y fue del Consejo de Su Majestad. Fue, además, quien financió la edición de la *Vida* de fray Esteve, como se indica en la misma. El texto, de 372 páginas, es, sin duda, la obra impresa más importante de aquel franciscano de quien conocemos una discreta actividad literaria, erudita e historiográfica que quedó manuscrita en buena parte y que seguramente en estos momentos se halla perdida. Nos consta, por otra parte, que Mercader redactó un *Breve Compendium rerum memorabilium almae provinciae Valentiae regulares observantiae SPNS Francisci, anno 1680*, donde incluía una breve biografía y alabanza de la figura de Esteve (Oltra Perales 1997: 245-251).

Por otro lado, cabe señalar que Mercader pertenecía a la nobleza, y usaba con normalidad el castellano, al menos a la hora de escribir. Como, además, vivió en Madrid durante un tiempo, la necesidad de ese idioma se le haría más evidente, más aún si fray Cristòfor o su hermano pensaban situarse en la corte o conseguir favores y prerrogativas del monarca. El castellano, desde las Germanías, pero más especialmente durante el Barroco, fue la lengua de relación con el poder. Y servirá de ejemplo la actitud del noble valenciano Català de Valleriola, que vivió entre los siglos XVI y XVII, como ya destacó Roca Ricart (1997). Pero aquella lengua no era la mayoritaria ni la propia.

Pero hay que decir, además, que aunque el libro debió estar destinado en origen a promocionar a su autor o a su mecenas y hermano en los ámbitos del poder, probablemente en Madrid, el hecho de elegir un tema de tan marcado carácter popular, obligó a Mercader a conservar la lengua propia del hermano de religión biografiado en los fragmentos en que habla, o también al reproducir sus poesías; pues en el volumen de Mercader se reproducen, enteras, algunas de las obras de Esteve. Y, además, el sermón fúnebre de Guerau, en valenciano. En cuanto a la lengua reportada por Mercader, deberíamos precisar que los textos de Esteve y de Guerau presentan las mismas características: un valenciano que se inspira en modelos tradicionales, con algunos castellanismos -pero no excesivos- y con claras concesiones a los registros coloquiales. De hecho, la opción presentada por Mercader no podía ser diferente, en aquel momento.

Durante el siglo XVII, los modelos de prosa literaria, en valenciano, se vieron absolutamente influenciados por la presencia del castellano a nivel impreso. Así, cuando un autor local -tanto en Cataluña, como en Valencia o las Baleares- tenía la posibilidad de utilizar su lengua para redactar un texto, tenía presentes, entre otras cosas, los modelos en castellano que representaban los autores de moda y de más renombre en la monarquía hispánica -que venían a constituían básicamente el universo literario al que podía llegar cualquier peninsular, apartado en buena medida del resto de Europa (Prats-Rossich 1988). Por tanto, si Mercader optaba por escribir su texto en español, tenía, sin duda, presentes, los cientos de vidas de santos que, en esta misma lengua, corrían impresas por las bibliotecas valencianas. Desde el siglo XVI, con los textos de Joan Baptista Anyes y de algún otro -deudores de los modelos, más complejos, de Roís de Corella y de Miquel Peres-, la hagiografía valenciana había optado clarísimamente por el castellano: el ambiente de la Contrarreforma -promovido después de Trento-, y las mayores posibilidades de éxito social y económico, se imponían, en tal caso. Por otra parte, una vez decidida la opción de la lengua posible -que sería una decisión rápida, teniendo en cuenta el contexto cultural-, y elegido el castellano como lengua vehicular, Mercader tuvo que optar, también, entre los diversos modelos estilísticos que entonces se llevaban, a la hora de escribir y, sobre todo, en los sermones. Nuestros autores, si tenían que decantarse por un modelo lingüístico, sabían que el que más prestigio les podía aportar era el que podríamos llamar "culto". Presente en la oratoria sagrada y en especial en las recopilaciones de sermones que pretendían ser modélicos, presentaba toda clase de recursos, con imágenes, símiles, anécdotas y citas bíblicas y clásicas por doquier. La intención era conmover al auditorio y, en valenciano, el ejemplo más representativo de este estilo sería la obra de Gaspar Arbuixech (1666). Cuando este modelo pomposo y rimbombante pasaba los libros hagiográficos, y en castellano, el resultado se acercaba bastante a la obra de Mercader. Un lenguaje "abarrochado" -por complicado-, que ha merecido valoraciones negativas ya en nuestro tiempo, aunque en su momento, y aún durante el XVIII, a Mercader se le consideró un autor "de buen ingenio y de mucha claridad" (Ximeno 1747-1749, II: 92). El lenguaje de Mercader era, para Chabàs (1880a: 8) "pretencioso, empalagoso", mientras que Oltra Perales (1997: 234) afirma que "lo negativo de la obra de fray Cristóbal Mercader está en su estilo".

No nos debe sorprender que Mercader, admirador de Esteve, en vez de elegir un lenguaje más simple, para llegar a un espectro poblacional mayor, se decantase por aquella opción claramente culta. Y la explicación viene de la mano del público a quien iba dirigida la obra.

Mercader no se proponía como lectores al "pueblo llano" -a quien había dedicado Esteve-, sino la nobleza y la oligarquía ciudadana -o de la corte de los Austrias-, que eran quienes, con su dinero y sus apoyos, podían impulsar la causa de canonización del padre Pere, que era la meta última de Mercader. Si la opción del castellano era evidente, la opción de un modelo culto de lengua y del estilo también se hace bien patente, desde esta óptica. Como veremos en el apartado siguiente, la sensibilidad lingüística y estilística de Leopold Ignasi Planells será muy diversa y así, gran parte del trabajo de ornamentación que hizo Mercader desaparecerá en la versión valenciana, que no es una simple traducción del texto, sino una versión libre del mismo, con unos objetivos muy diferentes que se detectan claramente desde los mismos niveles de la lengua usada. Y bastará un solo ejemplo:

Ya se pone esta animada luz en el candelero para que alumbre a todos los que están en la casa de Dios, y el fuego que estaba oculto en este pozo, como el de Nehemías, a vista del sol se enciende con admirable expectación. Encomendaron los superiores de la religión al padre fray Pedro el oficio de la predicación evangélica, que en la monarquía religiosa es prudente dirección ocupar a cada uno en el ministerio más ajustado a su genio, con que no andan baraxados los oficios, que es la discreta enseñanza en el cuerpo místico de la Esposa, en que las manos destilaron, o como otra letra dize: "Lloraron mirra, siendo proprio el llorar para los ojos, no para las manos". Y así no es maravilla que suden amarguras en oficios que no se hicieron para ellos. Conociéron los prelados, que están en lugar de Dios, la idoneidad del sujeto, como dezía san Pablo, y le hizieron ministro del santo Evangelio, porque tenía su gesticulación grave, la articulación entera, la pronunciación cortada, el tono de la corpulenta voz claro, y acción significativa y apropiada; y así le encomendaron tan magistral enseñanza de la fe cathólica, dándole facultad de expositar la Sagrada Escritura conforme a los intentos o sentidos que tuvo el Espíritu Santo en la letra, que esto es ser predicador; y las enseñanzas que allá no las ha de querer para sí solamente, sino a la manera que escribe Plinio del gallo, vivo geroglífico del predicador, debe congrega a los otros para que coman y les hagan provecho repartiendo con sus oyentes el pábulo útil de su doctrina (Mercader 1677: 30-31).

Como podemos detectar fácilmente, junto a una ornamentación intensa, hay citas que provienen de la Biblia y, también, alusiones a autores clásicos, como Plinio, que aprovechan para dar mayor lustre a las exposiciones. Un estilo como aquel, ni de lejos era apropiado para el público al que quería llegar Planells. Y así, el fragmento que acabamos de transcribir ahora

mismo -y que es aún más extenso-, en el texto de Planells se reducirá a una sola frase: “Veent lo prelat lo aprofitat de esperit y estudi, dispongué y manà la obediència al venerable pare Pere el sagrat ministeri de la predicació” (Escartí 2006: 96). Pero del sistema de traducción de Planells hablaremos a continuación.

#### **4. La traducción de Leopold Ignasi Planells: un texto devoto para el pueblo**

Lo primero que hay que decir es que, todavía a estas alturas, desconocemos prácticamente todo sobre Leopold Ignasi Planells. Nuestras investigaciones en el Archivo del Reino de Valencia, en la sección de *Clero*, donde se conservan legajos y libros provenientes de los conventos de franciscanos de tierras valencianas, y también en el convento de Sant Francesc, de la capital, no nos han dado ningún fruto. Incluso hay que señalar que uno de los máximos conocedores de la historia del franciscanismo valenciano, el padre Conrado Ángel, que ha elaborado un catálogo de franciscanos que han destacado por algún motivo lo largo de los años, no dice nada sobre Planells, a su monografía (Ángel 1988). Por otra parte, no parece que el nombre de Planells, tal como aparece en su obra, corresponda al de un fraile franciscano ni de ninguna otra orden. Roc Chabàs (1891:107) también lo indicaba así, y lo denomina "el Sr. Planells ", sin sugerir nunca su posible pertenencia a la orden de San Francisco. Nos encontramos, pues, ante un vacío documental que quizá algún día se verá subsanado. El erudito Chabàs ya advertía, en su artículo sobre Planells, que además del nombre, sólo sabía que "vivía en Valencia el año 1760 a 22 de abril, cuando firmó la protesta que en el ms. pone: a esto se reducen las noticias que hemos podido recoger " (Chabàs 1891: 107). También señalaba que ni Vicent Ximeno ni Just Pastor Fuster no dan noticias sobre él. Después de aquellos eminentes bibliógrafos, el hecho de que el manuscrito haya estado muchos años en manos privadas debió contribuir a perder el rastro del autor. En cambio, para Oltra Perales (1997: 225), "probablemente fue terciario franciscano, pues de San Francisco dice *Nuestro Padre*". La hipótesis se lanza a partir, solamente, del título de la obra, reproducido en el artículo de Chabàs, porque, como ya hemos comentado, Oltra parece que no había leído el escrito de Planells. También, apuntaba unas posibles motivaciones y subjetividades que se desprenden igualmente del artículo de Chabàs: "sencillamente se trató de un devoto de san Francisco que, prendado de las virtudes del venerable fray Pedro Esteve, se decidió a escribir apoyo vida" (Oltra Perales 1997: 225).

La lectura del manuscrito de Planells no aporta, sin embargo, ningún dato más sobre la personalidad de su autor. De hecho, más allá del "nòstron pare" referido a san Francisco, o "nòstron" pare Pere, en referencia a fray Pere Esteve, no hemos sabido localizar ningún indicio más sobre la posibilidad de que él mismo fuera franciscano. Como mucho, la cultura bíblica que deja entrever en su traducción y adaptación del texto de Mercader, nos hablan de que quizás debía ser un hombre de iglesia. Tal vez, un sacerdote, aunque la cultura bíblica que destila tampoco es de un gran nivel y podría corresponder a la de cualquier hombre devoto de mediados del XVIII. Las investigaciones a los índices de nombres del Archivo de la Catedral de Valencia no han aportado, tampoco, ninguna pista nueva sobre Planells. Ahora bien: en cualquier caso, el léxico usado, la voluntad de escribir con pulcritud, el interés por la tradición ortográfica valenciana demostrado no sólo a la *Lecioncilla*, sino también en el mantenimiento de aquellas normas en el libro, nos lo sitúan entre los hombres con formación en letras suficiente para llevar adelante un trabajo como el que nos dejó. Por lo tanto, podría ser un notario o un escribano de alguna institución valenciana. Sin embargo, tampoco los archivos notariales locales han sido fructíferos hasta ahora. Con este panorama es fácil comprender que las noticias futuras sobre Leopold Ignasi Planells, si aparecen, pueden llegar desde cualquier ámbito.

Así pues, de Planells sabemos que se declara *natural* de la ciudad de Valencia, aunque la palabra *habitant* está añadida posteriormente y que se ocupó en el resumen y la traducción de la *Vida* del padre Pere Esteve publicada en 1677 por Mercader. Sabemos, así mismo, que tenía un interés evidente por recuperar y difundir el uso culto de la lengua nacional, pues, en efecto, a su *Lecioncilla* -curiosamente escrita en castellano- se encarga de dar unas normas básicas para la lectura y la escritura del valenciano, que en general siguen las recomendaciones del notario Carles Ros (Barberà 1905) y que se muestran conservadoras y poco partidarias de la introducción de formas castellanizadas. En este sentido, habría que señalar que Planells seguramente había tenido acceso a documentación antigua y, a pesar de los castellanismos que deja ir en su obra, y que provienen en gran parte del modelo que está traduciendo, su nivel de lengua es muy aceptable para la Valencia de mediados del XVIII.

Por otro lado, sus intereses se ponen de relieve el Prólogo que encabeza su traducción:

Dos motius, christià llegend, són los que me han fet entretindre en copiar est resumit compendi de la portentosa vida de l'apostòlich varó y comisari que fonch de Terra Sancta en



esta província de València, el venerable pare fray Pere Esteve, de la orde de nòstron pare Sant Francesch de la Observància. És el primer que, avent anys pasats vengut per poch espay de temps el llibre a mes mans, y sols llegint un poquetet, li cobrí algun afecte al subjecte. Tornant altra volta a les mans ara, per altre acàs, he tengut temps y fortuna de llegir-lo tot; y en ocasió que un conegut es trobava en un treballet, per lo que volia yo fer prechs y hem pareixia valdre'm de *Escalera arriba*, dix yo entonces: "Puix sens pensar hem ve la ocasió en tal ocasió, a este pardal –o àguila parda de l'Apocalipsis, com ell deya- y a les sues ales hem vull refugiar ab confiança, *sub pennis ejus sperabis*." Tot naixqué del carinyo ple que ara li cobrí. Y com *probatio amoris, exhibitio operis*, li aguí de prometre per a obligar-lo. Y puix, per aver pasat cent y dos anys des de la sua mort, y el llibre huitanta y tres que se imprentà, està morta y soterrada la sua memòria y llibres ja casi no n'hi à, hem paregué fer esta còpia en valencià per a que, corrent entre els amichs, puixga en alguna manera resucitar dita memòria y afecte al dit venerable pare Pere: y este és lo segon motiu (Escartí 2006: 82).

Hay, pues, en esta traducción, un interés personal, de agradecimiento devoto, y otro más general, con idea de colaborar en la difusión de la figura del padre Pere. Aunque, habría que destacar también que el interés de Planells por el valenciano le viene inspirado por la misma figura de fray Pedro Esteve, como declara también su mismo prólogo: "El aver-ho fet en valencià és perquè així predicava y parlava ab tot gènere de persones el venerable pare, com consta de tots los dits, mots y sentències que ab lo nostre idioma porta el autor del llibre" (Escartí 2006: 83). Y continúa, más abajo, con una excusa que hace pensar que algunos de sus lectores no podrían estar de acuerdo con su opción lingüística: "També ho he practicat en nostre idioma perquè además de ser al pare Pere del regne, aver estat casi sempre en lo regne y no deixar la llocució de son regne, és rahó que se entengam tots y mamem de la llet de nostra mare Idioma, y no de la estranya y que no ho és" (Escartí 2006: 83).

Aunque añade alguna justificación más, al final, Planells siente la necesidad de hacer su versión en la lengua del pueblo, seguramente impulsado por el mismo deseo didáctico y devoto que podemos detectar en sus palabras, pero también, quizás, impulsado por trabajos como los del padre Gabriel Ferrandis, un dominico prácticamente olvidado. Fray Gabriel Ferrandis fue autor de varios textos donde usaba la lengua del pueblo para hacer entender la doctrina cristiana mejor, también a mediados del siglo XVIII. En esta línea hay que mencionar tres textos suyos: *Instrucció moral breu y clara de lo que los pares y amos Dehuen*

*amostrar a la familia* (Valencia, Joseph Tomàs de Lucas, 1739); *Modo de resar el Rosari de María Santíssima*, (Reus, Viuda de Francesc de Paula Compte, s.d.), y *Doctrina Christiana. Explicació de lo que necessàriamente debe saber un christia per a salvar-se*, (Valencia, Viuda de Josep Orga, 1770) (Escartí 1997). Se trataba, en ambos casos, de hacer llegar a los estamentos sociales menos preparados la fe en Jesucristo, o modelos de vida cristiana que eran considerados paradigmáticos -como era el caso del padre Pere-, y para cumplir este objetivo los difusores de estas ideas tenían que valerse, necesariamente, de la lengua que a los lectores les era más próxima: el valenciano.

Así se ve en Planells; quien, además, no pretende olvidar la corrección lingüística. De hecho, la tarea de Planells pasó por sintetizar el texto de Mercader, evitando los embellecimientos innecesarios, y, por otra parte, buscó el máximo grado de corrección -lo que él entiende como corrección- cuando copia los textos de Esteve. La reducción, el resumen, es la tónica general. También, el despojo de florituras y, en el mismo sentido, la introducción de modismos más populares y de citas bíblicas más simples, aunque a veces en latín. Incluso, cuando Planells transcribe los textos de Esteve, además de ser riguroso, da la impresión que, a veces, intenta mejorarlos (Esteve 2005: 30).

En resumidas cuentas, el manuscrito de Planells nos recoge la *Vida* del padre Pere y tiene un público concreto: aquel que no podía llegar o llegaba mal al castellano. Pero, al mismo tiempo, no por ello se renuncia a un nivel de corrección muy aceptable, sin muchas concesiones a grafías aberrantes o castellanizaciones innecesarias. Sin embargo, la presencia del castellano y el modelo castellano pesarán en las soluciones finales, aunque parece que debió ser bastante quisquilloso en el momento de componer esta traducción que, más bien habría que nombrar *versión* y que por encima de todo, fue un ejercicio de devota admiración hacia el franciscano Pere Esteve.

La labor de Planells, como la de otros de su siglo y del siguiente, fue intentar transmitir determinadas ideas a unos ámbitos poblacionales de escasa formación cultural y que a duras penas debían entender el castellano -la lengua impresa mayoritaria. Por eso optaron por el uso de la lengua nacional. en el caso concreto de Planells, hubo un intento de difundir, con un medio acertado -un resumen, una simplificación y, tal vez, la posible impresión de aquel texto, la figura del padre Pere de Dénia: para ello se usó la lengua del país, una lengua que,

segúns nos consta, el propio Esteve no dejó de usarla ni ante el mismísimo rey de las Españas (Esteve 2005: 33-35).

El recorrido por la figura del "pare" Pere -como aún popularmente se le conoce en Denia y en su comarca-, permite detectar que su predicación, oral y por escrito -lo que podríamos llamar su producción literaria- siempre tuvo en cuenta al auditorio. Fray Cristòfor Mercader ya lo detectó: "a esta gente humilde hablava en su lengua, para que con mayor facilidad entendiesen su doctrina" (Mercader 1677: 51). Su primer biógrafo, por su parte, el también franciscano Cristòfor Mercader, escribió la hagiografía en castellano, pensando en su promoción o en llegar con mayor facilidad más allá de las fronteras del antiguo reino de Valencia. Pero ante los textos de Esteve, se mostró respetuosísimo y así, afirma: "lo escribe de su propia mano el siervo de Dios, lo traslado aquí con sus mismas voces" (Mercader 1677: 102). Por su parte, en el siglo XVIII, la devoción de Leopold Ignasi Planells permitió una operación de traducción digna de la voluntad del biografiado: al vertir al valenciano, en resumen, la obra de Mercader, aquel texto se acercaba más al pueblo a quien siempre había predicado el propio Esteve. En la traducción, no sólo Planells hizo el cambio de lengua, sino que fue más allá, adaptando el contenido a sus posibles lectores. No sabemos si su autor pensó alguna vez en dar a la imprenta su trabajo, pero el acabado total de su manuscrito y al disposición hasta cierto punto tipográfica de la portada, podrían indicar que fue así. Sin embargo, esto no se produjo, o no nos consta, con lo que la difusión de la figura de Esteve, tal como la pensaba Planells, no llegó a realizarse en toda su dimensión, aunque cabe destacar que su estrategia fue plenamente acertada: usar la lengua del pueblo, del país, para encarnar la iglesia viva entre sus fieles, algo que no siempre ocurre pero que siempre estuvo en el ideario franciscano, como demuestran las numerosas traducciones que realizaron los miembros de esta orden para llegar a los más diversos pueblos y culturas y como, cada vez más, se está poniendo de relieve (Bueno García 2004).

## BIBLIOGRAFIA

- Ángel, C. (1988): *Religiosos ilustres de las seráficas provincias de Valencia*, Palma de Mallorca, 1988.
- Barberà, F. (1905): *Conferencias sobre bio-bibliografía de Carlos Ros*. Valencia: Imp. de Francisco Vives Mora.
- Blanquer, L. (1839): *Compendio de la vida del venerable fray Pedro Esteve, de la regular observancia del seráfico padre san Francisco de la provincia de Valencia*. Valencia: Oficina de López.
- Bueno García, A. (2004): *Valor y sentido de la traducción monástica*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Chabàs, R. (1880a): *Datos biogràfics del venerable Pedro Esteve y documentos notables referentes al mismo*, Denia: Pere Botella
- Chabàs, R. (1880b): *Historia del venerable fray Pedro Esteve, predicador apostólico*, Denia: Pere Botella
- Chabàs, R. (1891): "Un valencianista del pasado siglo y el venerable Pedro Esteve", *El Archivo*, V, 107-111
- Colomina i Castanyer, J. (1987): "Notes sobre la llengua de la Decadència". *Estudis de literatura catalana al País Valencià*, Benidorm/Alicante: Ajuntament de Benidorm/Universitat d'Alacant, 33-57
- Escartí, V. J. (1997): "Pregar en valencià al segle XVIII", *Saó*, 212, 33-35.
- Escartí, V. J. (2004): "Unes reflexions sobre la poesia del Barroc en valencià". *Escriptors valencians de l'Edat Moderna*, Valencia: Acadèmia Valenciana de la Llengua, 177-192
- Escartí, V. J. (2006): *La Vida del pare Pere, de Leopold Ignasi Planells (1760)*. Denia: Parròquia de l'Assumpció.
- Escartí, V. J. (2007): "Notícia de la Vida del pare Pere Esteve, de Leopold Ignasi Planells (1760)". *El (re)descobrimet de l'edat moderna. Estudis en homenatge a Eulàlia Duran*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat/Universitat de Barcelona, 253-271.
- Esteve i Puig, P. (2005): *Escrits valencians*, a cura de V. J. Escartí. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Ferrando, A. (1987): "La literatura popularista al País Valencià durant la Decadència". *Estudis de literatura catalana al País Valencià*, Benidorm/Alicante: Ajuntament de Benidorm/Universitat d'Alacant, 55-74.
- Fuster, J. (1968): *Heretgies, revoltes i sermons*. Barcelona: Selecta.

- Mercader, C. (1677): *Vida admirable del siervo de Dios, fray Pedro Esteve*. València: Francesc Mestre.
- Mercader, C. (1865): *Vida admirable del siervo de Dios, fray Pedro Esteve*. Denia, Pere Botella.
- Mercader, C. (1982): *Vida admirable del siervo de Dios, fray Pedro Esteve, predicador apostólico*. Alicante: Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial
- Mulet Grimalt, C. (1989): “Fra Pere Esteve, un representant paradigmàtic de la Decadència al País Valencià (1ª part)”, *L’Aiguadolç*, 8, 67-74.
- Olivier de Cárdenas, J. (1958): “Bibliografía del Pare Pere”. *III Centenario de la muerte del Venerable Fray Pedro Esteve*, València: Lit. Mirabet.
- Oltra Perales, E. (1997): *El Pare Pere de Denia. Todo sobre el siervo de Dios*, València: Unión Misional Franciscana
- Prats, Modest; Albert Rossich (1988): «El *Llibre dels secrets d’agricultura* i la prosa catalana a l’època del barroc». Dins Miquel Agustí, *Llibre dels secrets d’agricultura, casa rústica i pastoril*, Barcelona, 21-38.
- Roca Ricart, Rafael (1997): “Bernat Guillem Català de Valeriola i el seu dietari (1568-1607)” dins *Miscel·lània Germà Colon*, 7, Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 79-94.
- Ximeno, Vicent (1747-1749): *Escritores del reyno de Valencia*, 2 vols., València, Josep Esteve Dolç.

# EUGENIO DE POTRÍES, TRADUCTOR DE LITERATURA SACRO-PASTORIL

Elena SERRANO BERTOS

*Universidad de Alicante, España*

## ABSTRACT

The first part of this study deals with what we call “sacred-pastoral literature”: a kind of literature whose subject is the pastoral iconology and its application to religious life. Basing on this kind of literature, the second part of the study centers on the transmission in France and Italy of the devotion to the Virgin Mary, referred to as the “Holy Shepherdess”, through the translations of the Capuchin Eugenio de Potrías. In this context *translation* is not to be understood as text-to-text transfer, but as transmission of cultural and textual atmospheres (*cultural translation*).

### 1. Introducción.

#### a) Contexto y delimitación del tema.

Dentro de la Historia de la traducción de los franciscanos españoles, nuestro estudio se enmarca en la traductografía de los capuchinos valencianos, orden religiosa con fecunda actividad en el campo de la traducción. En este contexto nos ocupamos de una literatura que, partiendo de la parábola del Buen Pastor, adopta como punto de referencia argumental una iconología pastoril reductible a la “rueda de Virgilio” de la poética tradicional (la figura del pastor, de la oveja, el redil, etc.) y lo aplica a la vida piadosa feminizando el icono fundamental del conjunto al sustituir el Buen Pastor por la denominada Divina Pastora. Trataremos, pues, de vincular en este ambiente la literatura llamada pastoril con una corriente de escritura piadosa, relación que da lugar a la que denominaremos literatura sacro-pastoril y que definimos como aquella literatura que, tomando la figura del pastor y todo su mundo referencial, se aplica a la vida devocional cristiana, sobre todo a partir de los siglos XVI-XVII.

Tomando como referente esta literatura de carácter piadoso, nos centraremos en la transmisión de esta devoción en Francia e Italia a través de la labor de traducción del Padre Eugenio de Potrés. La figura de este franciscano de Valencia resulta fundamental al indagar sobre la difusión de la advocación mariana en dichos países y en ella nos centraremos en el segundo apartado de nuestro trabajo. En este marco cabe advertir que partimos del concepto de *traducción* en un sentido lato, entendiéndola como “traducción cultural”, es decir, como transmisión de ambientes culturales y textuales, y no traslación texto a texto.

Será necesario remitirse ya desde un principio al Padre José Vicente Ciurana Viquer, cuya obra principal, *La Divina Pastora y la Provincia Capuchina de Valencia*, destina al estudio minucioso –origen, historia y patrimonio artístico– de la devoción a la Divina Pastora en la Comunidad Valenciana y Murcia (Ciurana, 2003). Entre los numerosos capuchinos valencianos dedicados a la transmisión de este culto, destaca Ciurana las figuras de los Padres Tomás de Valencia (1716-1779), José de Rafelbuñol (1728-1809), Joaquín de Finestrat (1745-1811) y del ya mencionado Eugenio de Potrés (1782-1869).

#### **b) Los orígenes de la literatura sacro-pastoril**

Por lo que a la literatura pastoril se refiere, encontramos sus antecedentes inmediatos en la época moderna con Sanazzaro (*La Arcadia*), Boccaccio (*Commedia delle Ninfe Fiorentine*), Boiardo (*Bucoliche Elegantissime*) o Lorenzo de Médices (*Egloges*), si bien la larguísima tradición del icono pastoril en la literatura occidental se remonta al helenismo, a los cuadros de la vida campestre de Teócrito (*Idilios*), así como a sus grandes continuadores, Mosco de Siracura (*Idilios, Eros al arado*) y Virgilio (*Las Bucólicas*). Sin embargo, el motivo del pastor con un sentido estrictamente cultural tiene su origen en las artes plásticas de la Antigua Grecia, en la escultura del *moscóforo*, adaptada a su vez del *crióforo* hitita y mesopotámico. Ambas figuras representaban a un portador de ofrendas (el cordero) para el sacrificio de la divinidad. En el mundo romano, esta representación derivará en Hermes, deidad pastoril de la Arcadia como símbolo de filantropía.

Teniendo en cuenta los antecedentes arriba mencionados, sabemos que los estudios literarios sitúan los inicios del género pastoril en la literatura española a mediados del siglo XVI. Dicho comienzo tiene su referente en *Los siete libros de la Diana* (1559), de Jorge de Montemayor, en un ambiente que venía caracterizado por un concepto neoplatónico en arte y literatura y

una nueva estética italiana (*Amadís de Grecia*, de Feliciano de Silva; el petrarquismo de Juan Boscán y las églogas de Garcilaso de la Vega). Esta literatura tuvo un gran número de seguidores, entre los cuales destacamos a Cervantes (*La Galatea* y algunos relatos del *Quijote*), Lope de Vega (*La Arcadia*), Alonso Pérez (*La Diana*), Gil Polo (*La Diana enamorada*), Antonio de Lofraso (*Los diez libros de Fortuna de Amor*), Gálvez de Montalvo (*El pastor de Fílida*), López de Enciso (*Desengaño de celos*) o González de Bobadilla (*Ninfas y pastores de Henares*).

Para tratar los orígenes de la que hemos denominado literatura sacro-pastoril, habremos de remontarnos hasta algunos Salmos de la Biblia. En la Parábola del Buen Pastor, recogida en el Evangelio de San Juan, el pastor aparece con un sentido alegórico de protector de las almas (ovejas) y el resto de elementos referidos al icono pastoril (el redil, el ladrón, etc.) posee igualmente un sentido religioso:

“1 De cierto, de cierto os digo: El que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino que sube por otra parte, ese es ladrón y salteador.

2 Pero el que entra por la puerta, el pastor de las ovejas es.

3 A este abre el portero, y las ovejas oyen su voz; y a sus ovejas llama por nombre y las saca.

4 Y cuando ha sacado fuera todas las propias, va delante de ellas; y las ovejas lo siguen porque conocen su voz.

5 Pero al extraño no seguirán, sino que huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños [...].”

En este contexto, no podemos dejar de citar el *Cantar de los Cantares*, del que a continuación recogemos algunos pasajes, si bien todo el poema contiene una atmósfera bucólica:

“Dime tú, amado de mi alma,

dónde pastoreas, dónde sesteas al mediodía,

no venga yo a extraviarme

tras de los rebaños de tus compañeros.



1:8 Si no lo sabes, ¡oh la más hermosa entre las mujeres,  
sigue las huellas del rebaño,  
y apacienta tus cabritas cabe a las majadas de los pastores”. 1:7

“¡Qué hermosa eres, amada mía,  
qué hermosa eres!

Son palomas tus ojos a través de tu velo. 4:1

Son tus cabellos rebañitos de cabras  
que ondulantes van por los montes de Galaad.

Son tus dientes cual rebaño de ovejas de esquila

que suben del lavadero,

todas con sus crías mellizas,

sin que haya entre ellas estériles”. 4:2

Esta misma imagen se reproduce pronto también en la pintura paleocristiana de los siglos II-III, en los frescos de la bóveda de las catacumbas de San Calixto de Roma. Sin embargo, el motivo del pastor de almas desaparecerá durante la Edad Media, hasta su recuperación alrededor del siglo XVI, en el que se inicia una corriente sacralizadora que coincide precisamente con el apogeo de la literatura pastoril profana. Según Ciurana, San Juan de Ávila (1500-1569) será el primero en sacralizar el icono pastoril (Ciurana, 2003).

De esta corriente participa también Fray Luis de León (1528-1591), quien en alguna de sus odas recrea el mundo del pastor en su versión divina. Elementos como la grey, la oveja, el pastor o el pasto se transforman pivotando en un ambiente religioso:

“¿Y dejas, Pastor santo,

tu grey en este valle hondo, oscuro,

con soledad y llanto;

y tú, rompiendo el puro

aire, te vas al inmortal seguro?”

(Oda XVIII, “En la Ascensión”)

(Fray Luis de León, 1984:118)

“de púrpura y de nieve

florida, la cabeza coronado,

a dulces pastos mueve,

sin honda ni cayado,

el buen Pastor en ti su hato amado”.

(Oda XIII, “De la vida del cielo”)

(Fray Luis de León, 1984:106)

Benito Arias Montano (1527-1528) (importante humanista extremeño, destinatario de la famosa epístola del poeta Francisco de Aldana) escribió una Paráfrasis sobre el “Cantar de los Cantares de Salomón en tono pastoril” a mediados del XVI. Esto significa que este atento lector de las églogas de Garcilaso, y también experto hebraísta, trasladó la estética petrarquista recién adaptada de Italia por Boscán y Garcilaso al dominio de la poesía religiosa. Por tanto, la paráfrasis de Arias Montano sería tan temprana y relevante como la labor de Juan de Ávila.

Otro precedente tan fundamental como los anteriores sería la tradición pastoril de la lírica tradicional castellana. San Juan de la Cruz ya fundió en su *Cántico espiritual* estas tres tradiciones: la bíblica (*Cantar de los Cantares*), la petrarquista italiana, vía Garcilaso, y, por último, la tradicional castellana. He aquí los celebérrimos versos iniciales del poema mayor escrito por el fraile carmelita:

“¿Adónde te escondiste,  
Amado, y me dexaste con gemido?  
Como el ciervo huyste  
aviéndome herido;  
salí tras ti clamando y eras ydo.  
Pastores, los que fuerdes  
allá por las majadas al otero,  
si por ventura vierdes  
aquél que yo más quiero,  
dezidle que adolezco, peno y muero.”

(San Juan de la Cruz, 1983:247)

El proceso casi paralelo que siguen ambas corrientes literarias, la sacra y la mundana, nos lleva a preguntarnos, de un lado, si tal vez la aparición de la variante religiosa no tuviera su origen en la imitación de la profana, pues bien es cierto que esta literatura sacro-pastoril coincide con el apogeo de la literatura bucólica profana en España. Podríamos hablar, por tanto, de una sacralización o *pietización*: de una parte, generalizada (a propósito de la socialización de la corriente sacra) y, de otra, aprovechando la pujanza de la literatura profana. Más allá de estos dos factores, cabría hablar de un posible influjo tridentino, pues sabemos que el Concilio de Trento (1545-1568) postulaba un arte de propaganda al servicio de la fe. Defendía, frente a la iconoclasia protestante, el valor del culto a las imágenes religiosas, las cuales acercaban la expresión de la fe a las gentes. La sacralización del mundo pastoril, el cual en el Renacimiento remitía a la ucronía de un tiempo y de un espacio ideales (la Arcadía), aprovechaba una moda literaria muy activa en los gustos lectores de la época y proyectaba en esas figuras profanas arquetípicas asuntos religiosos. El tratamiento de lo

profano a lo divino acercaría, pues, al pueblo llano motivos ascéticos y místicos. Permitía a los poetas y tratadistas religiosos exponer un universo alegórico capaz de sondear en lo inefable (la experiencia mística) o bien de establecer sencillas comparaciones ascéticas y avisos fácilmente comprensibles para la comunidad de los fieles.

### **c) Literatura sacro-pastoril y feminización del pastor: La devoción a la Divina Pastora**

A principios del siglo XVIII surge la variante femenina del pastor santo, la Divina Pastora, a partir de una feminización de la imagen. La información referida al origen y propagación de esta devoción es en general escasa, si bien varios autores coinciden en registrar su nacimiento en España en 1703, cuando el capuchino fray Isidoro de Sevilla rinde culto a la Virgen María bajo la advocación de “Divina Pastora de las almas”, que tan bien recogería sobre lienzo Miguel Alonso de Tovar, de la Escuela Pictórica Sevillana, por encargo del fraile capuchino (Ciurana, 2003). A partir de 1705, la imagen de la Divina Pastora comienza a extenderse por todo el territorio español, gracias en gran parte a la tarea del beato Diego José de Cádiz. Según Ciurana, ya en el año 1755 quedaría erigida la Cofradía de la Divina Pastora en el convento capuchino de La Sangre de Cristo de Valencia.

Dicha imagen ha motivado desde entonces un copioso caudal literario. La poesía relacionada con la temática de la Divina Pastora, sin embargo, ha de tratarse más como un documento devocional (y, por tanto, un instrumento al servicio de la fe) que como poesía propiamente dicha. En ella predominan el tono menor y la sencillez de recursos, y se halla más próxima a la poesía tradicional que a la poesía culta. De los dos textos canónicos mencionados (el de San Juan de la Cruz y, sobre todo, la oda de Fray Luis de León) hereda recursos como las invocaciones con apóstrofes basadas en metáforas sencillas, las antítesis que contrastan la orfandad y el desvalimiento de la comunidad de las almas que no están amparadas por la Virgen, etcétera. En la oración “Despedida de la Divina Pastora” (Ciurana, 2003:64) se ponen de manifiesto dichas correspondencias:

“No te vayas, Madre,

No dulce Pastora;

Que tu grey se queda,

Sin ti triste y sola.

Adiós mis ovejas.

Yo me voy que importa

Salvar las perdidas

Por tierras remotas.

Yo os llevo conmigo,

Que en mi pecho moran,

Del redil cristiano

Las almas devotas.

El Padre y el Hijo

Y su Espíritu ahora,

En vosotros echen

Bendición copiosa. Amén”

Las invocaciones con apóstrofes a la Virgen recuerdan a las del poeta en *La Ascensión* (“¿Y dejas, Pastor Santo, [...]”), así como la incertidumbre generada por el desamparo espiritual.

La parca elaboración del lenguaje (carente de las virgilianas personificaciones del paisaje y la morosidad descriptiva propias de las églogas, como en el caso de Garcilaso), el uso de las formas métricas populares (romancillos y aleluyas en gran parte) y de los estribillos, encuentran su referente en formas de la lírica tradicional, como el villancico. En el caso de *Riu, riu, chiu*, atribuido a Mateo Flecha el viejo (1481-1553) y elegido a modo de ejemplo, la Virgen es tratada como cordera y se ve amenazada por un lobo (representación de la tentación del pecado y de la carne frente a la virginidad de María) que le quiere morder:

*“Riu, riu, chiu*

Riu, riu, chiu,

La guarda ribera,

Dios guardó del lobo

a nuestra cordera.

El lobo rabioso

La quiso morder,

Mas Dios poderoso

La supo defender,

Quizole hazer que

No pudiesse pecar,

Ni aun original

Esta virgen no tuviera.

Riu, riu, chiu,

La guarda ribera,

Dios guarde el lobo

De nuestra cordera.”

A continuación, tomamos como modelos una composición de Rafelbuñol dedicada a la Divina Pastora, “Amantes silvos de la Pastora Divina a las ovejas perdidas” (Ciurana,

2003:73) y el poema recogido por Dámaso Alonso y José Manuel Blecua “Dame acogida en tu hato” (Alonso y Blecua, 1982:36) para seguir señalando estas correspondencias:

“Oid mis voces  
Tristes Ovejas,  
Ya que Pastora  
Me llamáis vuestra.  
Desde la cumbre  
De mi grandeza  
Veo que el lobo  
Mi grey rodea.  
Yo compasiva  
Tomo a mi cuenta  
Contra el Infierno  
Vuestra defensa.  
Os doy mil silvos  
Con gran clemencia,  
Pero están sordas  
Vuestras orejas”.

***Dame acogida en tu hato***

—«Dame acogida en tu hato,

«zagala, de mí te duela:

«cata qu'en el monte hiela,

«qu'en el monte hiela»—.

—«Esta noche en tu majada

«acoge al triste perdido

«que viene de amor vencido

«de aquella su linda amada;

«acógele en tu cabaña;

«pastora, de mí te duela:

«cata qu'en el monte hiela,

«qu'en el monte hiela»—.

Encontramos de nuevo en ambos la forma dialogada, el uso de estructuras métricas populares, la idea de la salvación por parte de la pastora (de las almas) o en el caso de la dama (del enamorado), la compasión de una Virgen que desea librar las almas llevando a las ovejas a su grey, frente a la de una muchacha que es invocada para dar refugio en su hato al amante perdido... Ingredientes todos ellos que los franciscanos capuchinos sacralizarán, pero que, como vemos, estaban presentes en la lírica tradicional desde hacía ya mucho tiempo.

Vemos, pues, gravitar los motivos de la literatura pastoril profana en torno a los de la relación entre una pastora, que hace la función de protectora, y la oveja (el alma), de acuerdo con la estructura básica de la parábola del Buen Pastor. La relación de los actantes se ve modificada convenientemente, si bien creemos poder afirmar que el tono fundamental de ambas literaturas es el lamento: el del pastor no correspondido frente al dolor de la Divina Pastora por el descarrío de la oveja.

## **2. Eugenio de Potrías y la “traducción de ambientes”**

### **a) Eugenio de Potrías, capuchino franciscano**

Antonio Aznar Escribá nació en Potrías, municipio valenciano de la comarca de Safor. A los quince años vistió el hábito capuchino y un año después, el 30 de diciembre de 1808, profesó finalmente. A lo largo de su sacerdocio se dedicó a difundir la devoción de la Divina Pastora, apostolado que comienza en España, pero que tendrá que continuar en Francia e Italia. Ya en 1822 ha de exilarse de España y huye a Francia perseguido por los constitucionales. En un primer momento se establece en Pécnas como capellán del hospital, donde inicia la visita domiciliaria de la Divina Pastora. Es considerado precursor de la restauración de la orden



Capuchina de dicho país por fundar los conventos de Saint-Jean-de-Garguier, cerca de Gemenos (1824), Aix (1824) y Marsella (1826) (Sollana, 1963). Años más tarde se traslada a Italia, donde conoce a la infanta Maria Luisa de Borbón, hermana de Fernando VII y duquesa de Lucca. Dicha amistad favoreció la extensión de la devoción en forma de estampas, que utilizó en algunas de sus obras y que solía repartir en sus viajes.

Durante su estancia en Francia (1822-1853) publica sus opúsculos en francés. Los siguientes de su etapa en Italia los publica una vez secularizado y en el retiro de San Buenaventura de Roma, de los franciscanos reformados, donde vivió desde 1855 hasta su muerte, el día 11 de noviembre de 1866. Tanto las composiciones devocionales en francés como las escritas en italiano recogen perfectamente el ambiente sacro-pastoril que, en este caso, gira en torno a la Divina Pastora. En el siguiente punto veremos cómo se hace eco en ellas de los mismos recursos literarios (estudiados en el capítulo anterior) para rendir culto a esta Virgen en Francia e Italia.

#### **b) Potrías y la “traducción cultural”**

El trabajo pastoral de Eugenio de Potrías estuvo centrado en la extensión de la devoción a la Divina Pastora mediante sus escritos al francés y al italiano. Sin embargo, sus trabajos en dichas lenguas no se limitan a tal advocación, sino que también escribió el valenciano sobre otras cuestiones. Destacamos las siguientes obras (Sollana, 1963:117-131):

*-Evenements instructifs et relation sur l’Inquisition d’Espagne*, Chalon-Sur-Saone, Imprimerie de Perrin, 1837.

*-Evènements instructifs et observations catholiques sur les protestants et les francmaçons*, Besançon, impr. de L. Lambert, 1838.

*-Evénements instructifs pour les personnes du monde, les devotes, les prêtres et les religieuses*, Besançon, impr. de L.Lambert, 1839.

*-Devoirs du Roi et du peuple. Pensées salutaires du P. Eugène*, Dijon, imprim. e Brugnot, 1844.

*-Observations catholiques, adressées a un protestant de Dijon*, (S.I.) tous les libraires, 1845.

*-Liberté, égalité, fraternité, selon la volonté de Dieu, 5<sup>a</sup> ed., Bordeaux, impr. de H. Faye, 1849.*

*-Osservazioni ai protestanti e ai catholici, Roma, tipog. delle Belle Arti, 1861.*

Los títulos que aportamos sirven para demostrar que Potriés fue un políglota y, aunque no sabemos si a esas ediciones ha precedido una redacción en castellano, sí podremos hablar de traducción –de traducción cultural, como ya hemos adelantado– en el caso de sus escritos dedicados a la Divina Pastora. En este contexto, cabe señalar los siguientes (Ciurana, 2003:120-159):

*-Maria Divina Pastora Patrona dei PP. Cappucini Spagnoli, Luca, 1823.*

*-Nouvaine en l'honneur de la Sainte Vierge, sous le titre de Notre Divine Bergere, Qui se fait dans l'Église de Saint Joseph, à Pise, par les Frères et Soeurs de la Congrégation érigée sous le même Titre, pour se préparer à la célébration de cette Fête. (En Italie, elle a lieu le 1<sup>er</sup>. Dimanche du mois de mai, et en Espagne, le Dimanche du Bon Pasteur), Marseille, Imprimerie d'Adelaïde Brebion, 1824.*

*- Nouvaine en l'honneur de la Sainte Vierge, sous le titre de Notre Divine Bergere, Qui se fait dans l'Église de Saint Joseph, à Pise, par les Frères et Soeurs de la Congrégation érigée sous le même Titre, pour se préparer à la célébration de cette Fête. (En Italie, elle a lieu le 1<sup>er</sup>. Dimanche du mois de mai, et en Espagne, le Dimanche du Bon Pasteur), Marseille, Imprimerie d'Honoré Terrasson, 1826.*

*-Exercice de trois jours en l'honneur de la Très-Sainte Vierge, Deuxième édition, Dijon, Impr. de Loireau-Feuchot, 1844.*

*-Oeuvres complètes du R.P. Eugene, prêtre-capucin espagnol, Fondateur des Couvents de Gemenos, Marseille et Aix en Provence, mises au jour par un ami de la Religion, Tome IV. Mère du bel amour. Exercice de trois jours. Cantiques. Marie au pied de la croix. Assomption de Marie au ciel. Pélerinage à Notre-Dame d'Etang, 4<sup>e</sup>. édition, Dijon, Impr. de Loireau-Feuchot, 1845.*

*-Oeuvres complètes du R.P. Eugene, prêtre-capucin espagnol, Fondateur des Couvents de Gemenos, Marseille et Aix en Provence, mises au jour par un ami de la Religion, Tome IV.*

Mère du bel amour. Exercice de trois jours. Cantiques. Marie au pied de la croix. Assomption de Marie au ciel. Pèlerinage a Notre-Dame d'Etang, 5e. édition, Dijon, tous les libraires, 1845.

*-Oeuvres complètes du R.P. Eugene, prêtre-capucin espagnol, Fondateur des Couvents de Gemenos, Marseille et Aix en Provence, mises au jour par un ami de la Religion, Tome V, contenant: Pensées salutaires du Moribond et la Mort, et Différence entre la Mort de l'Impie et la Mort du Juste. 7e édition, augmentée, Besançon, Imprimerie de A. Bintot, 1845.*

*-Événemens instructifs et Observations à M. L'abbé Lamennais du Père Eugène, Prète, Capucin Espagnol, Fondateur des Couvents de Capucins de Géménos, Aix et Marseille, mis au jour par un ami de la Religion, Troisième édition corrigée, Lyon, Imprimerie de J.-B. Rodanet et Compagnie, 1847.*

*-Événemens instructifs et observations a M. L'abbé Lamennais du Père Eugène, Prète, Capucin Espagnol, Fondateur des couvents de Gemenos, Aix et Marseille, mis au jour par un ami de la Religion, Quatrième édition, Nantes, chez Charles Gailmard, 1849.*

*-Événemens instructifs et observations a M. L'abbé Lamennais du Père Eugène, Prète, Capucin Espagnol, Fondateur des couvents de Gemenos, Aix et Marseille, mis au jour par un ami de la Religion, Cinquième édition, Nantes, chez Charles Gailmard, 1849.*

*-Exercice de trois jours en l'honneur de la Très-Sainte Vierge..., Bordeaux Impr. de T. Lafargue, 1849.*

*-Événemens instructifs et armes du chretien, par le. R. P. Eugène, Prète Capucin Espagnol du Royaume de Valence, Fondateur del Couvents de Capucins de gemenos, Marseille et Aix en Provence, Deuxième Edition, mis au jour par un ami de la Religion, Nantes, Imprimerie de Ch. Gailmard, 1849.*

*-Oeuvres complètes du R.P. Eugène, Prete-Capucin Espagnol, Fondateur des Couvents de Gemenos, Marseille et Aix en Provence, mis au jour par un ami de la Religion, Tome IV, contenant: Mère du Bel Amour – Exercice de trois jours – Cantiques – Marie au pied de la Croix – Assomption de Marie au ciel – Pèlerinage a Notre-Dame d'Etang. 5e Edition, augmentée, Nantes, Imprimerie de Ch. Gailmard, 1849.*

*-Oeuvres complètes du R.P. Eugène, Prete-Capucin Espagnol, Fondateur des Couvents de Gemenos, Marseille et Aix en Provence, mis au jour par un ami de la Religion, Tome X, contenant: Observations [sic] catholiques adressees a MM, Trivier, Roussel et Pertuzon, ministres protestants, 5e Edition, augmentée, Paris, a la Libraire de Camus, [sin año de impresión].*

*-Il cristiano nel purgatorio. Pensieri cristiani estratti dalle opere in francese d'un Cappuccino Spagnolo, Roma, Stamperia Pallota, 1858.*

*-Il cristiano nel purgatorio. Pensieri cristiani estratti dalle opere in francese d'un Cappuccino Spagnolo, Edizione seconda, Roma, Stamperia Pallota, 1858.*

*-Il cristiano nel purgatorio. Pensieri cristiani estratti dalle opere in francese d'un Cappuccino Spagnolo, Edizione terza, Roma.*

*-Il cristiano nel purgatorio. Pensieri cristiani estratti dalle opere in francese d'un Cappuccino Spagnolo, Edizione quinta, Roma, Tipografia Monaldi, [sin año de impresión].*

*-Triduo in onore della Ssma. Vergine Madre del Divin Pastore delle anime nostre per ottenere le grazie che si desiderano. Recato in Italiano dalle opere spirituali francesi di un Padre Cappuccino Spagnolo, e ridotto a miglior forma, Terza edizione, Roma, Tip. de Tito Ajani, 1858.*

*- Triduo in onore della Santissima Vergine Madre del Divin Pastore delle anime nostre per ottenere le grazie che si desiderano. Recato in Italiano dalle opere spirituali francesi di un Padre Cappuccino Spagnolo, e ridotto a miglior forma, Quarta edizione, con aggiunta de alcuni cantici, Roma, dai Tipi del vero Amico del popolo, 1859.*

*-Triduo in onore della Santissima Vergine Madre del Divin Pastore delle anime nostre per ottenere le grazie che si desiderano. Recato in Italiano dalle opere spirituali francesi di un Padre Cappuccino Spagnolo, e ridotto a miglior forma, Sesta edizione, con aggiunta di alcuni Cantici, Messa e Ufficio, Roma, Tip. delle Belle Arti, 1860.*

*-Triduo in onore della Santissima Vergine Madre del Divin Pastore delle anime nostre per ottenere le grazie che si desiderano. Recato in Italiano dalle opere spirituali francesi di un*

*Padre Cappuccino Spagnolo, e ridotto a miglior forma*, Nona edizione, con aggiunta di alcuni Cantici, Messa e Ufficio, Roma, Tip. delle Belle Arti, 1860.

*-Il cristiano nel purgatorio. Pensieri cristiani estratti dalle opere in francese d'un Cappuccino Spagnolo*, Edizione ottava, Roma, Tipografia delle Belle Arti, 1860.

*-Triduo in onore della SS. Vergine Maria Madre del Divin Pastore delle anime nostre per ottenere le grazie che si desiderano con aggiunta de Mesa e Officio, mediante Decreto di S. S. Papa Pio IX. Con indulgenza plenaria applicabile alle anime del purgatorio, non che un trattato sopra il purgatorio, inferno e paradiso*, XVI edizione, Roma, Tipografia Salviucci, 1865.

*-Triduo in onore della SS. Vergine Maria Madre del Divin Pastore delle anime nostre...*, XVII edizione, per un Padre Cappuccino Spagnolo con aggiunta de S. Tommaso e di S. Bonaventura sul purgatorio, Roma, Tipografia Salviucci, 1866.

*-Triduo en honor de la Santísima Virgen, Madre del Pastor Divina Jesucristo y Pastora de nuestras almas, para alcanzar por su intercesión las gracias que deseamos*. Escrito en italiano por un padre capuchino español, y traducido de la décimo-sexta edición romana por un sacerdote franciscano, exclaustado, de la Provincia de San Diego de Andalucía. Lo descubrió la primitiva Hermandad de la Divina Pastora de la iglesia parroquial de Santa Marina de esta ciudad, Sevilla, 1877.

En 1823 publica en Lucca *Maria Divina Pastora Patrona dei PP. Cappucini Spagnoli*. En esta hoja grabada hay, efectivamente, una dedicatoria a la duquesa de Lucca. Debajo del grabado se incorpora un breve poema en italiano donde queda reflejada la situación de descarrío (“che abbiám da Te traviato”), la imagen de la oveja (“pecorelle”) y del prado (“prato”):

“Noi siam Tue pecorelle

Tu che al común vantaggio

Che abbiám da Te traviato,

Di Madre porti il vanto

E dal gentil Tuo prato

Coprici col Tuo Manto

Torcemmo ingrato il piè!

Fà salda nostra Fè!”

En el *Cántico* que sigue a estos versos aparece de nuevo esta alegoría. Cabe advertir aquí que, a pesar de seguir dicho cántico a los versos anteriores, pertenece a su etapa francesa:

“Daignez prendre pitié de mon ame abattue,

o Mère de mon Dieu, refuge du pécheur,

Daignez guider mès pás, car je suis perdue,

Et sans vous, je ne puis sortir de mon malheur [...]”

Del análisis de los textos en francés e italiano advertimos que no son traducciones en las que se trasvasen palabras o frases más o menos literalmente, sino que el autor trata de recoger el mismo sentido que en las composiciones originarias que parafrasea o varía manteniendo los elementos de contenido (imágenes, símbolos, fórmulas piadosas...). Queda ilustrada esta afirmación en los siguientes versos bilingües, con los que encabeza *Il cristiano nel purgatorio. Pensieri cristiani estratti dalle opere in francese d'un Cappuccino Spagnolo* (Potrías, –):<sup>223</sup>

“O prodige d’Amour!

“Un convite de amor

Dieu l’Enfant de Marie

Vuestra pastora os da

Dans l’Eucharistie

Donde en manjar está

S’inmole chaque our.”

El mismo redentor”

Y es así como recrea el escenario sacro-pastoril en las distintas composiciones, mudando la simbología de los elementos:

“Du tendre agneau qui vient de naitre,

Entenden... le long bêlement?”

“Qu’ elle est aimable la Bergère

Qui conduit ces charmans troupeaux;

Elle sait où croit la fougère,

où murmurent des clairs ruisseaux”

(“Cantique a l’honneur de la Divine Bergère”)

(Potriés, 1824)

así como la idea del lamento y de la compasión de la Virgen, también presentada como salvadora en su cántico (Potriés, –):

“Pastora Divina,

Quell’ alme purgante

Che il fuoco raffina

Fra un mare di pianti,

Son spose amorose

Dilette a Gesù.

Per l’anime afflitte

Dobbiamo pregare,

Che Dio a Iodare

Volino in Ciel.

Quai crudi tormenti!

Nel fiero abbandono

D’amici e parenti [...]

De esta manera, Potrías tributa culto –de hiperdulía, por supuesto– a la Divina Pastora y difunde consiguientemente la advocación de esta representación mariana en Francia e Italia. En sus escritos en francés y en italiano retoma el ambiente conceptual y la terminología del icono pastoril presentes en la piedad mariano-pastoril española, que arranca de la labor de Isidoro de Sevilla y que, a su vez, se inscribe en un contexto en el que la literatura profano-pastoril todavía sigue vigente. Desde este punto de vista podemos considerar su labor como una traducción de ambientes hispanos a los nuevos entornos en los que le tocó desarrollar su última tarea pastoral. La originalidad de su labor se desprende del hecho de volver a adquirirlos sin atender a un texto previo, es decir, no se trata de una traducción texto a texto, sino que el padre capuchino recrea libremente “a lo sagrado”. Podríamos hablar, de un lado, de una “traducción cultural” en la que no se vierten textos, sino el mundo referencial de la advocación de la Divina Pastora; y, de otro, de una pervivencia del género bucólico a través de la literatura pastoril sacra.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, Dámaso y BLECUA, José Manuel: *Antología de la poesía española, lírica de tipo tradicional*, Madrid, Gredos, 1982, p. 36.

BATTISTÓN, Dora: “El género pastoril: de Teócrito a la bucólica cristiana. La poesía de Paulino de Nola”, en SCIELO (Scientific Electronic Library Online), circe de clásicos y modernos, nº 11, ene./dic. 2007, pp. 57-72.

“Cantar de los Cantares”, *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid, 1978.

CIURANA, José Vicente: *La Divina Pastora y la Provincia Capuchina de Valencia*, Valencia, El Propagador TAM, 2003.

DE LEÓN, Fray Luis: Oda XVIII, *Poesía*, Madrid, Cátedra.

DE LA CRUZ, San Juan: *Poesía*, Madrid, Cátedra, p. 247.

PALAU Y DULCET, Antonio: *Manual del librero hispanoamericano: inventario bibliográfico de la producción científica y literaria de España y de la América Latina desde la invención de la imprenta hasta nuestro días, con el valor comercial de todos los artículos descritos*, Barcelona, Librería Palau, 1949-1953.

POTRÍES, Eugenio de: *Il cristiano nel purgatorio. Pensieri cristiani estratti dalle opere in francese d'un Cappuccino Spagnolo*, 5ª Ed., Roma, Tipografia Monaldi [sin año de impresión].



POTRÍES, Eugenio de: *Nouvaine en l'honneur de la Sainte Vierge, sous le titre de Notre Divine Bergere, Qui se fait dans l'Église de Saint Joseph, à Pise, par les Frères et Soeurs de la Congrégation érigée sous le même Titre, pour se préparer à la célébration de cette Fête. (En Italie, elle a lieu le 1er. Dimanche du mois de mai, et en Espagne, le Dimanche du Bon Pasteur)*, Marseille, Imprimerie d'Adelaïde Brebion, 1824.

*Sagrada Biblia* (Tr. E. Nacar y A. Colunga), BAC, Madrid, 1978.

SOLLANA, Emilio de: *Escritos de la Provincia Capuchina de Valencia*, Valencia, Curia Provincial de Capuchinos, 1963.

# LA LABOR TRADUCTORA DE LAS CLARISAS EN ESPAÑA

Carmen CUÉLLAR LÁZARO

*Universidad de Valladolid, España*

## RESUMEN

La *Orden de las Hermanas pobres de Santa Clara*, (Ordo Sanctae Clarae, O.S.C.), constituye una de las ramas femeninas de la Segunda Orden Franciscana, es decir, el franciscanismo femenino.

En este estudio damos a conocer la labor traductora de las Clarisas en España, un tema de investigación inédito en el campo de la Traducción Monacal, presentando a las Hermanas Clarisas que realizan en la actualidad labores de traducción en España tanto a nivel oficial, es decir, textos que han sido publicados, como los llevados a cabo para nivel interno de la Comunidad.

## ABSTRACT

The Order of Poor Sisters of Santa Clara (Ordo Sanctae Clarae, OSC), is one of the women's branches of the Second Franciscan Order, ie the Franciscan women.

In this study we present the translation work of the Poor Clares in Spain, an unprecedented stance on the investigation of monastic translation, presenting the Poor Clares in Spain who currently work translating both at an official level, that is, texts that have been published, as well as on those carried out at an internal level of the Community.

## 1. Introducción

Nos acercamos a la obra traductora de las hermanas clarisas en España precisamente en el momento en el que se conmemora el 800 aniversario de su fundación<sup>224</sup>. La *Orden de las Hermanas pobres de Santa Clara*, también conocida por *Hermanas clarisas pobres*, *Clarisas*

---

<sup>224</sup> Este estudio se enmarca en el Proyecto I+D Ref. FF12008-00719/FILO *Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles*, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (<http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/>). El director del proyecto es el Dr. Antonio Bueno García, Facultad de Traducción e Interpretación (Universidad de Valladolid).

Cfr. más información sobre la conmemoración de los 800 años de nacimiento de las Clarisas en la entrevista a la hermana Clara Fernández, OSC, Presidenta de las hermanas clarisas de Cataluña, en el enlace <http://www.tv3.cat/videos/3489731/Lorde-de-les-clarisses> (última consulta el 18 de mayo de 2011).

*descalzas* o *Clarisas* (Ordo Sanctae Clarae, O.S.C.), constituye una de las ramas femeninas de la Segunda Orden Franciscana, es decir, el franciscanismo femenino. Francisco de Asís consagraba al Señor la vida de Clara Favarone, de 18 años, admitiéndola a su Orden el Domingo de Ramos de 1211. Desde ese día, Clara de Asís se convierte en la mejor discípula de San Francisco. En seguida se unieron otras jóvenes y San Francisco las instaló en el pequeño monasterio de San Damián, situado a las afueras de Asís. Por ello, en un principio, el grupo recibió el nombre de “Orden de San Damián” y sus monjas “damianitas”. El ejemplo de estas hermanas se extendió rápidamente no sólo por Italia, sino por toda Europa, de tal manera que a la muerte de Santa Clara, en 1253, había unos sesenta monasterios en Italia y alrededor de cuarenta en el resto de Europa.<sup>225</sup>.

El objetivo de este estudio es dar a conocer la labor traductora de las Clarisas en España, un tema de investigación inédito en el campo de la Traducción Monacal. Ante la falta de fuentes bibliográficas sobre el tema, comenzamos nuestra investigación consultando la revista *Selecciones de Franciscanismo (SF)*, con la finalidad de hallar artículos traducidos al español por alguna hermana clarisa. La revista *SF* es una publicación periódica cuatrimestral editada por la Provincia Franciscana de Valencia, Aragón y Baleares, que inició su publicación en 1972 y ofrece a sus lectores, en particular a los hispano-parlantes, la posibilidad de acceder a los mejores estudios sobre el carisma franciscano<sup>226</sup>.

La revista ofrece junto con el artículo traducido la referencia bibliográfica de la obra original, así como el nombre del traductor. Tras la consulta de la revista desde sus inicios, en 1972, hasta la actualidad<sup>227</sup>, encontramos el nombre de una hermana clarisa que ha realizado labores de traducción, Sor Teresa Pujal, OSC, de la que hablaremos más adelante.

La segunda dirección en la que centramos nuestra investigación fue la consulta directa a las hermanas clarisas en España, para lo que nos pusimos en contacto con todas las presidentas de

---

<sup>225</sup> Cfr. Prada Camín 1996: 11s. La Segunda Orden Franciscana tiene una segunda rama femenina que la componen las *Hermanas clarisas capuchinas* (Ordo Sanctae Clarae Capuccinarum, O.S.C. Cap.), 1958, que es la rama femenina de la reforma franciscana de los *Hermanos menores capuchinos*. Para este estudio no hemos centrado en la primera de las ramas femeninas.

<sup>226</sup> Cfr. también la página web de la revista en <http://www.selfran.org/> La revista *SF* se alimenta de un gran número de artículos traducidos de diferentes lenguas. Para aquellos lectores interesados en la labor de traducción que han realizado los franciscanos españoles desde la lengua alemana, cfr. Cuéllar Lázaro (en prensa) “Franciscanos españoles, traductores de la lengua alemana”, que recoge los artículos traducidos del alemán en *SF* desde 1972 hasta la actualidad.

<sup>227</sup> Queremos agradecer a los hermanos del Convento de San Francisco de Soria la amabilidad con la que nos han abierto las puertas para la consulta de los fondos de su biblioteca.

las distintas federaciones, quienes a su vez nos remitieron a aquellas hermanas que podían ofrecernos la información. Su colaboración ha sido esencial para este estudio y por ello queremos agradecer en estas páginas a todas y cada una de las hermanas clarisas su amabilidad y generosidad en la aportación de información. Muy agradecidas también a la hermana María Alegría Zarroca, Coordinadora Confederal de las Clarisas de España y Portugal, por facilitarnos la posibilidad de conocer a través de videoconferencia a las presidentas, consejeras y secretarías de las ocho federaciones de Clarisas en España, reunidas con motivo de la Asamblea Confederal que tuvo lugar en El Pardo el 1 de junio de 2011. Sin toda la información que tan generosamente nos han facilitado, no hubiera sido posible este estudio.

En el apartado bibliográfico se recoge, por orden alfabético de autores, las obras traducidas citadas en este artículo y la referencia al texto original, así como información sobre la fecha, el lugar de edición y la editorial de ambas, concluyendo con el nombre de la hermana clarisa traductora<sup>228</sup>. En este estudio presentaremos los resultados agrupando a las hermanas clarisas por la federación a la que pertenecen. Antes de ello, comenzamos haciendo una breve reseña histórica de esta Orden en España.

## **2. La Orden de las Clarisas en España**

Los orígenes de la Orden de las Clarisas en España se remontan hacia 1220 y están muy bien documentados en el estudio de José García Oro, OFM *Origen de las Clarisas en España* (1994)<sup>229</sup>, en el que nos describe cómo los primeros monasterios de las Clarisas españolas procedían de grupos religiosos urbanos que se sentían atraídos por el estatuto de vida religiosa femenina formulado por Gregorio IX y lo adoptan como forma de vida propia. García Oro (1994) define a las “discípulas” de Santa Clara en España como “mujeres religiosas de iniciativa que conocen la novedad del estatuto clarisano por diversas vías, en la mayor parte

---

<sup>228</sup> Las referencias bibliográficas de las obras traducidas encontradas se ponen a disposición de los investigadores encargados de la elaboración del catálogo del Proyecto: *Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles* ([http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/busqueda\\_autor.php](http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/busqueda_autor.php)). En la exposición no entraremos en el análisis de las traducciones, al no ser el objetivo de este trabajo.

<sup>229</sup> Para documentarse sobre el origen de las Clarisas en España cfr. el trabajo de García Oro 1994. También disponible en el enlace <http://www.franciscanos.org/stacla/jgarciaoro.htm>

de los casos por testimonio de los frailes menores, lo negocian para su grupo y son muy conscientes de la autonomía que el papa les ofrece.”<sup>230</sup>

La primacía cronológica de entre los cenobios clarianos la tiene el convento de *Santa María de las Vírgenes de Pamplona*, que el 31 de marzo de 1228, fecha de su aprobación por Gregorio IX, es ya una comunidad estable e institucionalizada, asumiendo el estatuto clarisano y llevando en adelante el nombre de "Santa Engracia". A este le seguirán el Convento de *Santa Catalina de Zaragoza* y el de *Santa Clara de Burgos*, ambos de 1234, así como el de *Santa Clara de Barcelona* (1245). También son de esta época los de *Santa Clara de Salamanca*, *Santa Clara de Zamora* y el de *Santa Clara de Valladolid*.

García Oro nos acerca a la primitiva tipología de las fundaciones Clarisas, partiendo de que en la historia cristiana fundar monasterios femeninos era una de las formas tradicionales de mecenazgo, sobre todo en la Edad Media, en la que el asociacionismo femenino venía concretándose en formas monacales o semimonacales. El investigador nos acerca al perfil institucional de la orden en sus orígenes y al impacto que tiene en la sociedad del momento:

“Este diseño de los nuevos monasterios resultó atrayente para los beaterios y oratorios que desde su forma de asociación y desde su extracción popular, escasamente aristocrática, podían entrar en la nueva institución religiosa urbana, satisfaciendo aspiraciones ascéticas, conquistando mayor estabilidad y solidez institucional, plena autonomía bajo los auspicios directos del pontificado, vinculación religiosa a la nueva familia religiosa de los *frailes menores*, que se estaban extendiendo con gran dinamismo por los ámbitos de la Cristiandad.” (García Oro: 1994).

También aborda García Oro el tema del patrimonio conventual de estas nuevas instituciones femeninas, así como la confraternización entre frailes menores y damianitas que nació del corazón de los fundadores, Francisco y Clara, y cómo a la hora de institucionalizar esta comunión interfranciscana surgieron las dificultades de tipo jurídico, económico y disciplinar.

En la actualidad, las Clarisas son las monjas contemplativas más numerosas en España y en todo el mundo. En España forman esta Orden de Clarisas unos 210 monasterios, organizados

---

<sup>230</sup> Para una visión más global de la historia de las hijas espirituales de Santa Clara en el mundo cfr. el trabajo de Omaechevarría 1972: *Las clarisas a través de los siglos*. Este estudio reúne abundante bibliografía y nos presenta esta Orden contemplativa desde distintas facetas: la mística, la martirial, la misional, la literaria, la artística, etc. a través de más de siete siglos de historia.

en federaciones, que suelen corresponder a la distribución geográfica de las ocho provincias franciscanas:<sup>231</sup>

- Federación Nuestra Señora de Loreto, de la región Bética
- Federación Nuestra Señora de Aránzazu, de Cantabria
- Federación Inmaculado Corazón de María, de Cartagena–Murcia
- Federación San Gregorio Magno, de Castilla
- Federación la Inmaculada Concepción, de Cataluña, Castellón y Menorca
- Federación Nuestra Señora de Regla, de Granada
- Federación del Sagrado Corazón, de Santiago
- Federación Inmaculada Concepción, de Valencia, Aragón y Baleares

### 3. Clarisas escritoras

En 1992 publica la hermana clarisa María Victoria Triviño, OSC, su antología: *Escritoras clarisas españolas*, una primicia en la literatura franciscano-clarisa, elaborada principalmente desde una investigación directa en los archivos conventuales. Siguiendo un orden cronológico, en esta antología tienen su lugar las Clarisas, las Clarisas Capuchinas y la Clarisas de la Divina Providencia, nacidas respectivamente en el gótico, el barroco y la modernidad<sup>232</sup>.

En el *I Congreso Internacional Las Clarisas en España y Portugal*, celebrado en Salamanca en 1993, con motivo del VIII Centenario del nacimiento de Santa Clara, el padre Antolín Abad presentó en su estudio “Las clarisas y sus escritos” un elenco más completo, incluyendo Clarisas de Portugal<sup>233</sup>

En el *I Congreso Internacional El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*, celebrado en 2003, Sor María Victoria Triviño en su artículo “Escritoras Franciscanas Hispanas”, presenta los estudios que se han publicado entre 1993 y 2003 sobre las escritoras Clarisas, las concepcionistas (centrándose fundamentalmente en la Venerable

---

<sup>231</sup> Cfr. Prada Camín 1996: 14s. Una reseña histórica de los monasterios de Clarisas en España y Portugal encuentra el lector en Sánchez Fuertes/ Prada Camín 1996.

<sup>232</sup> Triviño, M. V., *Escritoras clarisas españolas. Antología*. Edición preparada por M. V. Triviño. Madrid, BAC-523, 1992. Para documentarse sobre estudios clarianos del siglo XX en España cfr. García de la Herrán Muñoz, M. Carmen, “Bibliografía clariana del siglo XX en España”, en *Verdad y Vida* 52 (1994b) 3-61.

<sup>233</sup> El estudio reúne un total de 132 nombres. Cfr. Abad Pérez, Antolín, OFM: “Las clarisas y sus escritos, en *Las Clarisas en España y Portugal, Actas del I Congreso Internacional*, t. I, vol. II, Madrid, 1994, pp. 527-581.

María de Jesús de Ágreda, 1602-1665, La Vble. M<sup>a</sup> de los Dolores del Patrocinio, 1881-1891, y M. Ángeles Sorazu, 1873-1921), y por último, la Tercera Orden Claustral y Seglar (aquí abarca dos mujeres: Sor Juana de la Cruz, “La Santa Juana”, 1481-1534, y Josefa Mariana de Arévalo, 1691-1778). El estudio de Triviño muestra el interés acrecentado en los últimos años por conocer a las escritoras franciscanas hispanas, reflejado en dichos estudios. En este artículo, Triviño aporta además horizontes de trabajo en los que abre interesantes caminos de investigación. Como nos comenta la hermana Triviño, tenemos escritoras franciscanas en todos los escalones o edades de la historia y es laborioso acercarse a ellas cuando hay que comenzar por transcribir textos manuscritos, pero anima a esta labor, ya que “Con las escritoras de ayer se revelan las de hoy” (p. 110)<sup>234</sup>.

En los trabajos de la hermana Triviño no encontramos información sobre la labor traductora de las hermanas clarisas por lo que decidimos ponernos en contacto con ella y hacerle esta consulta. Nos atendió muy amablemente y su respuesta fue reveladora:

“Veo que te has comprometido en un tema que en tiempos pasados debió ser anónimo, casi casi...100%. Si tendrían muchas veces a ocultar la autoría, sea por propia iniciativa o por consejo del director espiritual, mucho más una traducción.”<sup>235</sup>.

Somos conscientes por ello de las lagunas de este estudio, ya que la falta de fuentes documentales no significa que no existiese una labor traductora en sus conventos, al contrario. Tal y como comenta la investigadora Margaret King en su obra *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio* con el expresivo título “Monjas decididas”<sup>236</sup>, el monacato femenino “era la institución que ofrecía más posibilidades a la autonomía y la dignidad de las mujeres de la Europa cristiana.” (King 1993: 129). De ahí que muchas mujeres, en especial las de clase alta, optaran conscientemente por buscar la paz y la dignidad en el claustro.

---

<sup>234</sup> Cfr. Triviño, M.<sup>a</sup> Victoria, «Escritoras franciscanas hispanas», en Graña Cid, María del Mar, *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*. Actas del I Congreso Internacional. Madrid, 22-27 de septiembre de 2003. Barcelona, G.B.G. Editora, 2005, 101-124.

<sup>235</sup> En correspondencia con la autora de este trabajo. Le agradecemos a la hermana Triviño su generosa disponibilidad.

<sup>236</sup> Cfr King 1993: 127ss. En este estudio, la autora intenta acercarse a la mujer del Renacimiento en su diversidad de clases y actividades, tomando como escenario la Europa occidental entre 1350 y 1650.

“Si sus intereses eran intelectuales, podían escribir libros devotos, traducir las vidas de los santos del latín al vernáculo para el beneficio de las compañeras menos educadas y hasta escribir poemas y dramas religiosos. Protegidas por la seguridad del claustro, podían predicar, profetizar o escribirles cartas a los grandes y poderosos. Algunas regían su comunidad en calidad de abadesas o prioras y adquirirían así una posición similar a la de los hombres que, fuera del convento, no hubiesen podido adquirir” (*ibídem*).

Un ejemplo de autoridad espiritual sobre las mujeres de la época es **Isabel de Villena** (1430-1490), la primera de las 75 escritoras que recoge la obra de Triviño de 1992, y a la que nos acerca su reseña biográfica, fuentes, estudios y textos. Isabel de Villena era hija natural del escritor y traductor, D. Enrique de Villena y Vega (1384-1434), tío del Rey D. Juan II de Castilla. Siendo muy joven ingresa en el Monasterio de Clarisas de la Santísima Trinidad de Valencia, donde en 1445 toma los hábitos y adopta el nombre de Sor Isabel de Villena. En 1463 es nombrada Abadesa del convento, cargo que ejerce hasta su muerte, en 1490. Esta Clarisa está considerada como la primera y más notable escritora medieval en lengua catalana. Su obra más conocida es *Vita Christi*, editada por primera vez en Valencia en 1497 y, según algunos especialistas, fue escrita en respuesta a Jaume Roig, que en su *Llibre de les dones* lanza una fuerte diatriba contra las mujeres<sup>237</sup>. Aunque no consta que tradujese libros, como su padre, sí que leemos sobre ella:

“Es admirable la facilidad que muestra Sor Isabel para traducir y glosar o comentar los textos latinos. Es más, cuando usa con reiteración en su obra como un sonsonete *volent dir* (quiere decir), no se limita a traducir el texto latino, sino que hace una verdadera exégesis o comentario, tal como hacían los Santos Padres y los mejores teólogos.” (Almiñana 1992)<sup>238</sup>

También sabemos que Sor **María Téllez** (siglo XVI), monja franciscana del convento de Santa Clara de Tordesillas, tradujo del latín una selección de *Vita Christi* del cartujo Ludolfo de Sajonia, también conocido como Luis Cartusiano. La traducción se publicó en Valladolid en 1539 por Nicolás Fierri con el título: *Pasión de Nuestro Señor Jesucristo*<sup>239</sup>. Fray

---

<sup>237</sup> Cfr. Triviño 1992: 3.

<sup>238</sup> Rasgos de su vida y de su entorno, entresacados del estudio introductorio de Almiñana a la edición de la *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena, Valencia 1992, citado de Directorio Franciscano. Enciclopedia Franciscana Isabel de Villena, O.S.C. (1430-1490). [Isabel de Villena en la Enciclopedia franciscana](#). Cfr. Almiñana.

<sup>239</sup> Cfr. Parada 1881: 152-153.



Ambrosio Montesino había publicado su traducción de la *Vita Christi* en Alcalá en tres tomos entre 1502 y 1503<sup>240</sup>.

Sin embargo, como comenta la hermana Triviño, otras hermanas habrán realizado traducciones aunque no nos hayan llegado sus nombres. Conscientes, por lo tanto, de esa labor traductora anónima que han realizado las hermanas clarisas en sus conventos a lo largo de la historia, nos centramos en este estudio en el momento actual, sabiendo también que, en gran medida, el anonimato es lo que sigue caracterizando la labor traductora que realizan en sus conventos.

#### **4. Clarisas traductoras**

Como se ha comentado en la introducción, para esta presentación hemos agrupado a las hermanas clarisas que realizan labores de traducción por la Federación a la que pertenecen.

##### **4.1. Federación Inmaculada Concepción (Cataluña, Castellón y Menorca)**

###### **Teresa Pujal, OSC (1964-)**

La hermana Teresa Pujal nació el 13 de enero de 1964 en Centelles (Barcelona). Estudió Filología Catalana en la Universidad Central de Barcelona (1982-1987). Al terminar sus estudios, el 25 de octubre de 1987, ingresó en el **Monasterio de Santa Clara de Reus** donde permanece en la actualidad. Es Abadesa desde diciembre de 2005, con reelección en febrero de 2010. En el monasterio compagina los trabajos cotidianos de la comunidad con los trabajos esporádicos de traducción.

Desde 2005 colabora como traductora en la revista *Selecciones de franciscanismo*, traduciendo del francés al español. En el apartado bibliográfico de este estudio se recogen todas sus traducciones en esta revista. Los artículos originales provienen fundamentalmente de *Evangile Aujourd'hui*, una revista trimestral de espiritualidad franciscana que se publica bajo la dirección de un equipo de Hermanos menores capuchinos y franciscanos en París<sup>241</sup>. Desde 2005 hasta la actualidad<sup>242</sup> ha traducido de esta revista el artículo de **Gilles Rivière**,

---

<sup>240</sup> Cfr. González de la Peña 2001: 164.

<sup>241</sup> Cfr. [http://editions-franciscaines.pagesperso-orange.fr/editions\\_franciscaines/htm/evangile%20aujourd.htm](http://editions-franciscaines.pagesperso-orange.fr/editions_franciscaines/htm/evangile%20aujourd.htm)

<sup>242</sup> El último número de *Selecciones de Franciscanismo* consultado para este estudio ha sido el número 119, volumen XL, Fasc. II, 2011.

**OFMCap** “Orar con Giotto. Beber en la Fuente”, 2006 (“Prier avec Giotto. Boire à la Source”), de **Antonin Alis, OFMCap** “Francisco hoy. «Esto es lo que yo quiero, esto es lo que yo busco», 2007 (“François aujourd’hui. “Voilà ce que je veux, viola ce que je cherche”)), así como el artículo de **Alain Richard, OFM** “La obediencia franciscana”, 2007 (“L’obéissance franciscaine”), de **Françoise Fine** “Los Estigmas”, 2007 (“Les stigmes”) y el estudio de **Marc Donzé** “Maurice Zundel y Francisco de Asís”, 2008 (“Maurice Zundel et François d’Assise”). Posteriormente se publican en *Selecciones de Franciscanismo* su traducción de **Jacques Dalarun** “Francisco y Clara, masculino/femenino en Asís durante el siglo XIII”, 2009 (“François et Claire, Masculin/Féminin à Assise au XIII siècle”), de **Jean François Godet-Calogeras** “El movimiento franciscano: una revolución evangélica”, 2009 (“Le mouvement franciscain: une révolution évangélique”) y de **Jean Vanier**, 2011 “Francisco y Clara” (“François et Claire”).

También proceden de la revista *Évangile Aujourd’hui* los artículos de dos hermanas clarisas de lengua francesa traducidos por Sor Teresa Pujal: **Marie-France Becker, OSC**: “Clara, Hermana mía, ¿cuál es la preocupación de tu corazón?”, 2009 (“François et Claire, Masculin/Féminin à Assise au XIII siècle”) y de **Marie Colette, OSC**: “Santa Coleta, en retiro y en relación”, 2010 (“En retrait et en réseau... sainte Colette”).

Asimismo traduce el artículo del franciscano **Jean Baptiste Auberger, OFM** “Presentación y análisis del Sacrum commercium”, 2008, cuyo original “La rilettura degli scritti di san Francesco” se había publicado en 2005 en *Vita Minorum*, revista bimestral de espiritualidad franciscana, editada en Venecia<sup>243</sup>.

Vierte igualmente al español el artículo del franciscano **Thaddée Matura, OFM** “Reflexiones sobre las referencias de la identidad franciscana a lo largo de ocho siglos”, 2008 (“Réflexions sur les références de l’identité franciscaine au logn de huit siècles”), cuyo original se publicó en 2006 en *Frate Francesco*, revista semestral de cultura franciscana, editada por la Provincia de la OFM de Roma. Precisamente de este mismo autor es la última contribución suya que incluimos en este estudio “*La influencia de Francisco de Asís en los maestros franciscanos de la edad media*”, 2011 (“Réflexions sur les références de l’identité franciscaine au long de huit siècles”).

---

<sup>243</sup> Cfr. la página web de la revista: <http://www.vitaminorum.org/>

A lo largo de las dos últimas décadas ha traducido también las siguientes monografías: En 1992 traduce del francés al catalán *Catecisme per a adults (Catéchisme pour adultes)*, en colaboración con Ramón Caralt, Claudi Cervelló, Pere Codina y Joaquim Puigdemont. Un año después, en 1993, se publica su versión al catalán de *El pecat* de **Pierre Gaudette** (*Le péché*, 1991), y en 1994 *Jesús, el do de l'amor* de Jean Vanier (*Jésus, le don de l'amour*, 1994). En 1995 se publica su traducción *Via Crucis, meditacions i pregàries ofertes pel Patriarca Bartomeu I al Papa Joan Pau II per a la celebració del Via crucis al Coliseu de Roma, el divendres sant de l'any 1994 (Via crucis)*. En el año 2002 sale a la luz su versión al catalán de **Denis Sonet** *El Seu primer petó. L'educació afectiva dels adolescents: pares i adolescents davant la sexualitat (Leur premier baiser. L'éducation affective des ados*, 2000).

Ha traducido también textos del francés al catalán para catequesis dirigidas a matrimonios en sus primeros años. Estas traducciones las realizó para la Delegación de pastoral familiar del Arzobispado de Tarragona (*Equips 3 anys*, Denis Sonet, CLER). Asimismo ha vertido del español al catalán algunos documentos internos para la familia religiosa de San Vicente de Paul de Cataluña: un misal y un leccionario así como un suplemento de la liturgia, trabajos que no están publicados.

### **Mercedes Ruiz, OSC (1938-)**

También de la Federación de La Inmaculada de Clarisas de Cataluña, Castellón y Menorca, es Sor Mercedes Ruiz, OSC. Nace en Granada el 1 de septiembre de 1938, con formación en Teología y Psicología, ingresa en la Orden el 26 de octubre de 1952. Reside en el **Monasterio Fraternidad Santa Clara, en Vilobí d'Onyar (Gerona)**, donde ha sido Abadesa y Maestra de novicias en diferentes periodos. Fue Coordinadora de la Formación Federal desde 1993 a 1999 y Presidenta Federal desde 1999 a 2005.

Traduce a nivel interno artículos para la Comunidad del español al catalán. Asimismo ha colaborado en la traducción al catalán que Francesc Gamissans ha hecho de la obra *Paraules de llum: escrits de Clara d'Assís: cartes, regla, testament, benedicció*, de Santa Clara de Assís<sup>244</sup>.

---

<sup>244</sup> Clara, d'Assís, santa, (1194-1253): *Paraules de llum : escrits de Clara d'Assís : cartes, regla, testament, benedicció*, traducción de Francesc Gamissans. Barcelona : Claret, DL 2004.

### **Rita María da Pixao Valente, OSC (1968-)**

Nació el 16 de agosto de 1968 en Quintela-Sernancelhe (Portugal). Tiene formación en Educación Social, Técnico Sanitario y Ciencias Religiosas. Ingresó en la Orden el 3 de enero de 1999 y reside en la actualidad, al igual que la hermana Mercedes Ruiz, en el **Monasterio Fraternidad Santa Clara, en Vilobí d'Onyar (Gerona)**.

Conocedora del portugués, español y catalán, colabora semanalmente en las labores de traducción de la revista en internet *Contemprar el evangelio de hoy* <http://evangeli.net/evangelio> . A nivel interno también hace labores de traducción para la página web de su fraternidad: <http://www.clarisas.cat/>, siendo ella la encargada de la redacción de la página en portugués. También hace traducciones para la página web de la Federación de la Inmaculada Concepción de Cataluña, Castellón y Menorca <http://www.clariscatalunya.cat/>.

### **Inmaculada Parera Gusiñe, OSC (1949-)**

La hermana Inmaculada Parera nació el 6 de diciembre de 1949 en L' Hospitalet de Llobregat (Barcelona). Tiene estudios de Secretariado, Informática, el *English Ist Certificate* y un título profesional de solfeo y piano. Desde el año 1967 hasta 1994 trabajó en distintas empresas, primero como administrativa y luego como secretaria. Ingresó en la Orden el 5 febrero 1994 y actualmente desempeña las labores de archivera y organista en el **Monasterio de Santa María de Pedralbes, en Barcelona**. Tal y como ella nos comenta personalmente:

“En nuestra Comunidad y en otras de Hermanas Clarisas de Cataluña, al utilizar indistintamente el catalán y el castellano, traducimos casi sin darnos cuenta, folletos, notas o cartas. Hasta ahora, ha sido a nivel interno, pero con la utilización de las nuevas formas de comunicación, estas traducciones "caseras" de folletos, subsidios litúrgicos, oraciones, cantos y demás, han saltado a la red”<sup>245</sup>.

Recientemente, en marzo de 2011, se ha publicado su traducción al español de la obra de la hermana clarisa **Gadi Bosch Pons**, *Me llamo Clara de Asís*, cuyo original en catalán se había publicado tan solo un año antes, *Em dic Clara d'Assís (2010)*. Gadi Bosch Pons nació en

---

<sup>245</sup> En correspondencia con la autora de este estudio.

Ciudadella en 1959 y pertenece desde 1980 a la Comunidad de hermanas clarisas del Monasterio de Santa Clara de Ciudadella de Menorca.

A continuación presentamos a otras hermanas del Monasterio de Santa María de Pedralbes (Barcelona) que traducen, o han traducido, a nivel interno de la Comunidad.

### **Eulalia Anzizu y Vila, OSC (1868 – 1916)**

Nació en Barcelona en 1868. Fue escritora y poetisa, publicando sus poesías en el periódico *La Veu de Montserrat* entre 1886 y 1887. Tras un viaje por Italia hizo votos en 1890 como Clarisa en el **Monasterio de Santa María de Pedralbes**, donde ejerció distintos cargos. Durante años se encargó de estudiar, ordenar y catalogar la documentación del archivo de Pedralbes y el resultado fue la publicación de su obra *Fulles historiqués del Real Monestir de Santa María de Pedralbe*, crónica documentada del monasterio<sup>246</sup>. Autora de varios libros, tradució a nivel interno del francés y del italiano al catalán y al español.

### **Elisabeth Mac Lean, OSC (1910-1991)**

La hermana Elisabeth (Liselotte) Mac Lean Schellbach nació en Berlín el 23 de septiembre de 1910 e ingresó en la Orden en 1953. Vivió en el **Monasterio de Santa María de Pedralbes**, donde fue elegida para formar parte de las hermanas encargadas de revisar y redactar nuevamente las Constituciones Generales de la Orden de Santa Clara, residiendo en Italia durante todo el proceso. Falleció en Barcelona el 15 de abril de 1991. Aparte de la traducción alemán-español en este proceso, tradujo también a nivel interno documentos para la Comunidad del alemán al español, tanto en traducción directa como inversa.

### **Pierrette Prat, OSC (1927-)**

Nació en Tautavel (Francia) el 28 de febrero de 1927. Realizó estudios Secundarios en Francia e ingresó en la Orden en el año 1957. Ha ejercido el cargo de Abadesa en el **Monasterio de Santa María de Pedralbes** en distintos periodos, de 1972 a 1975, de 1988 a 1997 y de 2004 a 2007, y fue Presidenta de la Federación de 1975 a 1987. Traduce del francés al catalán y al español, pero siempre a nivel interno.

---

<sup>246</sup> Cfr. "Eulalia Anzizu", en <http://www.escriptoras.com/escriptoras/escritora.php?i=20> [Última consulta el 28 de mayo de 2011]

## 4.2. Federación Sagrado Corazón (Santiago)

En el **Monasterio del Sagrado Corazón de Jesús de Cantalapiedra (Salamanca)**, varias hermanas clarisas se encargan desde principios de los años noventa de la traducción y edición castellana del Boletín *cTc comunione e comunicazione (Quaderni dell'Ufficio "Pro Monialibus" Bollettino di collegamento fra i monasteri francescani in comunione con l'OFM attraverso l'Ufficio "Pro Monialibus")*, publicado en italiano en Roma para las Clarisas de todo el mundo<sup>247</sup>. La revista se publica en seis lenguas y, en el Monasterio de Cantalapiedra, las hermanas clarisas realizan la versión al español *Comunión y Comunicación*, que se envía a los monasterios de España e Hispanoamérica<sup>248</sup>:

“La rivista viene pubblicata in sei lingue. La redazione ha luogo presso l'Ufficio Pro Monialibus, a Roma, con la collaborazione delle Sorelle Povere di Cortona, che si occupano anche della stampa in quattro lingue: italiano, francese, inglese e tedesco. Una traduzione completa in spagnolo viene fatta a Cantalapiedra (Spagna) ed una in portoghese a Porto Alegre (Brasile).” Entrevista P. Herbert Schneidert, OFM<sup>249</sup>

Este boletín consta de varios artículos e informaciones que llegan en alemán, francés, inglés e italiano. Hasta hace unos años se publicaban dos números al año, pero en la actualidad la publicación es anual. A continuación presentamos a las hermanas clarisas que realizan en Monasterio del Sagrado Corazón de Jesús de Cantalapiedra la labor traductora:

### **María Ancilla de Jesús, OSC** (Barbara Hildegard Gawol) (1950-)

Nació el 30 de enero de 1950 en Holzminden (Alemania). Ingresó en la Orden el 1 de febrero de 1978. Tiene estudios de Enfermería y se encarga de la traducción de artículos del alemán al español.

---

<sup>247</sup> Agradezco a la hermana María Ángel de la Eucaristía, OSC la información que me ha facilitado sobre el trabajo que realizan.

<sup>248</sup> Cfr. información sobre la revista en [www.ofm.org/3/acta/9803/9803mon.rtf](http://www.ofm.org/3/acta/9803/9803mon.rtf) [Última consulta el 5 de junio de 2011].

<sup>249</sup> [www.ofm.org/3/acta/9803/9803mon.rtf](http://www.ofm.org/3/acta/9803/9803mon.rtf)

### **María Virtudes de San José, OSC (1940-)**

María Virtudes de San José, OSC (María Dolores Carballo Santos) nació el 25 de octubre de 1940 en Puerto del Son (La Coruña). Ingresó en la Orden el 13 de diciembre de 1967. Tiene estudios de Magisterio y traduce del francés al español.

### **María Aleluya de la Eucaristía, OSC (1974-)**

María Aleluya de la Eucaristía, OSC (Teresa Ana González Hurst) nació el 1 de octubre de 1974 en Eastbourne (Inglaterra). Ingresó en la Orden el 16 de octubre de 1994. Es Maestra de novicias desde el año 2002 y Vicaria de la Comunidad desde 2011.

Traduce no solo artículos de la revista del inglés al español, sino también folletos y artículos a nivel interno.

### **Isabel María de Nazareth, OSC (1971-)**

Isabel María de Nazareth (María Isabel Roura Javier) nació el 19 de agosto de 1971 en Vigo (Pontevedra). Tiene la licenciatura de Filología Inglesa. Ingresó en la Orden el 15 de agosto de 2001. Traduce del inglés al español.

### **María Virginia de Jesús, OSC (1982-)**

María Virginia de Jesús (Virginia Urbina López) nació el 28 de junio de 1982 en Madrid. Estudió Bachillerato Superior y C.O.U e ingresó en la Orden el 8 de septiembre de 2000. Traduce del inglés al español. Es Consejera de la Comunidad desde el año 2011.

### **María Alegría de Jesucristo Resucitado (1979-)**

Sor María Alegría de Jesucristo Resucitado (Cecilia Castro Gleeson) nació el 7 de octubre de 1979 en Madrid. Ingresó en la Orden el 11 de agosto de 2006. Tiene estudios de licenciatura y máster en Psicología. Traduce del inglés al español.

## **4.3 . Federación Nuestra Señora de Aránzazu (Cantabria).**

### **María del Pilar García Alarcía (1967-)**

Sor María del Pilar García nació el 18 de julio de 1967 en Burgos. Ingresó en la Orden el 12 de octubre de 1985. Pertenece al **Monasterio de Nuestra Señora del Espino del Vivar del Cid (Burgos)**.

La labor traductora de la hermana María Pilar del Monasterio del Vivar en Burgos comienza en 1987, cuando junto con otras hermanas empiezan a escribirse con Sor Chiara Augusta Lainati, OSC para pedirle su opinión sobre un artículo que habían escrito sobre la clausura. La hermana Clara A. Lainati, Clarisa que ha estudiado con profundidad a la hermana Santa Clara, lee el español pero no lo escribe por lo que su respuesta era en italiano. A partir de ahí comenzaron a mantener correspondencia frecuente para hacerle distintas consultas sobre sus estudios. Sor María Pilar traduce del italiano al español, fundamentalmente a nivel interno.

En el año 1987 la hermana Lainati les envió una recopilación de todos sus escritos y artículos publicados, que ya le habían pedido anteriormente hermanas clarisas de habla inglesa para traducirlas. Como nos comenta la hermana María del Pilar:

“Comenzamos a traducir algún artículo cuya temática nos interesaba en aquel momento pero el volumen de la recopilación nos desbordaba. La Orden asumió el proyecto y después de años, en el 2004 vio la luz "Santa Clara de Asís" de Chiara Augusta Lainati, editado por Encuentro.”<sup>250</sup>

### **María del Carmen Bravo (1917-1997)**

Sor María del Carmen Bravo nació en Madrid en 1917, donde estudió periodismo<sup>251</sup>. Después de terminar, ingresó en las Franciscanas Misioneras de María y participó en las Misiones de Buenos Aires y Arequipa. A su regreso, en 1970, ingresó en el **Monasterio de Santa Clara de Soria**. Tras 27 años de vida religiosa, murió el 2 de enero de 1997 a los 80 años de edad.

Amante de la escritura, fue cronista y gracias a sus conocimientos de lenguas -sabía francés, italiano e inglés- traducía a nivel interno para la Comunidad, artículos, folletos, obras de teatro, letras para canciones, etc.

---

<sup>250</sup> En correspondencia con la autora de este artículo.

<sup>251</sup> Agradezco a las hermanas clarisas de Soria la información aportada sobre su biografía.



En 1983 se publicó su traducción de la obra de **Chiara Augusta Lainati, OSC**, *Santa Clara de Asís. Apuntes biográficos*, en la Colección Hermano Francisco (número 14) de la editorial Aránzazu.

#### **4.4. Federación Nuestra Señora de Regla (Granada)**

##### **Clara Mariela Mesa, OSC (1945-)**

Sor Clara Mariela Mesa (Maritza Mesa Rodríguez) nació el 15 de enero 1945 en Colón (Panamá). Finalizó los estudios secundarios en 1965 en el Lycée Chawqui, en Casablanca (Marruecos). En 1969 obtiene el Certificado de aptitud en lengua francesa en la Escuela Oficial de Idiomas de Madrid y en 1979 realiza en esta ciudad el bachillerato en francés. Ingresa en la Orden de Santa Clara el 31 de octubre de 1987 en el **Real Monasterio de Nuestra Señora de Gracia de Vélez-Málaga** (Málaga). Fue Secretaria federal entre 1991 y 1999.

La hermana Clara Mariela es bilingüe francés-español y traduce a nivel interno artículos, folletos, canciones, etc. Con motivo del *I Congreso de Presidentas de las Federaciones de las Hermanas Clarisas*, celebrado en Asís (Italia) del 26 de enero al 6 de febrero de 2008<sup>252</sup>, la hermana Mariela traduce del italiano la crónica diaria del congreso en el folleto “Asís 2008, Crónicas”, y a su vez es la traductora del folleto del español al francés. Asimismo en el marco de este Congreso realizó, entre otros trabajos, la traducción del español al francés de la presentación del Padre Rafael Blanco, Delegado “Pro Monialibus”, así como la *Síntesis de los monasterios de Canadá, Francia, Bélgica francófona*, traducido del francés al español. En la actualidad está traduciendo, también a nivel interno, *La ciencia del Arco Iris* de **Charles Rafael Payeur** (*La Science de l’arc-en-ciel*), del francés al español

##### **Teresa de la Cruz Conde Muntadas-Prim, OSC (1974-)**

Sor Teresa de la Cruz nació el 2 de mayo de 1974 en Barcelona. Entre 1993 y 1994 se formó en Ciencias de la Educación en Roma en el *International Educational Center of Studies*. Posteriormente estuvo como misionera laica en colegios del tercer mundo de Chile y Brasil.

---

<sup>252</sup> Cfr. más información sobre el Congreso en la página web <http://www.ofm.org> .

En 1997 empezó la carrera de Pedagogía en Barcelona y un año más tarde, en 1998, ingresó en la Orden, en el **Monasterio de la Inmaculada Concepción de Jaén**. En la actualidad trabaja en el obrador y forma parte del equipo de Liturgia y de animación vocacional de la comunidad.

Comienza a traducir del italiano al español en 2007, después de una estancia de formación de seis meses en Città della Pieve, en el Monasterio de Clarisas S. Lucia, en Perugia. La hermana Teresa considera que ese período fue muy fructífero, puesto que no sólo se familiarizó con la lengua sino que empezó a traducir algunos textos que le llegaban para mandarlos a España. En el Monasterio de Perugia dirigen y elaboran la revista nacional de las Clarisas italianas, *Forma Sororum* <http://www.clarissecdp.it/>. La revista es una herramienta de formación y de espiritualidad cristiana y clariana para todo el mundo. En ella aparecen artículos traducidos a varios idiomas: italiano, español, inglés, francés y alemán. Tal y como nos comenta Sor Teresa de la Cruz “estuvimos incluso hablando de la posibilidad de traducirla al completo y hacer una edición española. Pero al llegar a España, el tiempo se nos hace corto y no se ha encontrado ni las personas ni el cauce, de momento, para poder realizarlo.”<sup>253</sup>

En 2009 traduce estos dos artículos de la revista *Forma Sororum*<sup>254</sup>:

- “Clara, maestra de oración” de **Sor Chiara Giovanna Chremaschi, OSC**, del Monasterio S. Chiara, en Milán. Traducido de *Forma Sororum* 2009. Original: “Chiara, maestra di preghiera”, pp. 47ss.

- “La regla de los Hermanos Menores y la Segunda Orden: Carisma y comunión “ del padre **Carlo Serri, OFM**, Publicado en : “Boletín Informativo Interno. Federación de Ntra. Sra. De Regla de Hermanas Clarisas. Provincia Franciscana de Granada”, 2009/4-5). De *Forma Sororum*, 46 (2009),131-142; 46 (2009) 236-251.

También traduce folletos y pequeños artículos para divulgación interna, como el folleto *Fijos los ojos en Jesús... (Heb 12,2)*, (*Subsidio Litúrgico Clarisas Umbría-Cerdeña*), elaborado con motivo de la *Celebración de apertura del Octavo centenario de fundación de la Orden de Hermanas Pobres de santa Clara*, el 17 abril 2011, Domingo de Ramos; asimismo ha vertido

---

<sup>253</sup> En correspondencia con la autora de este artículo.

<sup>254</sup> Cfr. Las traducciones en este enlace de la revista: <http://www.clarissecdp.it/>

al español textos de la hermana clarisa italiana **Chiara A. Lainati, OSC** (ya sean pequeños artículos “Aquello que me has dado”, “Tras los pasos de Clara, hoy” o una oración) y de la hermana **Maria Manuela Cavrini, OSC**, del Monasterio Clarisse S. Lucia, Città Della Pieve (*Novena de la Inmaculada Concepción*, con textos y poesías de literatos y místicos), pero todo ello a nivel interno de la Comunidad.

## **5. Conclusiones**

El conocimiento de la labor traductora realizada dentro de los monasterios es una pieza clave para el estudio de la historia de la traducción en España<sup>255</sup>. Como hemos comentado al comienzo de este trabajo, en nuestra investigación nos centramos en el momento actual, siendo conscientes de la labor traductora anónima realizada por las hermanas clarisas en sus conventos a lo largo de la historia. Precisamente hemos constatado en este estudio que el anonimato sigue caracterizando las traducciones que realizan las hermanas dentro de sus conventos, ya que -con algunas excepciones- la mayor parte del trabajo de traducción que se realiza es a nivel interno de la Comunidad.

Entre los trabajos de traducción que salen a la luz están, como ya hemos comentado, los que se llevan a cabo en el Monasterio del Sagrado Corazón de Jesús de Cantalapedra, donde varias hermanas clarisas se encargan desde principios de los años noventa de la traducción y edición castellana del Boletín *cTc comunione e comunicazione*, publicado en italiano en Roma para las Clarisas de todo el mundo. La revista se publica en seis lenguas y en el Monasterio de Cantalapedra las hermanas clarisas realizan la versión al español *Comunión y Comunicación*, que posteriormente se envía a los monasterios de España e Hispanoamérica.

Dada la situación de bilingüismo en la Federación Inmaculada Concepción de Cataluña, Castellón y Menorca, se utiliza indistintamente el catalán y el español en su comunicación, por lo que se realizan continuamente traducciones entre ambas lenguas. Traducciones que, como nos comentan las hermanas, en un principio eran a nivel interno, pero que con la utilización de las nuevas tecnologías se hacen públicas a través de internet. Con respecto a los conventos de hermanas clarisas ubicados en el País Vasco (Federación Nuestra Señora de

---

<sup>255</sup> Interesantes aportaciones a la investigación sobre Traducción Monacal encontrará el lector en Bueno García (ed.) 2004 *La traducción en los monasterios*, e *ídem* 2007 *La labor de traducción de los agustinos españoles*.

Aránzazu, Cantabria) y Galicia (Federación del Sagrado Corazón, Santiago), según nos han informado las presidentas de ambas federaciones, no se realizan labores de traducción.

En Cataluña destaca la labor traductora de la hermana Teresa Pujal, OSC que traduce para la revista *Selecciones de Franciscanismo* desde 2005. Los títulos originales de los artículos publicados en *SF* traducidos por Sor Teresa Pujal hasta la actualidad<sup>256</sup> proceden en su mayoría de estudios publicados fundamentalmente en la revista *Évangile Aujourd'hui*.

Entre las traducciones que han visto la luz en publicaciones oficiales hemos mencionado también la versión en español de la obra de Chiara Augusta Lainati sobre Santa Clara de Asís realizada por María del Carmen Bravo, OSC (*Santa Clara de Asís. Apuntes biográficos*) y la traducción al español de la hermana Inmaculada Parera de la obra en catalán de Gadi Bosch Pons, OSC (*Me llamo Clara de Asís*), así como los artículos traducidos del italiano al español de Sor Teresa de la Cruz publicados en la revista *Forma Sororum* en 2009.

Desde el punto de vista lingüístico, el español, catalán, inglés, francés, italiano, alemán y portugués forman parte de la rica variedad de lenguas encontradas en los trabajos de traducción realizados por las hermanas clarisas.

Hemos constatado en nuestra investigación que la mayor parte de las traducciones que realizan las hermanas son a nivel interno de la Comunidad y que, precisamente por ello, también muchas de sus traducciones quedan en el anonimato. Somos conscientes por lo tanto que este trabajo que presentamos, por su naturaleza, no puede ser exhaustivo. Nos ha llegado información sobre las traducciones que realizan hermanas clarisas en algunos conventos de la Federación Nuestra Señora de Aránzazu (Cantabria), en la Federación Inmaculada Concepción (Cataluña, Castellón y Menorca), en la Federación Nuestra Señora de Regla (Granada) y en la Federación del Sagrado Corazón (Santiago), pero es probable que en el resto de federaciones otras hermanas realicen labores de traducción, fundamentalmente a nivel interno de la Comunidad.

Asimismo hemos concluido que en el carisma franciscano hay una demanda de traducciones de los trabajos que se publican en otras lenguas y que, en algunos casos, es la falta de tiempo de las hermanas para poder dedicarse a labores de traducción lo que hace que no se lleven a

---

<sup>256</sup> Como ya se ha comentado, el último número de *SF* consultado para este estudio ha sido el 119, volumen XL, Fasc. II, 2011.

cabo. En este sentido, las traducciones que se realizan en la revista *Selecciones de Franciscanismo* son una gran ayuda para seguir los avances que se van haciendo en los estudios de las fuentes franciscanas.

Esta investigación ha contribuido al conocimiento de la labor traductora que realizan las Clarisas en España y esperamos sea un punto y seguido para otros estudios que puedan completar el camino aquí comenzado.

El trabajo que presentamos pretende ser un humilde homenaje a todas y cada una de las hermanas clarisas que, gracias a sus traducciones, sirven de puente entre los textos originales y sus lectores. El interés y entusiasmo que muestran la hermanas por la labor traductora que realizan -aunque en muchos casos sea anónima- se refleja en sus palabras y con ellas, una pequeña muestra de su bondad y generosidad, queremos concluir este estudio: “lo único que quiero es prestar un servicio a la Orden, a mi Comunidad, a la Iglesia.”<sup>257</sup>.

## 4. BIBLIOGRAFÍA

### 4.1. Fuentes primarias

#### Libros o artículos traducidos

BOSCH PONS, Gadi, OSC: *Me llamo Clara de Asís*, Arantzazu, Oñati, Gipuzkoa, 2011. Serie Hermano Francisco Minor, n. 4. Original: *Em dic Clara d'Assís*, Barcelona, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, 2010. Traductora: **Inmaculada Parera, OSC**.

*Catecisme per a adults*, Els bisbes de França, Barcelona, Claret, 1992. Original: *Catéchisme pour adultes*. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

*cTc comunione e comunicazione (Quaderni dell'Ufficio "Pro Monialibus" Bollettino di collegamento fra i monasteri francescani in comunione con l'OFM attraverso l'Ufficio "Pro Monialibus")*, Curia Generale OFM, Roma. Traductoras: **Hermanas clarisas de Cantalapedra** (Monasterio del Sagrado Corazón de Jesús).

GAUDETTE, Pierre: *El pecat*, Barcelona, Editorial Claret, 1993. Original: *Le péché*, 1991. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

---

<sup>257</sup> En correspondencia mantenida con la autora.

LAINATI, Chiara Augusta, OSC: *Santa Clara de Asís. Apuntes biográficos*. Col. Hermano Francisco 14. Oñate (Guipúzcoa), Ed. Franciscana Aránzazu. Traductora: **María del Carmen Bravo, OSC**.

SERRI, Carlo, OFM: “La regla de los Hermanos Menores y la Segunda Orden: Carisma y comunión “, en: *Boletín Informativo Interno. Federación de Ntra. Sra. De Regla de Hermanas Clarisas. Provincia Franciscana de Granada*, 2009/4-5), de *Forma Sororum*, 46 (2009),131-142; 46 (2009) 236-251. Traductora: **Sor Teresa de la Cruz, OSC**.

SONET, Denis: *El Seu primer petó. l'educació afectiva dels adolescents: pares i adolescents davant la sexualitat*, Barcelona, Editorial Claret, 2002. Original: *Leur premier baiser. L'éducation affective des ados*, 2000. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

VANIER, Jean: *Jesús, el do de l'amor*, Barcelona, Editorial Claret, 1994. Original: *Jésus, le don de l'amour*, 1994. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

*Via Crucis, meditacions i pregàries ofertes pel Patriarca Bartomeu I al Papa Joan Pau II per a la celebració del Via crucis al Coliseu de Roma, el divendres sant de l'any 1994*, Bartomeu I, patriarca de Constantinoble, Barcelona, Editorial Claret, 1995. Original: *Via crucis*, 1994. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

#### **Artículos citados traducidos en *Selecciones de Franciscanismo*:**

ALIS, Antonin, OFM Cap: “Francisco hoy. «Esto es lo que yo quiero, esto es lo que yo busco», en *Selecciones de Franciscanismo* 106, Vol. XXXVI, Fasc. I, pp. 149-155, 2007. Título original: “François aujourd’hui. “Voilà ce que je veux, voilà ce que je cherche”», en *Évangile Aujourd’hui*, n. 205, 2005, pp. 32-38. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

AUBERGER, Jean Baptiste, OFM: “Presentación y análisis del Sacrum commercium”, en *Selecciones de Franciscanismo* 109, Vol. XXXVII, Fasc. I, pp. 95-106, 2008. Título original: “La rilettura degli scritti di san Francesco”, en *Vita Minorum* 76/2, n. 205, 2005, pp. 183-211. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

BECKER, Marie-France, OSC: “Clara, Hemana mía, ¿cuál es la preocupación de tu corazón?”, en *Selecciones de Franciscanismo* 112, Vol. XXXVIII, Fasc. I, pp. 133-142, 2009. Título original: “François et Claire, Masculin/Féminin à Assise au XIII siècle”, en *Évangile Aujourd’hui*, n. 216, 2007, pp. 22-28. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

CHREMASCHI, Chiara Giovanna, OSC: “Clara, maestra de oración”. Traducido de *Forma Sororum* 2009. Original: “Chiara, maestra di preghiera”, pp. 47ss. Traductora: **Sor Teresa de la Cruz, OSC**.

COLETTE, Marie, OSC: “Santa Coleta, en retiro y en relación”, en *Selecciones de Franciscanismo* 117, Vol. XXXIX, Fasc. III, pp. 443-456, 2010. Título original: “En retrait et en réseau... sainte Colette”, en *Évangile Aujourd’hui*, n. 221, 2009, pp. 48-60. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

DALARUN, Jacques: Francisco y Clara, masculino/femenino en Asís durante el siglo XIII, en *Selecciones de Franciscanismo* 112, Vol. XXXVIII, Fasc. I, pp. 119-132, 2009. Título

original: “François et Claire, Masculin/Féminin à Assise au XIII siècle”, en *Évangile Aujourd’hui*, n. 215, 2007, pp. 27-38. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

DONZÉ, Marc: “Maurice Zundel y Francisco de Asís”, en *Selecciones de Franciscanismo* 109, Vol. XXXVII, Fasc. I, pp. 141-145, 2008. Título original: “Maurice Zundel et François d’Assise”, en *Évangile Aujourd’hui*, n. 207, 2005, pp. 37-40. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

FINE, François, OFM: “Los Estigmas”, en *Selecciones de Franciscanismo* 113, Vol. XXXVIII, Fasc. II, pp. 211-224, 2009. Título original: “Les stigmes”, en *Évangile Aujourd’hui*, n. 116, 2007, pp. 29-40. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

GODET-CALOGERAS, Jean François: “El movimiento franciscano: una revolución evangélica”, en *Selecciones de Franciscanismo* 114, Vol. XXXVIII, pp. 427-434, 2009. Título original: “Le mouvement franciscain: une révolution évangélique”, en *Évangile Aujourd’hui*, n. 220, 2008, pp. 28-34. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

RICHARD, Alain, OFM: “La obediencia franciscana”, en *Selecciones de Franciscanismo* 107, Vol. XXXVI, Fasc. II, pp. 287-290, 2007. Título original: “L’obéissance franciscaine”, en *Évangile Aujourd’hui*, n. 207, 2005, pp. 51-54. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

MATURA, Thaddée, OFM: “Reflexiones sobre las referencias de la identidad franciscana a lo largo de ocho siglos”, en *Selecciones de Franciscanismo* 109, Vol. XXXVII, Fasc. I, pp. 107-116, 2008. Título original: “Réflexions sur les références de l’identité franciscaine au logn de huit siècles”, en *Frate Francesco* 72, 2006, pp. 465-474. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

MATURA, Thaddée, OFM: “La influencia de Francisco de Asís en los maestros franciscanos de la edad media”, en *Selecciones de Franciscanismo* 119, Vol. XL, Fasc. II, pp. 271-279, 2011. Título original: “Réflexions sur les références de l’identité franciscaine au long de huit siècles”, en “Texto de la conferencia pronunciada por el autor en la Biblioteca nacional y universitaria de Strasbourg, el 29 de abril de 2009, con ocasión del octavo centenario de la fundación de la Orden”. **Teresa Pujal, OSC**.

RIVIÈRE, Gilles, OFM Cap: “Orar con Giotto. Beber en la Fuente”, en *Selecciones de Franciscanismo* 103, Vol. XXXV, Fasc. I, pp. 149-150, 2006. Título original: “Prier avec Giotto. Boire à la Source”, en *Évangile Aujourd’hui*, n. 205, 2005, pp. 28-29. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

VANIER, Jean: “Francisco y Clara”, en *Selecciones de Franciscanismo* 118, Vol. XL, Fasc. I, pp. 125-138, 2011. Título original: “François et Claire”, en *Évangile Aujourd’hui*, n. 221, 2009, pp. 35-47. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.

#### **4.2. Bibliografía secundaria**

ALMIÑANA VALLÉS, Joseh, comentarios extraídos de *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena, Valencia 1992, citado de *Directorio Franciscano. Enciclopedia Franciscana* Isabel de Villena, O.S.C. (1430-1490). [Isabel de Villena en la Enciclopedia franciscana](#)

ABAD PÉREZ, Antolín, OFM, *Las clarisas y sus escritos*, en *Verdad y Vida* 52, 1994, pp. 527-581.

BARAHONA, M<sup>a</sup> Lourdes, OSC/ CONTRERAS, M<sup>a</sup> Concepción, OSC/ PANDELET, M<sup>a</sup> Teresa, OSC, *Ensayo psicosociológico sobre la vida contemplativa. Las clarisas en España*, en *Verdad y Vida* 52, 1994, pp. 491-523.

BELTRÁN, J.M.: “Bibliografía clariana, 1940-1995”, en *Directorio Franciscano. Bibliografía franciscana* <http://www.franciscanos.org/biblio/bibclar1940-1995-3.htm>

"Eulalia Anzizu". En: *escritoras.com [en línea]. [Consulta: 28 mayo 2011].* <http://www.escritoras.com/escritoras/escritora.php?i=20> .

BUENO GARCÍA, Antonio (ed.): *La traducción en los monasterios*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial, Universidad de Valladolid, 2004.

BUENO GARCÍA, Antonio (ed.): *La labor de traducción de los agustinos españoles*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial, Universidad de Valladolid, 2007.

CUÉLLAR LÁZARO, Carmen/ ADRADA RAFAEL, Cristina (en prensa): “Mujer, Humanismo y Traducción: La traducción femenina”, en *Actas del Seminario Internacional Traducción y Humanismo*, celebrado en la Facultad de Traducción e Interpretación de Soria, 6 y 7 de julio de 2009.

CUÉLLAR LÁZARO, Carmen (en prensa): “Franciscanos españoles, traductores de la lengua alemana”, *Actas del Seminario Internacional Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas, celebrado en el Real Monasterio de Santa María de Guadalupe, Cáceres, del 28 al 30 de agosto de 2010.*

GARCÍA DE LA HERRÁN MUÑOZ, M. Carmen, “Expansión de las Clarisas en España y Portugal, siglos XIII, XIV y XV. Mapas”, en *Verdad y Vida* 52 (1994a) XV-XIII; y en *Archivo Ibero-Americano* 54, 1994a, pp. 15-18.

GARCÍA DE LA HERRÁN MUÑOZ, M. Carmen, “Bibliografía clariana del siglo XX en España”, en *Verdad y Vida* 52, 1994b, pp. 3-61.

"Bibliografía clariana del siglo XX en España" *Actas del Congreso Internacional: Las Clarisas en España y Portugal*, 1994, vol. I, pp. 3-61.

GARCÍA ORO, J., *Orígenes de las clarisas en España*, en *Archivo Ibero-Americano* 54, 1994, 163-182. Disponible en el siguiente enlace: <http://www.franciscanos.org/stacla/jgarciaoro.htm>

*I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992.* León, Universidad de León, 1993, 2 vols.

GONZÁLEZ DE LA PEÑA, María del Val, “Libros impresos de los siglos XV a XVII del Convento de Santa Clara de Alcalá de Henares”, en *Anexos de Signo* 4, 2001, pp. 155-184.

GRAÑA CID, MARÍA DEL MAR, *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas.* Actas del I Congreso Internacional. Madrid, 22-27 de septiembre de 2003. Barcelona, G.B.G. Editora, 2005



IRIARTE, L., *Clarisas*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, Ed. Rialp, 1971, tomo V, pp. 737-738.

KING, Margaret L.: "Monjas decididas" en *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, 1993, pp. 127-139. Alianza Universidad, Madrid.

LAVILLA MARTÍN, Miguel Ángel, «II. Bibliografía clariana», en *Directorio Franciscano. Bibliografía franciscana 1996-2005*. <http://www.franciscanos.org/biblio/bibfran1996-2005-0.htm>

LEJARZA, F. de, *Capuchinas*, en Q. Aldea (dir.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, CSIC, 1972, Tomo I, pp. 339-340.

LEJARZA, F. de, *Clarisas*, en Q. Aldea (dir.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, CSIC, 1972, Tomo I, pp. 433-437.

MARTÍ MAYOR, José, OFM/ GRAÑA CID, María del Mar: *Las Clarisas en España y Portugal. Congreso Internacional. Salamanca, 20-25 de septiembre de 1993. Verdad y Vida* 52, 1994, *Archivo Ibero-Americano* 54, 1994.

MARTÍNEZ DE VEGA, María Elisa, *Los conventos clarianos en España a luz del «Archivo Ibero-Americano»*, en *Archivo Ibero-Americano* 55, 1995, pp. 459-476.

MARTÍNEZ RUIZ-PACIS, Magdalena, «Resumen de artículos referentes a monjas clarisas, de la revista *Archivo Ibero-Americano*», en *Archivo Ibero-Americano* 56, 1996, pp. 309-384.

SÁNCHEZ, CAYETANO-PRADA, M.<sup>a</sup> Fernanda, *Reseña histórica de los monasterios de clarisas de España y Portugal*. Con la colaboración de María Pilar Antón [et al.]. Vol. I. Ávila, Edita: Hermanas Clarisas de España, 1996.

OISY, Eugenio de, *Directorio espiritual del Terciario Franciscano*. Barcelona, Gustavo Gili, editor, 2<sup>a</sup> edición, 1907.

OMAECHEVARRÍA, Ignacio, *Monjas Clarisas en el mundo a los setecientos años de la muerte de Santa Clara*, en *España Misionera* 10, 1953, pp. 357-367.

OMAECHEVARRÍA, Ignacio, *Las clarisas a través de los siglos*. Madrid, Ed. Cisneros, 1972.

OMAECHEVARRÍA, Ignacio *Catálogo de monasterios de monjas franciscanas de vida contemplativa*. Burgos, Aldecoa, 1973.

OMAECHEVARRÍA, Ignacio, *Las clarisas a través de los siglos. Apuntes para una historia de la Orden de Santa Clara*. Roma, 1975.

PARADA, Diego Ignacio, *Escritoras y eruditas españolas*. Tomo Primero. Madrid, Establecimientos tipográficos de M. Minuesa, 1881.

PÉREZ SAMPER, María de los Ángeles, «Alimentación y vida religiosa femenina en la España moderna: las monjas franciscanas, capuchinas y clarisas», en *Estudios Franciscanos* 100, 1999, pp. 291-332.

PRADA CAMÍN, María Fernanda, OSC, “Presentación”, en Sánchez Fuertes, Cayetano, OFM y Prada Camín, María Fernanda, OSC, *Reseña histórica de los monasterios de Clarisas de España y Portugal*, Ávila, Hermanas Clarisas de Ávila, 1996, pp. 5-15.

ROGGEN, Heribert, OFM, *Clarisas de nuestro tiempo*, en *Selecciones de Franciscanismo* n. 5, 1973, pp. 151-156.

SANCHIS ALVENTOSA, Joaquín, OFM, *Una historia de las clarisas. Comentario a la obra del P. Omaechevarría: «Las clarisas a través de los siglos»*, en *Selecciones de Franciscanismo* n. 5, 1973, pp. 201-204.

SÁNCHEZ FUERTES, Cayetano, OFM y PRADA CAMÍN, María Fernanda ; *Reseña histórica de los monasterios de Clarisas de España y Portugal*, Ávila, Hermanas Clarisas de Ávila, 1996.

TRIVIÑO, María Victoria, *Escritoras clarisas españolas. Antología*. Edición preparada por M. V. Triviño. Madrid, BAC-523, 1992.

TRIVIÑO, María Victoria - PENA, Miguel Anxo, OFMCAP, *Bibliografía clariana*, en *Comunidades* [Publicación de información bibliográfica de la revista *CONFER*] n. 78, 1993.

TRIVIÑO, María Victoria, «Escritoras franciscanas hispanas», en Graña Cid, María del Mar, *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*. Actas del I Congreso Internacional. Madrid, 22-27 de septiembre de 2003. Barcelona, G.B.G. Editora, 2005, pp. 101-124.

## II. Las huellas en Tierra Santa

# TIERRA SANTA MULTILINGÜE. LAS TRADUCCIONES DE LAS OBRAS DEL PADRE BERNABÉ MEISTERMANN OFM POR FRANCISCANOS ESPAÑOLES

Lieve BEHIELS

*Lessius/KULeuven, Amberes, Bélgica*

En 1906, el padre Bernabé Meistermann OFM consigue el imprimátur para su *Nouveau Guide de Terre sainte*. Esta obra va a convertirse en el punto de partida de una auténtica empresa de traducción franciscana, puesto que van a aparecer traducciones de esta guía a los grandes idiomas europeos (el inglés, el alemán, el italiano y el español) encomendadas por la propia orden. La traducción española, que nos va a ocupar más en particular, fue encomendada al padre Samuel Eiján, de la provincia de Santiago. Pero antes de entrar en el análisis de esta empresa, no están de más unas palabras sobre la importancia de Tierra Santa para la orden franciscana.

## **1. Introducción: los franciscanos y Tierra Santa**

El mismo San Francisco dio el ejemplo de la predicación y de la vocación misionera de la orden. En 1219-1220 estuvo en Oriente, en Egipto y San Juan de Acre, y es probable que visitara los lugares santos (Le Goff: 1999: 13). El capítulo general de la orden creó en 1217 la provincia de Tierra Santa, que comprende la parte suroriental de la cuenca del Mediterráneo, desde Egipto hasta Grecia (Pizzaballa: 2008: 8). En 1223 se reorganizó la provincia en entidades más pequeñas, llamadas custodias. Además de la custodia de Chipre y de Siria se fundó la de Tierra Santa, que comprendía los conventos de San Juan de Acre, Antioquia, Sidón, Tiro, Jerusalén y Jaffa. En aquel entonces, los franciscanos ejercieron su labor sobre todo con los cruzados. En 1291 cae la última fortaleza de los cruzados, San Juan de Acre. Los franciscanos se replegaron a Chipre pero siguieron enviando frailes a Tierra Santa para asegurar la continuidad de su apostolado. En 1333, gracias a la ayuda del rey Roberto de Anjou, los franciscanos pudieron adquirir el Cenáculo y obtuvieron el derecho de oficiar en el

Santo Sepulcro. Gracias a las bulas del papa Clemente VI, lo hacían en nombre de toda la cristiandad. De todas las provincias de la orden podían venir los hermanos, bajo la autoridad del padre custodio, guardián del Monte Sión en Jerusalén. La Custodia de Tierra Santa sigue siendo hasta hoy en día la única provincia de carácter internacional de la orden. En 1847 se restableció el Patriarcado Latino de Jerusalén y se establecieron en la zona otras órdenes religiosas católicas<sup>258</sup>. En la actualidad, la Custodia se encarga de 49 santuarios en Tierra Santa (Pizzaballa: 2008: 17). Teniendo en cuenta el carácter internacional de la Custodia, es evidente que desde su inicio hubo una presencia de franciscanos españoles en Tierra Santa. En 1747 se instituyó una normativa que siguió en vigor hasta los años 1980 y según la cual las funciones superiores eran distribuidas según la nacionalidad: el custodio era un italiano, el vicario era en principio un francés y en su defecto se alternaban en este papel un italiano y un español y el procurador general, encargado de la administración temporal, siempre era un español, puesto que la inmensa mayoría de las limosnas destinadas al mantenimiento de los santos lugares se recogían en tierras que dependían de la corona de España (Chaudé: 1852: 7, Buffon: 2005: 15). Las comisarías de Tierra Santa funcionaban como representaciones diplomáticas de la Custodia con las diferentes cortes europeas. Se ocupaban y se ocupan de recoger fondos para la preservación del patrimonio religioso y de organizar las peregrinaciones (Buffon: 2005: 14). El interés por el estudio de la Biblia ‘in situ’ llevó a la creación del Studium Biblicum Franciscanum, la facultad de ciencias bíblicas y arqueológicas, en 1924.

Desde los orígenes del cristianismo empezaron las peregrinaciones a Tierra Santa. Muchos peregrinos, como la monja Egeria que hizo el viaje en el siglo IV, dejaron escritos sus recuerdos y experiencias que inspiraron y orientaron a viajeros nuevos. A partir de su establecimiento en Tierra Santa, la orden franciscana se dedicó a dar acogida a los peregrinos y a acompañarlos en sus viajes. Desde hace siglos, los franciscanos españoles han dejado obras en que relataban sus vivencias en Palestina. Entre las más importantes figuran la *Verdadera Informacion de la Tierra Sancta segun la disposicion en que en este anno de MDXXX, el auctor la vio y passeio* de Antonio de Aranda (1537), la *Relacion nueua y copiosa de los sagrados lugares de Ierusalen y Tierrasanta, de las misericordias diuinas que en ellos*

---

<sup>258</sup> En un principio, la convivencia institucional no fue nada fácil. A finales del siglo XIX ya había pasado la fase aguda de la crisis, cuando fue nombrado patriarca latino el padre Ludovico Piavi, franciscano y antiguo miembro de la Custodia (Buffon: 2005: 16).

*resplandecen, de los muchos trabajos que por conseruarlos en piedad christiana padecen los religiosos del padre San Francisco que los habitan y de los gastos que tienen con los turcos,* de Blas de Buiza (1622) y el *Devoto peregrino* de Antonio del Castillo, de 1654, que conoció al menos veinticinco reimpresiones hasta avanzado el siglo XVIII (Noonan: 2007: 203).

El progreso tecnológico del siglo XIX tuvo una influencia considerable sobre las peregrinaciones. Los barcos de vapor y los ferrocarriles acortaron el viaje y lo hicieron más asequible económicamente. La primera peregrinación organizada desde España tuvo lugar en 1899 y fue relatada por Evaristo de la Villa y Pajares (1899). A finales del siglo fueron miles al año los viajeros que visitaban Tierra Santa. En el cambio de siglo llama la atención también el creciente interés científico por Palestina que el padre Ubald d'Alençon comenta como sigue:

(...) on reste stupéfait en constatant le nombre immense des publications consacrées à la Terre-Sainte. Ce n'est pas du reste un simple intérêt d'études bibliques qui fait tourner les yeux des savants et du monde entier vers ce coin de terre judaïque sanctifié par la présence et l'habitation de Jésus-Christ; c'est en second lieu un motif politique. (Ubald d'Alençon 1902: 654)

Efectivamente, el siglo XIX es el siglo del nacionalismo político. Mientras que en la primera mitad del siglo, Francia es el país que ejerce el protectorado de los católicos de Tierra Santa con el acuerdo de las autoridades del imperio otomano, en la segunda mitad del siglo vienen a establecerse consulados de todas las potencias europeas, interesados por la importancia geopolítica de esta zona del Mediterráneo que constituye el paso entre Europa, Asia y África.

Además de las publicaciones científicas, abundaban también los guías para viajeros y peregrinos y los relatos de viajes, algunos escritos por autores de renombre, como René de Chateaubriand. Se calcula que en Inglaterra se publicaron nada menos que 1.600 obras y opúsculos sobre las peregrinaciones en Tierra Santa entre 1840 y 1880 (Buffon: 2005: 21). En España, la cosecha fue algo más modesta. El catálogo de la Biblioteca Nacional de España cuenta al menos 20 obras de este tipo de autores españoles, publicadas entre 1863 y 1900. Los franciscanos españoles participaron en esta ola de publicaciones, escribiendo obras originales y traduciendo de otros idiomas. Así, el padre José María Hermo publicó una *Guía del peregrino en Tierra Santa, ó sea reseña religioso histórica de la Palestina con dos*

*apéndices al fin* en 1888 y el padre Ángel Ulibarri publicó en 1892 su traducción de una obra de Madame Solar de Vaultx, *Los esplendores de Tierra Santa*. Este interés religioso, literario y científico los llevó a seguir publicando y traduciendo obras sobre diversos aspectos de Palestina y los otros lugares santos a lo largo del siglo XX, como lo demuestra la obra *Un siglo de historia literaria (1862-1962). Noticia bio-bibliográfica sobre los religiosos hijos del colegio de Misioneros Franciscanos para Tierra Santa y Marruecos establecido en Santiago de Compostela* del padre José Luis Soto Pérez.

## **2. La guía de Barnabé Meistermann**

### **2.1. Barnabé Meistermann**

La combinación del carácter internacional de la Custodia, el interés científico activo por el patrimonio arqueológico bíblico de la zona y el gran éxito de las peregrinaciones nos lleva al autor del libro que nos interesa: el padre Barnabé Meistermann. Jean-François Meistermann nació en 1850 en Pfaffenheim (Alsacia). En 1873 fue ordenado sacerdote, en 1875 entró en la orden franciscana y recibió el nombre de Barnabé. En aquel mismo año los franciscanos fueron expulsados de Francia y Barnabé se dirigió a Inglaterra donde aprendió inglés. Entre 1882 y 1887 residió en Asís y después de una breve estancia en Roma fue a China. En 1893 fue mandado a Tierra Santa. Durante los treinta años siguientes se dedicaría, además de sus tareas apostólicas, a la publicación de numerosos escritos arqueológicos (véase la bibliografía). Su libro más conocido es *Nouveau guide de Terre Sainte*, publicado en 1907, reeditado dos veces. Falleció en 1923.

Barnabé Meistermann gozaba de una excelente reputación entre sus colegas, como se desprende de las reseñas que se dedicaron a sus obras. En su reseña de *Le prétoire de Pilate et la forteresse d'Antonia*, el padre Victor Bernardin escribe:

Le P. Barnabé a déjà donné la mesure de sa compétence en pareille matière. Quiconque a lu ses travaux sur le Mont Thabor et sur Emmaüs sait quelle scrupuleuse attention, quelle consciencieuse application l'archéologue franciscain apporte à l'étude de ses documents, à l'examen de ses preuves. (Victor Bernardin: 1903: 49)

Además de la guía, fueron traducidas al español varias otras obras suyas. Así, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem* fue traducido por el padre Miguel Aguillo, O. F. M en 1904 y *La*

*Ville de David* fue traducido por Alejandro Toribio, O.F.M, en 1907. El padre Miguel Aguillo salió para Tierra Santa en junio de 1903 para permanecer allí varios años y escribió diferentes artículos sobre Tierra Santa en la *Revista Franciscana* y el *Eco Franciscano* (Soto Pérez: 1983: 98). Conocía la región y pudo discutir sobre su traducción con el autor. Lo mismo se puede decir del padre Alejandro Toribio, que estuvo de misionero en Tierra Santa entre mayo de 1904 y septiembre de 1910. De él también se publicaron cartas sobre sus experiencias en Jerusalén y Belén en el *Eco Franciscano* (Soto Pérez: 1983: 680-681). El padre Francisco Martínez tradujo en 1904 *El Pretorio de Pilatos y la Fortaleza Antonia*. De las traducciones del padre Samuel Eiján hablaremos más adelante. Estas traducciones fueron publicadas por la tipografía de los padres franciscanos en Jerusalén. El carácter internacional de la Custodia fomentaba, pues, la cooperación intelectual y la traducción.

## **2.2. *Nouveau guide de Terre Sainte (1907)***

El padre Barnabé Meistermann pudo aprovechar sus grandes conocimientos arqueológicos, bíblicos e históricos a la hora de escribir su guía. Expone su objetivo en el prefacio:

El objeto que se propone esta *Nueva Guía de Tierra Santa* es el de evocar, con ayuda de los datos que nos suministran las ciencias modernas, los innumerables recuerdos que se ciernen sobre esta región privilegiada. (NGT XI)<sup>259</sup>

Expresa en primer lugar su preocupación por presentar una obra científicamente fiable:

Ajena nuestra pluma a todo espíritu de parcialidad presentaremos al lector en estas páginas, con concisión, sencillez y claridad, cuanto hoy día nos es dado conocer, como más positivo, en orden a los lugares bíblicos y a los recuerdos que atesoran, calificándolo, según los casos, con las notas de cierto, probable o verosímil. (NGT XII)

A continuación reivindica que la ventaja de su guía es la de ser católica y de ser más bien un vademécum de peregrino que un manual de turista (ibídem). Esto último queda demostrado por la presencia de numerosas citas bíblicas dispersas en la obra. Al final figuran unos extractos del antiguo y del nuevo testamento (NG 552-589) y un vía crucis (NG 590-593).

---

<sup>259</sup> Para referirnos al texto fuente de Meistermann, utilizaremos a continuación la abreviatura NG, seguida de la página, para la traducción de Samuel Eiján, nos serviremos de la abreviatura NGT.



La guía mide unos 10 por 16 centímetros y a pesar de sus 610 páginas compactas de letra pequeñísima, es el perfecto libro de bolsillo que el viajero-peregrino puede llevar consigo con facilidad. Tiene el aspecto de las guías Baedeker de principios del siglo XV. El libro está pensado para no dejar sin respuesta ninguna pregunta que se pueda hacer el usuario. El primer capítulo (“Renseignements généraux”, *NG XVII-XLIII*) informa sobre el equipaje, los servicios de buques, pasaportes y aduanas, las monedas, así como sobre los privilegios espirituales de la peregrinación. El capítulo “Préliminaires” (*NG 1-13*) trata de la historia de Palestina desde la bíblica hasta principios del siglo XX, de su división política y de la diversidad étnica y religiosa. Luego siguen por zona geográfica, 26 excursiones detalladas. No solo se describen el medio de transporte más adecuado, el itinerario y las posibilidades de alojamiento, sino que se procura información histórica muy detallada sobre los lugares visitados. Hasta se hace partícipe al lector de las discusiones científicas a propósito de la localización geográfica exacta de determinados lugares bíblicos, con notas a pie de página. Figuran en el libro 23 mapas en color fuera del texto y 110 planos de ciudades y monumentos. El peregrino que se compraba la guía de Barnabé Meistermann disponía a la vez de toda la información práctica que pudiera desear, hasta las horas de salidas de los barcos de Marsella y Trieste (*NG XX-XXI*) y del estado de la cuestión de la investigación arqueológica en Palestina. Para que el lector del siglo XXI se haga una idea, se podría decir, *mutatis mutandis*, que la guía del padre Meistermann es como una guía Michelin pero sin estrellas y complementada con todo tipo de temas de discusión erudita, con aparato científico incluido. Se trata de un libro de tan alto nivel que cabe preguntarse si todos los lectores habrán tenido el interés de adentrarse en los detalles, para los que se utilizaba un tamaño de letra aún más pequeño que el corriente. El tono es elegante y neutro y aunque el libro está pensado y escrito desde una perspectiva católica, no es apologético ni empalagoso. El padre Meistermann vivía en una época en que las naciones europeas del norte estaban convencidas de su superioridad sobre las del sur y del oriente y la empresa colonial se consideraba positiva, lo cual se trasluce en su texto, pero emana de él más bien un espíritu de tolerancia frente a las otras religiones y culturas presentes en Palestina en comparación con el menosprecio por los grupos autóctonos tan frecuente en la literatura orientalista.

### 2.3. Una empresa de traducción franciscana

La guía de Barnabé Meistermann fue declarada guía oficial de la Custodia y fue mandada traducir a cuatro idiomas, el italiano, el alemán, el inglés y el español. Así lo declara el Custodio, el padre fr. Roberto Razzoli, en el “decretum” fechado el 4 de agosto de 1906, que antecede a la obra:

Addentes S. Custodiam hoc unum opus ratum habere, tamquam nomine Terrae Sanctae editum et ipsum italica, germanica, anglica, hispanica lingua, a viris in suo quibusque idiomate peritis, vertendum commississe. (NG IV)

En términos de la teoría funcional de la traducción, el Custodio se puede considerar como el emisor tanto de la guía original como de sus traducciones (Nord: 1991: 40). La primera traducción que salió fue la inglesa, titulada *New Guide to the Holy Land*, en 1907, con una segunda edición en 1923<sup>260</sup>. La traducción española a la que nos vamos a dedicar más en particular, fue realizada por el padre Samuel Eiján y publicada en 1908 con el título de *Nueva guía de Tierra Santa*. La traducción alemana, que menciona al padre Engelbert Hüber como “Bearbeiter” (‘adaptador’), fue publicada en 1913 con el título *Durch’s Heilige Land. Führer für Pilger und Reisende*. La última en salir fue la italiana, *Guida alla Terra Santa*, realizada por el padre Teófilo Bellorini, en 1925.

## 3. La Nueva guía de Tierra Santa

### 3.1. Samuel Eiján

Samuel Eiján nació en 1876 en San Clodio (provincia de Orense). Vistió el hábito franciscano en 1890 y profesó en 1895. Fue ordenado sacerdote en 1899. Sus dotes de escritor se detectaron muy pronto, ya que fue redactor del *Eco Franciscano* a partir de 1896. En 1902 embarcó para las Misiones de Tierra Santa. En 1903 fue nombrado Superior del Santo Sepulcro, puesto que ocupó durante tres años. También fue conductor de peregrinaciones. En su biografía leemos que “por espacio de seis meses, comprendidos en los años 1907 a 1908, permaneció en Barcelona, cumpliendo una misión de los superiores de Tierra Santa” (Soto Pérez 1983: 253). Considerando las fechas, es más que probable que dedicara estos meses a su traducción de la guía de Meistermann, que salió en 1908. A finales de 1908 vuelve a la

---

<sup>260</sup> No conseguimos identificar al traductor inglés.

provincia de Santiago, ocupando varios cargos en la orden y escribiendo sin parar estudios históricos, cuentos, poesías en castellano y en gallego y numerosísimos artículos. El bibliógrafo José Luis Soto Pérez menciona 70 libros, 12 inéditos, 348 artículos y un centenar de poesías (Soto Pérez 1983: 256-280).

En la bibliografía de este trabajo hemos reunido 27 obras (originales y traducciones) del padre Eiján relativas a Tierra Santa, 7 de las cuales anteriores a 1908, cuando salió la *Nueva guía de Tierra Santa*. He aquí sus traducciones relacionadas con Palestina:

1904. Urbano Coppens, O.F.M.: *El Palacio de Caifás y el nuevo jardín de San Pedro, de los Padres Asuncionistas en el Monte Sión*. [1904. *Le palais de Caïphe et le nouveau jardin de Saint Pierre des Pères Assomptionistes au mont Sion*. Paris : Picard]

1906. Barnabé Meistermann de Alsacia, O.F.M.: *La Patria de S. Juan Bautista. Con un apéndice sobre Arimatea*.

1908. Barnabé Meistermann, O.F.M.: *Nueva Guía de Tierra Santa. Ilustrada con 23 cartas en colores y 116 planos de ciudades y monumentos*.

1940. Ignacio Beaufays, O.F.M.: *El Hombre-Dios en su marco palestiniiano*. [1933. *L'Homme-Dieu*. Gembloux, Duculot. 3a ed. revisada 1940]

194?. Ignacio Beaufays, O.F.M.: *La Virgen María en su marco palestiniiano*. [193? *La Madone dans son cadre palestinien*. Gembloux, Duculot. 3a ed. revisada 1944]

Inédito. *Los sepulcros de San Joaquín y Sta. Ana, por el P. Meistermann*.

La lista demuestra el interés de toda una vida intelectual por la presencia franciscana en Tierra Santa y su importancia religiosa y cultural. En este flujo de obras la traducción parece ser una forma más de comunicación sobre los asuntos que preocupaban al escritor.

Antes de adentrarnos en la traducción que realizó el padre Eiján de la guía de Meistermann, conviene mencionar sus traducciones acerca de otros temas:

1906. Beaufays, Ignacio, O.F.M.: *Historia de San Pascual Bailón de la Orden de Frailes Menores. Patrono de las Asociaciones Eucarísticas*. Barcelona, Tipografía Católica. [1903. *Saint Pascal Baylon, patron des œuvres eucharistiques*. Namur, Picard].

1915. Lefèvre, Ferdinand: *Misión y Virtudes Sociales de la Esposa Cristiana*. Barcelona, Tipografía Católica. [1909. Lefèvre, Ferdinand. *Mission et vertus sociales de l'épouse chrétienne*. Paris, Vic et Amat].

1922. Anizán, Félix, O.M.I.: *Hacia El (El Sagrado Corazón)*. Traducción de la 44a edición francesa corregida por el autor. Barcelona: Tip. Católica Casals. [1921. *Vers Lui. Élévations au Sacré-Coeur*. 44e mille. Bar-le-Duc, Impr. Saint-Paul].

1925. Facchinetti, Vittorini, O.F.M.: *San Francisco de Asís en la historia, en la leyenda, en el arte*. Barcelona: Biblioteca Franciscana. [1921. *San Francesco d'Assisi nella storia, nella leggenda, nell'arte*. Milano, Ed. S. Lega Eucaristica.]

A parte de Fernand Lefèvre, que era cura de Le Ménil-Guyon (departamento del Orme), y el oblato francés Félix Anizan, los demás autores pertenecen a la orden franciscana (los belgas Urbain Coppens e Ignace Beaufays, el francés Meistermann y el italiano Vittorini Fachinetti). Se trata de obras relacionadas con el franciscanismo en sus diversas ramas: el apostolado, la historia del fundador, la hagiografía y los Santos Lugares, temas por los cuales las circunstancias vitales y la erudición del traductor lo calificaban perfectamente. Esto nos permite considerar la posición del padre Samuel Eiján como un nodo en una red intercultural de escritores y traductores franciscanos que tenía un centro importante en Jerusalén y otros en diversos lugares de Europa<sup>261</sup>.

## **3.2. Nueva guía de Tierra Santa**

### **3.2.1. Encargo de traducción y normas implícitas**

Siendo esta traducción el resultado de un encargo, nos parece que un acercamiento metodológico funcional le puede convenir. En cuanto al tipo, se trata de una traducción comunicativa o instrumental, orientada hacia la cultura meta, sirviéndose de sus convenciones

---

<sup>261</sup> Como observa Anthony Pym: “[Networks] might be expected to relate points in different cultures (crosscultural links) and to develop in social settings shared by two or more cultures (intercultural groups)” (Pym : 1998 : 91). La Custodia de Tierra Santa constituiría un ejemplo del segundo caso.

textuales y lingüísticas. La función del texto –en nuestro caso, proporcionar información turística, cultural y arqueológica fiable en un espíritu católico– se mantiene, pero al contrario de la definición canónica de este tipo de traducción, no esconde su estatus de traducción (Snell-Hornby: 2006: 53).

No disponemos de documentación acerca del encargo de traducción que debió de recibir el padre Eiján en 1907 cuando pasó seis meses en Barcelona para cumplir un cometido para su orden. Pero vamos a formularlo a modo de hipótesis. Lo que prima es la funcionalidad de la guía en español. Debe contener toda la información que pueda necesitar el peregrino español en su viaje, lo cual puede implicar el completar y adaptar elementos informativos concretos. Debe ofrecer la información arqueológica, histórica, geográfica, etnográfica, etimológica (etcétera) más actualizada y correcta posible, lo que también puede llevar a ampliaciones y adaptaciones del original, no solo para aproximarse al destinatario sino para ofrecer información más adecuada, pero en todos los demás casos la traducción tiene que corresponder al máximo al original. La traducción se considera como un puente que sirve para transferir un contenido y el traductor debe hacerse invisible. Además de ser fiable en cuanto a contenidos factuales, la guía tiene que ser fiel al espíritu católico porque se destina a creyentes españoles. En cuanto a la macroestructura y los elementos no verbales (mapas, planos, tipografía, formato), como la guía española forma parte de una serie (junto con el original y las demás traducciones), tiene que ser reconocible como tal y las modificaciones deben ser las mínimas.

Estas normas implícitas a veces resultan contradictorias entre sí. Así, por ejemplo, una nota en la que el padre Meistermann refiere a una obra suya anterior, le plantea un problema al traductor:

V. notre ouvrage *La Patrie de S. Jean B.*, App. Arimathie. (NG 35)

V. nuestra obra: *La patria de San Juan Bautista*, ap. *Arimatea* (tr. esp.). (NGT 42)

¿A quién refiere el “nuestra”? Si es al autor, habría que deducir que escribía en español, lo que no es el caso. Si es al traductor, se trataría de apropiación de obra ajena. ¿Hay que leer “(tr.esp.)” como la solución de la ambigüedad, como una referencia del autor a la traducción de su obra?

### 3.2.2. Macroestructura y adaptaciones funcionales

Empecemos por el respeto de la macroestructura, por ser el elemento del encargo implícito más sencillo de tratar. Cuando se compara la macroestructura del *Nouveau Guide de Terre Sainte* con la de la traducción, se advierte un paralelismo absoluto entre los dos libros, con la excepción de la Carta-Prólogo dirigida al traductor por el Obispo de Jaca, don Antolín López Peláez y escrita a petición del traductor. Este prólogo hace referencia a las guías ya existentes, como la del padre José Hermo que ya mencionamos, y destaca los méritos de Barnabé Meistermann, mencionando los libros del autor ya traducidos por franciscanos españoles. Después de una página de elogios dirigida a la guía, observa que: “La Guía oficial de Tierra Santa debe escribirse por franciscanos, y ser traducida al español por franciscanos españoles” (*NGT IX*), conjugando en una frase el internacionalismo del tema y el orgullo nacional español. Según el prologuista, “a un autor como el P. Bernabé Meistermann correspondía un traductor como el P. Samuel Eiján” (*ibídem*), cuyas obras de palestinólogo no deja de mencionar. Si la traducción inglesa cuenta con un prólogo de un prelado ilustre, la española “va enriquecida con adiciones escritas por el propio autor, que la ponen en primera línea entre todas” (*ibídem*). Para terminar, el prologuista pone de relieve la oportunidad de la publicación, ya que también en España estaba entrando en las costumbres la peregrinación. No hay prólogo del traductor, de modo que su voz se nos llega únicamente a través del texto traducido. El paralelismo absoluto se advierte también en cuanto a la tipografía y la inserción de mapas y planos. Aquí se advierte ya una ampliación: del original a la traducción pasamos de 110 a 116 planos de ciudades y monumentos. Todas las notas bibliográficas a pie de página se han traducido igualmente.

En cuanto a la funcionalidad turística de la guía, es evidente que se han producido modificaciones, que se advierten sobre todo en el apartado de los “*renseignements généraux*” (“reseñas generales”). Es lógico que la primera instancia organizadora de peregrinaciones hacia la que el traductor oriente al lector sea la Junta permanente de peregrinaciones españolas a Tierra Santa y Roma, presidida por José María de Urquijo, ya que colaboraba en su organización y a veces las acompañaba (*NGT, xx*). El padre Eiján dejó constancia de la cuarta peregrinación en un libro publicado en 1907, costado por Urquijo (Soto Pérez: 1983: 259, véase la bibliografía). Las demás organizaciones que tienen sede en París se mencionan en un cuerpo más pequeño. La compañía de navegación que recomienda la traducción es la

Compañía Transatlántica, cuya línea de Filipinas pasaba por varios puertos españoles, Port-Saïd y Suez (*NGT* xxii).

Otra diferencia global que se puede observar entre el *Nouveau guide* y la *Nueva guía* es el aumento de la información. Si el original cuenta 610 páginas, la traducción tiene 704, siendo casi igual el formato de ambos libros. A lo largo de la traducción encontramos información añadida que según el prólogo provenía directamente de Barnabé Meistermann, preocupado por tener actualizada la información que proporcionaba. Unas veces se trata de un mero cambio de cifras o de una sola frase, otras de un párrafo entero. Los añadidos tienen que ver tanto con los últimos desarrollos in situ como con elementos de reciente investigación o informaciones de las que el autor no disponía con anterioridad. Unos ejemplos:

[La rade de Jaffa] est fréquentée chaque année par 400 bateaux qui emportent un chargement de 500.000 tonnes [...]. (*NG* 24)

A [la rada de Jafa] acuden cada año unos 425 vapores con un cargamento total de 650.000 toneladas [...]. (*NGT* 29)

Arbre de la Vierge. [...] Tout auprès [du puits] s'élève un grand sycomore planté au XVII<sup>e</sup> s. pour remplacer un autre qui venait de périr et à l'ombre duquel, dit la tradition, s'est reposée la sainte Famille. (*NG* xxxiv)

Árbol de la Virgen. [...] Cerca del pozo es donde se elevaba un gran sicomoro plantado en el s. XVII para reemplazar uno anterior, a la sombra del cual, según testimonio de la traducción, se detuvo a descansar la Sagrada Familia. Los PP. Jesuitas han construido, a 40 pasos de dist. de allí, una graciosa capilla con que conmemorar este recuerdo. (*NGT* xxxix)

Après la captivité de Babylone, 743 hommes retournèrent à Cariathiarim, à Chéphira (*Kéfiréh*) et à Beeroth (*el Biréh*). (*NG* 52)

De la cautividad de Babilonia regresaron a Cariathiarim, a Chefira (*Kefireh*) y a Beeroth (*el Bireh*) 743 hombres.

Un antiguo relato de peregrinación, anterior al s. VII, recogido por Pedro Diácono (1137) menciona en "Cariathiarim" una iglesia construida en recuerdo de la permanencia del Arca de la Alianza en dicho lugar. Ningún indicio de esta iglesia se ha descubierto hasta ahora. Las

Religiosas de S. José han edificado recientemente un *sanatorio* en *Deir el Azar*, colina que se eleva al N. de la ruta. (NGT 62).

A veces, la traducción da información francamente distinta del original. Como el traductor no informa a los lectores sobre su modo de proceder, la responsabilidad por estos cambios no se puede atribuir con seguridad. Unos ejemplos, sobre la identificación de una planta bíblica y sobre la etimología del nombre de una ciudad:

Une racine desséchée et flétrie, qui s'ouvre et refleurit indéfiniment quand on la plonge dans l'eau, l'*anastatica hierichuntina*, est prise pour la rose de Jéricho. (NG 270)

También ha llegado a considerarse como «rosa de Jericó» una planta disecada y marchita, la *anastática hierichuntina*, y otra especie, la *Odontospernum Bismoeum*, cuya flor se asemeja a la margarita. La rosa de Jericó de la Biblia era probablemente una rosa real y verdadera. (NGT 326)

D'après l'historien juif [Josèphe] cette ville appartenait originellement aux Phéniciens. Elle reçut le nom d'Appolonia, paraît-il, d'Appolonius, fils de Trasé, gouverneur de la Cœlésyrie sous Seleucus Antipator. (NG 499)

Es esta tal la ciudad de **Reseph** de la Biblia (I, Par., VII, 25). Dicha ciudad pertenecía, según el historiador judío [Josefo] a los Fenicios. Y, en efecto, Reseph es el nombre del Apolo de los Fenicios: de aquí que los Griegos llamaran esta ciudad, Apolonias. (NGT 584)

Son muy raras las omisiones. Un ejemplo de omisión, causada probablemente por la repetición del vocablo “turban”:

Extérieurement ils se distinguent des bédouins particulièrement par le bonnet rouge, *tarbouche*, entouré le plus souvent d'un épais turban *de couleur blanche ou voyante*. *Ceux qui ont fait le pèlerinage de la Mecque ont le privilège de porter un turban vert*. (NG 11, en cursiva el fragmento omitido)

Al exterior diferéncianse de los beduinos particularmente por su gorro rojo, *tarbusk*, ceñido, por lo común con un grosero turbante verde. (NGT 13)



Nótese también la elección de “grosero” para traducir “épais”, un adjetivo neutro que habría podido traducirse por “grueso” o “tupido”.

### **3.2.3. Análisis de la microestructura**

Para llevar a cabo nuestro estudio, hemos sometido a una comparación más detallada el inicio de la guía (las reseñas generales, los preliminares, el primer viaje y el principio del segundo, *NG* i-xliii y 1-62; *NGT* i-xlvii y 1-74), los viajes VII, VIII y IX (*NG* 257-294; *NGT* 310-353) y los viajes XX a XXIV (*NG* 493-538; *NGT* 576-609). Esta muestra, casi un tercio del libro, nos parece suficiente para poder generalizar los resultados.

#### **3.2.3.1. Realia**

En un principio, el autor francés y el traductor español de una guía de Palestina se ven enfrentados al problema de los realia de modo parecido: tienen que encontrar maneras de hablar en una lengua latina de un mundo anclado en la tradición grecolatina y cristiana pero con muchos componentes de origen hebreo y árabe. Este primer paso se ve, pues, ya solucionado para el traductor que encuentra la información en una lengua románica. Pero le queda el problema de la ortografía correcta y del respeto de las convenciones españolas relativas a los gentilicios, los nombres propios y demás. El índice de nombres propios de la guía cuenta 15 páginas de unos 120 términos cada una, otras tantas dificultades potenciales para el traductor.

En general podemos afirmar que el traductor acomete su tarea con sumo cuidado. A veces ‘traduce’ un nombre propio del francés, sin acordarse de que existe una versión española:

Par la conquête de Gaza, *Alexandre le Grand* devint maître de toutes les villes maritimes de la plaine [...]. (*NG* 503)

*Alejandro del Grande* se hizo dueño, en fuerza de la conquista de Gaza, de todas las ciudades marítimas de la llanura [...] (*NGT* 588, cursivas nuestras).

Esto no quiere decir que el traductor no conociera la denominación española de este héroe griego, ya que unas páginas más lejos menciona a “Alejandro Magno” (*NGT*, 591) de modo que puede tratarse de una interferencia momentánea.

En otras ocasiones el traductor opta por mantener la versión francesa del topónimo: cuando Meistermann describe la salida del puerto de Pireo menciona “l’Hymette (1.027 m), montagne célèbre par ses carrières de marbre et son miel” (NG xxvi), el traductor copia y pone “el Hymette” (NGT, xxix) y no el Himeto como sería de esperar. Otro tanto ocurre con “Aix-la-Chapelle” (NG 65, NGT 74) cuando existe “Aquisgrán”. Es extraño el nombre que recibe en la traducción una figura mitológica conocida como Andrómeda: “En Joppe es, asimismo, donde fue encadenada, junto a la playa, Andrómedes, hija de Cefeas y de Casíope” (NGT 24). El “couvent de Saint-Gérasime” (NG 275) se convierte en “convento de S. Erasmo” (NGT 322) debido tal vez a la semejanza fonética entre los dos nombres. En la traducción se introduce otra explicación del concepto “jeque” que en el original. El nombre que dieron los europeos al pueblo de Cariathiarim es

*Abou-Gôche* du nom du Sheikh (maire), qui au commencement du XIXe siècle terrorisait le pays [...] (NG 51)

*Abu-Gosc*; nombre del *Xej* (jefe) que a principios del s. XIX tenía consternado todo el país [...] (NGT 61)

Hay dos definiciones del concepto “jeque”, por un lado, el que gobierna un territorio, como reza la definición del DRAE: “Entre los musulmanes y otros pueblos orientales, superior o régulo que gobierna y manda un territorio o provincia, ya sea como soberano, ya como feudatario”. Esta es la definición de la que parte Meistermann para proponer la explicación “maire”, ‘alcalde’, explicación que por lo visto no ha convencido a Eiján, que adopta una grafía fonética cercana a la pronunciación árabe y propone “jefe”, un término que no implica necesariamente un poder oficialmente reconocido y que corresponde al uso popular, recogido por ejemplo en el diccionario *Petit Robert* s.v. “cheik, cheikh ou scheik”: “chef de tribu chez les Arabes” (Rey: 1983: 298).

La confusión de los conceptos de “nación” y “nacionalidad” puede causar confusión en el contexto siguiente. Se trata de Barcoquebas de Koziba, que llevó a su perdición al pueblo judío en la ciudad de Bittir:

C’est même là que le peuple juif *cessa pour toujours de former une nation*. (NG 44)

En esta ciudad *perdió para siempre su nacionalidad* el pueblo israelita. (NG 52, cursivas nuestras)

Solo las personas pueden tener o perder su nacionalidad, aplicado a un pueblo el adjetivo carece de sentido.

Pero aparte de estos casos, el tratamiento de los realia es totalmente adecuado en la muestra que hemos analizado.

### 3.2.3.1. Adecuación y sintaxis

El traductor se compromete a cumplir un contrato de adecuación al original, pero es inevitable que en un texto tan largo se produzcan interpretaciones erróneas, debido a un análisis peculiar de la sintaxis:

Les santons sont une sorte d'ermites mendians *que le peuple vénère comme des saints, à l'égal des fous*. (NG 13)

Los santones vienen a ser una especie de eremitas mendicantes, *de modales alocados, a quienes el pueblo venera como a santos*. (NGT, 16, cursivas nuestras)

Desaparece un elemento fundamental del mensaje, el que el pueblo venera a los santones y a los locos como santos. A lo mejor hubo aquí una especie de censura inconsciente por parte del traductor, a fin de evitar la asociación entre los locos y los santos.

En alguna ocasión, el no advertir el modo gramatical puede comprometer la lógica del mensaje:

Deux petits hémicycles, dont la démolition *aurait compromis* la solidité du nouveau chœur, furent conservés [...]. (NG 50)

Conserváronse 2 pequeños hemiciclos cuya demolición *resultaba funesta* para la solidez del nuevo coro [...]. (NGT 60, cursivas nuestras)<sup>262</sup>

---

<sup>262</sup> En el ejemplo ya mencionado del árbol de la Virgen (NG xxiv, NGT xxxix) ocurre algo similar: el texto fuente

El cambio de modo hace dudar al lector sobre si los hemiciclos siguen en pie o no. La ruptura de la estructura paralelística de la frase siguiente lleva a un cambio de la información: en el original, la fuente se encuentra fuera del fortín, en la traducción, dentro:

Un petit canal amène l'eau d'une source au centre du bâtiment, un autre en éconduit le trop plein. (NG 52-53)

Un pequeño canal conduce hacia afuera el agua de una fuente que se encuentra en el centro del fortín. (NGT 62)

En el ejemplo siguiente, al romper la estructura sintáctica (la expresión de la causa seguida por la expresión de la consecuencia en la principal) y sustituirla por una relativa, ha resultado una frase difícil de entender, sobre todo porque al no traducir el rasgo de impersonalidad, es como “ciudad” fuera sujeto de “designa”:

Cette ville étant la plus importante du midi de la Terre promise, on désigna l'ensemble du pays d'Israël par la locution “depuis Dan jusqu'à Bersabée” (NG 259)

Esta ciudad, que era la más importante del mediodía de la Tierra prometida, designa el conjunto del país de Israel por la locución “desde Dan hasta Bersabé” (NGT 312).<sup>263</sup>

En ocasiones, la traducción de una conjunción altera el significado, como “sinon” por “ya que no” en vez de “o incluso” en la frase siguiente:

Cette construction remonte au IIIe s., *sinon* au IIe s. de notre ère. (NG 50)

Dicha construcción remonta al s. III, *ya que no* al II de ntra. Era. (NGT 58, cursivas nuestras)<sup>264</sup>

---

utiliza el presente, “s'élève”, mientras que la traducción “se elevaba” sugiere que el árbol ya no está.

<sup>263</sup> Otro caso parecido lo constituye el ejemplo siguiente, en el que el traductor usa dos verbos que exigen una complementación sintáctica diferente, con lo cual las preposiciones causan confusión:

“[...] l'opprobre de l'Égypte était enlevé (roulé au loin) du peuple d'Israël”. (NG 274)

“[...] se había librado o rodeado a lo lejos al pueblo de Israel del oprobio de Egipto”. (NGT 330)

La sustitución de “rodado” por “rodeado (¿una errata?)” dificulta aún más la comprensión.

<sup>264</sup> Otro ejemplo: la traducción de “causé par” por “merced a” (que implica una causa valorada positivamente):

“[...] le débarquement se fait au milieu d'un grand vacarme causé par les bateliers et les portefaix” (NG

O la traducción de “à travers de” por “a lo largo de” en vez de “a través de” que contradice la lógica geográfica:

La route se retourne à l’angle droit vers l’O. et traverse le Ouâdi Destreh, passe taillée à *travers* la colline rocheuse. (NG 493)

La ruta se vuelve en ángulo recto a lo largo de la colina roquera y atraviesa el Uadi Destreh, paso tallado *a lo largo de* la colina roquera. (NGT 576, cursivas nuestras)<sup>265</sup>

Pero en líneas generales, la guía de Meistermann no planteó al traductor mayores problemas.

### 3.2.3.3. Adecuación y léxico

La mayor parte de nuestras observaciones acerca de la adecuación de la traducción tiene que ver con el léxico. Traducir “parfois” por “las más de las veces”<sup>266</sup> lleva a conclusiones erróneas por parte del lector, al igual que traducir “élever” por “destruir”<sup>267</sup>. A veces la diferencia es de vida y muerte, entre la condena y la ejecución:

Le lendemain, Ramleh fut prise d’assaut et tous les chrétiens furent *mis à mort* ou faits prisonniers. (NG 35)

Al día siguiente, Ramle fue tomada por asalto, y los cristianos que allí había *condenados a muerte* o hechos prisioneros (NGT 42, cursivas nuestras).

Cuando una estructura léxica es problemática y además se repite, se notan los esfuerzos del traductor para construir un mensaje que tenga sentido. El autor se sirve de la expresión “être dans l’aisance” (“vivir con holgura”, “gozar de buena situación financiera”) cuando insinúa que los padres que regentan la Casa Nova en Jerusalén aceptan los donativos de los peregrinos “aisés” y sugiere que paguen un poco más en las hospederías. Pero en la traducción no aparece la holgura sino el alojamiento o la comodidad:

---

xxxvii)

“El desembarco se verifica con no poca algazara [...] merced al bullicio que forman bateleros y mozos de cordel” (NGT xli).

<sup>265</sup> Es como si el traductor fuese convencido de que “à travers” y “a lo largo de” fuesen equivalentes, porque se encuentran más casos, p.e. “à travers des tranchées et des tunnels” (NG xxvi) se convierte en “a lo largo de quebradas y túneles” (NGT xxvi).

<sup>266</sup> “[...] et parfois terminés en hémicycle” (NG 50) vs. “terminadas las más de las veces en hemiciclo” (NG59).

<sup>267</sup> “[...] et élevèrent leurs stèles de victoire” (NG 2) vs. “y destruyeron sus *stelas* de victoria (NGT 2).

Le P. Directeur accepte des pèlerins *qui sont dans l'aisance* ce qu'ils offrent spontanément pour les œuvres de Terre Sainte. (NG 56)

El P. Director puede aceptar lo que los peregrinos *alojados* se dignen ofrecer espontáneamente para sostenimiento de las obras de Tierra Santa. (NGT 67)

Ceux qui *sont dans l'aisance* paient environ 5 francs par jour pour le service ordinaire, dont les pèlerins n'ont généralement qu'à se louer. (NG 56)

Los que *desean mayores comodidades* deberán pagar 5 fr. diarios por el servicio ordinario, del que suelen generalmente quedar satisfechos los peregrinos. (NGT 68, cursivas nuestras)<sup>268</sup>

Aquí se observa también una tendencia a la ampliación (“accepte” vs “puede aceptar”, “offrent” vs. “se dignen ofrecer”, “paient” vs. “deberán pagar”) que comentaremos más adelante.

La descripción del vestuario de los beduinos también le plantea problemas: las mangas se convierten en dibujos (tal vez por la proximidad entre el francés “manche” y el español “mancha”)<sup>269</sup> y el terciopelo se queda en bordado:

[...] une robe grise, *kambas*, à *manches longues et larges*, serrée à la taille par une corde [...] (NG 12)

[...] una sobreveste gris (*kombás*), *con dibujos en todas direcciones*, ceñida al talle por una faja o correa (NGT 14, cursivas nuestras)

[...] un long manteau *de velours* à couleurs voyantes (NG 12)

[...] un largo manto *bordado* con adornos de colores chillones [...] (NG 14, cursivas nuestras)

---

<sup>268</sup> Otro caso es la palabra “site” (“paraje”, “emplazamiento”) que se traduce una vez por “posición”, cuando se trata de la belleza del lugar, otra vez por “puesto”:

“Naples [...] occupe un des plus beaux *sites* du monde”. (NG xxii)

“Nápoles [...] ocupa una de las más bellas *posiciones* del mundo”. (NGI xxvi)

“Le *site* de Tibneh est aujourd'hui désert” (NG 41)

“El *puesto* de Tibneh está hoy abandonado” (NG 48, cursivas nuestras).

<sup>269</sup> Algo parecido puede haberse producido en el ejemplo siguiente: “Les masures ne servirent d'abri qu'à des bateliers et des pêcheurs” (NG 23) vs. “Sus ruinas solo sirvieron de abrigo a pescadores y a criminales” (NGT 28). Además de que les “masures” (“casuchas”) no tengan por qué ser ruinas, los barqueros se han quedado en pescadores y al llegar a “pêcheurs”, ¿puede haber pensado el traductor en “pêcheurs”, “pecadores” y haber llegado a “criminales” por este desvío?

La traducción de “voyant” por “chillón” no es neutra, se habría podido optar por “vistoso” o “llamativo”<sup>270</sup>.

Estos errores léxicos, de número limitado, pueden causar alguna confusión al lector pero resultan poco significativos en comparación con todo lo que fue traducido correctamente.

#### **3.2.3.4. Modulaciones y modificaciones semánticas**

Existen casos de modulaciones semánticas conscientes por parte del traductor. El primero que reproducimos puede tener que ver con el orgullo nacional. Hablando de los judíos de Palestina, Meistermann describe el lenguaje de los sefardíes como “un patois español” y el de los asquenazíes como “un patois allemand” (NG 12). Sea porque no daba con la palabra “dialecto”, sea porque quería ‘ennoblecere’ la expresión, el traductor opta en el primer caso por “un castellano adulterado” y en el segundo por “una especie de alemán característico” (NGT 14).

Se observa una tendencia a la introducción de matices afectivos cuando en el texto fuente se suele optar por un vocabulario neutro. Unos ejemplos:

Après sa mort [d’Alexandre le Grand], Azot fut tour à tour au pouvoir soit des Lagides, soit des Seleucides [...]. (NG 503)

Después de su muerte [de Alejandro el Grande], Azot gimió alternativamente bajo el poder de los Lágidias y de los Seleucidas [...]. (NGT 588, cursivas nuestras)

[...] la *Salle des pestiférés*, l’ambulance de Bonaparte. Elle est *divisée* depuis en plusieurs chambres vulgaires. (NG 26)

[...] la *Sala de los apestados*, o sea la ambulancia de Bonaparte. La sala ha sido *desfigurada* con habitaciones vulgares. (NGT 31, cursivas nuestras)

---

<sup>270</sup> Otros ejemplos de desajustes léxicos: “le gouffre de Charybde” (NG xxiv) vs. “el golfo de Caribdis” (NGT xxvii), “éclatante victoire” (NG 4) vs. “ruidosa victoria” (NGT 4), “une rançon” (NG 11) vs. “una pensión” (NGT 13), “les béliers” (en la acepción de “ariete”, NG 62) vs. “los guerreros” (NGT 74); “plusieurs métiers de tissage du coton” (NG 505) en la acepción de “telar” vs. “muchas fábricas de algodón” (NGT 590).

Pero la modulación de mayor impacto es de tipo ideológico. Meistermann describe así la actuación de los protestantes:

[...] ils exercent d'une manière admirable la charité chrétienne, contribuent à la civilisation des indigènes et propagent l'influence de leur nation respective; mais, en somme, ils ne font que peu de conquêtes sérieuses au protestantisme. L'indifférence en matière de religion fait seule d'effrayants progrès. (NG 16)

He aquí, pues, una visión positiva de la labor de los protestantes. El autor contrapone los pocos adeptos que hacen los protestantes con los muchos que gana la indiferencia religiosa.

La traducción reza como sigue:

[...] ejercen profusamente la caridad cristiana, contribuyen a la civilización de los indígenas y propagan la influencia de su respectiva patria; pero son muy escasas las conversaciones serias que obtiene para la causa del protestantismo. Lo único que sí logran, es hacer que se propague por manera alarmante entre el pueblo el cáncer de la indiferencia religiosa. (NGT 19).

Aquí se manifiesta el juicio del traductor que no coincide con el del autor. La caridad ejercida ya no es admirable, es profusa, una indicación de cantidad y no de calidad. Luego, el traductor responsabiliza del crecimiento de la indiferencia religiosa a los protestantes, lo que no es el caso en la versión francesa. En este fragmento la tolerancia hacia otros cultos desaparece, pues, de la traducción.

### **3.2.3.5. La ampliación como recurso estilístico**

Si consideramos los recursos retóricos del traductor, llama la atención la tendencia a la explicitación y la amplificación. Se encuentran numerosos casos a todo lo largo del libro:

A l'intérieur, c'était à la cour l'impiété et la corruption. (NG 4)

En el orden interior, *contagiose* su corte *con la lepra* de la impiedad y la corrupción. (NGT 5, cursivas nuestras)

A la procession qui s'organise avec grande pompe et grand fracas à Jérusalem, on remarque surtout beaucoup de derviches fanatisés. (NG 265)



En la procesión que, *como principio del viaje*, suele organizarse en Jerusalén, con no menos boato que bullicio, se distinguen, *como nota culminante de la fiesta*, muchos derviches fanatizados. (NGT 320, cursivas nuestras)

[...] et là, la manne cessa de tomber. (NG 274)

[...] y en ese mismo lugar fue donde cesó de serles enviado el maná del cielo. (NGT 330)

La densité de l'eau est telle que le corps humain y *plonge avec peine*. (NG 280)

Es tal la densidad del agua que el cuerpo *humano difícilmente llega a introducirse en su seno*. (NGT 337, cursivas nuestras)<sup>271</sup>

La consecuencia estilística de estas intervenciones es que el traductor carga las tintas y que el tono neutro, elegante y algo distante del original desaparece. La acumulación de palabras que no aportan información propiamente dicha pueden dificultar la comprensión por parte del lector. Aquí asoma la voz del traductor. No conocemos su concepción de la propiedad estilística, pero tal vez estimaba que debía a su público lector un texto de un estilo elevado, con un vocabulario rebuscado. Este afán se pone de manifiesta en la elección léxica del traductor, incluso cuando no se trata de ampliaciones propiamente dichas, como ocurre en los ejemplos siguientes en los que asoma algo de pedantería:

On fera bien d'en emporter *une petite provision* [d'eau], ne fût-ce que pour se laver les mains, après avoir touché l'eau de la mer Morte. (NG 278)

No estará de más el provistarse de *un poco de este bendito líquido*, aunque solo sea para lavar las manos, después de haber tocado el agua del mar Muerto. (NGT 334, cursivas nuestras)

---

<sup>271</sup> Más ejemplos del mismo tipo:

Les paquebots y stationnent d'ordinaire assez longtemps, et on a toute facilité *pour visiter Athènes* (NG xxvi)

Los vapores suelen detenerse en ella tiempo bastante *para que a los viajeros sea permitido visitar con toda facilidad Atenas*. (NGT xxix, cursivas nuestras)

*Hamâmeh*, Colombe, qui est le nom de ce village, *rappelle* l'oiseau sacré des Ascalonites. (NG 505)  
*Hamameh* (Paloma), nombre de dicho pueblo, *despierta en la mente el recuerdo* del pájaro sagrado de los Ascalonitas. (NGT 590, cursivas nuestras)

La vigne, le henné et l'échalote croissent encore aujourd'hui dans les jardins d'Ascalon à l'état sauvage. (NG 557)

La vid, la alheña y la chalota crecen todavía en los huertos de Ascalón, *desprovistos de cultivo*. (NGT 593, cursivas nuestras).

La explicitación y la ampliación suelen ser mortales para la ironía, como se puede comprobar en el ejemplo siguiente:

Mais il est difficile d'admettre que ce pays, habité depuis 6 siècles presque exclusivement par des Iduméens, ait fourni un apôtre, *même un Judas*. (NG 258)

Es, no obstante, difícil admitir que de este país, habitado casi exclusivamente por los Idumeos de 6 siglos atrás, haya salido apóstol alguno, *ni aún de la calaña de Judas*. (NG 311, cursivas nuestras)

El traductor parece haber integrado una especie de glosario bilingüe típico, en el que “petit/petite” se sustituye casi sistemáticamente por “reducido/reducida”, sin tener en cuenta el contexto, con lo cual se pierde la sugerencia de confort y buena acogida en la traducción del segundo ejemplo:

[...] la *petite* ville de Lapsaki, l'ancienne Lampsaque [...] (NG xxviii)

[...] la *reducida* ciudad de Lapsaki o antigua Lampsaque [...] (NGT xxviii)

[...] on trouve un *bon petit* hotel tenu par un Allemand [...] (NG 500)

[...] hay un *bueno y reducido* hotel, a cargo de un Alemán [...] (NGT 584, cursivas nuestras).

Otro elemento de este glosario particular es la pareja “tenir” vs. “sostener”. Los albergues y hoteles “se sostienen” por griegos, alemanes, israelitas (NGT 68, 318). “De fond en comble” se traduce mediante “por los cimientos” (NTG 592, 595), incluso cuando la sintaxis de la frase pediría otra preposición u otro giro:

Por último, Bibars Bendukdar destruyó la ciudad por los cimientos. (1270) (NTG 592)

[...] y desmantelándola [la ciudad] por sus cimientos (NTG 595)

También se repite a menudo en la traducción el adjetivo “tal” precedido de artículo usado como demostrativo, lo que produce un énfasis ausente del texto fuente:

A cette époque, la montagne appartenait [...]. (NG 272)

La montaña pertenecía, en *una tal* época [...]. (NGT 327, cursivas nuestras)

C’est là [...] qu’ils embrassèrent la foi chrétienne. (NG 508)

[...] y donde *los tales* abrazaron la fe cristiana. (NGT 593, cursivas nuestras)

Josèphe raconte qu’elle [la ville d’Anthédon] tomba au pouvoir d’Alexandre Jannée (NG 512)

Josefo nos hace saber que *la tal* cayó en poder de Alejandro Janeo (NGT 332, cursivas nuestras).

### 3.2.3.6. Interferencias

Sabemos que la traducción se realizó en pocos meses, lo que no deja de ser una auténtica hazaña. Las prisas pueden explicar el gran número de casos de interferencia, en los que el texto que leemos causa cierta perplejidad, ya que sin referencia al texto de origen resulta difícil de entender. Es un tipo de error tan consubstancial con la práctica de la traducción que Gideon Toury la designa como una ley de traducción. Se corrige fácilmente disponiendo de tiempo para distanciarse de la primera versión. Causan alguna extrañeza en el lector que no dispone del texto fuente, como ocurre en los ejemplos siguientes:

En el plano de atrás se diseñan gran número de espléndidas mezquitas. (NGT xxxiii-xxxiv)

A l’arrière-plan se dessinent un grand nombre de splendides mosquées. (NG xxix)

Sus viejas casas dilatan confusamente las azoteas sobre los flancos de una colina [...]. (NGT 23)

Ses vieilles maisons étagent leurs terrasses pêle-mêle sur les flancs d’une haute colline [...] (NG 19)

Deben también, en este país, en donde tantos ritos existen, tomarse, al efecto, en consideración las fiestas religiosas que en días determinados pueden sobrevenir a cada uno de los mismos. (NG 78)

Dans ce pays où il y a tant de rites, les fêtes religieuses, qui peuvent se présenter, doivent également être prises en considération. (NGT 65)

Debir, en hebreo, quiere decir *retrogradado hasta el extremo*. (NG 312)

Débir, en hebreu, veut dire *reculée au fond*. (NGT 259).

#### **4. Conclusión**

En cuanto a la traducción del *Nouveau guide de Terre Sainte* por el padre Samuel Eiján, podemos concluir que la *Nueva guía de Tierra Santa* cumple plenamente con sus propósito. Contiene información actualizada gracias a los complementos aportados por el autor y adaptada a las necesidades del lector español. Es evidente que no se puede juzgar una traducción realizada en un convento a principios del siglo XX según los criterios de calidad del siglo XXI, cuando cualquier traductor tiene a su alcance más fuentes de información lingüística y enciclopédica de las que puede consultar; ignoramos las circunstancias en las que el padre Eiján tenía que desempeñar su labor pero se puede suponer que tuvo que trabajar sin muchas herramientas. Transmite la información de modo adecuado, aunque se pueden observar casos en que una comprensión equivocada de la sintaxis o del léxico resultan en un mensaje equívoco o a veces erróneo. Las intervenciones conscientes del traductor añaden un colorido más dramático y algún juicio ideológico tajante en comparación con el original, más tolerante con otras convicciones religiosas. La traducción tiende a un estilo menos neutro y reservado que el texto fuente. Han quedado casos de interferencia con el francés, debido probablemente a la ausencia de un corrector o a la falta de tiempo para pulir la traducción.

Por lo que se refiere a la orden franciscana como ente emisor de traducciones, conviene poner de relieve el carácter internacional de la Custodia de Tierra Santa que fomentaba la convivencia de figuras intelectuales de distintos orígenes y lenguas. Esta institución multilingüe generaba traducciones y en muchos casos, como lo demuestra la bibliografía de nuestro estudio, también funcionaba como centro logístico de impresión y difusión. Jerusalén,

la sede de la Custodia, merece un estudio como centro de traducciones de trabajos de palestinólogos para un público lector internacional.

## **Bibliografía**

### **1. Bibliografía secundaria**

BUFFON, Giuseppe: *Les franciscains en Terre Sainte (1869-1889)*. Paris, Cerf, 2005.

CHAUDÉ, Ernest: *Les franciscains en Terre Sainte*. Paris, Librairie d'Adrien Leclercq et cie., 1852.

LE GOFF, Jacques: *Saint François d'Assise*. Paris, Gallimard, 1999.

NOONAN, Thomas: *The road to Jerusalem. Pilgrimage and travel in the age of discovery*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.

NORD, Christiane: *Textanalyse und Übersetzen. Theoretische Grundlagen, Methode und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse. 2., neu bearbeitete Auflage*. Heidelberg, Julius Groos Verlag, 1991.

PIZZABALLA, Pierbatista: *La présence franciscaine en Terre Sainte*. Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2008.

PYM, Anthony: *Method in Translation History*. Manchester, St Jerome, 1998.

REY, Alain y REY-DEBOVE, Josette : *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris, Le Robert, 1983.

SNELL-HORNBY, Mary: *The Turns of Translation Studies. New paradigms or shifting viewpoints?* Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 2006.

SOTO PÉREZ, José Luis, O.F.M.: *Un siglo de historia literaria (1862-1962). Noticia bibliográfica sobre los religiosos hijos del colegio de Misioneros Franciscanos para Tierra Santa y Marruecos establecido en Santiago de Compostela. Liceo Franciscano 15-16 (1983)*.

UBALD D'ALENÇON: "Bulletin d'histoire et de géographie palestiniennes" en *Etudes franciscaines*, 8 (1902), pp. 654-662.

VICTOR BERNARDIN: "Le Prétoire de Pilate et la forteresse d'Antonia" en *Etudes franciscaines*, 9 (1903), pp. 47-57.

VILLA Y PAJARES, Ernesto de la: *Viaje histórico-descriptivo a Tierra Santa de la primera peregrinación española*. Oviedo: Establecimiento Tipográfico La Cruz, 1899. [Texto completo:

[http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es:80/webclient/DeliveryManager?pid=1837745&custom\\_att\\_2=simple\\_viewer](http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es:80/webclient/DeliveryManager?pid=1837745&custom_att_2=simple_viewer)]

## 2. Obras de Barnabé Meistermann, por orden cronológico

1884. *La Portioncule ou histoire de Sainte-Marie-des-Anges*. Foligno, Imprimerie de F. Campitelli.

1900. *Le Mont Thabor, notices historiques et descriptives*. J. Mersch, Paris. [Texto completo: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5779055c.r=.langFR>]

1901. *La Montagne de la Galilée où le Seigneur apparut aux Apôtres (Matthieu, XXVIII, 16) est le mont Thabor*. Jérusalem, Imprimerie des Pères Franciscains. [Texto completo: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5778528w.r=.langFR>]

1902. *Deux Questions d'archéologie palestinienne. I. L'église d'Amwâs, l'Emmaüs-Nicopolis. II. L'église de Qoubeibeh, l'Emmaüs de S. Luc*. Jérusalem, Imprimerie des Pères Franciscains. [Texto completo: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5800771d.r=.langFR>]

1902. *Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*. Paris, Picard & fils. [Texto completo: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5773919r.r=barnab%C3%A9+meistermann.langEN>]

1903. *Questions de topographie palestinienne. Le Lieu de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech. Avec un appendice sur le tombeau de Sainte Anne à Jérusalem*. Jérusalem, Imprimerie des Pères Franciscains. [Texto completo:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5775139c.r=barnab%C3%A9+meistermann.langEN>]

1903. *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem*. Jérusalem, Imprimerie des PP. Franciscains.

1904. *La patrie de Saint Jean-Baptiste. Avec un appendice sur Arimathie*. Paris, Picard.

1905. *La Ville de David*. Paris: A. Picard et fils. [Texto completo:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5801995t.r=.langFR>]

1907. *Nouveau guide de Terre Sainte. Avec 23 cartes en couleurs et 110 plans de villes et de monuments dans le texte et hors texte*. Paris, Alphonse Picard et fils.

1909. *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra, sur les traces d'Israël*. Paris, A. Picard et fils. [Texto completo: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5778724x.r=.langFR>]

1920. *Gethsémani, notices historiques et descriptives*. Paris, A. Picard.

1921. *Capharnaïm et Bethsaïde, suivi d'une étude sur l'âge de la synagogue de Tell Houm*. Paris, Auguste Picard.

1923. *Guide de Terre Sainte*. Nouvelle édition refondue et corrigée. Paris, A. Picard.

1936. *Guide de Terre Sainte*. 3e édition revue et augmentée. Paris, Éditions franciscaines.

### **3. Traducciones del *Nouveau guide***

Al inglés

*New Guide to the Holy Land*. London: Burns and Oates, 1907.

*Guide to the Holy Land*. Translated from the new, revised, and re-arranged French edition. London: Burns, Oates & co., 1923.

Al español

*Nueva Guía de Tierra Santa. Ilustrada con 23 cartas y 116 planos por el R.P. Bernabé Meistermann. Traducida de la 1ª edición francesa corregida por el autor por Fr. Samuel Eiján y con una carta-prólogo del Excmo. e Ilmo. Sr. Obispo de Jaca. Vich : Tip. Franciscana, 1908*

Al alemán

*Durch's Heilige Land. Führer für Pilger und Reisende. Deutsche Ausgabe der Custodie des Heiligen Landes hrsg. offiziellen Pilgerführers. Bearbeitet von Engelbert Hüber, O.F.M. Trier / München: Mosella-Verlag / Isaria-Verlag, 1913.*

Al italiano

*Guida alla Terra Santa*. Tr. Teófilo Bellowini. Firenze: Alfani e Venturi, 1925.

### **4. Otras traducciones al español de obras de Barnabé Meistermann, por orden cronológico**

1904. *El Pretorio de Pilatos y la fortaleza Antonia. Estudio arqueológico-histórico*. Traducida al español por el P. Francisco Martínez, O.F.M. Jerusalén, Imp. de los P.P. Franciscanos.

1904. *El sepulcro de María Santísima en Jerusalén. Estudio histórico-crítico*. Traducido al español por Fr. Miguel Aguillo, O.F.M. Jerusalén, Imp. de los P.P. Franciscanos.

1906. *La patria de S. Juan Bautista. Con un apéndice sobre Arimatea*. Traducción española de Fr. Samuel Eiján, O.F.M. Jerusalén, Tip. de los P.P. Franciscanos.

1907. *La ciudad de David. Estudio topográfico*. Traducción española del R.P. Alejandro Toribio, O.F.M. Jerusalén, Tip. de los P.P. Franciscanos.

### **5. Obras de Samuel Eiján relativas a Tierra Santa, por orden cronológico**

1904. Urbano Coppens, O.F.M. *El Palacio de Caifás y el nuevo jardín de San Pedro, de los Padres Asuncionistas en el Monte Sión. Traducido del francés por el R.P. Fr. Samuel Eiján, O.F.M.* Barcelona, Librería y Tipografía Católica.

1904. *Album Ilustrado de la Vía Dolorosa que recorrió Nuestro Señor Jesucristo con la Cruz a cuestas el día de su pasión y muerte*. Fotografías del R.P. Fr. Enrique Kurtzemann O.F.M.

Notas histórico-descriptivas de Fr. Samuel Eiján O.F.M. Jerusalén, Imprenta de los P.P. Franciscanos.

1905 *La cuestión de los Santos Lugares. Escenas Palestianas. Estudio publicado en la revista "La Cruz"*. Madrid, Imprenta de Ángel B. Velasco.

1905 *¡Memento Jerusalem! Manual de los devotos de los Santos Lugares*. Jerusalén, Tipografía de los P.P. Franciscanos. [Segunda edición: Barcelona, 1912]

1906. *Narraciones y leyendas de Oriente. Colección de lecturas recreativas sobre sucesos de las Misiones de Tierra Santa*. Barcelona: Librería y Tipografía Católica.

1907. *Recuerdo de la Cuarta peregrinación Española a Tierra Santa (Mayo de 1907). Discursos y sermones predicados por Reverendos Padres Franciscanos de Tierra Santa a los peregrinos españoles*. Barcelona: Tipografía Católica.

1909. *El País de Jesús. Conferencias pronunciadas a bordo del vapor "Saghalién" a la Peregrinación Nacional Argentina a Tierra Santa y Roma (Septiembre-Octubre de 1908)*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, editores.

1909. *Recuerdo de la Quinta Peregrinación Española a Tierra Santa (Mayo de 1909). Discursos y sermones predicados por Reverendos Padre Franciscanos de Tierra Santa a los peregrinos españoles*. Barcelona: Tipografía Católica.

1910. *España en Tierra Santa. Página de la vida franciscana en Oriente (siglo XVII). Apuntes históricos*. Barcelona: Herederos de Juan Gili.

1912. *Relaciones mutuas de España y Tierra Santa a través de los siglos. Conferencias históricas dirigidas a bordo del "Ile de France" a la Sexta Peregrinación Española a los Santos Lugares (Mayo-Junio 1911)*. Santiago: Tipografía de "El Eco Franciscano".

1915. *La Emperatriz Elena y los Santos Lugares. Estudio que obtuvo el premio otorgado por la Reina Madre D<sup>a</sup> María Cristina, en el Certamen Científico-Literario de Sevilla, conmemoratio del XVI Centenario Constantiniense*. Santiago: Tipografía de "El Eco Franciscano".

1923. *La Misión de Tierra Santa. Conferencia con proyecciones pronunciada en el primer Congreso Misional de Madrid*. Santiago: Tipografía de "El Eco Franciscano".

1928. *El heroísmo en Tierra Santa. Mártires damascenos en 1860. Reseña histórica*. Santiago: Tipografía de "El Eco Franciscano".

1934. *España mirando a Tierra Santa. Nuevas anotaciones históricas*. Santiago: Tipografía de "El Eco Franciscano".

1937. *Florechillas de Tierra Santa. Ramillete de historietas cortas*. Santiago: Tipografía de "El Eco Franciscano".

1939. *Documentos relativos a la Obra Pía Española de los Santos Lugares de Palestina*. Santiago: Tipografía de "El Eco Franciscano".



1940. P. Ignacio Beaufays, O.F.M. *El Hombre-Dios en su marco palestiniiano*. Madrid: Ediciones Studium de Cultura.

1941. *El Cenáculo de Jerusalén, primer Santuario eucarístico en poder de infieles*. Santiago: Tipografía de “El Eco Franciscano”.

194?. P. Ignacio Beaufays, O.F.M. *La Virgen María en su marco palestiniiano*. Madrid: Ediciones Studium de Cultura. [Hay también edición argentina: Buenos Aires, Ediciones Pax et Bonum, 1947.]

1942. *Oracionario poético de los Santos Lugares*. Santiago: Tipografía de “El Eco Franciscano”.

1942. *Cartilla de la Hermandad de Tierra Santa*. Santiago: Tipografía de “El Eco Franciscano”.

1943. *Hispanidad en Tierra Santa. Actuación diplomática*. Madrid : Sección de Relaciones Culturales y Obra Pía de los Santos Lugares de Jerusalén del Ministerio de Asuntos Exteriores.

1945. *De Tierra Santa y de tierras no santas. Episodios misionales*. Santiago: Tipografía de “El Eco Franciscano”.

1945. *Real Patronato de los Santos Lugares. El Real Título a favor de los Procuradores Generales de Tierra Santa*. Madrid.

1945-1946. *El Real Patronato de los Santos Lugares en la historia de Tierra Santa*. Madrid: Juntas de Relaciones Culturales y del Patronato de la Obra Pía de los Santos Lugares.

### **III. Las huellas en Asia**

# FRANCISCANOS EN EL JAPÓN DE LA ERA TOKUGAWA. LA EMBAJADA KEICHO Y EL VIAJE DE FRAY LUIS SOTELO<sup>272</sup>

Lourdes TERRÓN BARBOSA

*Universidad de Valladolid, España*

## RÉSUMÉ

Histoire du voyage fait par Fray Luis Sotelo du Japon vers l'Espagne accompagnant l'ambassade Keicho de Date Masamune et Hasekura Rokuyemon en Europe (1613-1620).

“Sopló y giró el viento de los dioses

con nubarrones que ocultaron al sol,

cubriendo al mundo con nieblas eternas”.

## I/ BREVE RECORRIDO A TRAVÉS DE LOS DESCUBRIMIENTOS GEOGRÁFICOS DE ESPAÑA Y PORTUGAL DURANTE LOS SIGLOS XIV-XVI

A pesar de los doce mil kilómetros de distancia que separan Europa del Extremo Oriente, han existido relaciones importantes entre los dos continentes desde tiempos muy remotos. Ya Alejandro Magno en el siglo IV a.C. llegó hasta la India por la ruta terrestre de Asia Menor, el Imperio Seléucida y Bactriana.

---

<sup>272</sup> Proyecto de Investigación I+D, Ref. CSO2009-08530, Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España

La antigua Roma mantenía contactos comerciales con China desde el siglo I a. C. por la famosa “Ruta de la Seda”, también a través de la vía terrestre del Medio Oriente, Irak y Afganistán (las modernas naciones de Turkmenistán, Uzbekistán, Tayikistán y Kirguistán), así como por la vía marítima de Alejandría, Mar Rojo, Océano Índico y S.E. de China. Los tejidos de seda vaporosos, las olorosas especias sabrosas y otros productos exóticos orientales eran muy codiciados en Occidente.

La tradición cristiana afirma que el apóstol Santo Tomás evangelizó a los medas, persas y partos y que llegó hasta Malabar, en el sur de la India, donde se venera su tumba (aunque sin evidencia contrastada).

En el siglo V, al ser condenados los Nestorianos cristianos por los Concilios de Éfeso y Calcedonia (dogma trinitario y cristológico), muchos huyeron a Persia, a Tíbet y llegaron hasta Mongolia (evidenciado por la estela fechada en 781 hallada en la antigua capital Xian).

China poseía una potente flota naval. Ya en el siglo V d.C. llegó hasta Java. En el siglo X mantenía contactos con África Oriental, como demuestran los hallazgos de porcelana china en aquellas tierras.

Hacia el año 1300 el imperio mongol, después de su conquista de China a las órdenes de Kublai Kan y de su nieto sucesor Timur, expandió su imperio desde Corea hasta el Danubio y de Siberia hasta Irán y el Norte de la India.

A principios del siglo XV (1405–1433), la poderosa flota china, con siete expediciones, mandada por el mongol Cheng Ho (Zheng He) llegó hasta el Canal de Mozambique, la costa de África Oriental y parece que bordeó el Cabo de Buena Esperanza. Eran barcos poderosos de hasta 150 metros de eslora, con una capacidad de carga cinco veces superior al navío Vasco de Gama que descubrió la ruta del Océano Índico a finales del siglo XV. Podían transportar más de 20.000 hombres.

La flota Ming contaba con unas 3.800 unidades navales pero gradualmente, en la segunda mitad del siglo XV, perdió interés por ultramar y se concentró en el transporte fluvial nacional, aumentando su aislamiento exterior. No hay duda, el almirante Cheng Ho (Zheng He) estaba a la altura de Vasco de Gama y de Magallanes.

En Europa hay que destacar las dos legaciones oficiales de los frailes franciscanos: Pian del Carpine (1245–1247), enviado papal al Gran Kan mongol (y que llegó hasta Karakorum), escribió su *Historia Mongolorum*, la obra más antigua occidental sobre Asia Central; y Guillermo de Rubruck (1253–1255), Embajador del Rey San Luis ante el Gran Kan de Mongolia, también escribió las memorias de su extraordinario viaje.

El mercader veneciano Marco Polo asombró al mundo con su fantástico libro *Las Maravillas del Mundo*, escrito por su compañero de celda en 1298, donde se narran sus viajes a China y al Sur de Asia (1271–1295).

El caballero español Ruy González de Clavijo fue enviado por el rey de Castilla, Enrique III, como su Embajador, a Tamerlan en el año 1403. Regresó en 1406. Sus memorias del viaje se publicaron en 1582. *La Real Academia Española* lo incluye entre las autoridades del idioma castellano.

Estos contactos europeos con Asia Central que, salvo los de la Ruta de la Seda, podemos calificar de puntuales, fueron esencialmente superados con los Grandes Descubrimientos Geográficos realizados por Portugal y España a finales del siglo XV.

Primero hay que destacar la pionera Escuela Naval portuguesa de Sagres (Algarve), fundada por Enrique el Navegante (1394–1460), que abrió la nueva ruta marítima del África Occidental hacia la India.

Bartolomeu Diaz dobló el Cabo de Buena Esperanza (Cabo de las Tormentas) en 1488.

Vasco de Gama (1469–1524), bordeando la costa de África Oriental después de doblar el Cabo de Buena Esperanza, descubrió la ruta del Océano Índico en su memorable viaje en el año 1497–1498 llegando hasta el Sur de la India.

Y por parte española, nuestro Cristóbal Colón descubre el Nuevo Mundo americano en 1492, creyendo que llegaba a las costas orientales míticas de Zipango (Japón) y Catay (China).

Como consecuencia de estos memorables descubrimientos geográficos y, bajo la dirección del Vaticano, los dos monarcas luso-españoles firman los famosos tratados de Alcaçoves–Toledo (1479–1480), Tordesillas (1494) y Zaragoza (1529), por los que el mundo quedaba dividido en dos mitades verticales, delimitadas exactamente por el meridiano occidental de las Islas de

Cabo Verde y, por el otro lado, de manera dudosa (debido a la falta de información geográfica exacta de la zona), por el meridiano oriental aproximadamente a la altura de Malaca e Islas Molucas.

Así, España era reconocida como la máxima autoridad desde unas 370 leguas al Oeste de las Islas de Cabo Verde hasta aproximadamente Malaca, y Portugal dominaba África, la India y S.E. Asia.

Como resultado de dichos acuerdos, España y Portugal se comprometían a respetar los límites establecidos y asignados a cada uno de dichos imperios, sin tener autoridad alguna, ni poder navegar, comerciar ni evangelizar por la zona propia de la otra parte.

El tratado de Zaragoza acordó que Joao III de Portugal indemnizaría al Rey de España con 350.000 ducados por la clarificación de los límites orientales, quedando las Molucas definitivamente bajo el Padroado Portugués.

En 1502 los portugueses se establecieron en Cochín, en la costa sur de la India. Pocos años después, en 1510, las tropas de Alfonso de Albuquerque conquistan la ciudad de Goa, que se convirtió en la base militar portuguesa y centro comercial con Oriente.

En 1511 Portugal llega a Malaca y en 1512 a las Islas Molucas, las famosas Islas de las Especias y, desde 1514, los portugueses comienzan sus primeros viajes al sur de la China.

En 1557 la ciudad de Macao (muy cercana a Cantón) se convierte en el establecimiento permanente de comercio con China.

El 20 de septiembre de 1519 Fernando de Magallanes (Fernao de Magalhaes), ya nacionalizado súbdito de Carlos V, zarpa de San Lucas de Barrameda en dirección al Mar del Sur. Atraviesa el estrecho de Tierra de Fuego, extremo meridional del nuevo continente americano y, después de cruzar el Pacífico, muere asesinado por los nativos en la isla de Mactán (Filipinas).

Juan Sebastián Elcano consigue finalizar el primer viaje histórico de circunnavegación de la Tierra, atravesando las Molucas y doblando el Cabo de Buena Esperanza. La nave insignia “Victoria” arribó finalmente a Sevilla el 8 de septiembre de 1522.

Y en 1543 los primeros portugueses llegan a las costas del sur de Japón (Tanegashima), arrastrado su junco por un tifón.

Los conquistadores españoles, por su parte, al mando de Hernán Cortés, derrotan al Imperio azteca con la toma de su capital Tenochtitlan (8 de noviembre de 1520). El Virreinato de Nueva España se constituyó en 1535.

Francisco Pizarro zarpó de Panamá a fines de 1530 y entra triunfante en Cuzco conquistando el Imperio inca. Funda la ciudad de Lima en 1535. En aquel mismo año Diego de Almagro sale de Cuzco hacia Chile llegando hasta el valle del Aconcagua.

Pedro de Valdivia fue el conquistador del actual Chile, partió de Cuzco en 1544 y fundó la ciudad de Santiago.

En 1544 se estableció el Virreinato de Perú.

Y para terminar esta breve visión de los descubrimientos geográficos de España y Portugal durante los siglos XIV–XVI, hay que mencionar la gesta del eximio navegante vasco Andrés de Urdaneta (1508–1568). Partió de La Coruña con Elcano y Loaysa para las Islas Molucas en julio de 1525. En 1553 ingresó en la Orden de los Agustinos en México y se ordenó sacerdote. Unos años más tarde, Felipe II le pidió marchar de Acapulco a las Islas Filipinas para encontrar la ruta más conveniente de cruzar el Océano Pacífico. Arribó a la isla de Cebú en abril de 1565 y fue el primer navegante que diseñó y experimentó la mejor ruta Acapulco – Manila, que después muchos españoles siguieron como “la Ruta del Galeón Manila”.

Miguel López de Legazpi (1510–1572), junto con su sobrino Urdaneta, y con la autorización de Felipe II, añadió las Islas Filipinas al trono español. Fundó la ciudad de Manila el 19 de mayo de 1571.

Finalmente, no podemos olvidar los pioneros viajes de Mendaña, Quirós y Torres por las rutas de Melanesia (Nuevas Hébridas, Islas Salomón y Nueva Guinea) durante los años 1568–1606. Así, no sin razón, el Océano Pacífico por aquellos memorables años era conocido en el siglo XVI como “el Lago Español”.

Y fue, precisamente, otro insigne español, Vasco Núñez de Balboa, quien en el año 1513 cruzó con un puñado de hombres la región de Darien (Panamá), desde la ciudad de Acla

(Atlántico) hasta la Bahía de San Miguel (Nuevo Océano) y, en nombre del Rey de España, plantó su bandera en aquella playa, tomando posesión del ignoto Mar del Sur y de todas sus tierras.

El Nuevo Mar fue denominado “Pacífico” por Balboa en base a los informes recibidos de que “el Gran Océano siempre está tranquilo”.

No podemos silenciar a otro navegante español insigne, Vicente Yáñez Pinzón, que mandó la carabela “la Niña” en la histórica ruta de Colón. En los años 1499–1500 emprendió una nueva expedición. Después de anclar en las Islas de Cabo Verde fue el primer europeo que arribó, empujado por una fuerte tormenta, al Cabo de San Agustín (extremo N.E. de Brasil, cerca de Recife). Fue también el primero que cruzó el Ecuador por aquellas latitudes y fondeó en las costas brasileñas. Las mismas a donde, tres meses más tarde, llegó el navegante portugués Pedro Álvares Cabral. Después de bordear el Cabo de San Roque, Pinzón descubrió las bocas del Amazonas y Orinoco llegando a La Española desde donde regresó a España.

En fin, el sistema dual del Patronato–Padroado terminó en 1777 por el tratado de San Ildefonso<sup>273</sup>.

Y veamos ya una breve panorámica de las dos rutas marítimas que unieron la Península Ibérica (aunque podríamos decir brevemente España por la unión de las dos coronas bajo los monarcas españoles durante los años 1580–1640) con el Extremo Oriente según las zonas de dominio del Patronato Español y el Padroado Portugués durante un siglo (1543–1636). Al analizar el tema que nos ocupa nos centraremos, principalmente, en el patronato español.

## **II/ DISCORDIAS ENTRE LOS MISIONEROS**

Regresemos, de nuevo, con la evolución histórica de la misión en Japón destacando la rivalidad competitiva que surgió entre diversas órdenes religiosas de misioneros, causadas

---

<sup>273</sup> Todo este capítulo ha sido realizado a partir de la obra de Lanzaco Salafranca, Federico., *Introducción a la cultura japonesa. Pensamiento y religión*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2004.



básicamente por la división territorial de los nuevos mundos descubiertos que marcaban las dos Rutas del Padroado Portugués y Patronato Español.

El 28 de enero de 1585 el Papa Gregorio XIII, a instancias del jesuita Valignano, promulga la Bula “Ex pastoralis officio” por la que la compañía de Jesús se confirmaba como la “única” orden religiosa misionera autorizada en el hemisferio japonés, naturalmente encuadra bajo el hemisferio correspondiente al Padroado Portugués.

La raíz de la discordia surge en base a que, a pesar de la unión política de España–Portugal bajo Felipe II y Felipe III (1580–1640), se estipuló expresamente que dicha unión respetaba las distintas “administraciones” por separado de los dos imperios ibéricos y, en consecuencia, se debían respetar escrupulosamente los límites establecidos. Sin embargo, diferentes órdenes religiosas españolas deseosas de participar en la fructífera evangelización de Japón, alentadas además por mercaderes hispanos que codiciaban el comercio provechoso cuadrangular de Macao–Nagasaki–Manila–Nueva España (México), se esforzaron en estar también presentes en el archipiélago de País del Sol Naciente.

Pues bien, Valignano, perspicaz estratega, argumentaba su exigencia de disfrutar de un estricto “monopolio” evangelizador de los jesuitas fundamentado en la convicción de que era esencial una gran “uniformidad” en la presentación de la fe cristiana y una adaptación del Cristianismo a los valores de la milenaria cultura japonesa. Tal adaptación no era aceptada por otras órdenes religiosas (franciscanos, dominicos y agustinos) al no aplicarse en las colonias “conquistadas” del Nuevo Mundo.

Ahora bien, resulta, para mayor confusión, que la Bula de Gregorio XIII no se publicó en Manila hasta julio del año siguiente a su firma en Roma. Además, el nuevo Papa Sixto V, que acababa de suceder a Gregorio XIII, publica el 15 de noviembre de 1585 la nueva Bula “Dum ad uberes” por la que se revoca indirectamente el “monopolio” misionero de la Compañía de Jesús al autorizar también a otros religiosos para evangelizar a Japón.

Ante la insistencia crítica de Valignano, el Vaticano no cede y, antes al contrario, publica nuevas Bulas en 1600 y 1608 confirmando la primera autorización de Sixto V.

El hecho es que, ante una posible confusa situación jurídica, durante los años siguientes frailes agustinos, franciscanos y dominicos desarrollaron “en paralelo” con los jesuitas una

profunda labor evangelizadora en Japón entre los “pobres” de las ciudades. Abrieron hospitales para los indigentes, promovieron el uso del agua bendita, medallas... Y en el año 1614, después de que se habían expulsado ya misioneros extranjeros, residían en Japón 14 franciscanos, 9 dominicos y 4 agustinos. Su labor fue fecunda bautizando millares de fieles.

Es evidente el contraste entre los dos métodos de evangelización empleados:

I) Los jesuitas ante una “sociedad vertical” y de elevada cultura, se acercaban a las clases altas y presentaban un Cristianismo de “injerto” vivificador de los valores positivos culturales existentes en el país;

II) Los frailes, por el contrario, predicaban a un Cristo pobre a los pobres y consideraban la tierra nativa “vacía” (“tamquam tabula rasa”) donde se plantaba la semilla cristiana, tal como se hacía en las colonias iberoamericanas del Nuevo Mundo.

A partir de los años 1580 fueron aumentando el número de contactos religiosos, comerciales y políticos entre Japón y Manila, con el cambiante talante del ambicioso y extravagante nuevo Caudillo japonés Hideyoshi Toyotomi (1536–1598) que fue debilitando su apoyo oficial a los jesuitas aumentando su aparente simpatía por los frailes de Manila, visionando proyectos fantásticos sobre la posible conquista japonesa de Corea, China y las Filipinas.

Debemos recordar el fruto de los misioneros jesuitas que en 1614 contaban con 143 sacerdotes, 2 colegios, 24 residencias y con la ayuda imprescindible de hasta 250 catequistas laicos japoneses.

Y en total, parece ser que la comunidad cristiana japonesa llegó a sobrepasar los 300.000 fieles. El historiador católico inglés M. Steichen establece que hay evidencia documental sobre la existencia de más de 50 daimyos cristianos, dos hijos de Nobunaga, un sobrino de Hideyoshi, el médico de cabecera de Hideyoshi, esposas de poderosos señores-como García Hasokawa-, camareras del palacio de Yeyasu, nobles, ricos comerciantes, pintores famosos... Antonio Cabezas<sup>274</sup> llega a concluir en su obra *El siglo Ibérico en Japón*, que un tercio de las principales familias japonesas contaban con algún miembro cristiano.

---

<sup>274</sup> Cabezas, Antonio., *El Siglo Ibérico en Japón, (La presencia hispano – portuguesa en Japón 1543–1643)*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1994.

### III/ COMERCIO Y EVANGELIZACIÓN EN FILIPINAS Y JAPÓN BAJO EL PATRONATO ESPAÑOL

Ya hemos mencionado en la Introducción la presencia descubridora española en “El Lago Español” (Océano Pacífico) en los siglos XVI–XVII.

La ciudad de Manila era ya española desde mayo de 1571 y fue Urdaneta quien encontró la mejor ruta marítima Manila–Acapulco para los galeones españoles. Japón, sin embargo, se encontraba dentro de la jurisdicción portuguesa del Padroado acordado. Así, todo el archipiélago japonés era territorio vedado a los navegantes y misioneros españoles. En realidad, existía un comercio japonés privado con Filipinas antes de la llegada española a Manila. Y así lo escribía Legazpi a Felipe II en su carta de 23 de junio de 1567 desde Cebú<sup>275</sup>:

“Más al norte de donde estamos (Cebú), o casi al noroeste, no lejos de aquí, están unas islas grandes que se dicen Luzon y Mindonoro donde vienen los chinos y japoneses cada año a contratar. Y lo que traen es sedas, telillas, campanas, porcelanas, olores, hierro, estaño, mantas de algodón pintadas y otras menudencias. Y al retorno se llevan el oro y la cera. La gente de estas dos islas son moros, compran lo que traen los chinos y japoneses y lo contratan ellos por todo el archipiélago”.

Este comercio existía realmente y, como bien explica Antonio Cabezas<sup>276</sup>:

“Legazpi después de fundar Manila dio la bienvenida a los inmigrantes chinos. Tres años después ya eran seis los juncos chinos que acudían regularmente a Manila repletos de sedas. Parte se quedaba allí para confeccionar los famosos mantones y otras prendas femeninas, parte se remitía a México y España y parte lo compraban los japoneses que deseaban romper el monopolio portugués. El propio Gobernador de Manila, Don Gonzalo Ronquillo de Peñasola, fue quien abrió el barrio chino en 1580 y el barrio japonés dos años más tarde. Llegaron a vivir en él un máximo de mil quinientos residentes japoneses que se ocupaban del comercio o de ser guardaespaldas y mercenarios cuando se precisaba. La cristianización del barrio japonés se encomendó a los franciscanos, y la del barrio chino a los dominicos”.

---

<sup>275</sup> Cabezas, Antonio., *El Siglo Ibérico en Japón, (La presencia hispano – portuguesa en Japón 1543–1643)*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1994, p.310.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 290.

Así las cosas, el 5 de agosto de 1584 un galeón español con cuatro frailes españoles a bordo (2 dominicos y 2 franciscanos) desviados por un recio temporal llegaron accidentalmente a las costas de Hirado (isla sur de Kyushu), en su travesía regular Macao–Manila. Las autoridades de Hirado recibieron con entusiasmo a los inesperados visitantes, deseosos de comenzar relaciones comerciales con Manila, rompiendo el monopolio portugués de Nagasaki.

En realidad, a los pocos meses después del incidente, el arrogante nuevo caudillo japonés Hideyoshi escribía una amenazante carta dirigida al Gobernador de España en Filipinas, Don Pedro Gómez Pérez Dasmariñas. En ella afirmaba que con su campaña a Corea y China quería extender su poder hasta las Filipinas y, en caso de que no le enviase una embajada con tributos, llegaría a Manila con sus tropas.

La misiva llegó a Manila el 31 de mayo de 1592, y aquel mismo día Dasmariñas informaba a Felipe II y le pedía refuerzos de gente recia castellana y abundantes armas con cañones.

El 28 de mayo de 1593 Dasmariñas envió una nueva embajada oficial a Hideyoshi con cuatro frailes franciscanos dirigidos por su superior el Padre Pedro Bautista Blázquez. Los españoles obsequiaron al caudillo japonés con un brioso caballo mexicano enjaezado, un vestido castellano, un espejo grande y un escritorio dorado.

Hideyoshi, amable, invitó a los embajadores a conocer a su corte y a visitar sus palacios de Kyoto, Fushimi y Osaka. Los frailes se quedaron en Kyoto y edificaron una pequeña iglesia en el terreno cedido por Hideyoshi, un convento de leprosería y un hospicio. Estas actividades de los franciscanos violaban los decretos japoneses, ya de comienzo de persecución, y la Bula de Gregorio XIII sobre el monopolio evangelizador de los jesuitas, pero se justificaba, aparentemente, porque los frailes no habían llegado a Japón en calidad de *misioneros* evangelizadores sino como *embajadores* de Gobernador de Manila. A partir de esta fecha se produjo un constante goteo de frailes a Japón procedentes de las Filipinas.

El caprichoso Hideyoshi, sin ningún interés por la religión era también un mujeriego. Se afirma que en 1584 albergaba todo un harén de 120 concubinas en su castillo de Osaka que pronto llegó a duplicarse... Consumado político, su intención al permitir la estancia de los franciscanos era, simplemente, un puro cebo para atraer los comerciantes de Manila.

En realidad, los frailes, menos decididos a adaptarse a las costumbres japonesas

-como había insistido y advertido Valignano-, cada vez se comportaron más desobedientes a las prohibiciones de Hideyoshi contra el Cristianismo, acercándose más a los pobres y oprimidos, con un claro abuso de su status diplomático, desoyendo las advertencias de los jesuitas.

Y fue precisamente por aquellos inciertos días, en octubre de 1596 cuando ocurrió un desafortunado incidente que tuvo graves consecuencias adversas a todos los misioneros, incrementando un ambiente hostil y desconfiado de los japoneses hacia todos los misioneros.

El hecho es que el galeón español San Felipe, en su ruta habitual de Manila hacia Acapulco, naufragó casualmente en las costas del sur de Tosa. Llevaba un pasaje de 233 personas-entre ellas cuatro frailes agustinos, dos franciscanos y un dominico-. Después de prestar toda la ayuda necesaria a los náufragos españoles, las autoridades del lugar decidieron incautarse de su rico cargamento. Tras efectuar las protestas correspondientes, y aquí se centra la importancia histórica del evento, se afirma que el piloto (o capitán) español mostró un mapamundi “destacando la grandeza del vasto imperio español y añadió que el brazo largo del soberano español pronto alcanzaría Japón”... Las versiones del incidente son diversas. Otra afirma que en el imperio español “primero avanza la Cruz y después llega la Espada”.

El caso es que Hideyoshi reaccionó de forma violenta y no se hizo esperar. El 8 de diciembre comenzaron las redadas persecutorias en Kyoto y el 6 de febrero de 1597 los 26 primero mártires japoneses fueron ejecutados (entre ellos, 6 franciscanos, 3 jesuitas y 17 seglares). La persecución remitió después, en cierto grado, y frailes españoles continuaron llegando de Manila, al propio tiempo que seguía un comercio bilateral Japón-Filipinas. En septiembre de 1598 murió el monarca español Felipe II y el caudillo japonés Hideyoshi.

Como resultado de la decisiva batalla final de Sekigahara en el año 1600, Tokugawa Ieyasu confirmó su poder absoluto sobre todo Japón y, en 1603, el emperador Yozei II le nombra oficialmente Shogun de todo el país.

Unos meses antes naufragaba, en abril de 1600, en la isla de Kyushu el experto piloto inglés William Adams que pronto se convirtió en válido asesor de Tokugawa en asuntos técnicos navales, comerciales y de relaciones con el exterior. A bordo de un barco holandés llegó a Japón, después de cruzar el Estrecho de Magallanes. Su presencia ante el Shogun avivó la

animadversión contra los misioneros católicos españoles y fue propiciando más relaciones con ingleses y holandeses. Con todo, con el permiso del nuevo Shogun Tokugawa se reabrieron las relaciones diplomáticas con Manila y, en realidad, a partir de 1602, se estableció una relación fija de un barco que iba y venía de las Filipinas todos los años, cargado de mercancías, cuyo flete se estimaba en unos 15.000 pesos anuales. Los nombres de los barcos llegaron a ser conocidos en todo Japón: “Santiagoillo”, “Santa María de la O” y “San Ildefonso”.

Otro naufragio español en las costas japonesas propició unas mejores relaciones España–México–Manila–Japón. Ocurrió lo siguiente:

El 30 de septiembre de 1609 la nao española “San Francisco” chocó contra unos arrecifes de la costa japonesa y se hundió. A bordo navegaba el ilustre D. Rodrigo Vivero y Velasco (sobrino de Luis de Velasco, virrey de Navarra y de Nueva España) que era el actual Gobernador y Capitán General de las Filipinas. Vivero pasó diez meses en Japón con trato directo con Leyasu llegando a esbozar un principio de acuerdo bilateral de comercio entre Japón y México (1609–1610), con respeto a los misioneros para que predicasen libremente el Evangelio y además pidiendo la expulsión de unos “piratas” holandeses presentes en Japón. Me parece interesante citar unos párrafos significativos escritos por Rodrigo Vivero<sup>277</sup> en su relación del viaje a Japón del año 1609. Así describe la ciudad de Yedo:

“Tiene esta ciudad ciento cincuenta mil vecinos. Y aunque vate la mar en las casas de ella, entra un río caudaloso por medio del lugar y en él barcas de razonable porte, que las naos no pueden por no ser tanta la hondura. Por este río, que se divierte y desangra por muchas calles viene la mayor parte del vestimiento con tanta comodidad y a precios tan varatos que come un hombre razonablemente con medio real cada día. Y aunque los japoneses no gastan pan sino por género extraordinario, como fruta, no es encarecimiento decir que el que se hace en aquel pueblo es el mejor del mundo; y porque le compran pocos, vale casi de valde. Las calles y sitio de esta ciudad tienen tanto que ver cuanto hay que considerar en su gobierno, porque se puede competir con el de los romanos. Pocas calles hay una mejor que otra sino todas en igualdad y proporción anchas, largas y derechas mucho más que las nuestras en España. Las

---

<sup>277</sup> Vivero y Velasco, Rodrigo., Citado por Antonio Cabezas en *El Siglo Ibérico en Japón, (La presencia hispano – portuguesa en Japón 1543–1643)*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1994, p.122.

casas son de madera y de dos altos algunas, aunque no todas. Y dado que parecen mejor las nuestras por de fuera, el primor de aquellas por de dentro les hace grandísima ventaja; y la limpieza de las calles es de portales y están distintamente separadas conforme a los oficios y personas: en una calles carpinteros, sin que se mezcle otro oficio ni persona; en otra zapateros, herreros, sastres, mercaderes y, en suma, por calles y barrios todos los oficios de géneros diferentes que se pueden comprender y muchos que en Europa no se usan porque los de plata tienen barrio solo, los de oro también, los de seda y otros géneros con la misma orden, sin que se vea un oficio encontrado en la calle de otro. Hay sitio particular y calles para la caza, así de perdizes como de ansares, Cabarcos, grullas, gallinas y todo genero de bolateria en abundancia. En otra calle se pone la caza de conejos, liebres, jabalíes y venados de que también hay incomprehensible número. Otro barrio hay que llaman la pescadería, que por su curiosidad me llevaron a que la viese, porque se venden en él todos los géneros de pescado de la mar y de los ríos que pueden desearse, secos, salados y frescos y en unas tinas muy grandes llenas de agua mucho pescado vivo, de manera que a la medida del gusto le halla quien le quiere comprar; y como son tantos los vendedores, salen al camino y hacen barata conforme al tiempo y a la necesidad en que se ven. El barrio de la verdura y de la fruta está también de por sí y no es menos de ver que todo lo que he dicho, porque además de la abundancia y diversidad, la limpieza con que está puesto causa apetito a los compradores. Hay también calle y calles de solos mesones, sin que se atraviere otra en medio. Hay calles donde se alquilan y venden cavallos, y es tal la copia de ellos que cuando llega el caminante, que es la costumbre mudar cavallo cada dos leguas, son tantos los que le salen a combidar y a mostrar el buen paso de su cavallo que apenas sabe como escoger. El barrio y calle de las malas mujeres siempre le tienen en los arrabales del lugar. Los cavallos y señores están en calles y barrios que hacen división de lo demás del pueblo, y con estos no se mezcla hombre común ni persona que no sea de su calidad. Y conócese bien estar en que solo ellos tienen las armas pintadas y doradas en lo alto de las puertas de sus casas; y en esto gastan tanto que hay portada que cuesta más de veinte mil ducados...”

Y un poco más adelante, en una segunda Relación del gobernador de Manila, Don Rodrigo Vivero<sup>278</sup> así describe los productos del Japón y otras características de la sociedad Tokugawa:

“Es prosperísima la tierra de oro y plata, y si tuvieran mineros y azogue sacarían más cantidad. El arroz es el sustento ordinario, aunque se da trigo, mejor y más fértil que en España, porque de una anega es lo ordinario coger cincuenta. Comen el pan como fruta y en poca cantidad. No comen carne sino la que matan cazando; y de caza y de pesca tienen más abundancia que nosotros: venados, conejos, perdizes, cavacos, y toda caza de bolateria que cubre los ríos y lagunas. En el Reino de Boju tienen rico de oro, a la punta de él cogen algodón de que hacen mantas y cáñamo. Los cavalleros se visten de seda, y no es buena la de Japón; tráenla cada año de China, con muchas pinturas y labores. Y traen los señores grandes acompañamientos, y respétanlos de tal manera los oficiales y gente ordinaria que, en pasando por la calle, se postran en tierra. El barniz de los escriptorios y bufetes, que es como resina de un árbol, no se sabe otro que le iguale, y así tienen lindezas peregrinas de este género. Y el de sus espadas y catanas también es cosa rara, porque hay una catana que se aprecia en cien mil ducados; y eso cosa muy cierta que cortan un hombre, cruzadas las piernas, de arriba abajo. Y ríense de que estimemos un diamante o un rubí, diciendo que la estimación verdadera se ha de hacer de las espadas. Los señores del Japón son como señores de título y gozan con “mero mixto imperio” todo lo que hay en sus estados, y dan la renta de ellos y la quitan como es su voluntad a sus criados y deudos; y acabados o mudados se mudan todos los suyos, y los criados tienen la obligación de acudir a todos los servicios así en la guerra como en la paz, y a los acompañamientos diarios de su señor, con que son muy servidos y venerados en sus idolatrías...”

Y sigamos con la estancia de Don Rodrigo Vivero y Velasco en Japón. Estaba familiarizado con la metalurgia de las minas de plata que España explotaba en México. Se dio cuenta que podía ser el interlocutor ideal con Leyasu y su hijo Hidetada, consiguiendo llegar a un acuerdo entre Japón y España. Soñaba con la ilusión de ser artífice en el establecimiento de unas relaciones directas comerciales y diplomáticas entre el virreinato de Nueva España y

---

<sup>278</sup> Vivero y Velasco, Rodrigo., Citado por Antonio Cabezas en *El Siglo Ibérico en Japón, (La presencia hispano – portuguesa en Japón 1543–1643)*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1994, p.210.



Japón. Leyasu, al fin, ofreció a Don Rodrigo volver a México con un navío construido por los japoneses bajo la supervisión del piloto inglés William Adams. Vivero declinó la oferta y prefirió esperar a que el galeón español “Santa Ana”, anclado en Bungo, terminase de ser reparado.

Entretanto, Vivero se entrevistó con el franciscano Fray Luis Sotelo, experto misionero sevillano en Japón. Le pidió que actuase de intérprete ante Leyasu y le entregó un borrador de acuerdo definitivo para que lo negociase con el Shogun. En resumen, su contenido pedía la garantía de un buen trato a los españoles que llegasen a Japón, libre predicación de los frailes y que las mercancías traídas a Japón serían vendidas a un precio justo. Leyasu dejó para más adelante todo lo concerniente a la navegación, construcción de barcos y petición de mineros de México. De momento solo insistía en establecer una vía directa comercial con Nueva España.

Fray Luis Sotelo era en realidad un “visionario”, que se creía ser el artífice responsable de cumplir una elevada misión, actuando de inspirado intermediario ante las autoridades españolas y japonesas. Rezumaba optimismo exagerado, no compartido por otras fuentes españolas. Al fin, Sotelo se ofrece al Shogun como Embajador ante la corte española con el objetivo de conseguir la tan deseada colaboración. Enterado Don Rodrigo de los “altos” planes del fraile franciscano decide reconducir la situación y apartarle de su pretendida “misión”.

Vivero se embarca en el “San Buenaventura” junto con unos 30 comerciantes japoneses, bajo el mando de Tanaka Shosuke (próspero comerciante de Kyoto y experto en la obtención de metales, muy interesado en conocer la tecnología española en la extracción beneficiosa de la plata de Nueva España). Acompaña la embajada Fray Alonso Muñoz como enviados del Shogun al Rey de España. El buque arribó el 13 de noviembre de 1610. La llegada de la expedición de Vivero en Acapulco despertó gran interés y aceleró el regreso de algunos japoneses a Japón y el viaje del fraile Alonso Muñoz a la corte de Felipe III, para preparar adecuadamente el programa de relaciones bilaterales.

En estas complejas circunstancias apareció un nuevo tema de descubrimiento que alteró los planes de Vivero. Una antigua tradición marinera relataba que a la altura de Japón existían dos islas que la imaginación popular bautizó con los nombres de Rica de Oro y Rica de Plata.

En efecto, a finales del siglo XVI unos navegantes que habían visto con sus propios ojos dichas islas que ofrecían riqueza inmensa de metales preciosos. Y a principios del siglo XVII surge la figura de un sacerdote andariego y buen cosmógrafo que mostraba la situación exacta de las Islas. Este hombre de prestigio fue enviado por la ciudad de Manila como procurador a la corte española de Madrid en 1605 y durante su viaje a Acapulco tuvo indicios evidentes de la proximidad de las Islas. Sus explicaciones conmovieron a todos en Madrid. Y el hallazgo de las islas, según sus elucubraciones y fantasías marineras, llenaría de barras de oro y plata las enjutas arcas reales y, al propio tiempo, servirían de base logística a los galeones de Manila muy necesitados de escala en su larguísima travesía a Acapulco. Así, empezó a considerarse muy en serio la propuesta de la búsqueda de tales islas Platarias, sancionada por el rey el 27 de septiembre de 1608, jornada en la que la propuesta encontró fuerte oposición por un buen número de personajes de la corte, entre ellos el propio Don Rodrigo Vivero que juiciosamente la estimó “imaginaria y nunca vista por nadie”.

Se produjeron acaloradas discusiones en la corte. Los habitantes de Filipinas, entre ellos Ríos Coronel, pretendían llevar a cabo el descubrimiento desde Manila, mientras que los vecinos de México no estaban dispuestos a dejarse escapar tales codiciados recursos en la navegación por el Pacífico. Al final, por orden del rey Felipe III se prepara una expedición para el descubrimiento de las islas ricas de Oro y Plata que parecían estar al este de Japón. El virrey de México, Don Luis de Velasco puso al frente de la expedición al general Sebastián Vizcaíno, experimentado marino y explorador de las costas de California. Según el plan aprobado, Vizcaíno debía presentarse ante el Shogun japonés como Embajador, presentando sus credenciales a Leyasu y Hidetada. Ofrecería los obsequios pertinentes y pediría autorización para cartografiar las costas japonesas, en primavera saldría en búsqueda de las misteriosas islas.

Vizcaíno partió de Acapulco el 22 de marzo de 1611 y arribó a las costas de Japón el 10 de junio. Con la debida licencia el 22 de junio de 1614 marchó a la corte de Edo, como embajador del virrey de Nueva España, acompañado de una escolta de treinta arcabuceros, bandera, caja militar y demás aparato. El flamante Embajador Vizcaíno se hizo acompañar de Fray Luis Sotelo en calidad de intérprete.

En septiembre de 1612 partieron de Japón en busca de las islas ricas de Oro y Plata. Después de dos meses de búsqueda infructuosa Vizcaíno regresó a Japón con su navío seriamente

dañado y fue testigo del empeoramiento de las relaciones de Shogunado con los cristianos. Fray Luis Sotelo seguía obsesionado con dirigir una nueva embajada a España y Roma para la libertad de evangelización en Japón y la promoción de comercios bilaterales.

#### **IV/ LA EMBAJADA KEICHO A ESPAÑA DE DATE MASAMUNE Y HASEKURA ROKUYEMON (1613-1620)**

Los consejeros del Shogun, al fin, vieron una oportunidad en el feudo de Oshu, bajo su poderoso Daimyo el gran Date Masamune, al presentar sus puertos mejores condiciones para asegurar el éxito de la embajada y se construyó un nuevo barco con la ayuda técnica de carpinteros navales del Shogunado.

En mayo de 1613 Vizcaíno había caído enfermo y accedió a llegar a un acuerdo con Masamune, señor de Sendai. Leyasu y Hidetada se reunieron con Masamune y el mismo Vizcaíno.

El 19 de octubre se redactaron las cartas para el Virrey de Nueva España, Felipe III y el Papa. Masamune no era cristiano, vivía con esposa y trescientas concubinas con jovencitos a su disposición. Entonces, conseguidos todos los permisos y medios del Shogunado, Masamune nombró a un Samurai suyo Hasekura Rokuyemon como Embajador de la legación que acompañaría a Luis Sotelo y a Vizcaíno. Terminado el nuevo barco, bautizado San Juan Bautista, de 500 toneladas, zarpó de la bahía de Tsukinoura, cerca de Sendai, rumbo a Nueva España el 27 de octubre de 1613.

La legación estaba compuesta por Vizcaíno, Fray Luis Sotelo, con dos frailes franciscanos, y Hasekura, con una comitiva de unos 140–150 comerciantes y unos diez japoneses vasallos de Mukai Shogen. Ya en alta mar, los japoneses y Fray Luis Sotelo tomaron el mando, quedando Vizcaíno reducido a simple pasajero. La nave llegó a Acapulco el 25 de enero de 1614. Es oportuno recordar que Acapulco era el único puerto autorizado para comerciar con las Filipinas y los cargamentos que llegaban, al principio limitados a especias, fueron aumentando en cantidad y variedad a medida que Manila crecía con afluencia de comerciantes procedentes de las ciudades de México, Guadalajara, Zacatecas, Cuernavaca, etc... y junto

con los hacendados, marinos, mujeres de mala vida, curanderos, comerciantes, mendigos y arrieros formaban una de las ferias más renombradas en aquellos tiempos.

La comitiva, tras permanecer algún tiempo en la ciudad de México, partió hacia Veracruz con el objetivo de zarpar rumbo a España con la fecha prevista del 10 de junio de 1614. No pudiendo desplazarse toda la comitiva, Hasekura seleccionó un grupo pequeño de unos 30 japoneses, ordenando que el resto volviera a Acapulco en espera de su regreso.

Embarcaron en el galeón San Josepe con Fray Luis Sotelo. Arribaron a San Lucas de Barrameda el 5 de octubre de 1614. El duque de Medina Sidonia envió carrozas para recibirlos y acomodarlos. Hizo armar dos galeras para llevar la comitiva a la ciudad de Coria. Multitud de gabarras y falúas transportaban la carga hasta Sevilla debido al calado del río que presentaba un pronunciado meandro en Coria.

Desgraciadamente, las Actas Capitulares del Archivo Municipal de Coria llegan solamente hasta 1612 para reanudarse en 1678.

La entrada de la comitiva en Sevilla fue apoteósica. A veintiuno de octubre de 1614 la ciudad envió carrozas, cabalgaduras y gran número de caballeros y nobles. Cerca de Triana, y antes de cruzar el puente, se multiplicó de tal manera el número de carrozas, caballo y gente de todo género que no bastaba la diligencia de alguaciles y otros oficiales de justicia para poder atravesarlo. Finalmente, apareció el conde de Salvatierra, Asistente (Alcalde) de la ciudad. La comitiva se dirigió al Alcazar Real, adornado con tapices y ornamentos de gran valor y allí se designaron los aposentos reales para el Embajador Hasekura y otros aposentos para toda su comitiva. El Asistente en persona favoreció especialmente al Embajador con varios entretenimientos de comedias, danzas y festines como hicieron muchos caballeros, prelados, religiosos y en especial Jueces Oficiales Reales ofreciendo cada uno un regalo en nombre de la casa.

El cabildo hispalense se reunió el 8 de octubre para dar lectura a las cartas dirigidas a la ciudad por Hasekura y Sotelo. El día 27 el Embajador fue recibido por el Cabildo en pleno. Allí se leyó la carta de Date Masamune, traducida al español, con fecha en Sendai de 26 de octubre de 1613.

Entretanto, el Consejo de Indias y el del Estado en Madrid examinaron cuidadosamente los términos de la embajada, considerando las cartas que había enviado Vizcaíno desde México, el virrey Guadalcazar y, desde Sevilla, el poderoso Presidente de la Casa de la Contratación, Don Francisco de Uarte. Además del memorial enviado desde San Lucar de Barrameda por el Duque de Medina Sidonia.

Al fin, el 25 de noviembre de 1614, la comitiva partió para Madrid a quienes se trataron con grandes honores por todo el camino, en especial en Córdoba. En Toledo visitaron al Arzobispo y entraron en Madrid el 20 de diciembre con grandes fríos y nevadas.

El día 30 de enero de 1615 fueron recibidos por el rey Felipe III. Hasekura transmitió el mensaje de Masamune pidiendo que se enviasen predicadores franciscanos y la protección de la Corona al comercio en el feudo de Oshu con Nueva España. Fray Luis Sotelo explicitó los deseos de Leyasu y Hidetada de establecer una alianza con España y entregó las cartas que ambos caudillos enviaban al monarca español. El rey contestó que se examinarían las peticiones en el Consejo de Estado donde todo este asunto de la embajada quedaba encomendado dentro de la adecuada perspectiva diplomática de España en Asia. En el Monasterio de las Descalzas Reales el Embajador Hasekura fue bautizado actuando de padrinos el Duque de Lerma y otros nobles.

Entretanto Fray Luis Sotelo se dedicaba a gestionar la autorización de su “misión” en la Corte de Madrid, incluyendo una visita a Roma para pedirle un nuevo obispo para aquella floreciente comunidad cristiana. Sin olvidar su insistencia en pedir envío de nuevos misioneros franciscanos desde México, a bordo de un navío anual que asentara el comercio directo en el territorio de Date Masamune. Pero, al fin, los planes de Sotelo no encontraron el apoyo deseado en Madrid por varios motivos:

I/ La plata que podría llegar a Nueva España desde Japón resultaría una infracción de los acuerdos luso–españoles;

II/ La dimensión política de Date Masamune era la de un simple señor feudal que no ostentaba el poder nacional de Japón;

III/ Recrudescimientos de las persecuciones contra los cristianos en todo Japón desde 1614.

Después de una permanencia de 8 meses en la corte de Madrid la comitiva fue autorizada para proceder a Roma y se les concedió un subsidio de 4.000 ducados para el viaje. Tras pasar por Génova, llegaron a Roma el 25 de octubre de 1615 y, en aquel mismo día, Hasekura, Fray Luis Sotelo y algunos otros miembros de la comitiva se dirigieron al palacio del Quirinal para ser introducidos al papa por el Cardenal Borghese. Mantuvieron un breve coloquio. La acogida resultaba algo ambigua al existir en algunos círculos cierta desconfianza motivada por una carta del jesuita obispo de Japón, Luis Cerqueira, al General de los jesuitas en donde se informaba de los planes de Sotelo.

En cualquier caso, la entrada oficial de la embajada en Roma tuvo lugar el 29 de octubre y el 3 de noviembre se celebró en el palacio apostólico la Audiencia Pública en la que los japoneses fueron recibidos solemnemente por el Papa en presencia de los Cardenales de la curia, embajadores y noble. Fray Luis Sotelo conseguía su sueño al entregar personalmente a Paulo V en la tarde del 15 de noviembre de 1615 el documento que contenía sus inspiradas peticiones. Este documento estaba firmado por Luis Sotelo y cuarenta cristianos japoneses de las ciudades de Miyako, Fushimi, Osaka y Sakai. Se solicitaba el nombramiento de un arzobispo (naturalmente del buen franciscano), la construcción de un seminario y la canonización de los mártires franciscanos. El resultado en definitiva fue que aunque la recepción de la embajada japonesa fue muy cordial, la Santa Sede no se comprometía a ninguna petición acomodándose con los deseos del monarca español.

Así, el 7 de enero de 1616 la embajada inicia su viaje de regreso desilusionada y desmoralizada. Al llegar a Génova Hasekura cayó enfermo. Con la muerte de Leyasu Tokugawa el 16 de junio de 1616 Japón estaba a punto de cambiar su política de auge de comercio y relaciones exteriores. A mediados de abril de aquel año los consejeros de Indias, con el visto bueno del rey Felipe III, tomaron las decisiones finales adversas a las peticiones de la delegación japonesa. Así, se ordenó a los funcionarios de la Casa de Contratación de Sevilla que “sin réplica ni excusa” embarcasen a Luis Sotelo y a Hasekura a Nueva España. El 4 de julio al fin zarpó Sotelo, Hasekura y cinco criados suyos a México. En Acapulco les esperaba el barco de Masamune, que a pesar de las prohibiciones españolas, había de nuevo cruzado el Pacífico cargado de mercancías comandado por Yokozawa Shogen deudo de Mukai Shogen que había organizado toda la expedición comercial con Date Masamune. La nao llegó a Manila en julio de 1618.

En 1620 Hasekura obtuvo permiso para retornar a Japón. Llegó a Sendai justo cuando allí también comenzaba la persecución contra los cristianos. Masamune en más de diez días no se dio ni por enterado del regreso de su Hasekura. El hecho es el final de la vida no aparece muy claro, algunas fuentes aseguran que abjuró del cristianismo y murió dos años después.

Fray Luis de Sotelo volvió a Japón disfrazado de comerciante en 1622. Fue apresado y quemado vivo cerca de Nagasaki el 25 de agosto de 1624. El Papa Pío IX lo beatificó en 1867. Al parecer toda esta desgraciada embajada costó al tesoro español tres millones e maravedíes.

Ahora bien, esta larga y compleja historia tuvo una consecuencia curiosa.

La embajada japonesa no embarcó en Sevilla a todos los japoneses de la comitiva y, aunque no hay evidencia documental, es un hecho que unos 15 japoneses no regresaron nunca a Japón con Hasekura, sino que se quedaron en la ciudad e Coria del Río, cercana a Sevilla, dando origen al apellido español de “Japón”. Según el censo de Coria del Río de 1989 constan allí registrados:

-321 corianos con “Japón” de primer apellido.

-9 corianos con “Japón” de primer y segundo apellido.

-500 corianos con “Japón” de segundo apellido.

En los últimos años destacan en la sociedad española dos famosos corianos: el árbitro de fútbol José Japón Sevilla y la bellísima María José Suárez, Miss España, cuyo apellido “Japón” se perdió en la generación de su abuelo.

1. Y no fue hasta 1859 cuando Velázquez Sánchez<sup>279</sup>, jefe del archivero municipal de Sevilla, encuentra la carta original del Daimyo Date Masamune en pésimo estado de conservación y tres años más tarde da a conocer su hallazgo en el libro *La embajada japonesa*.

---

<sup>279</sup> Citado por Suárez Japón., Juan Manuel coord., en su libro *Japón y japoneses en la orilla del Guadalquivir*, Sevilla, Fundación El Monte, 2007, p.15.

En marzo de 1882 el embajador japonés Yda, ministro plenipotenciario del emperador Meiji en París, realiza una visita cultural a Sevilla y allí puede tener en sus manos la histórica carta. Después de una minuciosa inspección, el embajador redacta un documento reconociendo su autenticidad y manifiesta que la familia Masamune conservaba recuerdos de aquel histórico viaje de 1614.

El 8 de marzo de 1910 el príncipe Iroyasu Fushimi, primo del Emperador Meiji con su esposa, la princesa Tsunko, hija del último Shogun Tokugawa en Japón, visitaron Sevilla y en el folleto publicado por el cronista oficial Manuel Chavez en aquel año de 1910 sobre “La visita que a los Reyes de España hicieron en Sevilla los príncipes Fushimi de Japón”, se cuenta detalladamente la embajada Hasekura de 1614.

El 11 de noviembre de 1930 los príncipes Takamatsu (Príncipe Nobuhito – hijo tercero del emperador Taisho y hermano del emperador Hiroito – con su esposa la princesa Tokugasa Kikuko) visitaron de incógnito la ciudad de Sevilla. A su paso por la Biblioteca Colombina de esta ciudad se interesaron por unas cartas de Fray Luis Sotelo sobre la embajada Hasekura y su bautizo en Madrid.

Asimismo, el 18 de octubre de 1973 el príncipe heredero Akihito y su esposa la princesa Michiko Shoda, visitaron Sevilla. Al terminar su visita al Archivo de Indias de la ciudad recibieron reproducciones de documentos japoneses del siglo XVII.

El 1985, el hijo mayor del príncipe heredero Akihito, visitó Sevilla el día 21 de agosto, tras finalizar sus estudios en la Universidad de Oxford. También visitó el Archivo de Indias y recibió unas reproducciones de la documentación de la embajada Masamune de 1614.

El 20 de julio de 1992 el príncipe heredero Naruhito visita la Exposición universal de Sevilla.

Unos años antes, en noviembre de 1989, el alcalde de Sevilla visitó la ciudad japonesa de Sendai con el motivo de la conmemoración de su fundación. El 22 de mayo de 1992 el alcalde de Sendai Toru Ishii, acompañado de una amplia delegación municipal, visitó Sevilla. Desde aquel año, Hasekura Tsunegawa tiene su estatua en Coria del Río, regalo de la Prefectura Miyagi, de donde procedían la mayoría de aquellos primeros embajadores japoneses.

Y aquí termina esta breve relación sobre la Embajada Keicho (1614-1620).



Es interesante añadir la novela del conocido literato católico japonés Endo Shusaku “Samurai”, en donde se narra la aventura del samurai Hasekura Tsunegawa, Embajador del señor feudal Date Masamune, que con un grupo de japoneses partió de Sendai y después de cruzar el Pacífico, atravesaron México desde Acapulco hasta Veracruz para después de navegar por el Atlántico y llegar al río Guadalquivir (Sevilla). Prosiguieron su viaje hasta Madrid, visitando la corte de Felipe II y después se dirigieron a Roma para una entrevista papal en el Vaticano.

## **BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA**

Barlés, Elena., *Luces y sombras en la historiografía del arte japonés en España*, publicado en el número monográfico de *Artigrama*, 2003, Universidad de Zaragoza (NB– Ofrece una extensa y valiosísima bibliografía del Siglo Ibérico de Japón y, en este contexto, es necesario señalarla fecunda obra de investigación sobre este tema por el llorado J.L. Álvarez Taladriz)

Cabezas, Antonio., *El Siglo Ibérico de Japón, (La presencia hispano – portuguesa en Japón 1543–1643)*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1994.

Hamamatsu, Noriko., *La obra lingüística de Fray Diego Collado: Legado de su labor misionera en Japón*, publicado en *¿Qué es Japón? Introducción a la cultura japonesa*, edit. Fernando Cid Lucas, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009.

Gil, Juan., *Hidalgos y Samuráis*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.

Kamen Henry., *Imperio*, Madrid, Santillana, 2004.

Lanzaco Salafranca, Federico., *Introducción a la cultura japonesa. Pensamiento y religión*, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2004.

Lanzaco Salafranca, Federico., *Encuentros del Cristianismo con las culturas de la China, Japón e India durante los siglos XVI–XVIII*, conferencia pronunciada en el Seminario “Monoteísmo y Diálogo” en la Universidad de Castilla – La Mancha, Campus de Cuenca, 14 de noviembre de 2008.

Ollé, Manuel., *La empresa de China (De la Armada Invencible al Galeón de Manila)*, Barcelona, Acontilado, 2002.

Spatte, O.H.K., *El Lago Español (El Pacífico desde Magallanes Vol. I)*, Australian National University, Canberra, 2006 (Traducción al español del original inglés)

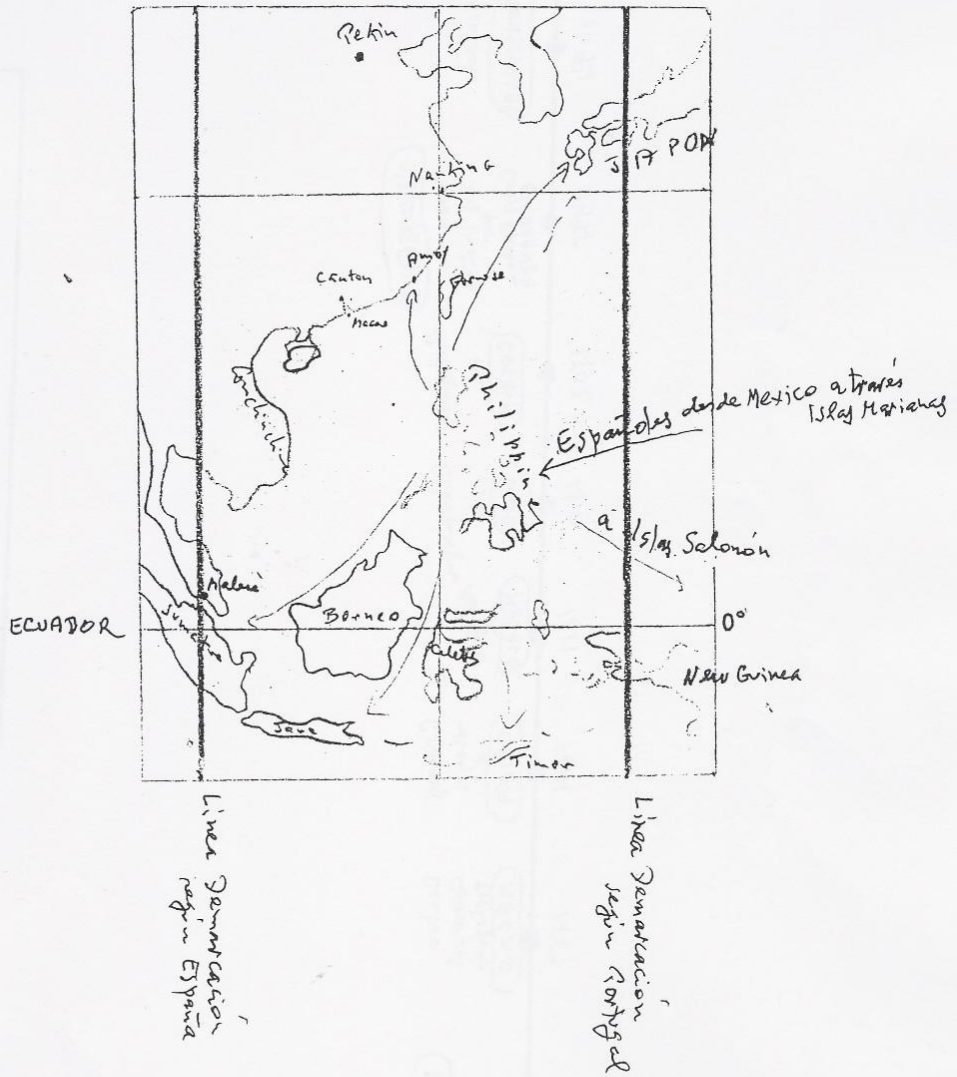
Suárez Japón., Juan Manuel coord., *Japón y japoneses en la orilla del Guadalquivir*, Sevilla, Fundación El Monte, 2007.

Fernández Gómez, Marcos., (Director del Archivo Municipal de Sevilla) *Una embajada japonesa en Sevilla del siglo XVII. La misión Keicho (1613–1620).*

del Valle Arévalo, Manuel (ex alcalde de Sevilla)., *De cómo empezó toda esta historia.*

Dominguez Adame, Mauricio (Jefe de Protocolo del Ayuntamiento de Sevilla)., *Embajadas japonesas en Sevilla.*

Valencia Japón Víctor., *De Japón a Roma pasando por Coria.*



ZONA SURDA

# LA HUELLA DE LOS FRANCISCANOS EN CHINA: LOS PRINCIPALES DOCUMENTOS EN CHINO

Menghsuan KU

*Universidad de Chengchi, Taiwan*

## RESUMEN

La evangelización de los franciscanos en China se remonta al siglo XIII, durante la dinastía Yuan (1271- 1368), época en la que Montecorvino (1246- 1328) visitó al entonces emperador Temür Kan (1294- 1307) en Beijing, la capital de Yuan. Posteriormente y después de muchas adversidades, en 1579 el padre Alfaro y Tordesillas consiguieron llegar a China de nuevo. Aunque esta vez se dirigieron a Zhaoqing (Kuangzhou), en el sur de China, desde entonces y sin interrupción se sigue difundiendo el evangelio en esta zona.

Los documentos sobre los franciscanos en China escritos en chino o traducidos son relativamente pocos si los comparamos con los de otras ordenes católicas como los Jesuitas o los Dominicos, sin embargo, estos escritos son importantes porque relatan el esfuerzo de los frailes franciscanos para desarrollar su misión religiosa así como el esfuerzo por conciliar las dos culturas. Por ello el objetivo de este trabajo es la compilación de los principales documentos en chino. Para una mayor claridad en nuestro trabajo, presentamos primero una historia breve de los franciscanos en China, y luego estudiamos los documentos, principalmente libros, que dividiremos en tres categorías: el desarrollo histórico, conflictos rituales y la contribución médica como Ben Cao Bo (Estudio complementario de las hierbas).

## PALABRAS CLAVE

franciscanos, China, chino, evangelización

## 1. Introducción

Los estudios sobre la orden franciscana en China están por desarrollar, a pesar de que la versión usada actualmente de la Biblia en chino es una traducción de la OFM, no hay muchos estudios sobre su influencia en China. Por ello el objetivo de nuestro trabajo es investigar sobre la trayectoria de los franciscanos en el mundo sinohablante, particularmente en China.

Dado que el Congreso de este año se centra principalmente en la orden franciscana nos centraremos en ella, además su trayectoria es diferente a la de otras órdenes como los jesuitas o dominicos y disponemos de menos información, por lo que es interesante realizar esta investigación. La tarea evangelizadora de los franciscanos estuvo llena de adversidades, no obstante numerosos religiosos siguieron adelante alentados por su fe y el deseo de llevar una vida sencilla y pura. Por otra parte, la política del comunismo en China censura y controla las manifestaciones religiosas, por ello aunque hay unos diez millones de católicos en China, vemos pocas publicaciones religiosas.

Para obtener un conocimiento global de la trayectoria de los franciscanos en China, hemos recurrido a las publicaciones más representativas, tanto las escritas originalmente en chino como las traducidas, que han sido publicadas en China y gozan de prestigio académico. Las hemos dividido en tres categorías para mayor claridad, las que abordan el tema histórico de la OFM en China, sobre todo Cue (2006) que es la obra principal para conocer bien la entrada de los franciscanos en China, estas obras tratan de la presencia de los españoles en china de manera general, sin centrarse en la labor evangelizadora, la segunda categoría trata de las controversias rituales entre el confucionismo y el cristianismo y recoge la postura de los franciscanos que no permitían la interferencia del confucionismo, destaca Caballero (1664/2000) que es una obra breve pero representativa. Por último, no podemos dejar de mencionar a Piñuela (2003), un producto auxiliar de la evangelización, no era religioso sino médico, con bastantes conocimientos en la utilización de hierbas medicinales.

A continuación, presentamos una historia breve de los franciscanos en China. Luego, en el siguiente apartado, estudiamos las obras principales que muestran los méritos de la evangelización de los franciscanos.

## **2. Las etapas de la evangelización franciscana en China**

Según Borao (2008: 289-293), el italiano Giovanni da Montecorvino (1246- 1328) es el primer fraile que llegó a Beijing en el s XIII. La historia de este viaje se remonta al año 1267 cuando el emperador envió una delegación a Roma para pedir que los franciscanos fueran a evangelizar a China. (Han y Lai 1992: 3-4) Si bien, cuando Montecorvino llegó a China en 1294, el emperador mongol Kublai Khan (1260-1294) ya había fallecido. Al que visitó fue a su hijo Temür (1294-1307), que aunque tenía menos pasión por el cristianismo que Kublai

tampoco prohibió la evangelización de Montecorvino. Bajo el esfuerzo del misionero posteriormente se construyeron dos iglesias en 1299 y en 1305. La decadencia de la dinastía Mongol durante el siglo XVI afectó al proceso de fortalecimiento del cristianismo en China, desde su extinción y con la fundación de la dinastía Ming, el cristianismo no consiguió seguir con su misión debido a la estrategia diplomática de cerrar la entrada a fuerzas exteriores.

Tres siglos más tarde, los misioneros llegaban de nuevo a China a pesar de las dificultades tanto lingüísticas como culturales. El misionero jesuita Francisco Javier (1506-1552) estaba destinado a China, si bien falleció de enfermedad en una isla del sur de China antes de llegar al continente. Al final el padre Pedro de Alfaro guió a tres frailes de las Filipinas a China en 1579 y podemos calificar esta época como la segunda entrada de los frailes franciscanos en China. Sin embargo sólo estuvieron cuatro meses en 肇慶 Zhaoqing (Guanzhou), una ciudad del sur de China ubicada al lado del río y por tanto un punto estratégico en el transporte y comunicación con el exterior. Después de cuatro meses fueron expulsados de la ciudad, en parte debido a las dificultades de comunicación, ya que necesitaban un intérprete y en parte por la envidia de los portugueses, que temían que los misioneros les quitaran oportunidades comerciales.

Fue en 1632 cuando Antonio Caballero y su compañero llegaron a la provincia del sur de China, 福建 Fujian, la labor evangelizadora se iba desarrollando satisfactoriamente (Han y Lai 1992: 6) Aunque en esa época hubo conflictos culturales y religiosos entre los frailes occidentales y los habitantes chinos, tal como se conoce por todos las controversias rituales durante los siglos XVII y XVIII, no podemos ignorar el mérito que supone trabajar en un ámbito cultural tan distinto. Otro hecho importante fue la ruptura entre China y Taiwán en 1949, en esta época además la República de China expulsó a todos los misioneros. Así que los misioneros viajaron sucesivamente por países asiáticos como Korea, Taiwán, Japón, etc. Taiwán destaca por ser una región de doble identidad, tanto por el hecho de ser un país independiente como por ser una provincia de China, resulta una isla idónea para estancias temporales o permanentes, ya que está cerca físicamente y culturalmente, pues comparten la misma lengua oficial. Fuera de China, donde actualmetne trabajan principalmente religiosos chinos, contamos con Taiwán y Hongkong donde se encuentran en total 7 comunidades de franciscanos.

### 3. Los principales documentos en chino

En este apartado, presentamos las principales publicaciones de los franciscanos en China, que versan sobre historia, controversias rituales y medicina. Hemos considerado este orden de presentación que va de una visión general a casos individuales y representativos, con el fin de ofrecer conceptos bien estructurados. De las diferentes publicaciones, destacamos la aportación de las obras de tipo histórico, que además recogen materiales de diversos ámbitos, por lo que le dedicaremos un mayor espacio en nuestro trabajo.

#### 3.1 Avanzando hacia Oriente

Esta sección presenta cuatro libros que nos aportan ideas generales sobre la historia de la orden franciscana en China. Dedicamos más espacio al primer libro, que está escrito en chino y es el más completo e importante. El segundo trata del desarrollo en Taiwán, una historia o un libro breve pero significativo. Mientras que los dos siguientes son traducciones del inglés y del español. Presentamos asimismo los comentarios académicos si los hay, que ofrecen información fiable y objetiva para consideraciones más profundas.

- *明清之際西班牙方濟會在華傳教研究(1579/ 1732)[El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579- 1732)]* (2006), 514 pp., 崔維孝 Weixiao Cue

El predecesor de este libro es una tesis doctoral, así que se percibe un libro con un contenido bien estructurado y un formato académico con notas, citas y tablas. El autor Weixiao Cue es el decano de la Escuela Superior de Lenguas y Traducción del Instituto Politécnico de Macao. Su conocimiento de las dos lenguas ibéricas el español y el portugués favorece la investigación y realización del doctorado en historia, sobre todo, el enfoque del tema central que estudia, los franciscanos españoles.

Al ser un documento completo de los franciscanos en China, el índice de este libro abarca siete capítulos como si fueran siete aspectos y fases importantes, a saber:

**Cap. 1: La situación global del catolicismo en China: de finales de Ming a principios de Qing (1579- 1670):** el viaje de Colón a América y la llegada de Da Gama a India urgen a

España y Portugal a expandirse hacia el Oriente, entonces había jesuitas, franciscanos, agustinos que se planteaban viajar a China.

**Cap. 2: La complicada ruta de los frailes franciscanos españoles en China:** en 1579 la insistencia de los frailes por ir a China se hizo realidad. De las Filipinas a la ciudad de 廣州 Guangzhou, 肇慶 Zhaoqin, no hubo ningún obstáculo de inspección ni de clima. No obstante, el desconocimiento de la lengua y la falta de obsequios para los funcionarios chinos, complicó el desarrollo de la misión evangelizadora y por eso tuvieron poco éxito.

**Cap. 3: El fundador de los franciscanos en China, 利安當 Li-gan-tang<sup>280</sup> (Antonio de Santa María Caballero):** el padre Santa María Caballero acogió un nombre chino, Li-gan-tang para facilitar la misión como hicieron todos los frailes. No consiguió ir a Japón debido a las persecuciones religiosas en 1632 pero su viaje precursor a江西 Jiangxi(1633), 南京 Nangjing (1634-1637), 福建 Fujian (1649), 山東 Shandong (1650-1666) y 廣州 Guangzhou (1667-1669) sembró la semilla del catolicismo en la antigua China.

**Cap. 4: La reconstrucción de los barrios franciscanos en China:** es la otra etapa después de que falleciera el padre Santa María Caballero en 1669. Fray Buenaventura Ibañez siguió los pasos de Santa María Caballero, y construyó la primera iglesia en el sur de China en 1674, Iglesia de Nuestra Señora de los Angeles en 廣州 Guanzhou, así como la primera clínica occidental. A continuación, por el sur de China se fundaron sucesivamente varias iglesias con el esfuerzo de los padres franciscanos.

**Cap. 5: El impulsor de los barrios franciscanos en China, Augustinus a S. Paschale:** aunque los franciscanos ya habían estado en la provincia 福建 Fujian, en el sur de China, fue el padre Augustinus a S. Paschale quien creó la primera iglesia en dicha tierra a pesar de las dificultades para comprar del edificio y el permiso del gobierno local, esta edificación significaba estabilidad auténtica para la evangelización en 福建 Fujian. Posteriormente Augustinus a S. Paschale viajó hacia el norte, a 山東 Shandong para reconstruir la provincia donde había estado el padre Santa María Caballero. En el mismo capítulo se desarrollan

---

<sup>280</sup> Hemos seguido la romanización de Cue (2006: 112), la cual es una transcripción del dialecto chino.



también las actividades de los franciscanos en las provincias de 江西 Jiangxi, 江南 Jiangnan y 浙江 Zhejiag, éxitos conseguidos durante el mismo tiempo.

**Cap. 6: Las controversias rituales entre el confucianismo y el catolicismo:** el encuentro entre culturas diferentes provocó choques inevitables. Por ejemplo el acto de adorar a los antepasados y la manera de llamar a Dios en chino causó una gran polémica tanto entre los chinos y los frailes como entre los jesuitas (representados por Mateo Ricci) y los franciscanos (representados por Santa María Caballero). Las narraciones detalladas nos ofrecen una perspectiva objetiva y profunda de este caso histórico representativo del choque que supuso la evangelización en la cultura china.

**Cap. 7: Análisis de los aspectos especiales de la evangelización franciscana en China:** en este apartado el autor recopila información general sobre diversos temas, sin centrarse en un aspecto concreto. Así, ofrece documentación sobre el servicio médico, publicaciones teológicas, estrategias de evangelización, recursos económicos y la fundación de la tercera orden franciscana, que es para los que viven con su familia.

A continuación, hacemos un comentario de Cue (2006) fijándonos principalmente en el aspecto del contenido así como en el conocimiento de la lengua y la cultura china del autor con el fin de revelar tanto los méritos como las carencias de esta obra.

A nuestro parecer, desde el aspecto académico, *明清之際西班牙方濟會在華傳教研究(1579/1732) El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579- 1732)* es la adaptación de una tesis doctoral, por tanto se caracteriza por el formato académico y el amplio contenido de datos. Por otro lado, es mucho más que una recopilación de datos porque contiene tablas estadísticas organizadas sobre los frailes franciscanos que entraron en China en cada etapa ordenados por nacionalidad, por ejemplo entre 1579 y 1636, duración temporal de su estancia en China, lugares donde se establecieron en China y sus nombres originales ordenados por orden alfabético. (Cue 2006: 104- 105). Además presenta el mapa de los barrios evangelizados por los franciscanos, 廣東Guangdong, 福建Fujian, 江西Jiangxi y 山東Shandong<sup>281</sup> durante la evangelización de

---

<sup>281</sup> Hemos aplicado el sistema *pinyin* para la transcripción de los nombres propios de lugar, es el que China promovió hace 50 años y se utiliza actualmente en el mundo sobre todo en los papeles oficiales entre países. La romanización de los nombres de las cuatro provincias en el mapa es Koangtong, Foukien, Kiangsi y Chantong.

finales del siglo XVII (Cue 2006: 282). Aporta también imágenes de los 印票 permisos de residencia y 路票 permisos de viaje a la capital de principios del siglo XVIII ,(Cue 2006: 332-333) son documentos extraídos de *Sínica Franciscana* Vol. VIII y X. Todos estos documentos aportan valor y profundidad a sus obsevaciones académicas.

Podemos percibir que el autor Cue se apoya en numerosos fragmentos de *Sínica Franciscana*, es decir, toma como referencia los documentos que dejaron los frailes franciscanos, los diarios y las cartas, etc. Aunque son datos de primera mano, no son del todo objetivos porque están escritos desde la perspectiva de los franciscanos, como extranjeros que van a una tierra desconocida para ellos. Por ello sería deseable contar con información de primera mano desde la perspectiva de la cultura china, ya que un trabajo de investigación ha de ser lo más objetivo posible.

El primer apartado del capítulo II trata del primer viaje del padre Alfaro a 廣州 Guangzhou (Cue 2006 61-111), y emplea parte de los apuntes de los frailes franciscanos. El contenido de estos fragmentos recortados es muy detallado describiendo los nombres de lugares, el proceso del viaje y sus contactos con los funcionarios chinos a través de los intérpretes. A nuestro parecer, sería conveniente mostrar también los datos y opiniones de la otra parte para que sea un comentario más objetivo. Se puede consultar por ejemplo la historia completa de la dinastía 明Ming, 廣東通志 los Apuntes Generales de Guangdong, etc. Si no, ¿cómo podemos comprobar lo que tradujeron los intérpretes chinos y qué pensaban los alcaldes de las provincias del sur?

Por otro lado, para realizar la labor de estudiar volúmenes de *Sínica Franciscana* que contienen inmensos documentos escritos por los frailes sobre sus experiencias en el Oriente lejano, es imprescindible el conocimiento de las lenguas latinas en las que relatan los frailes. Debido a la formación universitaria de Cue en la Universidad de Lenguas Extranjeras de Beijing y en la Eduardo Mondlane de Mozambique (miembro de la Comunidad de Países de Lengua Portuguesa y cuya lengua oficial es el portugués), durante los años 1974-1979 Cue aprendió y profundizó en ambas lenguas, el español y el portugués. El hecho de que un

---

En la misma página del mapa encontramos la información sobre su origen: Antolín Abad Pérez, ofm, Cayetano Sánchez Fuertes, ofm, *La Descalcez Franciscana en España, Hispanoamerica y Extremo Oriente*, in *Revista Franciscana de Estudios Historicos*, Septiembre- Diciembre. Si bien, no se indica la fecha de publicación ni en la misma página sobre el mapa ni en la referencia bibliográfica.

sinohablante domina las lenguas latinas tiene mucho mérito porque el sistema de su lengua materna es totalmente diferente. Sobre todo hace varias décadas, cuando estudiar en el extranjero resultaba más complicado y casi no se lo podían permitir la mayoría de los alumnos.

Según Cue (2006: 7) prologado por el tutor de la tesis doctoral de Cue, 湯開建 Kaijian Tang, aparte de la capacidad lingüística de Cue, hay que mencionar a padre 韓承良 Chengliang Han (1930-2004) que le ayudó con el latín y el italiano, de modo que Cue pudo finalizar satisfactoriamente su investigación. Los conocimientos lingüísticos de Cue posibilitaron por un lado la comprensión de los documentos originales, y por otro ofrece la confianza de que los nombres de los frailes mencionados son los correctos: Pedro de Alfaro, Agustín de Tordesillas, Estevan Ortiz, etc.

En cuanto al aspecto cultural, el autor 崔維孝 Weixiao Cue nació en 山東 Shandong y tuvo la formación escolar en 廣東 Guangdong y en 北京 Beijing, por tanto tiene un fondo abundante de la cultura china. Su experiencia de las religiones en China le sitúa en el punto de vista del Otro observando los procesos de evangelización de los franciscanos en China. Tanto en las conclusiones de los capítulos (Cue 2006: 82-86) como en las finales (Cue 2006: 442-465) Cue afirma que el proceso de la evangelización de los franciscanos en China careció de la preparación necesaria en los aspectos de la mentalidad, material y organización.

Los frailes franciscanos copiaron la dinámica evangelizadora de los países europeos católicos como si China también fuera católica sin tener en cuenta la existencia del budismo, el daoísmo y la religión popular que es una mezcla de todo. Como en el concepto de la mayoría de los chinos no existen ni Dios ni María, la información que los franciscanos intentaban transmitir no llegaba con éxito al pueblo chino. La total diferencia entre el catolicismo y las religiones autóctonas y las diferencias culturales y lingüísticas impidieron la adaptación de los chinos en las etapas iniciales<sup>282</sup> de la evangelización. A nuestro parecer, Cue en su condición de chino y conocedor de su propia cultura, tiene la sensibilidad e información suficientes para

---

<sup>282</sup> Cue (2006: 443) define la primera etapa de la evangelización de los franciscanos españoles (1579 a 1632) cuando los frailes entraron tres veces a China y fueron expulsados cada vez. Aunque esta época también sirvió como “experiencia” para los padres que viajaban posteriormente a China como el padre Santa María Caballero, Augustinus a S. Paschale y Buenaventura Ibañez, etc.

indicar con exactitud los aspectos convencionales que podrían ser rechazados por el pueblo chino.

- *中華方濟會省簡史 [La historia breve de la orden franciscana en la República de China]* (1992), 106pp., 韓承良Chengliang Han y 賴利華Lihua Lai.

A parte de unas páginas introductorias sobre los franciscanos en China (Han y Lai 1992: 3-7), este libro relata la distribución de la orden franciscana en las ciudades de la isla de Taiwán. El hecho de que los frailes hayan escogido este nombre en chino para el libro, un nombre que se podría confundir con la República Popular de China, siendo que se refiere exclusivamente a la evangelización de los franciscanos en Taiwán (La República de China), nos revela una identificación de la democracia con Taiwán en contra del comunismo de China. A partir del 1949, el comunismo tomó el control de China y siguió una política de expulsión de todos los misioneros de su tierra. Entre los frailes que viajaron a otros países asiáticos destacan los que prefirieron aprovechar su capacidad lingüística para la evangelización, estos se quedaron al final en la isla de Taiwán, cuya lengua oficial es el chino mandarín.

Aunque sea un libro breve, es bastante intenso que trata del éxito de los misioneros en los países o las zonas sinohablantes, Taiwán, Hong Kong y Singapur. Los autores detallan particularmente la información sobre la evangelización taiwanesa a partir de los años 50. Así que la principal contribución de esta publicación es tratar con claridad las zonas evangelizadas durante los años 50 (Han y Lai 1992: 9): los frailes belgas en 台北 Taipei, los italianos en 桃園 Taoyuan y los alemanes en el sur sobre todo en 新營 Xinying; en 1968 se publicó la primera Biblia en chino, traducida por la orden franciscana; en 1969 se decidió que esta versión de la Biblia china fuera adoptada en los protocolos católicos. Destacan las dieciséis páginas de fotos en color de las iglesias de diferentes ciudades o pueblos de Taiwán y Hong Kong con actos en proceso como una boda o la celebración de una misa, así como fotos del jardín de infancia y de clases de bachillerato. Estas imágenes nos recuerdan el mérito de los misioneros que han evangelizado en un lugar donde el pueblo tenía pocas oportunidades para conocer el catolicismo.

Destacan dos traducciones al chino que indagan la época de la colonización regional de España en Taiwán, *西班牙人的台灣體驗(1626- 1642)*,

一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局 [*The Spanish experience in Taiwan, 1626-1642: the Baroque ending of a Renaissance endeavor*] y la historia general de China, 中華大帝國史 (1998) [*Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres*]. Son obras indispensables de consulta si uno quiere conocer el pasado de Taiwán, sobre todo la zona norte, a la cual se refiere principalmente el libro que hace alusión a la época en que llegaron los españoles. También es interesante el contenido del segundo libro, cuyo autor nunca ha viajado a China, por tanto nos ofrece la opinión de un español sobre China a partir de los documentos consultados

● 西班牙人的台灣體驗(1626- 1642), 一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局 [*The Spanish experience in Taiwan, 1626- 1642: the Baroque ending of a Renaissance endeavor*] 495 pp. (2008), José Eugenio Borao Mateo 鮑曉鷗. Trad. por Nakai Eki.

Originalmente se escribió en inglés, aunque la traducción al chino se publicó en 2008 y la versión original en 2009, un año más tarde. El libro contempla diferentes temas, como el control de las aguas del océano en Asia Oriental desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVII y principalmente los 16 años en que España colonizó el norte de Taiwán. Así, podemos observar los conflictos entre España y Holanda y el desarrollo comercial de España con los taiwaneses por el norte de la isla. El desarrollo del catolicismo en China y en Taiwán se encuentra en el último capítulo, que ocupa más de 60 páginas. Esto es debido a que Borao viajó a Taiwán como miembro del Opus Dei, con un interés especial por tratar el tema religioso en detalle, sobre todo el catolicismo. El libro se divide en seis apartados, a saber: la rivalidad entre España y Holanda, la llegada de España a Taiwán, el encuentro entre los españoles y los holandeses con los indígenas, la colonización de España en la ciudad de Jilong, las actividades comerciales por el norte, las actividades de la evangelización. Tal como el título indica, la conquista de España en Taiwán comienza como una ambición del renacimiento pero al final se convierte en un resultado barroco.

Una de las últimas reseñas del libro de Borao es obra de 楊宗霖 Zonglin Yang, un entonces doctorando de Historia en la Universidad Nacional de Taiwán y se publicó en la Revista de Historia de la misma entidad en 2009. Según Yang (2009: 211), entre los estudios sobre la colonización occidental en Taiwán, hemos visto que hay tanto comentarios sobre los materiales históricos como análisis de temas polémicos, el libro de Borao contribuye a ambas

labores, ya que recoge documentos históricos y aclara aspectos opacos de la historia colonizadora. Yang alaba que en *The Spanish experience in Taiwan, 1626- 1642*, se pueden observar las versiones originales en los casos de Portillo quien fue vencido por los holandeses en 1642, el asesinato del padre Francisco Vaez de Santo Domingo en 1636 por los indígenas de Senar y la inevitable tentación del dinero para los indígenas. Por otro lado, las fotos y gráficos virtuales (en total hay 19 en el libro) y las 23 tablas ofrecen a los lectores una idea clara más allá de la narración con palabras (Yang 2009: 211-212).

Si bien, Yang también alude a la necesidad de verificar los documentos, ya que habría que comprobar la veracidad del narrador teniendo en cuenta que los factores personales influyen y que los misioneros movidos por un afán bondadoso podrían tender a narrar más lo positivo que lo negativo. Asimismo critica que el autor siendo español no es imparcial, porque la escritura de Borao da la impresión de que España es mejor que Holanda en varios aspectos (Yang 2009: 214). Por último menciona unos fallos de unidad menor, por ejemplo, el número de galeones holandeses citados en la página 24, el olvido de los nombres de lugares en un mapa en la página 127, detalles de traducción de nombres propios de personas, como el equivoco del nombre con otra persona, la unificación de la traducción mostrando sólo el apellido o el nombre de una misma persona y la unificación de traducción de los nombres españoles al chino, etc. Debido a su especialidad en este campo de la historia, Yang nos ofrece una información abundante indicando la contribución de Borao a la historia así como su posible subjetividad en algunos aspectos. Aunque sea sólo una parte siempre podemos adquirir información valiosa del libro sobre el contexto histórico de la evangelización de los misioneros en Taiwán.

El comentario de *The Spanish experience in Taiwan, 1626- 1642* más reciente ha sido escrito por 陳宗仁 Zongren Chen, publicado en *los Estudios de la Historia de Taiwán*, editado por el Instituto de Historia de la Academia Sínica de Taiwán, la entidad de investigación más prestigiosa en Taiwán. El autor menciona algunos aspectos sobre la perspectiva especializada de la historia, así como algunas de las consideraciones que ha mostrado Yang (2009). En primer lugar, la pertinencia de la adaptación de los dos términos renacimiento y barroco en Oriente y la aplicación que se hace de los dos términos sobre una misma persona, Mateo Ricci, indicando que antes de llegar a Beijing tenía aspecto renacentista y después barroco (Chen 2010: 216). En segundo lugar, faltaría incorporar el resultado de los materiales de

investigación en chino en este campo, ya que Borao (2008) es una traducción, y sería necesario incorporar documentos de prestigio reconocido y de fuentes primarias, para que Borao (2008) sea más completo y objetivo. Por último, igual que Yang (2009), Chen (2010) también nos indica la confusión traductora entre español y chino, así como la recomendación de algunas resoluciones de los nombres propios.

Tanto la reseña de Yang (2009) como la de Chen (2010) son constructivas y son comentarios que no cuestionan la labor de Borao (2008) en ninguna medida. De entre las opiniones de los dos historiadores taiwaneses, destacan como ya hemos visto la necesidad de mantener un punto de vista neutro a través de las diferentes versiones de documentos históricos y la cuestión del orden en las traducciones. Es cierto que ninguno de ellos desarrolla demasiado el tema religioso de Borao (2008), sus elogios de *The Spanish experience in Taiwan, 1626- 1642* como obra pionera que desarrolla el tema desde la visión de un español, no impiden su crítica sobre la necesidad de recopilar testimonios de primera mano desde el punto de vista de las dos culturas. Además constatan la dificultad de comprensión entre diversas culturas, aunque haya traducciones

- *中華大帝國史 Historia del Gran Reino de la China*(1998), 411 pp., J.G. de Mendoza門多薩, trad. por 何高濟 Gaoji He/ *中華大帝國史 Historia del Gran Reino de la China* (2009), 294 pp., J.G. de Mendoza門多薩, trad. por 孫家堃 Jiakun Sun.

Este libro se publicó originalmente en 1585 en Roma, compuesto por un misionero agustino español llamado Mendoza. Se trata de un panorama global de China en el siglo XVI, el último periodo de la dinastía Ming de China. Posteriormente salieron varias versiones a la luz, “en 15 años se publicaron 46 traducciones” (Zhao y Ji 2010: 57), lo que revela el ansia por conocer el gran país China. En 1998 se publicó la primera versión en chino, traducida de su versión en inglés por 何高濟 Gaoji He. Luego en 2009, los lectores chinos pudieron acercarse a la versión de una traducción directa del castellano por el profesor de español Sun. Podemos decir que una segunda traducción muestra la importancia y la popularidad de *Historia del Gran Reino de la China*, porque aún siendo China un mercado de lectura tan inmensa, no hay costumbre de repetir la traducción de un mismo libro a no ser que sea prestigioso.

Según el prólogo de Mendoza, (1998: 3) “el autor mismo nunca ha viajado a Asia o a China, además el libro es un compuesto de varios documentos [...], por tanto es inevitable que se encuentren algunos descuidos o fallos.” Por ejemplo, en vez de palillos, Mendoza indica que los chinos comen con tenedor; también dice que los chinos tienen una pareja como Adán y Eva en su mitología, cuando no es así (Mendoza 1998: 3). A parte de ello, a nuestro parecer, a lo largo de la lectura te das cuenta de que los nombres de personas o el tiempo no son tan exactos ya que usa pronombres o nombres generales, que llevan a confusión y dificultan la identificación de la escena o localizar a una persona. Por otro lado, las notas en ambas traducciones son informaciones auxiliares para una mejor comprensión del texto aunque se trate de una traducción en chino para lectores de la misma cultura. Por ejemplo en Mendoza (1998: 274, 2009: 187) menciona un tipo de infusión hecho de hierbas que suele tomarse en China. En la nota de ambas traducciones nos indica que se refiere al té. De este modo las notas nos dan la clave para resolver las dudas que surgen respecto al tipo de infusión a que se refiere.

Como es un libro de historia china general durante el siglo XVI, abarca categorías como el medio ambiente, historia, cultura, costumbres, etc. hasta la sociedad y la economía, el contenido es muy completo pero por lo mismo imposible de detallar. Así que aunque también menciona al padre Álfaro e Ignacio de la orden franciscana, no describe mucho sus actividades de evangelización en el sur de China, ni ofrece detalles sobre este orden. Aún así, consideramos que es un libro de historia diacrónica de China que nos aporta información ambiental en cuanto al primer viaje de los franciscanos a China además de contextualizar la situación de China en el siglo XVI. Las dos traducciones en Chino, directa o indirecta son los mejores materiales para estudiar los puntos de vista de los españoles como el autor, o de los ingleses y los mismos chinos como traductores.

### **3.2 Adaptar o ir en contra de la cultura china**

Si revisamos las páginas de la historia de la evangelización en China, las adversidades y los conflictos acompañaron a lo largo del tiempo a los frailes franciscanos que llevaron a cabo la misión de evangelizar. De entre los numerosos obstáculos, destaca el conflicto ritual entre el catolicismo y el confucionismo, que fue el de mayor dimensión, puesto que la disputa afectó también a la relación entre misioneros de diferentes ordenes. Especialmente causó problemas la tradición convencional de adorar a Confucio como si fuera dios así como la cuestión de la



manera de llamar a Dios en chino, sobre lo que no se llegó a un acuerdo durante mucho tiempo. Mateo Ricci (1552- 1610) que llegó a Beijing en 1601, adoptó la estrategia de adaptarse a las costumbres chinas, por tanto, llevaba el traje chino, aprendió chino, respetaba las costumbres chinas, de modo que mantuvo buenas relaciones con los funcionarios. Su actitud de acercarse al confucianismo no era aceptada por Antonio de Santa María Caballero (1602-1669), el misionero franciscano que no estaba de acuerdo con la reverencia a Confucio pues podía confundirse con el acto de adorar a los antepasados en China. Al final los misioneros fueron expulsados hacia el sur de China debido a posturas irreconciliables entre el catolicismo y la tradición China.

Como la controversia ritual atañía tanto a la relación entre China y las ordenes católicas como a éstas entre sí, constituyendo un freno para la difusión del catolicismo entre los chinos a lo largo del tiempo, esta cuestión ha sido tema de discusión e investigación para los historiadores y los religiosos. Por ello existen bastantes libros que abordan el tema y explican su contexto. Muchos de los antiguos textos de la época en que se dio el conflicto están en bibliotecas fuera de China, aunque originalmente estaban escritos en chino<sup>283</sup>:

*帝天考* o *天帝考* [*Aplicación de los clásicos chinos a los conceptos del cristianismo*], escrito por un religioso chino, 嚴謨 Mo Yan, durante la dinastía Qing, interpreta la palabra cielo o Dios en los clásicos chinos para referirse al Dios occidental, guardado en la Biblioteca Apostólica Vaticana, R.G. Oriente III 248 (10) y Borg. Cinese 316.9; *禮記祭禮泡製* [*Los ritos en el Libro de rito*], escrito por 夏大常 Dachang Xia, de la misma época que Yan, defendiendo que en el Libro de ritos se pueden encontrar nociones del cristianismo aunque China no es un país católico, actualmente la obra está guardada en la Biblioteca Nacional de París, Courant 7157; *上教皇書* [*Carta para el Papa*], una carta de cinco páginas firmada por unos 50 religiosos chinos en Qing para el Papa en Roma, pidiéndole que permita que los religiosos chinos practiquen ritos del Confucianismo, actualmente guardada en la Biblioteca Nacional de París, Courant 1332; *同人公簡* [*Informe para los cofrades*], memoria de una discusión entre el representante vaticano con los religiosos chinos que refleja la ansiedad y los nervios de estos respecto a la prohibición de cualquier vínculo con el confucianismo, guardada en la Biblioteca Nacional de París, Courant 1336.

---

<sup>283</sup> Hemos consultado Huang (1995), Las voces descuidadas: presentación a los documentos de las actitudes de los católicos chinos hacia las controversias rituales.

En cuanto a los libros que tratan de las controversias rituales a partir del siglo XX, destacan los siguientes 禮儀之爭: 基督教對中國文化的適應(1985) [*Controversias rituales: adaptación del cristianismo a la cultura china*], escrito en chino por Qingyuan Ge 葛慶元, un libro breve que desarrolla de manera sencilla el suceso de las controversias rituales, nociones tanto del cristianismo como del confucianismo así como una comparación de los aspectos comunes entre las dos creencias; 中國禮儀之爭 歷史. 文獻和意義(1998) [*Controversias rituales en China: historia, documentos y significados*], escrito en chino por Tiangang Li 李天綱, aparte de los documentos de este caso conflictivo cultural y religioso, destacan los apartados que abordan el proceso comunicativo y la influencia cultural sobre las controversias rituales; por último también hay una traducción indirecta del inglés al chino: 閔明我行記和禮儀之爭---上帝許給的土地 (2009) [*The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete* ], escrito por Domingo Fernandes de Navarrete 閔明我 (1618-1686), fraile dominico y sinólogo favorable al confucianismo, que relata de manera completa sus viajes de evangelización por México, Manila, Macai, China etc. y fue traducido por Gaoji He 何高濟 y Yimei Wu 吳翊楣 con fecha de publicación de 2009.

- 天儒印 *Paralelismo entre el Cristianismo y el Confucionismo* (1664/ 2000), pp. 33, Antonio de Santa María Caballero 利安當 [ed. Por 鄭安德 Ande Zheng]

El texto breve de *Paralelismo entre el Cristianismo y el Confucionismo* es obra del padre franciscano Antonio de Santa María Caballero, fruto de su misión de difusión del evangelio en el sur de China. Es recogido como el volumen 15 de 明末清初耶穌會思想文獻匯編 *La colección de las obras filosóficas del cristianismo anotada entre finales de la dinastía Ming y principios de la dinastía Qing en China*, una serie de 57 volúmenes de obras catalogadas en la Biblioteca nacional de Francia y la Biblioteca apostólica vaticana. Esta colección recopila los textos representativos de la ideología del catolicismo y el confucianismo así como las obras apologéticas del budismo y la religión popular. Según el prólogo del editor (Zheng 2000: 11), del total de volúmenes, 23 fueron escritos por los misioneros jesuitas de esta época, 21 por los religiosos chinos y otros 12 son apologías del catolicismo y el cristianismo, por último hay un volumen que es una compilación de documentos acerca de la polémica entre el catolicismo y el budismo a finales de la dinastía Ming hasta principio de la dinastía Qing, editado por

Ande Zheng, que es también el editor de esta serie, un coreano de nacionalidad canadiense, entonces investigador del Instituto de Posgrado de Religión de la Universidad de Beijing.

Tomamos cinco ejemplos representativos<sup>284</sup> que marcan la ideología divergente ante un mismo texto para mostrar la diferencia entre las Analectas de Confucio y la interpretación de Santa María de Caballero (Zheng 2000: 21, 22, 29):

巧言令色，鮮矣仁。

[Las palabras hábiles y las maneras afectadas rara vez son indicios de bondad.]

El autor toma palabras de Confucio pero las interpreta a favor del catolicismo, de modo que pierden su sentido original. Explica Santa María de Caballero que una religión que fascina al pueblo y le hace convertirse en vegetariano y recitar las sutras del budismo, convenciendo al pueblo con una apariencia de bondad, pertenece al tipo de maneras con mucha oratoria y apariencia afectuosa pero lejos de la bondad.

慎終，追遠，民德歸厚矣。

[Si cumplimos nuestros deberes con discreción al fallecimiento de nuestros padres y recordamos a nuestros antepasados remotos, la fuerza moral del pueblo se tornará sólida.]

En vez de indicar la muerte de los antepasados, el autor aplica estas palabras para referirse a la idea de cuatro términos de la teología: la muerte del cuerpo, la justicia, el paraíso y el infierno, que no tienen nada que ver con las palabras de Confucio.

朝聞道，夕死可矣。

[Quien llegara a comprender los principios de la Doctrina por la mañana, podría morir tranquilamente por la noche.]

Esta frase nos revela la importancia de enterarnos de la doctrina, dao. Sin embargo, en *Paralelo entre el Cristianismo y el Confucionismo* se ha interpretado como la razón para vivir

---

<sup>284</sup> Entre corchetes detrás de cada frase hemos consultado la traducción en español del catedrático del castellano de la Universidad de Lenguas Extranjeras de Beijing, 常世儒 Shiru Chang. Es la última versión completa y bilingüe de chino-español publicada en China en 2009 por la editorial Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, bajo su proyecto de traducción de una serie de clásicos chinos a lenguas extranjeras: Biblioteca de Clásicos Chinos.

y morir , rechazando el karma del budismo, aunque tampoco sea ésta la idea del confucionismo.

有教無類。

[Para mis enseñanzas no existe discriminación alguna de clases sociales.]

A través de esta frase entendemos la idea de Confucio de la igualdad para acceder a los conocimientos ya que que todos tienen el mismo derecho a acceder a ellos. Santa María de Caballero en su obra aplica las mismas palabras indicando que el inicio de la educación comenzó con Dios y que en el cristianismo cabe toda clase de gente. La interpretación se ha alejado de la idea original de Confucio.

### 3.3 Evangelización a través de la medicina

Este apartado lo dedicamos a un solo libro por su característica única, que lo diferencia del objetivo de las publicaciones estudiadas en nuestro trabajo. Este breve libro dictado por el padre de Piñuela no solamente contribuye a aumentar los conocimientos médicos chinos, sino que la curación del pueblo chino resulta ser un canal para la evangelización, que no por ser menos ortodoxo resulta menos eficaz.

● 本草補 [*Medicinale Herbariotum*], (2003) pp.33. Dictado por Pedro de Piñuela 石鐸瑀 [revisión por 鄭金生 Jinsheng Zheng y 甄雪燕 Xueyan Zhen]

En 2003 el departamento oficial de ciencia y tecnología del gobierno chino cumplió el plan de recopilar los 61 textos antiguos médicos en el extranjero (uno de ellos está en China) (De Piñuela 2003:11), en total hay doce volúmenes. *Medicinale Herbariotum* es un ejemplar recuperado de Francia<sup>285</sup>, que fue dictado por el padre mexicano franciscano Pedro de Piñuela (1650- 1704y anotado por el literato de la dinastía Qing (1636- 1912), 劉凝 Liuning, en chino

---

<sup>285</sup> Según De Piñuela (2003: 764), la versión consultada está en la biblioteca nacional de Francia: Maurice Courant: Service Reproduction Catalogue des Livres CHINOIS, 5332, Paris, 1910. Por otro lado, Cue (2007: 124) en su nota 1. menciona otra copia de *Suplementos de materia médica* recogida en el volumen XII p.105-144 de 羅馬梵蒂岡檔案館藏明清天主教文獻, *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus* (12 vols), editados por N. Standaert y A. Dudink, publicados por 台北利氏學社Taipei Ricci Institute for Chinese Studies en 2002. Hemos escogido la versión de De Piñuela (2003) debido a que por un lado es la última, y por otro, hemos localizado que De Piñuela (2003) está catalogado en dos universidades en Taiwán, mientras que la versión que consulta Cue no se encuentra en ninguna biblioteca universitaria taiwanesa.

medio tradicional<sup>286</sup> y está en el décimo volumen de esta serie. Por otro lado, Cue menciona en la nota que *本草補 Medicinale Herbariotum* se considera el libro farmacéutico occidental que más pronto se transmitió a China (Cue 2007: 125). Este libro presenta 13 categorías de medicina, así como prescripciones para tres síndromes, a saber: para casos de fístula anal, de la pústula de la viruela y para partos. En el libro, el autor presenta los 13 medicamentos y los lugares donde crecen o se encuentran, así como su valor y funciones variadas.

Su influencia es continuada, posteriormente en 1765 el médico chino 趙學敏 Xuemin Zhao editó *本草綱目拾遺 Suplemento de compendium de materia médica*, donde toma como referencia los medicamentos extranjeros recogidos en *本草補 Medicinale Herbariotum*. A parte de la difusión del libro de Pedro de Piñuela, el conocimiento médico favoreció en buena medida, la evangelización de los frailes franciscanos.

El primer viaje asiático del padre De Piñuela se remonta al tiempo en que fue a las Filipinas, sin embargo no fue hasta su llegada a China después de 1676 cuando empezó a tener éxito en su misión. Durante la misma época, a finales de los ochenta del siglo XVII, los frailes franciscanos construyeron su primera iglesia en Guangzhou. En la misma iglesia, el padre Buenaventura Ibáñez fundó la clínica y la farmacia así como un lugar para albergar a los ingresados. De hecho, muchos frailes eran tanto médicos como misioneros, el sistema gratuito para los pobres favoreció a la mayoría del pueblo quienes no podían permitirse ir al médico, al mismo tiempo, también facilitó la tarea de la evangelización.

#### **4. Conclusiones**

Así pues, a través de las pocas publicaciones en chino que tratan principalmente de la orden franciscana en China, hemos podido percibir el contexto histórico de la llegada de los franciscanos a China y el desarrollo de su misión, las principales controversias y dificultades en su tarea evangelizadora y su mayor mérito, que fue contribuir a la transmisión de una religión venida de ultramar. Aunque no tenemos la serie de *Sínica Franciscana* en chino, Cue (2006) puede presentarse como un mini documento de *Sínica Franciscana* debido a que el autor se ha basado mayoritariamente en ella. Han y Lai (1992) tienen el mérito de haber

---

<sup>286</sup> A diferencia del chino coloquial que se utiliza actualmente, el chino de aquella época aún lleva la huella del chino tradicional. En Qing las obras literarias llegan a su apogeo, se caracteriza por un chino coloquial de Qing, sobre todo el género novelístico, entre ellas destacan la novela *Sueño en el Pabellón Rojo*, *Cuentos de Liao Zhai* y *Los mandarines. Historia del Bosque de los Letrados*.

desarrollado la parte de la historia franciscana en China a partir de la discrepancia entre el comunismo de China con la República de China, es decir, Taiwán. Caballero (1664/ 2000) nos indica con claridad su posición contra el confucionismo en cuanto a los conflictos rituales entre China y occidente así como la estrategia de convencer al pueblo chino. Siendo un libro de hierbas médicas, de Piñuela (2003) resulta un instrumento de evangelización pasivo, porque los chinos aceptan la curación y la religión de manera conjunta, sin obligaciones impuestas. Las publicaciones citadas están todas en chino, si bien también hemos estudiado dos traducciones que atañen al tema de nuestro trabajo. Borao (2008) está escrito en inglés y traducido al chino, trata del proyecto de la colonización de los españoles en el norte de Taiwán durante el principio del siglo XVII, mientras que De Mendoza (1998/ 2004 y 2009) narra varios aspectos de la China del siglo XVI, aunque el autor mismo nunca ha viajado a China ni siquiera a Asia. A nuestro parecer, los documentos histórico-geográficos exigen al autor un conocimiento directo y una traducción documental de la historia requiere a un traductor con cierto nivel de conocimiento acerca del tema y de la traducción. No es de extrañar que De Mendoza cause fácilmente imágenes borrosas o equivocadas debido a la falta de experiencia del autor y el conocimiento de la China auténtica. Por su parte, Borao (2008) tiene una parte de fe de erratas que muestran las dificultades de la traducción. Si bien, las imperfecciones menores no nos impiden reconocer el mérito de indagar en una historia que aún requiere de más investigación con el fin de obtener un panorama completo y objetivo.

Desde el punto de vista de la variedad de las publicaciones que hemos estudiado, la llegada de la orden franciscana a China fue acompañada una serie de temas bilaterales relacionados con las diferencias entre el Oriente y Occidente: en primer lugar los misioneros occidentales realizaron un viaje a China lleno de adversidades, entrando con coraje e insistencia a un mundo completamente distinto. La contribución médica de Pedro de Piñuela ofreció a los chinos la oportunidad de acercarse a la medicina occidental aparte de la medicina tradicional de China. Entre el ego y el Otro: la evangelización trajo la concepción del Dios occidental, diferenciado de los dioses chinos. La idea de que hay otro mundo religioso favorece un concepto de religión más abierto. Entre el pasado y el ahora: percibimos que el tema de la orden franciscana que se había tocado poco en China ya empieza a ser más conocido, de hecho varias publicaciones que hemos estudiado en este trabajo son de China. Ello es debido tanto al resultado del mejor dominio de la lengua china, lo cual facilita la consulta de documentos, como a una política de censura modificada sobre temas antes criticados

radicalmente en China. Consideramos nuestro trabajo como una etapa inicial, aunque no superficial con el objetivo de promover más reflexiones sobre el amplio tema de la experiencia de los franciscanos en China.

### Referencia bibliográfica

Borao Mateo, José Eugenio 鮑曉鷗 (2008). *西班牙人的台灣體驗(1626- 1642), 一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局 The Spanish experience in Taiwan, 1626-1642: the Baroque ending of a Renaissance endeavor*, Taipei, SMC. [Trad. por Nakai Eki]

Caballero, Antonio de Santa María 利安當 (1664/ 2000). *天儒印 Paralelo entre el Cristianismo y el Confucionismo*. Beijing, 北京大學宗教研究所 El Instituto posgraduado de religiones de la Universidad Beijing.

Chang, Shiru 常世儒 (2009). *論語 Analectas de Confucio*. Beijing, Casa Editorial de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras.

Cue, Weixiao 崔維孝 (2007). 石鐸瑒神父的《本草補》與方濟各會在華傳教研究 *Medicinale Herbariotum del padre Pedro de Piñuela y estudios de la evangelización del orden franciscano en China*. *社會科學 Ciencias sociales*. Pp.124- 133.

Cue, Weixiao 崔維孝 (2006). *明清之際西班牙方濟會在華傳教研究(1579/ 1732)[El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579- 1732)]*, Beijing, 中華書局 Zhonghua.

Ge, Qingyuan 葛慶元 (1985). *禮儀之爭: 基督教對中國文化的適應(1985) [Controversias rituales: adaptación del cristianismo a la cultura china]*, Taipei, Cristian Faith Church.

Han, Chengliang 韓承良 y Lai, lihua 賴利華 (1992). *中華方濟會省簡史 La historia breve del orden franciscano en la República de China*. Hongkong: 思高聖經學會 Studium Biblicum OFM.

Huang, Yinong 黃一農 (1995), 被忽略的聲音, 介紹中國天主教徒對「禮儀問題」態度的文獻 Las voces descuidadas: presentación a los documentos de las actitudes de los católicos chinos hacia las controversias rituales, *清華學報 Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 25.2, pp.137-160.

Li, Tiangan 李天綱(1998). *中國禮儀之爭 歷史. 文獻和意義(1998) [Controversias rituales en China: historia, documentos y significados]*, Shanghai, 古籍Libro antiguos.

De Mendoza, J. G. (2003). *中華大帝國史 Historia del Gran Reino de la China*, Beijing, Central Compilation & Translation Press. [trad. por 孫家堃 Jiakun, Sun]

De Mendoza, J. G. (1998). *中華大帝國史 Historia del Gran Reino de la China*, Beijing, Zhonghua. [trad. por 何高濟 Gaoji, He]

De Navarrete, Domingo Fernandes (2009). *閔明我行記和禮儀之爭---上帝許給的土地 [The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete ]*, Zhengzhou, 大象Daxiang. [traducido por 何高濟 Gaoji He y 吳翊楣 Yimei Wu]

De Piñuela, Pedro (2003). *本草補 [Medicinale Herbariotum] en 海外回歸. 中醫善本古籍叢書 Regreso del ultramar. Libros antiguos de la medicina china. Beijing, La sanidad del pueblo. [ed. por 鄭金生 Jinsheng, Zheng, revisado por 鄭金生 Jinsheng Zheng y 甄雪燕 Xueyan Zhen]*

Zhao, Xin 趙欣 y Ji, Xiangxiang 計翔翔 (2010), 《中華大帝國史》與英國漢學Historia del gran reino de la China y la sinología en Inglaterra, *外國問題研究Estudios de temas extranjeros*, 196, pp. 56-61.



# LOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES EN SIAM DE LA ERA DE AYUTTHAYA: LA DESCRIPCIÓN DE FRAY MARCELO DE RIBADENEYRA.

Nadchaphon SRISONGKRAM

*Universidad de Valladolid, España*

## ABSTRACT

The most important document used by Europe in the 16th century about the kingdom of Siam is the book *La Historia de las islas del archipiélago, y reinos de la gran China, Malaca, Siam, Camboya y Japón* published in Barcelona in the year 1601, and written by Fray Marcelo de Ribadeneyra. The history is in 6 volumes and describes lifestyle, customs, beliefs and economy of different Asian countries among which the Kingdom of Siam is founded. The history was built on the basis of the testimonies in which Ribadeneyra was taken from the other Franciscan friars who had preached in those countries, and for one reason or another reached Manila. Life of those missionaries who explored a world totally unknown was not easy. However, their testimony allowed us to publicize an exotic world as it had been in Europe, and in large measure it's still the Kingdom of Siam.

## CONTEXTO HISTÓRICO:

La expansión marítima de España y Portugal se desarrolló en el sudeste asiático durante los siglos XV y XVI. Los conquistadores, comerciantes y misioneros que llegaron allí descubrieron otras culturas que les obligaron a desarrollar otra mirada sobre el mundo y la cultura cristiana.

Los distintos tratados entre España y Portugal, unidos a la influencia de la iglesia católica que velaba para que los conflictos entre ambos países no afectasen a la misión evangelizadora de estas misiones, hicieron que en muchos casos los religiosos que acompañaban a las dos potencias se facilitasen mutuamente el acceso a los distintos territorios.

Este fue el caso del reino de Siam. Sus territorios, asignados a los portugueses, fueron visitados en primera instancia por los dominicos; y fueron estos dominicos los que facilitaron el acceso a los franciscanos españoles que tenían sus principales asentamientos en Filipinas.

Por su parte el reino de Siam, con capital en aquella época en Ayutthaya, disfrutaba de una cultura muy desarrollada y de una situación económica y política privilegiada entre los demás reinos de su entorno. Esto no le impedía tener frecuentes guerras con sus vecinos para las que las nuevas armas traídas por los conquistadores eran muy necesarias.

Siam siempre ha sido una cultura con una gran tradición diplomática. Esta tradición le sirvió tanto para sacar provecho de la llegada de los españoles y portugueses en el siglo XVI como para, en siglos posteriores, esquivar el colonialismo europeo, o las guerras mundiales del siglo XX.

Por otro lado, la falta de dogmatismos del budismo siamés, junto con la tradición hospitalaria del país, hizo, como luego veremos que relatan los misioneros que allí fueron, que los misioneros fuesen bien acogidos y tuviesen la ayuda del rey para construir sus primeras iglesias.

El primer contacto de los europeos con los siameses se dio a principios del siglo XVI, después de la conquista de Malaca por Alfonso de Albuquerque en 1511. En 1516 los portugueses y los siameses llegaron a su primer tratado. Gracias a él los portugueses obtuvieron permiso para asentarse en Ayutthaya y en otros pueblos siameses, y para practicar su religión sin ninguna limitación a cambio de suministrar pistolas, pólvora y municiones al reino de Siam<sup>287</sup>.

A finales del siglo XVI Portugal permitió el establecimiento de franciscanos españoles en Ayutthaya<sup>288</sup> gracias a la intercesión de la iglesia católica y a la mejora de las relaciones entre Portugal y España propiciadas por los numerosos tratados firmados entre ambas (Tratado de Tordesillas (1494), Tratado Zaragoza (1529) y etc.)<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Egiguren Iraola, Antton (2007: 131)

<sup>288</sup> Egiguren Iraola, Antton (2007: 140)

<sup>289</sup> <http://www.revista.carayanpress.com/conquista.html> [Consulta realizada el 30/07/2011]

Koschorke, Klause, Ludwig, Frieder and Delgado, Mariano (2007:13)

En 1585, debido al gran número de sacerdotes en Siam, el Rey decidió construir un monasterio de piedra y cal para los cristianos que se llamó Madre de Dios<sup>290</sup>. Tenía un claustro, muchos dormitorios para el clero local, talleres y una iglesia. Los frailes de este convento fueron muy activos, tanto practicando el apostolado como sirviendo de interpretes en los asuntos económicos y políticos entre Siam y España y Portugal<sup>291</sup>. Las ruinas de este convento están localizadas en la provincia de Ayutthaya y, al día de hoy no se ha realizado la excavación arqueológica que permita estudiarlas.

## **TRANSMISIÓN DEL NUEVO CONOCIMIENTO A ESPAÑA Y PORTUGAL**

Fueron varios los misioneros y militares que escribieron sus “libros de viajes” en los que explicaron a sus respectivas coronas como era aquel otro mundo de ultramar. En sus escritos explicaban como eran las costumbres, la religión, el orden político, la geografía y naturaleza, el clima y la economía de aquel nuevo territorio explorado.

Entre estos escritos he considerado especialmente interesante la *Historia de las islas del archipiélago, y reinos de la gran China, Malaca, Siam, Camboya y Japón* publicada en Barcelona en 1601<sup>292</sup> y escrita por Fray Marcelo de Ribadeneyra, misionero de la orden de los franciscanos. Antes de este libro que cambió la percepción que había en Europa de oriente, se había publicado *Historias más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* de Juan González de Mendoza publicado en 1585 en Roma<sup>293</sup>.

La historia de Ribadeneyra consta de 6 libros y describe la vida, costumbres, creencias y economía de diversos países de Asia entre los que se encuentra el reino de Siam. El testimonio de Ribadeneyra tiene la particularidad de que el autor no estuvo en Siam, ni en gran parte de los territorios de los que habla. Su historia se construyó en base a los testimonios que fue recogiendo de los franciscanos que habían ejercido el apostolado en aquellos países y que, por una u otra razón, recalaban en Manila. De esta manera nos encontramos más con un hombre de letras que con un hombre de acción y, leyendo el libro,

---

<sup>290</sup> [http://www.ayutthaya-history.com/Historical\\_Sites\\_FranciscanChurch.html](http://www.ayutthaya-history.com/Historical_Sites_FranciscanChurch.html) [Consulta realizada el 30/07/2011]

<sup>291</sup> Egiguren Iraola, Antton (2007: 141)

<sup>292</sup> Carey, Daniel (2004:79)

<sup>293</sup> F. Lach, Donald and J. Van Kley, Edwin (1998:322)

podemos comprobar su rigor literario y su preocupación por describir ese mundo con la mayor exactitud posible.

Para desarrollar esta comunicación voy a extraer y comentar varios pasajes especialmente significativos de esta historia de Ribadeneyra. Los pasajes elegidos lo han sido, no sólo por lo que describen de la cultura de Siam, sino también por cómo es esta descripción. Porque la forma en que se cuentan los episodios también da mucha información sobre su la propia cultura del narrador y sobre la forma que éste tiene de abordar el contacto con el otro.

Sobre el autor no hay mucha bibliografía, no obstante se sabe que, tras vivir varios años en Macao, sus superiores le encargaron que escribiese su libro de *Historia* y para ello lo enviaron a Manila.

Dada la antigüedad del texto, el castellano utilizado es de difícil comprensión en una primera lectura porque las normas sintácticas, gramaticales, ortográficas y tipográficas de entonces se alejan mucho del castellano actual. Por eso he hecho una leve translación del castellano de entonces hacia el actual para mejorar su comprensión. He intentado modificar el texto lo mínimo imprescindible para facilitar su rápida comprensión manteniendo, en todo lo posible, la estructura sintáctica y el vocabulario del texto original.

## **PASAJES DE LA HISTORIA DE LAS ISLAS DEL ARCHIPIÉLAGO, Y REINOS DE LA GRAN CHINA, MALACA, SIAM, CAMBOYA Y JAPÓN**

Aunque *La Historia* tiene muchos pasajes interesantes, he elegido los siguientes por ser especialmente expresivos y tener más relación con la vivencia de los franciscanos.

### **Motivo del viaje**

Ribadeneyra empieza su historia reconociendo que los misioneros llegaron a Siam acompañando a los comerciantes y justifica su acción invocando la “sed insaciable de almas a redimir” que tiene todo buen cristiano.

*“[...] Como los codiciosos mercaderes, llevados de sus intereses temporales, han descubierto muchos reinos de gentiles hasta nuestros tiempos incognitos, ha querido también nuestro*

*Señor que la codicia de las cosas temporales no venciese a la sed insaciable de almas que, movidos por su tanto amor, tienen sus siervos, mostrándose tan codiciosos de ellas que, aunque sea a costa de sus vidas, pretenden acompañando a los mercaderes [...]*<sup>294</sup>»

### **Audiencia a los extranjeros**

Ribadeneyra explica muy claramente la reacción de falta de interés que muestran los responsables de extranjería de Siam cuando oyen las razones evangelizadoras que han traído a los misioneros. Del mismo modo describe la sorpresa de los misioneros por la poca acogida recibida a su propuesta.

*“[...] Y como tratasen con el juez mayor de los forasteros, de como venían a predicar el sagrado Evangelio como embajadores del rey del cielo, les respondió con mucha gravedad que ellos no tenían necesidad de nueva ley en aquel reino, pues tenían ley y ritos muy antiguos [...]”*<sup>295</sup> »

### **Monjes mendigantes**

Los primeros misioneros que llegaron pertenecían a órdenes mendigantes y por eso les resultó muy natural imitar a los monjes budistas cuando vieron que la costumbre local era que la población alimentaba los monjes con limosnas. Así, empezaron a pedir limosna siguiendo los mismos preceptos que los monjes budistas (ir descalzos, hacerlo a primera hora de la mañana, etc.) y comprobaron sorprendidos que la población también los mantenía a ellos. También visitaron a los enfermos y a los mayores y cuidaron a los huérfanos y los niños discapacitados. Los misionarios demostraron tal compasión y cariño a los enfermos que uno de sus primeros proyectos fue crear centros para los niños gravemente afectados. Los ciudadanos observaron estas actividades con gran interés y agradecimiento, e hicieron donaciones<sup>296</sup>.

*“[...] algunos comenzaron de aprender la lengua, y en todo tiempo con la debida prudencia, eran pregoneros de los bienes eternos. Y aunque eran extranjeros, los gentiles se les*

---

<sup>294</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:163)

<sup>295</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:164)

<sup>296</sup> Egiguren Iraola, Antton (2007: 141)

*mostraban notablemente afables y amorosos y, cuando iban a pedir por las calles limosna con el alforja al hombro, se la daban [...]”<sup>297</sup>”*

### **El orgullo de los siameses**

Ribadeneyra describe el orgullo que tienen los siameses de su propia cultura y explica que este orgullo dificulta la aceptación de la “ley Santa”.

*“[...] Es comúnmente la gente de aquel reino tan aficionada a su nación, que es entre ellos refrán el decir, que los hombros que no son siameses han de ser bestias, pareciéndoles que hacen ventaja a las demás naciones [...]”<sup>298</sup>”*

### **Ofrenda religiosa del rey**

En este pasaje el autor describe con mucho detalle el carácter casi divino que tiene el rey, la riqueza formal de la corte y el amor de los siameses por las grandes ceremonias religiosas. Esta realidad tan sofisticada y suntuosa parece cohibir a los misioneros que viven en una situación bien distinta.

*“[...] Cuando sale el rey de casa, siempre va a visitar algún templo como vieron nuestros religiosos una vez, que salió toda la ciudad en barcos por un ancho y caudaloso río, y poniéndose a las orillas de él, estaban aguardando la venida del Rey que había de ser por agua, y eran tantos los barcos que ponía espanto. Y para representar la importancia de la venida del rey vinieron delante de él cuatro barcos grandes en los que venían muchos hombres tañendo unas trompetas pequeñas de plata. Los barcos eran pintados y labrados de muchas y diversas labores y figuras [...]”<sup>299</sup>”*

### **Financiación de las guerras**

El narrador explica el feudalismo que rige la forma en que se financian las guerras y se distribuyen las herencias. Con ello recalca la situación muy ventajosa del rey.

*“[...] En las guerras, sin gastar el Rey de sus tesoros, los grandes de su reino le ofrecen todos sus vasallos y el gasto necesario. Cuando mueren los grandes, no heredan sus hijos,*

---

<sup>297</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:164)

<sup>298</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:165)

<sup>299</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:166-168)

*porque es el rey el heredero forzoso, el cual da a los hijos parte de la hacienda de su padre según los servicios que este hubiese hecho, y con estas herencias es mucho el tesoro que tiene el rey [...] <sup>300</sup>”*

### **Prohibición de matar**

Ribadeneyra explica lo arraigado que está en la sociedad budista la prohibición de matar y como llevan esta prohibición hasta cuestiones que en occidente serían impensables.

*“[...] La gente de aquel reino es un poco morena por ser la tierra algo cálida y se visten de lienzo de algodón. Y en la policía y gobierno que tienen se muestran de buen entendimiento natural. Y como sus leyes les prohíben ser homicidas, guardan esto con tanto rigor que aún mosquitos no osan matar, preciándose de misericordiosos [...] <sup>301</sup>”*

### **Convivencia con otras religiones**

En este pasaje se explica como los budistas entienden que todas las religiones tienen su legitimidad y que, por lo tanto, no establecen relaciones de competencia entre ellas. Esta actitud es la que facilita la convivencia de todas las religiones y la que hace que los siameses no impidan el desarrollo del cristianismo. Resulta sorprendente que la descripción de esta característica del budismo esté acompañada por la conclusión de que en este lugar la labor de apostolado es muy necesaria.

*“[...] Por lo cual hay mezquitas de moros en la corte que guardan su Corán y lo predicán. Y muchos judíos que tienen su sinagoga y están casados con mujeres de la tierra, las cuales se precian mucho de observar la ley de Moisés. Nuestros religiosos también eran conocidos de todos, por predicadores de la ley de Dios, y sin contradicción alguna andaban con sus hábitos por las calles, y vivían en la casa que los portugueses les habían dado [...] <sup>302</sup>.”*

### **Descripción de Ayutthaya**

Ribadeneyra hace una magnífica descripción de la ciudad de Ayutthaya y explica el sorprendente fenómeno de los monzones y su utilización para beneficio de la ciudad.

---

<sup>300</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:168)

<sup>301</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:169)

<sup>302</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:169)

*“[...] La ciudad principal de Siam y cabeza de aquel reino tan antiguo, está fundada en la ribera de un caudaloso río que baja del reino de Pegu y unos pantanos anegadizos, y el río cerca más de las tres partes de ella, y en lo que el río no cerca hay una cava ancha y onda que se hinche del mismo río, y así la ciudad está aislada y tiene hechas a mano muchas acequias, y caños de agua, que atraviesan toda la ciudad y la hacen navegable con barcos. [...]”<sup>303</sup>”*

### **Descripción de la fauna, del comercio**

En este pasaje se nombra la fauna exótica y en esta ocasión, como en alguna otra, la fantasía del narrador se mezcla con la realidad ya que entre los animales que describe se encuentran los unicornios.

*“[...] También matan muchos tigres, osos, unicornios y otros animales y venden los cueros a los mercaderes. Hay muy pocos hombres principales en Siam que tengan barcas muy grandes que enviar a la China y a otros reinos a contratar [...]”<sup>304</sup>”*

### **Budismo y preceptos budistas**

El autor relata lo que cuenta la tradición sobre la historia de Buda y enumera los preceptos de la ley budista. En esta ocasión vuelve a tratar las ideas de la reencarnación y parece asombrado por la consideración que se tiene a los animales.

Llama la atención como se expresa la diferencia de criterios con respecto a los animales entre budistas y cristianos. Mientras que el cristiano piensa que un animal no es digno de tanta consideración porque no tiene entendimiento ni habla, el budista entiende que sí los tiene, pero que son de una naturaleza tal que el humano no los entiende.

*“[...] Dicen pues los letrados de Siam que un rey de los primeros de aquel reino les había dado la ley que guardaban. Porque después de vivir casado muchos años, y tener hijos se fue a hacer vida solitaria y de gran penitencia a un monte, y después de haber estado allá algún*

---

<sup>303</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:170)

<sup>304</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:171)



*tiempo se volvió a su reino, y les dio ley la cual contiene siete mandamientos. Que son honrar los Ídolos, no matar, no hurtar, no beber vino, no tratar con mujer ajena, ni mentir [...] <sup>305</sup>”*

### **Tipos de lenguajes**

En este pasaje se explica la forma en que se han desarrollado distintos tipos de lenguaje que definen distintos ámbitos de relación social.

*“[...] Su ciencia es saber leer de diferentes caracteres y usan de ellos en tres maneras, la primera es muy clara y la enseñan a todo lo genero de gente, aunque sea esclavos. La segunda sirve para solo sus idolatrías y para las historias de sus guerras y antepasados. La tercera es muy dificultosa, y solamente la saben leer los que tienen opinión de letrados y predicán su ley [...] <sup>306</sup>”*

### **Valoración de la religión**

En este pasaje el narrador muestra su actitud más intransigente con la cultura en la que está inmerso, ya que llama idólatras a todos los habitantes de los reinos del Asia conocida y dice que están engañados por el demonio.

*“[...] Y así el Demonio les engaña, para que reciban todas las supersticiones, y modos de idolatría que les quiere enseñar haciendo de aquel reino recamara de todos sus engaños con que trae engañados también los reinos de Pegu, Patani, Camboya, China, Cochinchina, Japón, y otros que participan de las idolatrías de Siam [...] <sup>307</sup>”*

### **Reencarnación**

El historiador vuelve sobre uno de los temas en los que ambas religiones se distancian más: la cuestión de la reencarnación y la idea budista del fin último del alma.

*“[...] Preguntaron también nuestros religiosos al maestro del Rey (que aunque andaba con hábito religiosos era gran mercader) lo que sentía de la inmortalidad del alma, y si había otra vida. Y les respondió que el último descanso del alma, después que había purgado sus*

---

<sup>305</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:173)

<sup>306</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:174)

<sup>307</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:174)

*pecados en los cuerpos de animales, era dejar de ser así como las centellas que salen del pedernal que en un momento dejan de ser [...] <sup>308</sup>”*

### **Riqueza de los templos**

Ribadeneyra explica la costumbre de siamesa de construir muchos templos, y de adornarlos profusamente y llenarlos de estatuas. En la forma en como describe esta costumbre deja translucir su admiración por los resultados estéticos conseguidos.

*“[...] La curiosidad de edificar los templos dorándolos y adornándolos, de torres es tanta que hermocean las ciudades y lugares donde están, todos son de ladrillo y madera, y tejados de muy fuerte teja, y como no solamente el Rey sino toda la gente principal y rica edifican templos con la curiosidad posible, son innumerables, y en el gastar en esto ninguno tiene escasez a adornándolos de varios ídolos de bronce y de madera y de barro todos dorados [...] <sup>309</sup>”*

### **Tipos de religiosos de Siam**

En este apartado describe los tres tipos de religiosos budistas que existen en Siam: Monjes budistas, religiosos gentiles y religiosos del templo y detalla la forma de vida de cada uno de ellos.

#### ○ Monjes budistas:

En este pasaje describe al primer grupo y narra de una manera muy expresiva las dificultades de entendimiento que los misioneros tuvieron con uno de ellos a pesar de que, en la forma de explicar la vida del monje; hay algunas referencias a las enseñanzas de San Francisco Javier.

*“[...] Los religiosos del reino de Siam son en tres maneras, unos que hacen vida solitaria, y visitaron nuestros religiosos a uno de estos que estaba en una pequeña isla montuosa, y a la orilla tenía una casa de madera y paja de tal manera hecha que la celda estaba en medio y toda la casa por de fuera cercada de corredores. Tenía en su celda una pobre cama de estera*

---

<sup>308</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:174)

<sup>309</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:174-175)

*y en un rincón colgados sus hábitos pobres, y en un apartamiento del corredor un asiento y un atril con algunos libros en que leía [...] <sup>310</sup>”*

- Los religiosos gentiles

En narrador explica, con gran lujo de detalles, la parte pública de la vida de uno de los tipos de monje que reside en los templos que es el que sale a pedir limosna.

*“[...] Lo segunda manera de religiosos gentiles, viven en congregación y se juntan a ciertas horas de día y de noche, a rezar en sus templos, y todos tañen a una misma hora muchas campanas, que tienen de hierro colado. Se precian de muy virtuosos y recogidos, y de tan pobres que no quieren tomar dinero, sino solamente la comida [...] <sup>311</sup>”*

- Los religiosos de templo

Son el grupo de monjes para los que se reservan las tareas de mayor importancia como rezar, predicar al pueblo o velar a los enfermos.

*“[...] La tercera manera de religiosos vive también en los templos y a las horas acostumbradas van a su coro, y allí hacen sus ceremonias y rezan. Entre estos, que son numerables, están los que enseñan a escribir y predicán al pueblo, y son tenidos por doctos. Estos sirven de ayudar a morir a los enfermos velándoles y concertándoles, y si mueren los entierran solemnemente. Para estas necesidades andan muchos por las calles y no hay barca que no tenga alguno de ellos para que les canten sus oraciones. Cuando los padres llevan a los templos desde niños a sus hijos, después que saben medianamente leer, está en su voluntad el salirse o el dedicarse al templo por toda su vida. [...] <sup>312</sup>”*

### **Temporalidad de la vida como religioso**

En este pasaje el escritor explica que, a diferencia de la religión católica, la toma de los hábitos de los religiosos budistas puede ser temporal y responder a cuestiones muy concretas y cambiantes en el tiempo.

---

<sup>310</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:176)

<sup>311</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:177)

<sup>312</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:177)

*“[...] En esta manera de religión toman muchos el hábito para poder vivir honrados, y enriquecerse con lo que les ofrecen en los mortuorios y con lo que les dan por velar los enfermos, y por predicar al pueblo. Y después que están ricos se vuelven a sus casas y mujeres que dejaron, que fácilmente las toman y dejan. Y no solo viven regaladamente por las muchas limosnas que les hacen, pero cada día los patrones de los templos envían muchos regalos a sus religiosos, en especial cuando por las crecientes de las aguas no pueden pedir limosna. Los padres de los muchachos que está en los templos aprendiendo, también tienen cuidado de regalar a los maestros que los enseñan [...]”<sup>313</sup>”*

### **Habitaciones de los monjes y oficios religiosos**

En este pasaje el Ribadeneyra hace una descripción exhaustiva de las viviendas de los monjes y describe sus oficios religiosos. En este pasaje llama la atención lo preciso de la explicación.

*“[...] Todos estos religiosos viven dentro del recinto de los templos, en casa de madera, y algunos de por sí, y otros en salas grandes, dividiéndose unos de otros, para que no se estorben a escribir sus libros y a estudiar, con unos pabellones de lienzo grueso que les sirve de celda, y defiende de los mosquitos. Se juntan en el templo al amanecer y anochecer y puede colegirse su manera de orar por lo que vieron nuestros religiosos una tarde que por curiosidad fueron a verles. [...]”<sup>314</sup>”*

### **Jerarquías en la religión budista**

Aquí el escritor describe las jerarquías que existen entre los monjes budistas y el las normas de trato establecidas entre ellos.

*“[...] Junto a la posada de nuestros frailes, estaba un hombre principal enfermo, y vieron como muchas noches los religiosos de un templo que había edificado venían a velarle, y estaban muchas horas cantando a su modo haciendo procesiones con candelas encendidas alrededor de la cama del enfermo, como es costumbre entre ellos, y reciben muy buena paga por esto. Todos los religiosos se reconocen mayoría unos a otros. Y en cada convento hay*

---

<sup>313</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:178)

<sup>314</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:178)

*uno más principal a quien todos hacen reverencia y él nunca la hace a nadie, y lo mismo es unos con otros, por ser más viejos o sabios. Todos reconocen a un prelado [...] <sup>315</sup>”*

### **Descripción de los templos**

En este pasaje hace una descripción muy precisa de un templo budista, de uno de los budas que se encuentra allí y de las ceremonias que se hacen alrededor de él. Vuelve a asombrar la precisión de la descripción.

*“[...] El templo de la ciudad también es mucho de ver porque es de tres naves muy grandes, labradas de muy buenos arcos. Tiene muchos ídolos puestos por su orden en unas gradas, y en lo que es como capilla mayor, y por todo el templo había gran número de ídolos pequeños [...] <sup>316</sup>”*

### **Predicaciones en los templos**

El narrador vuelve a describir con gran precisión en que consisten las predicaciones en los templos.

*“[...] Tienen los gentiles de aquel reino días de fiestas, cuaresma y Pascua y otras solemnidades entre año. Las principales son el día de la luna nueva, y cuando está llena. En estas fiestas ninguno trabaja y todos van al templo principal, a donde vienen también los de las aldeas. Los pobres (que son muchos) están sentados en los claustros del templo, pidiendo limosna, y se la echan en unos pañitos que para recibirla tienden en el suelo. [...] <sup>317</sup>”*

### **Fiesta de noche**

En este caso describe las fiestas nocturnas.

*“[...] Tienen otras fiestas que celebran de noche, al tiempo que las aguas están en la mayor creciente y cuando están sin crecer ni menguar. Y en las lunas de aquellos meses andan todos desde la primera noche hasta que quiere amanecer en barcos por el río con mucha música de*

---

<sup>315</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:179)

<sup>316</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:180)

<sup>317</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:181)

*atabales y trompetas y otros instrumentos de música de que usan, y cantan a ellos las historias y cosas antiguas y memorables de aquel reino. [...] <sup>318</sup>”*

### **Calendario y astrología**

De manera sucinta se hace una descripción del calendario Siamés y los conocimientos que allí hay de astrología.

*“[...] La cuaresma y pascua es en fin del año y dura la cuaresma dos meses. El año tiene doce lunas y de cuando en cuando añadiendo diez días hacen bisiesto. Tienen por gran ciencia saber los eclipses del sol y de la luna, y antes que vengan se lo dicen al rey por ser tenidos por muy sabios [...] <sup>319</sup>”*

### **Culto a los muertos**

Este pasaje, dedicado a explicar el culto a los muertos en Siam, es uno de los más interesantes porque explica con una exactitud asombrosa como se desarrolla la ceremonia de incineración de un personaje muy importante. Es curioso observar que se combinan descripciones que de puro meticulosas demuestran un interés casi científico con valoraciones que hoy en día consideraríamos poco respetuosas, como considerar la incineración una práctica propia de bárbaros.

*“[...] En enterrar los muertos son los siameses muy bárbaros. Porque algunos después de la muerte, queman los cuerpos muertos. Y los que no tienen dinero para comprar leña con que sean quemados son echados en los ríos para que sean comidos de los cocodrilos o lagartos grandes que hay en los ríos. Otros cuelgan los junto a los templos en unas esteras para que sean comidos de las aves [...] <sup>320</sup>”*

## **CONCLUSIÓN**

Como se ha visto en los pasajes seleccionados, Ribadeneyra es un hombre de letras que utiliza la información que le facilitan otros misioneros para componer un retrato lo más fiel posible

---

<sup>318</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:181)

<sup>319</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:182)

<sup>320</sup> De Ribadeneyra, Marcelo (1601:182)

de ese nuevo mundo al que accede Europa. Su voluntad por describir, con rigor casi antropológico, los usos y costumbres de esa sociedad es muy encomiable y resulta casi entrañable ver como su falta de referencias fuera de la estricta cultura europea le hacen escandalizarse ante algunas costumbres budistas como la incineración de los muertos o creer ver animales mitológicos como los unicornios.

En cualquier caso *La Historia* de Ribadeneyra tuvo una enorme influencia en Europa y modificó la forma de entender la realidad del continente asiático y por ello el libro es tiene un gran valor tanto en Europa.

Por otro lado, al comparar la Tailandia actual con aquel reino de Siam descrito por los primeros frailes que llegaron en el siglo XVI, resulta sorprendente comprobar como una parte de aquellas creencias y costumbres sigue estando plenamente en vigor mientras que otra parte ha sido radicalmente modificada para adaptarse a la nueva influencia occidental y los cambios impuestos por la industrialización del país.

Como se ha visto, la mirada de los misioneros franciscanos sobre el mundo siamés está llena de asombro y perplejidad y, si bien es verdad que rechazan sin paliativos la “idolatría” de los siameses, también es cierto que reconocen y describen con detalle muchas virtudes de la cultura que encuentran.

Este libro no nos dice que impresión tuvieron los tailandeses de la aportación de los franciscanos a su mundo, no obstante, por el acogimiento que tuvieron según Ribadeneyra, es de imaginar que esta impresión también fue una mezcla de asombro, rechazo y reconocimiento.

Y es que en este caso, como en tantos otros de la historia, se demuestra que el contacto con los diferentes, hecho con el respeto necesario, siempre amplía horizontes, nos obliga a preguntarnos quienes somos y qué es lo que creemos y, en definitiva, nos enriquece.

## BIBLIOGRAFIA

Carey, Daniel (2004), *Asian travel in the Renaissance*, pp.79. Cornwall : Blackwell.

De Ribadeneyra, Fray Marcelo (1601), *Historia de las islas del archipiélago, y reinos de la gran China, Malaca, Siam, Camboya y Japón, libro II*, pp. 163-184. Barcelona: Gabriel Graells y Giraldo Dotil.

Egiguren Iraola, Antton (2007), *True Confucians, Bold Christians Korean Missionary Experience A Model For The Third Millennium*. Amsterdam: Rodopi B.V.

F. Lach, Donald and J. Van Kley, Edwin (1998), *Asia in the Making of Europe , Volume III: A Century of Advance, Book I*. Chicago : University of Chicago Press.

Hernández Hortigüela, Juan (2009), *Felipe II y la conquista política, militar y espiritual de China (Filipinas Puente hacia China)* [en línea]. Revista Filipina, Tomo XII, no.3, Otoño 2009. <<http://www.revista.carayanpress.com/conquista.html>> [Consulta realizada el 30 de julio de 2011]

Koschorke, Klaus, Ludwig, Frieder and Delgado, Mariano (2007), *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America, 1450-1990, A Documentary Sourcebook*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Vandenberg, Tricky (2011), *The Franciscan Church of Madre de Deus* [en línea]. <<http://www.ayutthaya-history.com/index.html>> [Consulta realizada el 30 de julio de 2011]



## IV. Las huellas en América

## HASTA UN NUEVO SOL

Tomás SERRANO CORONADO

*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

### RÉSUMÉ

L'objet de cette étude est de décrire le travail mené par Fray Bernardino de Sahagún et son équipe de collaborateurs, pendant son long séjour de plus de 50 ans en territoire de la Nueva España. Le travail conclut, connu comme *Códice florentino*, un recueil d'information en langue *náhuatl* sur la vie du peuple conquis, a été traduit partiellement à l'espagnol par Sahagún. A travers cette traduction, mieux connue comme *Historia general de las cosas de Nueva España*, l'auteur a montré au monde occidental un autre côté -opposé à celui que montraient Bernal Díaz del Castillo et Hernán Cortez- de cette culture dévastée par les *conquistadores* espagnols. En 2005, l'UNAM a commencé un projet de recherche dont l'objectif principal est celui de traduire à l'espagnol le *Códice florentino*. Nous soulignerons également la portée de la contribution de Sahagún à la reconstruction de l'histoire du Mexique.

### **Fray Bernardino de Sahagún: misionero, traductor y humanista**

Bernardino Ribeira nació en torno al año 1500 en Sahagún. Estudió en Salamanca, donde se hizo franciscano. Llegó a la Nueva España en el año de 1529 y durante los primeros años se entregó de lleno a su tarea misional en pueblos de habla náhuatl. El día 6 de enero de 1536 tuvo lugar un acontecimiento que habría de marcar su vida: en lo que era el convento de Santiago Tlatelolco, se abrió una escuela. Tres personas habían patrocinado aquella magna empresa humanitaria: Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la segunda Audiencia de la Nueva España; el primer virrey, Antonio de Mendoza, y el obispo de México, Fray Juan de Zumárraga. El nuevo centro de estudios se llamó Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y quedó bajo la tutela de Carlos V, quien en 1530 había sido coronado en Bolonia por el papa Clemente VII.

Se escogió como maestros del Colegio a fray Juan de Gaona, que había enseñado en la Sorbona de París; a fray Juan Focher, doctorado en leyes en la misma universidad. A ellos tocó impartir retórica, lógica y filosofía. Por su parte, fray Andrés de Olmos enseñó gramática. A fray Bernardino de Sahagún se le encomendó la tarea de impartir cátedra de latinidad. Fray Arnoldo de Bassacio tuvo a su cargo otras materias de carácter humanístico. Por aquel entonces, no sospechó el franciscano que en aquel colegio habría de transcurrir buena parte de su vida realizando diversos trabajos.

De su primera estancia en Tlatelolco y lo que allí enseñó a los jóvenes indígenas, Sahagún escribió:

“Luego que vinimos a esta tierra a plantar la fe, juntamos los muchachos en nuestras casas, como está dicho, y los comenzamos a leer y escribir y cantar; y como salieron bien con esto, procuramos luego de ponerlos en el estudio de la gramática, para el cual ejercicio se hizo un Colegio en la ciudad de México, en la parte de Santiago Tlatelolco, en el cual de todos los pueblos comarcanos y de todas las provincias se escogieron los muchachos más hábiles y que mejor sabían leer y escribir, los cuales dormían y comían en el mismo Colegio sin salir fuera sino pocas veces. Los españoles y los otros religiosos que supieron esto reíanse mucho y hacían burla, teniendo por muy averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática y a hablar latín y a entenderlo, y a escribir en latín y aun hacer versos heroicos. Como vieron esto por experiencia, los españoles seglares y eclesiásticos espantáronse mucho cómo aquello se pudo hacer”. (Sahagún, 2001: t. II, pp. 929-930).

Sahagún enseñó allí y llevó a cabo investigaciones durante al menos cuatro periodos de su larga vida. El primero de ellos comprendió desde la fundación del Colegio en 1536 hasta 1540, cuando salió a trabajar como misionero. Su segunda estancia abarcó los años de 1545 a 1558. Sus investigaciones en Tepepulco lo apartaron del Colegio desde finales de 1558 hasta principios de 1561. Regresó una vez más a Tlatelolco, donde permaneció durante cerca de tres años más. Pasó luego al convento de San Francisco en donde, dice, “vine a morar con todas mis escrituras [los textos nahuas que, como veremos, había hecho transcribir] por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras y las torné a enmendar y las dividí por

libros, por capítulos y párrafos” (Sahagún, 2001: prólogo del Libro II). Su última permanencia en Tlatelolco fue de 1567 a 1589. A fines de este año, fue llevado a la enfermería del convento de San Francisco, donde murió el 5 de febrero de 1590.

De sus colegas, fray Bernardino de Sahagún aprendió las sutilezas de la lengua náhuatl. Gracias a sus conocimientos de esta lengua, pudo ser conquistado por la cultura que toda lengua lleva consigo. Con ella comienza su tarea: pregunta, escucha, deja hablar, no cesa de preguntar hasta llegar a lo más íntimo, a lo divino, a las dudas y angustias del hombre, a los enigmas de la vida y la muerte. Guarda la información con la palabra de sus hablantes y reúne un texto de textos, con muchas voces, con testimonios de muchos. Escribe sin sus propias palabras, con la voz de los otros y, con muchas voces en armonía, recupera la voz de un pueblo. Recoge también las imágenes y los glifos, los signos que a modo de escritura eran usados para representar conceptos y transmitir la memoria histórica. Lengua y escritura pasan a ser la sustancia de su magna enciclopedia, el *Códice florentino*, del cual forma parte su obra más conocida como la *Historia general de las cosas de Nueva España*. (Hernández, 2007: 63). Sus palabras fueron el meollo de la historia de la que fue una experiencia cultural extraordinaria en los días que siguieron al trauma de la invasión española.

El hecho de que Sahagún escogiera la lengua náhuatl para registrar el pensamiento de una cultura tiene un significado especial para el nacimiento de la antropología. En el caudal léxico, no sólo se archiva la memoria sino que cada palabra guarda un “secreto” en sí misma. Así lo deja ver cuando escribe: “el saber esta lengua con todos sus secretos sería cosa de mucha estima en la Nueva y Vieja España” (Sahagún, 2000: Libro I).

Si fray Bernardino hubiera registrado la cultura nahua solamente en castellano, hubiera hecho un trabajo formidable de traductor y de etnólogo, pero no de lingüista y antropólogo. Sin la lengua náhuatl, los lectores de la *Historia general de las cosas de Nueva España* no podríamos dar forma a la realidad que hoy nos es ausente, el mundo real palpable; no podríamos perfilar la cosmovisión de los pueblos nahuas y no podríamos convertirla en propiedad de nuestro pensamiento.

Un segundo acierto fue el método de traducción adoptado por Sahagún. El franciscano siempre procuró la adaptación de la lengua de llegada a la cultura de la cual la traducción es portadora. Este método aparece ya en su primera obra, el *Sermonario* de 1540, en náhuatl. En

lugar de limitarse a verter en él el contenido de un buen sermionario de los ya existentes en castellano, él explica que los sermones están compuestos nuevamente a la medida de la capacidad de los indios, breves en materia y en lenguaje congruo, fácil de entender para todos los que los oyeren. Con todo, este arte de traducir se encuentra en su obra más acabada, la *Historia general de las cosas de Nueva España*, que, como decíamos, en su versión última se conoce como el *Códice florentino*. En el primer texto de la *Historia general...*, que conocemos como *Primeros Memoriales* o *Memoriales de Tepepulco*, Sahagún no sólo se sirve de la lengua mexicana con escritura pictográfica. En la segunda versión, los *Memoriales de Tlatelolco* o *Memoriales en tres columnas*, pensó en un texto bilingüe, si bien no lo consiguió. Finalmente, en el *Códice florentino*, consiguió las dos columnas: una en mexicano y otra en castellano. El resultado son dos textos similares en los que se respetan los dos sistemas lingüísticos y cognitivos. Pensaba que ambas lenguas convivían y convivirían en el nuevo orden novohispano y ésta era la mejor forma de redactar una enciclopedia de las cosas de Nueva España (Hernández, 2007).

Otro acierto más fue su equipo de colaboradores. En sus años como maestro de latín, había formado a un grupo de colegiales brillantes, los gramáticos o trilingües que le ayudaron en su magna obra. Este equipo se renovó y enriqueció año tras año. “Sahagún supo acercarse y convivir con ellos, hecho que le facilitó no sólo la adquisición profunda de la lengua sino múltiples vivencias culturales y empatía con lo nuevo, aceptación de lo ajeno; todo lo cual implica una forma de sentimiento” (Hernández, 2007: 66).

Con un corpus de conocimientos previamente comprendidos y definidos, Sahagún lleva a cabo una clasificación según un sistema jerárquico basado en una temática y, dentro de ésta, conforme a la extensión semántica de los términos: de lo general a lo particular, de lo mayor a lo menor, de lo importante a lo modesto. En suma, conectó a las dos culturas en su totalidad y en lo particular, en su imagen y en sus rasgos. Más aún: edificó un enorme espacio dividido en doce subespacios en forma de doce libros: cinco de ellos dedicados a lo divino, cinco a lo humano, uno a las cosas de la naturaleza y uno más a recoger la memoria de la conquista. Veamos más de cerca cómo organizó su obra.

## **Los *huehuetlahtolli***

En la década de 1540, Sahagún podía hablar y escribir en lengua náhuatl, predicar y conversar ampliamente con sus colaboradores. Por lo demás, poseía una gran capacidad de diálogo y acercamiento a los nahuas, que le permitió indagar en un espacio cultural ajeno a él. En 1545, una gran epidemia azotó a la Nueva España. Sin duda, los estragos causados entre la población hicieron crisis en él. Seguramente, sintió la posibilidad de morir junto con toda aquella gente y presintió que debía recoger la palabra de los que morían, poseedores de una sabiduría. Él, como humanista, debía registrar la filosofía moral de un pueblo y aceptarla como válida en aquel proceso de evangelización. El hecho es que al término de la peste, en 1547, había recopilado un buen conjunto de oraciones a los dioses y un extenso conjunto de textos sobre la muy antigua palabra: los *huehuetlahtolli*. Eran éstos discursos o pláticas antiguas que se recitaban en los momentos trascendentales de la vida del ser humano. En ellos se guardaba una regla de vida individual y colectiva, la sabiduría del actuar que debía regir al hombre, y también la lengua noble, elegante, el *tecpillahtolli*, que el ser humano debe poseer para expresar su pensamiento y con él persuadir. Este material sirvió a Sahagún y a otros misioneros como instrumento de evangelización. Con su equipo de colaboradores, pulió los textos y los transcribió con escritura alfabética. Fue una tarea ardua, pues la vieja palabra retórica y persuasiva estaba llena de expresiones figuradas, abstractas, metafóricas. Los *huehuetlahtolli* son ejemplo de un excelente dominio del campo simbólico del lenguaje. Sahagún hizo suyo este campo y lo textualizó sin interpretarlo, dejándolo con su propia voz para que los futuros lectores pudieran descubrir en él las múltiples formas y rasgos de la lengua y el pensamiento. Este hecho confiere a los textos su polisemia original y los conecta con el mundo real en el que fueron creados.

## **La visión de los vencidos**

Concluido este trabajo, en 1553 inició Sahagún una nueva tarea: recoger la memoria de la conquista de la Nueva España y con ella elaborar una amplia relación que más tarde incorporó a su *Historia general* como libro XII. Los motivos que lo hicieron emprender este trabajo están expuestos en el prólogo. Uno de ellos es el de poner el lenguaje de las cosas de la guerra y de las armas. Pero además de su interés lingüístico, Sahagún expone otro motivo: “los que fueron conquistados dieron relación de muchas cosas... las cuales ignoraron los conquistadores... y ellos [los conquistados] dieron esta relación, personas principales y de

buen juicio y que se tiene por cierto que dijeron toda la verdad” (Sahagún, 2010: Libro XII, prólogo). Lengua y verdad aparecen como razones suficientes de su nuevo trabajo, ajeno a su misión evangelizadora, aunque cercano a su nueva tarea humanística cada vez más presente en él. El contacto con los colegiales le había dejado sabiduría, humanismo y sentido de humildad. Contaba con un sentimiento de empatía con la otra cultura, hecho que facilitaba su comprensión y admiración por ella. Sólo una relación así explica la búsqueda de la verdad respecto de un hecho histórico como la Conquista, una búsqueda que implicaba despojarse de lo propio e inclusive ir más allá de los límites convenientes a su patria y a su rey.

### ***Los Primeros Memoriales o Memoriales de Tepepulco***

En 1558, ya concluida la visión de los vencidos, por encargo de fray Francisco Toral, comienza una investigación sistemática sobre el pensamiento náhuatl. Por una parte, el proyecto era la culminación de las tareas etnológicas iniciadas por Motolinía y Olmos, respaldadas por la Orden Seráfica. Por la otra, era también la culminación de los intereses humanísticos de Sahagún, despertados en sus años de estudio en Salamanca y avivados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Para llevar a cabo esta tarea, marcha a Tepepulco, señorío donde se conservaba aún el antiguo legado cultural de Texcoco y donde los franciscanos tenían un convento fundado por fray Andrés de Olmos. Entre otras razones, la elección de este lugar obedecía al deseo de explorar una nueva forma de hablar del mexicano, diferente a la de Tlatelolco y sin contaminar de bilingüismo. Durante tres años, Sahagún y su equipo trabajan aquí con don Diego de Mendoza Tlaltentzin, “hombre de gran marco y habilidad” y con “cuatro viejos pláticos”. Como siempre, recogió la información en náhuatl solamente: deja hablar, textualiza la palabra sin traducir ni interpretar; se deja cautivar por la voz de la cultura que estaba registrando. Y para dar más intensidad a la realidad cultural, además de la expresión oral, recoge también la palabra escrita con imágenes y glifos, siguiendo la forma de registrar el pasado en la tradición mesoamericana que hoy se considera como expresión escrita de signos lingüísticos. Pregunta y escucha, pero esta vez lo hace conforme a una minuta. La información recogida, la organizó el propio Sahagún en cinco capítulos: el primero contiene lo divino, naturaleza de los dioses, himnos, ritual; el segundo, lo concerniente al señorío; el tercero, a las cosas de la naturaleza, centradas en el universo, en el espacio y en el cómputo del tiempo, tomando como base los dos calendarios

mesoamericanos, el *xiuhámatl* y el *tonalámatl*; el cuarto trata sobre el cuerpo del hombre; y el quinto, perdido, contenía lo concerniente a plantas y animales.

### **La *Historia general* y su arquitectura**

En 1561, Sahagún regresa a Tlatelolco con el tesoro recogido en Tepepulco. Allí pasó en limpio y organizó los *Primeros Memoriales* y prosiguió su investigación integral. Finalmente, en 1565 se trasladó al convento de San Francisco en México, donde, dice él, “por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas todas mis escrituras y las torné a enmendar; y dividílas por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos, y algunos libros por capítulos y párrafos” (Sahagún, 2010: Libro II, prólogo).

Conformada la *Historia general*..., el franciscano estaba cerca de su meta: la de traducirla al español, ilustrarla y mandarla imprimir; la fortuna, no obstante, le mostró su peor cara. En 1569 murió Motolinía, con quien tenía desavenencias, y en 1570 fue elegido provincial fray Alonso de Escalona, seguidor de fray Toribio, quien dispersó todos los escritos con el pretexto de revisión. Sahagún vivió años amargos; en su propia morada, sus “émulos” querían destruir su trabajo sin que pudiera defenderse, pero en 1575 llegó un nuevo comisario de la Orden, fray Rodrigo de Sequera, quien “proveyó lo necesario para que [las escrituras] se escribiesen de nuevo, la lengua mexicana en una columna y el romance en la otra (Hernández, 2000: 78).

Con dicho apoyo, Sahagún y su equipo prepararon la versión final de la *Historia*, la que se guarda en el *Códice florentino*. Entre 1575 y 1577, en el *scriptorium* de Santa Cruz, el inmenso corpus de textos en náhuatl fue traducido al español y se dispuso en dos columnas. Sahagún lo distribuyó en capítulos y párrafos y lo aderezó con más de 1 800 ilustraciones. En suma, al abrir el *Códice florentino*, no es difícil advertir que los textos no coinciden; son dos escritos paralelos en contenido, redactados conforme a dos sistemas de pensamiento, a dos realidades culturales diferentes. Pocos son los préstamos castellanos de la parte náhuatl, y muchos los vocablos mexicanos que se registran en la parte castellana. Probablemente, Sahagún quiso dar a conocer los seres y las cosas propias del México antiguo a todos aquellos que leyeran su *Historia*.



## **Trascendencia de la obra de Sahagún**

La labor llevada a cabo por fray Bernardino de Sahagún y su equipo de colaboradores va mucho más allá de lo que debían ser las tareas del misionero. Sin duda, su inmensa condición de humanista y el trato que pudo ver de parte de los conquistadores hacia los indios le permitieron vislumbrar la amenaza que sobre aquel pueblo se cernía. En este sentido, el *Códice florentino* debe verse como un acto de rescate de la cultura de un pueblo, y la *Historia general...* como un deseo de mostrarle al mundo occidental de su tiempo el rostro del vencido, pero un rostro esbozado apenas con líneas que sus contemporáneos pudiesen entender desde sus propios cánones y escala de valores. Mucho de aquel rostro, no obstante, quedó velado; probablemente porque Sahagún sabía que el propósito de los españoles no era el de *descubrir* sino *conquistar* al pueblo mexicana. Por lo demás, los destrozos causados por los conquistadores, las pestes que azotaron y mermaron a los indígenas, la matanza del Templo Mayor perpetrada por Pánfilo de Narváez, los libros escritos por los vencedores, las mofas de sus “émulos”... hicieron que Sahagún afrontara todos los problemas que surgieron hasta conseguir su propósito.

Ahora bien, el *Códice florentino* es también un legado a la posteridad, desconocido en buena parte hasta ahora para el mundo occidental. ¿Cuánta información contenida en él y no recogida en la *Historia general...* queda por descubrir? ¿Qué contienen esas partes en lengua náhuatl no traducidas por el autor porque las consideró carentes de interés general o sumamente idolátricas, y, en consecuencia, peligrosas para los mismos indios? ¿Cuán valiosos serán para una justa comprensión del mundo prehispánico, por ejemplo, los himnos a los dioses que él mismo renunció a traducir debido al lenguaje “endiablado”, oscuro, difícil, críptico? Descubrirlo sigue siendo hasta ahora una asignatura pendiente.

## **El proyecto de la UNAM**

El mes de enero del año 2005, el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM convocó a historiadores, lingüistas y hablantes de náhuatl, conocedores de la obra de Sahagún, a emprender la tarea de traducir al español los doce libros que integran el *Códice florentino*. Este equipo de trabajo considera como tarea urgente la realización de la paleografía y la

traducción completas del texto en náhuatl. Éstas deberán ir acompañadas de un detallado estudio preliminar en el que se dará cuenta de la composición del apartado en náhuatl y de su relación con el castellano, así como de las estrategias lingüísticas empleadas por Sahagún para acercar al lector europeo a las realidades propias del Nuevo Mundo a las que a menudo se alude en la *Historia general*... La edición pretende contener, asimismo, un sólido aparato crítico que incluya notas explicativas que proporcionen las herramientas históricas y lingüísticas que permitan una plena y rigurosa interpretación del texto y de sus valoraciones ideológicas, sociales y estéticas (Máynez & Romero, 2007).

Se trata de una tarea sumamente difícil. Sin embargo, de gran ayuda será para el equipo de investigadores de la UNAM la paráfrasis del texto náhuatl legada por Sahagún en su intento por hacer comprensible para los lectores de habla española una realidad muy distinta a la europea. La religión, la organización política, las formas económicas o la sociedad de los nahuas resultaban extrañas, si no es que del todo ajenas, a la cultura hispana. De modo que Sahagún tuvo que acudir a comparaciones, a añadir vocablos que ampliaran el sentido de palabras o frases del náhuatl, a utilizar expresiones que él creía encontrar semejantes en el español a las de la lengua indígena y que se referían a conceptos o realidades nahuas. No menos útiles serán para los investigadores que se han dado a esta tarea los estudios que se han hecho sobre religión, sobre mitología y sobre el propio lenguaje.

Todo deja pensar que los trabajos que la UNAM lleva a cabo le darán al mundo la posibilidad de conocer más ampliamente el pasado prehispánico de un México al que ahora apenas conocemos y entendemos. Un nuevo sol brillará entonces y hará refulgir más aún la figura del franciscano fray Bernardino de Sahagún.

¡Hasta un nuevo sol!

## Referencias bibliográficas

HERNÁNDEZ, Ascensión: “Analogía y antropología: la arquitectura de la *Historia general de las cosas de Nueva España*”, en José Rubén Romero y Pilar Máynez (coord.), *El universo de Sahagún*, México, UNAM, 2007, pp. 57-87.

LEÓN PORTILLA, Miguel: “Primeros años de Sahagún en Tlatelolco”, en José Rubén Romero y Pilar Máynez (coord.), *El universo de Sahagún*, México, UNAM, 2007, pp. 7-21.

MÁYNEZ, Pilar & ROMERO, José Rubén: “El *Códice florentino*. Su transcripción y traducción”, en José Rubén Romero y Pilar Máynez (coord.), *El universo de Sahagún*, México, UNAM, 2007, pp. 49-55.

SAHAGÚN, Bernardino: *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, CONACULTA, 2001.

# REGISTRO DE LA BIBLIOGRAFÍA FRANCISCANA QUE SE ENCUENTRA EN LAS BIBLIOTECAS COLOMBIANAS: APROXIMACIÓN HISTÓRICA

Martha PULIDO

*Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia*

## RESUMEN

La traducción es una característica esencial en la conformación de las identidades, y América Latina no es la excepción. La labor de recopilación bibliográfica es el primer paso para empezar a abrir camino en el campo de la investigación sobre la labor de los misioneros franciscanos en Nueva Granada y Colombia, en lo que se refiere específicamente a su aporte en la construcción de identidad, a través de las interpretaciones, traducciones y crónicas que realizaron desde la época de la Conquista hasta nuestros días; narraciones que, consideramos, nos permiten intentar responder a interrogantes tales como ¿Quiénes somos hoy? ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos actualmente? Nos serviremos concretamente de las descripciones que hacen los franciscanos de los modos de curar en el Nuevo Mundo, con el fin de ilustrar lo que ha sido la *traslatio* en América Latina.

## RÉSUMÉ

La traduction est une caractéristique essentielle dans la conformation des identités, et l'Amérique Latine ne fait pas exception. Le travail de compilation bibliographique est le premier pas pour commencer à baliser le chemin vers la recherche sur le travail de missionnaires franciscains dans la Nouvelle Grenade et la Colombie, en ce qui concerne spécifiquement leur contribution dans la construction d'identité, à travers les interprétations, les traductions et les chroniques écrites dès l'époque de la Conquête jusqu'à nos jours. Nous considérons que ces récits peuvent nous permettre de répondre à des questionnements tels que, Qui sommes-nous aujourd'hui ? Comment étions nous arrivés à être ce que nous sommes à présent ? Nous utiliserons les descriptions qu'ont fait les franciscains sur les façons de soigner dans le Nouveau Monde, pour illustrer ce qui a été la *traslatio* en Amérique Latine.

## Introducción

En este artículo me propongo presentar cómo se construyen los discursos coloniales y postcoloniales sobre los indígenas –cuando digo postcoloniales, me refiero a la época que sigue a la colonia y no a los estudios postcolonialistas-, cómo estas construcciones son

vehiculadas por las interpretaciones de la cultura que hacen los europeos, en el caso concreto de los franciscanos, interpretaciones de ritos, costumbres, simbologías, que se concretan en las narraciones y en las crónicas que se escribieron en español en las diferentes épocas. Nos preguntamos cómo se produce significado a partir de la comprensión que van teniendo los conquistadores y, más tarde, los colonos, nos preguntamos cómo el saber colonial formó identidades postcoloniales y cómo se fueron transformando las culturas locales. Una formación discursiva fuerte se da a partir de las narraciones de los misioneros. Cada sociedad interpreta el mundo, le da significado; cómo esta interpretación del mundo entrelaza lo europeo (español) y lo indígena, lo indígena y lo europeo; cómo el pasado interpretado hoy nos hace lo que somos actualmente. Se trata de entender cómo se reconstruye la voz indígena en estas narraciones, cómo los franciscanos al interpretar y traducir, en sus narraciones, adoptan en castellano la voz indígena, la estructura del pensamiento indígena que no logran comprender en su totalidad. Esa manera tan apasionada y, por ende, detallada de criticar dicho pensamiento y forma de vida, y su deseo de demostrar que este pensamiento atenta contra las costumbres europeas, contra el pensamiento religioso europeo, cristiano, termina, en muchas ocasiones, por realzarlo.

El primer paso para lograr un acercamiento a esta construcción discursiva es la recopilación bibliográfica.

### **1. Recopilación Bibliográfica**

La recopilación bibliográfica que se anexa a este artículo se perfila como una fase necesaria para el conocimiento de las referencias que tenemos a nuestra disposición y que nos sirven para continuar con la investigación en este tema. De los 190 títulos que registramos, 12 se encuentran en la Biblioteca Nacional Jorge Palacios Preciado de la ciudad de Tunja; 16 en la Biblioteca de la Universidad San Buenaventura en Medellín; 119 títulos en la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República en Bogotá, de estos textos dos están digitalizados y pueden ser consultados en su totalidad virtualmente; 36 en la Biblioteca Central de la Universidad de Antioquia. Quedan por incluir en la tabla que presentamos, los documentos que se encuentran en la biblioteca de la Universidad EAFIT de Medellín: 61 documentos sobre franciscanos, tres de ellos digitalizados y consultables en línea; los manuscritos que se encuentran en el Archivo de Antioquia, que necesitan ser transcritos, la bibliografía que se encuentra en las Bibliotecas municipales y en las Bibliotecas privadas o de los franciscanos, y

cuyo registro debe hacerse manualmente. Las temáticas están centradas en las misiones, aunque algunos de los textos se dedican a la descripción de los paisajes. En todo caso, el número de registros que he recopilado hasta ahora da cuenta del interés y del aprecio que existe por la labor que hicieron los franciscanos en nuestro territorio.

## **2. Traducción e historia**

Dice Antoine Berman que “la traduction, c’est toujours « plus » que la traduction, *ad infinitum*. La seule manière d’accéder à cette richesse de contenus, c’est l’Histoire [...] Un traducteur sans conscience historique est un traducteur mutilé, prisonnier de sa représentation du traduire et de celles que véhiculent les “discours sociaux” du moment.” [la traducción es siempre “más” que la traducción, *ad infinitum*. La única forma de acceder a esta riqueza de contenidos es la Historia [...] Un traductor sin conciencia histórica es un traductor mutilado, prisionero de su propia representación de la traducción y de aquellas representaciones dadas por los “discursos sociales” del momento.” (Berman 1995: 61). Reflexiones como esta que presentamos aportan en cuanto ponen en funcionamiento, en el traductor, esa consciencia histórica. En nuestro caso concreto, estamos considerando América Latina desde su relación con la historia de la conquista, la colonia y la modernidad, en el cuestionamiento sobre nuestra identidad. ¿Quiénes somos hoy? ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos actualmente? Tendríamos una respuesta inmediata: somos fruto de la traducción. Hemos sido interpretados, traducidos, recreados. La traducción es una característica esencial en la conformación de las identidades. La historia de la traducción en América Latina tendría que comenzar por la investigación sobre la labor de interpretación, de construcción de vocabularios y de gramáticas, de traducción y narración de la vida encontrada en el territorio del Nuevo Mundo, que en gran medida se debe a la pertinacia de las comunidades religiosas que acompañaron a los conquistadores en la aventura del descubrimiento y colonización. Además, desde la perspectiva de las traducciones llevadas a cabo por religiosos, la historia de la traducción en América Latina, cumpliría la función de la que habla Delisle, citando a Lieven D’hulst, “acercar el pasado y el presente, mostrando los paralelos y las diferencias que existen entre dos tradiciones de pensamiento o de prácticas divergentes [...] el historiador hace contrapeso a las fuerzas que tienden a la uniformidad, a la masificación, a las formas predeterminadas de pensamiento que la sociedad moderna busca imponer (Delisle : 2003: 222). Pensamiento predeterminado, -en el original “*prêt-à-penser*” (“Fast Thought

/Pensamiento prefabricado)- es en gran medida el que se nos ha ofrecido con la historia que se ha hecho hasta ahora sobre la época de la Conquista y la Colonia. Citando de nuevo a Lieven D'hulst, Delisle anota que “la historia de la traducción proporciona al investigador la flexibilidad intelectual necesaria con el fin de que pueda adaptar sus ideas a nuevas maneras de pensar” para reflexionar sobre las relaciones con la lengua, el poder, la literatura, la otredad. La “prueba del extranjero” no es siempre evidente” (*Ibid*). *L'Autre*, la alteridad, es lo que se hace visible, cuando el misionero se encuentra con la imposibilidad de comunicación que caracterizó sin duda esos primeros infinitos momentos, en los que seguramente se preguntaban unos y otros, cómo acercarse al otro, cómo hacerse comprender.

### **3. La *Translatio* en los modos de curar en América**

Una suerte de *translatio* tiene lugar en América Latina. En el encuentro de España con el Nuevo Mundo, se da el pasaje del saber del mundo español al mundo americano; el saber español, la lengua castellana, se ven también afectados por el contacto con el Nuevo Mundo.

Intentaré entonces abrir camino de respuesta a los interrogantes planteados en el apartado 2, analizando las narraciones de los franciscanos, que nos ilustran sobre el modo de curar en América; en el período del Nuevo Reino de Granada (1550-1718) con las narraciones de Fray Pedro Simón; en el período del Virreinato (siglo XVIII) con un Recetario franciscano; en el temprano siglo XX con las narraciones del Padre Jacinto de Quito (1906), y un poco más tarde con las narraciones de Fray Pablo del Santísimo Sacramento (1944). Analizaremos cómo varían los modos de curar, y cómo funciona la *Translatio* de los saberes curativos, de los colonos a los indígenas, de los indígenas a los criollos, en ambos sentidos.

Todo esto posibilitado por los intérpretes o lengua que cumplen un papel primordial. Entre los documentos que presenta el libro *Relaciones Interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente año 1924*, se encuentra la *Relación del Padre fray Bartolomé de Alácano, dirigida al presidente de Quito en 1739*, en la que se narran los trabajos apostólicos realizados por los franciscanos en esas tierras; el cronista da cuenta de cuán desamparados quedan los frailes cuando pierden al indio lengua: “... que habiendo pasado el espacio de un mes en catequizarlos por medio del referido indio lengua, y logrado para el cielo la primicia de un niño, que a pedimento de sus padres, murió bautizado, instigado del enemigo común, se les huyó el dicho indio lengua... Viéndose

pues los religiosos sin lengua (aunque no sin espíritu) que los ayudase, y que por estar solos no tenían modo ni camino de pasar adelante, determinaron no volver las espaldas al trabajo...” (p.7). Al escaparse el intérprete, el indio lengua, desaparece la capacidad de comunicación y de desplazamiento a través de estas regiones indómitas y desconocidas. El conocimiento y la comprensión de lo que aquí sucede pasa no solamente por lo que presencian sino por la capacidad de narrarlo.

### **3.1 Modo de curar de los indios Piaches (1626)**

Fray Pedro Simón en la 4ª Noticia cap. 25, p. 191 de sus *Notas Historiales*, describe el modo de curar de los indios Piaches:

“Usaban de médicos para sus enfermedades, á quienes llamaban Piaches, que es lo mismo que en otras partes Mohanes, y en éstas del Reino, Jeques; el médico había de dar sano al enfermo que tomaba entre manos, á quien le pagaban muy bien su trabajo; pero si el enfermo moría, pagaba el médico con la vida; costumbre que si hoy se usara entre nosotros, pienso no hubiera tantos que se atrevieran á serlo, en especial en estas tierras de las Indias, donde por haber pocos que lo sean con fundamento, sin tener ninguno, no hay pueblo que no esté lleno de ellos, tomando á porfía el matar más el que más puede y menos sabe. [...] En estos Piaches no tenían más de médicos que de hechiceros y nigrománticos, á quienes hablaba el demonio tan de ordinario, como ellos unos con otros. [...] [el Piache] entraba en una oscura cueva en compañía de algunos valientes mancebos que llevaba consigo, y sentándose en un duro, y ellos en pié, tañían caracoles, sonajas, rezaban confusos versos, llamaban á voces, y decía el Piache muchas veces en tono lloroso: *Prororve, Prororve*, que era como llamarlo [al demonio] con palabras de ruego; y si el demonio no venía á esta primera vez que cantaban así, rogándole volvía la hoja el canto, y con palabras y gesto de amenazas y enojos, hacia y decía el Piache grandes fieros, con meneos curiosos; pero cuando conocía por las señas que ya venía (porque las hacía el demonio para dar á entender su venida) tañía muy aprisa y recio, y dejábase caer en el suelo, y según las vueltas que daba y visajes que hacía, daba á entender que estaba preso á el demonio, y entonces uno de aquellos mancebos (que los escogen para esto los más valientes y sin temor) le preguntaba lo que querían saber, como si ha de venir bueno el año, si ha de haber guerras, si ha de morir el Cacique y otro principal, si ha de sanar el enfermo, y aun á las veces le preguntaban, ya que habían llegado españoles á esta tierra, cuándo habían de venir más y á qué tiempo y cuántos, á todo lo cual respondía el demonio



unas veces mentira y otras verdad. [...] Allí le consultan el modo que ha de tener el Piache en curar, le da conocimiento de las yerbas, palos y piedras con que cura; y así, en saliendo de allí va á visitar sus enfermos, y por su orden los va curando, á unos con yerbas, á otros con raíces crudas y cocidas, molidas y enteras. Cura también dando á beber polvos de palo, como de guayacán y otros que no conoce el vulgo, con unto de animales, aves y peces; dicen palabras de encantamiento, oscuras y confusas, sobre el enfermo; lamen y chupan la parte donde está el dolor, y algunas coyunturas, y se van á escupir lo que chupan fuera de donde está el enfermo, porque no se le vuelva el mal que le han sacado al cuerpo. Por todas estas cosas (como dijimos) le pagan muy bien, con que están muy ricos; pero si no sana el enfermo todo lo pierden con la vida, y no reparan mucho en matarlo, por estar siempre prevenidos muchos para el oficio, que se van enseñando desde niños” (p.191).

Para explicar la manera como curaban y poderse espantar y espantar a los lectores, el cronista da nombre al que realiza la acción, primero utilizando el término español “médico”; está planteando una función que parece similar en las dos culturas, luego da los diferentes vocablos que se utilizan para nombrar dicha función Mohane, Jeque, Piache, para indicar que hay diferencias asombrosas en esa práctica en la tierra que descubre. Luego insiste, planteando una diferencia definitiva, “Si el enfermo moría pagaba el médico con su vida”; el horror de lo que plantea está en la utilización de la palabra “médico” para indicar una práctica bárbara en la que el Mohane, el Jeque, el Piache, además de invocar al demonio para adquirir poderes curativas, pagan con la vida su incapacidad de curar. La relación de Fray Pedro Simón se propone demostrar cuán bárbaros y paganos son estos indígenas, sin embargo, lo que expone es una sistematicidad en la práctica, además, su exposición no se queda allí, pasa inmediatamente a mencionar a los propios conquistadores, que siendo cristianos actúan como bárbaros en estas tierras, aunque no invocan al demonio, pero que practican allí la medicina con “poco fundamento”. Al hacer esta comparación está colocando las dos prácticas en un mismo nivel.

### **3.2 El recetario franciscano (siglo XVIII)**

El libro *La Terapéutica en el Nuevo Reino de Granada. Un recetario franciscano del siglo XVIII*, demuestra la integración del “legado médico de la cultura occidental con el de la tradición indígena americana. Al respecto cabe destacar que la medicina hispánica, quizás por motivos religiosos, entre otros, sustituyó, en gran medida, a la medicina indígena

precolombina, en especial a la medicina de los pueblos aborígenes de inspiración mágica, que había perdurado a lo largo de milenios y que había surgido de la interacción cultural de los pueblos precolombinos con el medio. Sin embargo, de todos modos, los aportes de las culturas aborígenes fueron significativos, en especial a la medicina popular. Especies de plantas medicinales, mencionadas en el Recetario Franciscano, como la *ipecacuana*, el *bálsamo de Tolú*, la *caraña*, el *mechoacán*, entre otras especies, son ejemplos de tales aportes. (Presentación de Luis Eduardo Mora-Osejo, p. 21). Aunque el recetario es anónimo, se hace mención de varios franciscanos concededores de las plantas autóctonas de la época, a quienes podría atribuirse su escritura: Juan Antonio Villalonga, Fray Simón Pegueros, Fray Miguel Acuña, Fray Diego García. He aquí una de las recetas para la cual se hace mención de varias ayudas, me remito a una de ellas:

“Ayudas para evacuar la flema de la cabeza, del estómago o de otras partes. [...] se hace cociendo en bastantes orines de muchachos un almendrón de zapote [*Manilkara sapota*, Sapotaceae], o en falta de él un buen puño de la hierba golondrina [*Polygonum aviculare*, Polygonaceae], y un puño de tabaco [*Nicotiana tabacum*, Solanaceae], a que quede el cocimiento algo más de un cuartillo, colarlo y añadirle de aceite o de manteca una o dos onzas, y otro tanto de la miel o de la panela: tal ayuda es eficaz para evacuar las frialdades o las flemas”. (pp.76-77). La receta es una muestra de hibridación, el zapote y el tabaco son de origen americano, la hierba golondrina o centinodia, de origen europeo. La escritura del recetario es de formato europeo.

La siguiente receta está marcada por la influencia de lo indígena en el pensamiento europeo:

“Para conocer si el enfermo es de vida o de muerte. Coge su orina reciente y échale una gota de leche del pecho de una mujer, y si tal gota se va al fondo de la orina y se sienta, es de vida: y al contrario, si se queda sobre la orina dicha leche, es de muerte. [...] Otra: toma un pedazo de pan y refriégale con él la cara al enfermo, y luego échaselo a un perro, y si el perro lo come es de vida, y si no lo come es de muerte. Y todo esto es hecho ya con experiencia y está probado”. Es decir, el saber europeo aporta un método científico, sin embargo, las prácticas descritas en el recetario, no corresponden a la razón europea del siglo XVIII, en medicina guiada por los aportes de científicos como Lineo o Bichat, y estarían más cercanas de la magia y del azar, del Nuevo Mundo.

### 3.3 Modo de curar de los erayes (1906)

Del libro mencionado anteriormente, *Relaciones Interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente año*, tomamos el segmento presentado por el misionero capuchino Padre Jacinto de Quito, que en 1906 escribe sobre los modos de curar de los erayes:

“*Tribu de los erayes. Cómo se medicinan.* Pocos son los conocimientos que tienen de la virtud de los árboles, bejucos y otras plantas de la selva: de aquí que no hagan uso de ellos para aliviar sus dolencias; pero sí tienen mucha fe en los medicamentos que les ofrecen los comerciantes, los que, regularmente son de botica. Empero, y aun cuando tuvieran muchas boticas a su disposición, nunca abandonarían la hidroterapia, que para ellos es el remedio *cúralotodo*. Esta se la aplican en las fiebres, para los catarros, viruelas, dolor de muelas, etc. No diremos que para algunas enfermedades no venga bien un baño; pero la manera como éstos lo toman, en muchos casos les produce la muerte. [...] Generalmente colocan las hamacas cerca del fogón, si es que no están encima para calentarse mejor; luego salen de este calor, llueva o no llueva, haga viento o nó, y así desnudos como están corren a arrojarse a los riachuelos, cuyas aguas, por estar bajo la sombra y no tocarlas los rayos del sol, son bastante frías. Dicho baño lo repiten cinco y más veces al día, y cuando la enfermedad los imposibilita para levantarse, entonces los hijos, mujer u otros allegados cuidan de acarrear el agua y echársela por todo el cuerpo. [...] A más de la hidroterapia acostumbran también otro remedio, que saben aplicar todos, porque no exige su preparación mucho talento. Este consiste en sacar ventosas, pero con los labios. Creen estos infelices que a fuerza de chupar al paciente pueden librarlo de la enfermedad, y de aquí el aplicar los labios a casi todas las partes del cuerpo, lo que hacen con mucha violencia, de modo que dejan señales idénticas a las que quedan cuando se levanta la copa del lugar donde se hizo el vacío para sacar una ventosa. De cuando en cuando a estas compresiones labiales añaden estrujones con las manos, que lejos de curar al enfermo le quitan media vida. Con estas medicinas y manera de aplicarlas, ¿cómo no han de morir y contagiarse unos a otros?” [pp. 28-29]

Según la crónica de Fray Jacinto con la llegada de los medicamentos occidentales, los indígenas perdieron el conocimiento sobre las cualidades curativas de las plantas, pero conservan la técnica de la hidroterapia, de la que parece asombrarse el cronista en 1906. Hoy sabemos que la práctica del sauna comporta la ducha con agua fría después de haber estado

unos minutos a altas temperaturas, y que durante el invierno es una práctica corriente en los países nórdicos. También se asombra el cronista con la utilización de la boca como ventosa, y utiliza el término que se utilizaba en Europa para hacer curaciones, la ventosa, de hecho la describe en las señales que dejan como cuando se levanta la copa. La técnica es la misma, lo que cambia es el instrumento. Cuando el fraile dice “señales idénticas”, está diciendo que la técnica es eficaz, pero tiene que terminar con un comentario negativo, para justificar la imposición de los medicamentos que llegan desde Europa. Vienen de Europa los medicamentos a los que el mundo indígena tiene fe; por escrito queda registrado el olvido del conocimiento sobre las plantas curativas que tiene el indígena en su hábitat, pero también el saber que siguen conservando, a pesar de la sentencia negativa con que termina la crónica.

### **3.4 Otras recetas para curar en *Al amor de los Karibes* de Fray Pablo del Santísimo Sacramento (1944).**

Entre las narraciones de Fray Pablo resaltamos el encuentro con Belisario, un personaje que lo libera de niguas en el camino de Urama a Murrí, que acostumbraba a curar con rezos de tonalidad indígena pero de contenido cristiano:

“Su fisionomía era inconfundible: cara de santo por un lado y de facineroso por otro. Una enorme cicatriz lo retrataba de malhechor y unos ojos dulces de santo [...]

-Vamos, dime, pues, unos cuantos secretos de los que practicas para curar tu clientela.

-Si yo ahora no curo con secretos.

-Pero has curado antes.

-Si, pero no me lo debe recordar. Bueno, le voy a decir los que me acuerde ahora. Para curar la *seca* o golondrino que sale debajo del sobaco, se dice: “Cuando nació María, -seca no había: -muera la seca, viva María”. Se hace la señal de la cruz y se reza un Credo. Y desaparece la seca. Pero oiga, padresito, quédese más atrás que nos van a oír las Madres.

-Y te van a tener por brujo. Sigue.

-Para picaduras de culebra: “yo curado sin temor – teniendo a María de consigo – Madre del Verbo divino –Virgen sin comparación –y a mi Señor San Pablo – y a mi padre

San Benito –y a mi padre Jesús Nazareno – *In saecula –in principio –in saeculorum. Amén*”.  
Se rezan tres padrenuestros”.

[...]

Continúa Belisario, “para curar los gusanos en las reses, y esto aunque sea a distancia, se dice: “Treinta rayos tiene el sol –y treinta tiene la luna- al diablo con esto anulo- que se mueran estos gusanos- sin que quede ninguno”. pp.205-206.

Y así siguen el largo camino por las tierras del Chocó, región en la que se centran estas crónicas. Es evidente que no hay aquí nada de científico ni de verdaderamente cristiano, ni mucho menos de saber ancestral indígena, y que en el franciscano no existe en este caso, ninguna intención de juzgar, ni de prohibir, pues las recetas-oraciones de Belisario son inofensivas, se trata casi de un divertimento.

En otra de sus travesías, el encuentro de Fray Pablo con un indio que dice estar pescando, tiene otro carácter,

“-Buenos días, *Paritsamua*- me apresuré a saludarlo en su idioma, mientras estrechaba fuertemente la diestra que, tímido, me alargó él.

-*Parikamua*- me contestó, buenos días”. p. 213.

Cuando el franciscano le pregunta por su familia el indio le informa que su mujer esta “enperma” (los katio no pronuncian la f, la cambian por la p) y que tiene tres hijos. Ante la pregunta “¿Y con qué pescas?” (p. 214), el indio sorprendido y atemorizado responde “con lombriz”, pero pensándolo mejor y con el deseo de librarse de un gran peso frente al misionero, dice:

“-Tú, Paresito, tu quieres mucho a indio; yo sabe que Padresito Pablo mucho bueno; yo te conoce onde Frontino; yo te enseña carnada para pescar, porque tú queriendo indio y aguantando secreto.”

Aunque Fray Pablo está atemorizado, no se espera el horror de lo que luego entenderá, ni se detiene a preguntarse porqué quiere el indio enseñarle la carnada con la que pesca. “Hacía meses que tenía la mujer enferma y llamó al Jaibaná más próximo, como todos lo llaman,

fiados más en su poder oculto y brujerías que en sus conocimientos médicos. Siempre la ceremonia del Jai acompaña a sus curaciones. El Jaibaná acudió y contra la costumbre de invocar o maldecir a Antomiá, el demonio malo, le dictó la siguiente receta:

“Para curar a tu mujer tienes que ser bravo. La culpa de que tu mujer esté enferma la tiene el Jaibaná que la ha embrujado. Vive en Togoridó. El remedio es que tú vayas a su bohío y le saques el corazón, lo picas en cachitos y lo pones de carnada en el anzuelo. El primer pescado que pique lo asas y que lo coma tu mujer. Con él ha de curar. No vale pescado sacado con otra carnada””. (pp. 214-216).

En los diálogos anteriores el cronista conserva la estructura de la lengua de los indígenas, sin ocuparse de corregirla. Pero en este último párrafo tiene urgencia de transmitir muy claramente lo que acaba de comprender de esta vida salvaje, quiere tomar este encuentro como una confesión, pero ante tal horror ni siquiera se propone asumir su función de confesor. Se debate entre la proximidad que el mismo se ha labrado entre las tribus de esta región y su ética cristiana, que le hace casi imposible creer que esto haya podido suceder, que se pueda recetar la muerte de otro para curar un enfermo; sin embargo, las pruebas están allí: el corazón, la pesca, toda la simbología que lo hace consciente de que se encuentra frente a otra realidad; un Jaibaná que receta la muerte de otro Jaibaná para lograr efectos curativos: una alteridad violenta. Entonces, aunque narra la escena en un castellano muy claro, no utiliza términos como “curandero” o “brujo”, se queda con “Jaibaná”, como una manera de mantenerse a distancia; en siete frases cortas y cargadas de significación, logra transmitir todo el horror de lo que todavía presencia como la vida salvaje en pleno siglo XX.

#### **4. Función del relato franciscano.**

El relato franciscano tiene como función traducir y dar forma literaria a las costumbres, ritos y creencias de los indígenas. Se conocen gramáticas como la *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, llamada Mosca* de Fray Bernardo de Lugo, publicada por Bernardino de Guzmán, Madrid 1619. Habría que estudiar los glosarios que seguramente elaboraron estos misioneros, para tener una visión más clara del trabajo desarrollado, como lo hicieron los traductores alfonsíes o los de Carlos V, en Francia; en lo que hemos indagado las crónicas dan cuenta de su interés real por las culturas con las que se encuentran, con las lenguas que aprenden, con las costumbres que describen, detallan y critican, provocando paradójicamente

en quienes leen estas crónicas terribles el deseo de venir a estas tierras, a evangelizar, claro está, pero también a conocer ese mundo descrito con tanta pasión. En muchas ocasiones la mejor manera de traducir esa cultura es la metáfora, en otras el calco de la voz indígena en el castellano. En las cuatro narraciones que he presentado, no vemos una secuencia que nos pueda indicar a primera vista, un patrón de comportamiento con una orientación que se vaya definiendo. Algo faltaría en este análisis, y es que como dice Michel de Certeau “no hay historiografía sin filosofía de la historia” (Certeau: 1975, 147). Particularmente en el último pasaje presentado, nos encontramos frente a un sistema de interpretación de la existencia que es ininteligible para el franciscano europeo, pero también para nosotros mismos. Una verdadera “prueba de lo extranjero”. Si en el primer encuentro de los dos sistemas de interpretación del mundo, el del indígena y el del europeo, lo que hacía falta era el lenguaje, para comunicarse, para traducir, para narrar, ahora lo que hay es exceso de lenguaje, exceso de acción, exceso de comunicación y exceso de representación, y sin embargo, un abismo insondable.

En 1622 los indios Piaches, bárbaros y crueles, conocían las propiedades de las plantas curativas, aunque invocaban al demonio, como dicen los cronistas franciscanos. Tenían pues un saber al que integraban rituales, pero su trabajo de curación tenía una intención real, castigaban la incompetencia del médico, del jeque con la muerte. El cronista franciscano se debate entre la utilización de la palabra “médico” y “jeque” para hablar de prácticas que no podrían dialogar; la una es racional, la otra simbólica. Tampoco puede evitar trasponer la actitud de los salvajes a su propia cultura para criticarla, para criticar en este caso, el accionar de los europeos que ejercen la medicina en el Nuevo Mundo, muchos de ellos irresponsablemente.

En el siglo XVIII, mientras en Europa el saber médico está viviendo grandes desarrollos, la racionalidad de los franciscanos que habitan el Nuevo Mundo se deja influenciar por lo mágico del exotismo de las tierras colonizadas. Se utilizan las categorías de sano y enfermo, para nombrar estados de los indígenas que todavía no son claros para los cronistas y que quizás no correspondan a las realidades contenidas en esta terminología venida de Europa.

Para 1906, el saber curativo de las plantas ha sido olvidado por los indígenas -por lo menos en lo que se refiere a la región del Caquetá y del Putumayo-, y reemplazado por medicina de botica, saber que les llega de Europa. Aplican los indígenas la técnica de la ventosa, que

también se aplica en Europa, solo que con un instrumento diferente: en América los labios, en Europa la copa, sin que se trate de una trasposición del saber sino más bien de una coincidencia, como si asistiéramos al momento de un saber universal.

Ya entrado el siglo XX nos encontramos en la región del Chocó con dos vertientes que no podríamos llamar opuestas. Los indígenas no tienen ya un saber curativo, se han entregado a los rezos y aunque no se hace efectiva la curación, se trata de rezos inofensivos, que no tienen la profundidad del cristianismo, ni la simbología de lo indígena. Por otra parte, se encuentran curanderos que fundamentan su ejercicio curativo más en la brujería que en conocimientos de sanación reales, la creencia en tales curaciones puede llevar a situaciones extremas.

Lo que somos concretamente en Colombia, hoy, está compuesto de estas situaciones disímiles, a veces contradictorias, en ocasiones ahondando en lo autóctono y rechazando lo extranjero, otras reclamando lo occidental y olvidando lo indígena, lo negro y lo criollo. Los franciscanos participaron y han participado en la construcción de lo que somos al interpretarnos y narrarnos; no están meramente haciendo una trasposición de términos de lo indígena a lo español y viceversa, están intercambiando estructuras, saberes y habilidades; en su esfuerzo de comprensión de este sistema-mundo están abandonando algo de su esencia en beneficio del conocimiento que quieren transmitir. El indígena por su parte, no tiene otra opción mejor que aceptar lo que se le está imponiendo; las narraciones que presentamos dan cuenta de que esta aceptación no significa de ninguna manera rechazo de lo propio; el indígena desarrolla una habilidad para vivir en las dos estructuras, hace el rezo y hace el rito. Pero el colombiano de hoy (incluida quien escribe estas líneas) conoce mal al indígena.



## Referencias bibliográficas

BERMAN, ANTOINE: *Pour une critique des traductions: John Donne*, París, Gallimard, 1995.

DE CERTEAU, MICHEL: *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975.

DELISLE, Jean: “La historia de la traducción: su importancia para la traductología y su enseñanza mediante un programa didáctico multimedia y multilingüe” en *Ikala* vol. 8 N<sup>o</sup> 14 2003, Universidad de Antioquia pp. 221-235. Traducción al español de Ana Maria Salvetti.

DÍAZ PIEDRAHITA, SANTIAGO y MANTILLA R., LUIS CARLOS, O.F.M.: *La Terapéutica en el Nuevo Reino de Granada. Un recetario franciscano del siglo XVIII*, Bogotá, Guadalupe, 2002.

FRAY FIDEL DE MONTCLAIR, Fray Fidel (presentador) *Relaciones Interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente año 1924*. Imprenta Nacional, Bogotá, 1924.

FRAY PABLO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO: *Al amor de los Karibes. Relieve de una vida misionera*, (1944), Unaula, Medellín, 2011.

FRAY PEDRO SIMÓN: *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales por Fr. Pedro Simón del orden de San Francisco del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Imprenta de Medardo Rivas, 1882.

# **LAS TRADUCCIONES FRANCISCANAS EN VENEZUELA: ENTRE LA PRÁCTICA Y LA TEORÍA**

Georges L. BASTIN

Laura PÉREZ ARREAZA

*Histal, Université de Montréal, Canadá*

## **RESUMEN**

La acción de los misioneros franciscanos/capuchinos en América estuvo caracterizada por la producción de textos religiosos con miras a la conquista espiritual y textos lingüísticos en aras de la conquista lingüística. Catecismos (mono y bilingües), gramáticas y vocabularios de las lenguas indígenas, confesionarios, sermonarios y textos de contenido histórico en español fueron algunos de los textos creados por este grupo religioso. El corpus de Venezuela reporta 118 religiosos y 49 obras escritas o traducidas por estos misioneros. El estudio de estas obras lleva a concluir en líneas generales que el grupo religioso privilegió la evangelización en dos lenguas; la búsqueda de una terminología precisa y la interpretación del sentido en la traducción; asimismo describió las lenguas nativas a partir del reconocimiento de la variación dialectal.

## **PALABRAS CLAVE**

franciscanos – traducción – lingüística - Venezuela

## **RÉSUMÉ**

L'intervention des missionnaires franciscains et capucins en Amérique s'est caractérisée par la production de textes religieux aux fins de la conquête spirituelle et langagiers en vue de la conquête linguistique. Parmi ces textes, des catéchismes (unilingues y bilingues), des grammaires et des vocabulaires des langues autochtones, des livres de confession et des sermons ainsi que des textes de type historique. Le corpus vénézuélien révèle 118 missionnaires et 49 ouvrages écrits ou traduits par eux. L'examen de ces ouvrages permet de conclure de manière générale que les franciscains ont privilégié l'évangélisation en deux langues, se sont efforcés d'adopter une terminologie aussi précise que possible et ont traduit selon le sens; de même, ils ont décrit les langues autochtones dans la reconnaissance de la variation dialectale.

## **MOTS CLÉS**

franciscains – traduction – linguistique - Venezuela

Recordemos de nuestros trabajos anteriores que los franciscanos constituían en la época del descubrimiento de América la Orden religiosa más numerosa de la Iglesia. Fueron también los más numerosos durante toda la etapa colonial de América Latina.

Acompañando a los conquistadores, los franciscanos penetraron en primer lugar por las Antillas, Venezuela, México y Centroamérica; luego, por rutas del Pacífico y de los Andes, a Perú, Chile y norte de Argentina. También avanzaron por la ruta del Atlántico en Brasil hasta llegar al Río de la Plata.

Recordemos igualmente que la misión principal de los franciscanos en el nuevo mundo fue la enseñanza de la doctrina cristiana en las lenguas nativas, y por lo tanto el estudio de las mismas como instrumento de trabajo.

Los principales instrumentos de predicación y enseñanza tanto para el aprendizaje de las letras y de la escritura, como para la catequesis y educación eran 1) catecismos y doctrinas (oraciones, preceptos y verdades esenciales del cristianismo); 2) gramáticas y vocabularios; 3) confesionarios y sacramentarios; y 4) sermonarios (con pláticas para las fiestas anuales, además de recomendaciones y consejos valiosos). “Poco a poco estos elementos de educación y enseñanza dejan de ser meramente prácticos, para convertirse en verdaderos estudios lingüísticos desde un punto de vista gramatical, léxico y general”. (Actas del II Congreso. La Rábida, 1987, p. 574).

### **Provincia de Santa Cruz de Caracas, Venezuela**

La Custodia de Santa Cruz de La Española es considerada como la primera porción territorial de la Familia franciscana en el Nuevo Mundo. Su fundación se atribuye al Padre Juan Pérez en 1493. En 1505, por decreto del Capítulo General de la Observancia, se concede la licencia necesaria para la erección de la primera Provincia Franciscana de Indias. Se extendió luego por las Islas y el Continente, llegando a Caracas, de la que tomó su segundo nombre.

Suele afirmarse que hacia 1516 Venezuela recibe a los primeros misioneros franciscanos en la Nueva Andalucía, o sea en la región de Cumaná. El corpus recolectado hasta el momento confirma esta fecha de modo aproximativo, pues nuestros datos muestran la presencia de franciscanos en territorio venezolano poco antes de 1516. Se trata de un grupo de franciscanos que viajó con Alonso de Espinar. Silva (1983) aclara que este religioso llega en un primer viaje a Indias en 1502 y en un segundo viaje en 1513, y viene con 18 franciscanos. Espinar

muere en la navegación, pero se cree que el resto de los religiosos pasaron a las costas de Cumaná.

La Provincia de Santa Cruz de Caracas fue erigida en 1585 y como Provincia independiente comenzó hacia 1587. Según una relación efectuada en 1609, la Provincia de Santa Cruz de Caracas contaba con los siguientes conventos: Caracas, Margarita, Barquisimeto, Tocuyo, Carora, Trujillo y Maracaibo. Debe añadirse el convento de Mérida que pertenecía a la Provincia de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada, Colombia.

La conquista pacífica, que con el tiempo se dio por llamar “evangelización protegida”, se inició pues en Venezuela en las costas de Cumaná. Para 1517 se sumó un grupo de franciscanos que tenía el propósito de establecer en Cumaná dos colegios para indios. Los datos encontrados dejan ver que un grupo de 14 religiosos entre los que figuran Diego Arenque y Juan Visani traían asignada la labor de evangelizar a los indios y fundar dos escuelas para los hijos de estos. Se sabe que dos años después éstas estaban en funcionamiento con 40 muchachos. Allí se educaban también a los “niños lenguas” quienes iban a servir de intérpretes. El interés por la labor educativa fue estandarte franciscano. Hacia 1522, la misión de Cumaná a cargo de Juan Garceto prosperó rápidamente y Garceto se encargó de fundar un colegio. Se cree que en este hecho podría estar el origen de la educación pública en Venezuela.

### **Catálogo de franciscanos españoles en Venezuela**

El corpus de Venezuela consta de 118 franciscanos/capuchinos. En esta etapa del proyecto se culminó la compilación prácticamente exhaustiva del catálogo de padres franciscanos/capuchinos que estuvieron en Venezuela. Los nombres de estos 118 religiosos han sido reportados por las siguientes fuentes: Arellano (1986), Bastin (2007 y 2010), Carrocera (1981), Fundación Polar (1997), Silva (1983), Navarro (1995), Schmitt (2006).

La información concerniente a estos franciscanos se registró en fichas diseñadas para tal fin. Estas fichas siguen, en general, el formato del catálogo principal del proyecto y están divididas en dos partes. La primera parte está dedicada a la información del autor y contiene los siguientes aspectos: i) nombre, ii) apellido, iii) fecha de nacimiento, iv) lugar de nacimiento, v) fecha de defunción, vi) lugar de defunción, vii) breve biografía (que incluye proveniencia del religioso; lugar de estancia en Venezuela –convento, misión, región–;

funciones –Comisario general, Guardián de convento, Provincial de la Orden, predicador, intérprete, traductor, autor, fundador de convento o de escuela–; obras escritas, cualidades personales –intelectuales o sociales–, viii) fuentes bibliográficas. La segunda parte está dedicada a la obra y contiene los siguientes puntos: i) título de la obra, ii) autor, iii) tipo de obra, iv) lengua, v) autotraducción, vi) imprenta o editorial, vii) fuentes bibliográficas, viii) comentarios.

Cabe destacar que nuestro catálogo contiene 118 fichas de contenido muy desigual, pues la información sobre estos valiosos personajes no siempre ha sido rescatable y no es igual en todos los casos. Entendemos que buena parte de la información relacionada con estos religiosos puede haberse extraviado y que no todos estos personajes se destacaron de la misma manera.

A pesar de la importancia que revisten los hombres (objetos de las entradas del catálogo), para el análisis de nuestra muestra ha sido muy importante el parámetro "tipo de obra" y en este sentido hemos tomado en cuenta los siguientes tipos de texto:

- catecismos y doctrinas (oraciones, preceptos y verdades esenciales del cristianismo);
- gramáticas y vocabularios;
- confesonarios y sacramentarios;
- sermonarios (con pláticas para las fiestas anuales, además de recomendaciones y consejos valiosos);
- textos de contenido histórico (historias, tratados históricos, informes o relaciones de viajes);
- varios (textos de dudosa clasificación).

### **Los franciscanos y su legado**

Del grupo de franciscanos y capuchinos que hemos encontrado, 27 religiosos destacan por sus aportes a la traducción y a la lingüística.

No todos los religiosos estudiados han dejado una obra escrita o traducida. Sin embargo, algunos de ellos (8 en nuestra muestra) son reconocidos por ser buenos intérpretes o por el dominio de las lenguas indígenas. Reportan los historiadores que el fraile franciscano Juan

Garceto, posiblemente de origen francés y llegado a Indias antes de 1517, aprendió rápidamente la lengua de los naturales y destacó por sus habilidades de intérprete, no sólo por el conocimiento de la lengua, sino por el conocimiento de la cultura.

Como estudiosos de las lenguas indígenas han destacado varios religiosos. Por el profundo conocimiento de la lengua cumana, destacan Bernardino Camacho, Francisco Constella, Fernando Mateos, Francisco Nistal, Francisco Rodríguez Ledesma y Francisco de las Llagas quien, según Caulín, después de Fray Diego de Tapia, fue el más consumado lenguaraz que se conocía en las misiones en su tiempo. En relación con la lengua Caribe, destaca el religioso Pedro Cordero; mientras que Nicolás de Olot ha sido citado como estudioso de la lengua chaima. Olot se refiere además a su evangelización en dos lenguas:

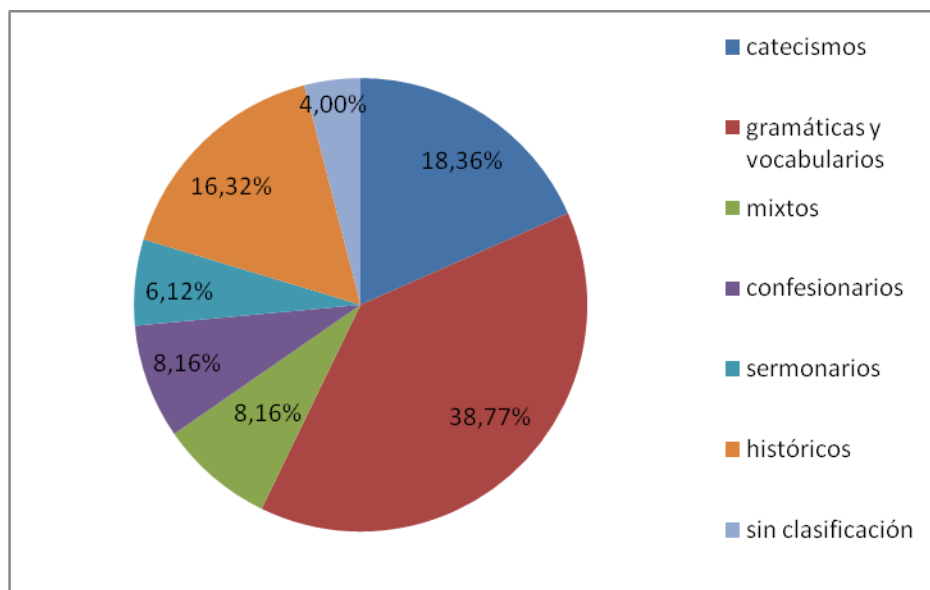
El modo que tengo de educarlos es que a la que el sol sale, se toca a misa y acuden los indios; se les enseña todo el catecismo; vienen a las siete hasta quince muchachos a la escuela, y, dada la lección, les hago decir el Padrenuestro, Avemaría, Credo, Salve y artículos con sus preguntas en español. A las dos vuelven y hacen lo mismo cantando toda la doctrina en su lenguaje, en éste hombres y mujeres, haciéndoles a lo último sus preguntas... (Carrocera 1981).

Los resultados de nuestra investigación muestran que cerca de una veintena de franciscanos y capuchinos llegados a tierras venezolanas han dejado una obra escrita o una traducción. Hablamos específicamente de 19 religiosos –autores o traductores–, y de 49 textos de diversos tipos. De estos textos, 42 pertenecen a autores conocidos y 7 son anónimos.

### **Los franciscanos y sus obras**

En relación con el tipo de obra, la investigación arroja los siguientes datos:

#### **Gráfico 1. Tipo de obra.**



El corpus registra, de acuerdo con el tipo de texto o de obra, los siguientes datos: i) 9 catecismos, ii) 19 gramáticas y/o vocabularios, iii) 4 obras mixtas (catecismo-gramática-vocabulario), iv) 4 confesionarios y/o sacramentarios, v) 3 sermonarios, vi) 8 textos de contenido histórico y vii) 2 textos sin clasificación de los que no poseemos información y cuyos títulos no nos permiten ordenarlos dentro de las categorías establecidas. En este último caso, se trata claramente de obras religiosas. Hablamos específicamente de 2 textos de José de Nájera titulados *Atajo para ir al cielo* y *Espejo místico*. La pequeña enciclopedia franciscana señala que estos dos textos místicos sirvieron para la formación de misioneros.

Los datos anteriores muestran con gran claridad el trabajo lingüístico y de traducción realizado por los franciscanos/capuchinos en Venezuela. La intensa labor de los misioneros no los alejó en ningún momento de la actividad cultural; por el contrario, la vocación evangelizadora y la heterogénea realidad del universo lingüístico indígena venezolano fueron una profunda motivación para que estos misioneros estudiaran y aprendieran las diversas lenguas indígenas del territorio. Este conocimiento les permitió traducir los principales rezos y los principios de la vida cristiana a las lenguas de los naturales, y les permitió crear interesantes vocabularios y gramáticas en los que se hizo evidente el ejercicio de la traducción y el sólido estudio de las lenguas en cuestión.

En este trabajo, nos centraremos en la presentación de catecismos, gramáticas/vocabularios y textos de contenido histórico.

## Los catecismos

Los catecismos encontrados son los siguientes: *Doctrina christiana, traducida del castellano al cumanagoto para el uso de las misiones, y doctrina de la concepción de Píritu que están a cargo de los Misioneros de la Regular Observancia de N.S.P.S. Francisco de Antonio Caulín*; *Rezo cotidiano en lengua cumanagota* y *Resso cotidiano en lengua cariva* de Fernando Jiménez; *Resso cotidiano en el idioma cumanagoto* de Diego de Tapia; *Libro completo de las oraciones* y *Catecismo de la doctrina cristiana con una explicación extensa* de Joaquín de Alquézar; *Doctrina cristiana y explicación de sus misterios en nuestro idioma español y en lengua arda* de José de Nájera; *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua de los indios chaimas* de Francisco de la Puente; y un texto anónimo titulado *Catecismo en lengua india para instrucción de los indios coyanos, sabriles, chaques y anatomos (sic)*.

Entre los catecismos que circulan en Venezuela entre los siglos XVI y XVIII se encuentran ciertos catecismos monolingües en español o en lengua local y un número importante de catecismos bilingües.

De los 9 catecismos reportados en nuestros datos, no poseemos ningún tipo de información sobre 3 de ellos. El texto *Rezo cotidiano en lengua cumanagota*, reportado por el historiador Odilo Gómez Parente (Fundación Polar 1997) como obra de Fernando Jiménez, no aparece reportado por ningún otro autor y de este texto no poseemos más información. El parecido del título entre este catecismo y el de Diego de Tapia, titulado *Resso Cotidiano en el idioma cumanagoto*, nos lleva a preguntarnos si el historiador ha confundido los textos. Los dos textos de Joaquín de Alquézar titulados *Libro completo de las oraciones* y *Catecismo de la doctrina cristiana con una explicación extensa* fueron aparentemente escritos en lengua chaima. Dice el padre Calatayud, ante el Consejo de Indias, que el padre Alquézar dedicó sus esfuerzos a escribir libros para explicar la doctrina cristiana en lengua de los indios y que logró dar con los términos más apropiados para expresar las verdades religiosas. Se dice también de Alquézar que fue consumado intérprete en el idioma de los indios chaima. Los documentos de este religioso desaparecieron y no llegaron a ser llevados a imprenta.

En términos generales, podríamos afirmar que, en relación con los catecismos, hemos reconocido dos estructuras fundamentales. Hay un tipo de catecismo en el que se presenta el contenido en dos partes: en una primera parte, se presenta el conjunto del contenido religioso



en español y, en una segunda parte, se presenta ese mismo contenido religioso en la lengua indígena. A este modelo responde el texto *Doctrina Christiana, traducida del castellano al cumanagoto para el uso de las misiones, y doctrina de la concepción de Píritu que están a cargo de los Misioneros de la Regular Observancia de N.S.P.S. Francisco de Antonio Caulín*. La primera parte de este texto presenta las principales oraciones y preceptos de la religión católica en español, mientras que la segunda parte presenta estos mismos textos religiosos traducidos a la lengua cumanagota. Cabe destacar que el traductor conserva ciertas voces en la lengua colonizadora, bien sea porque los referentes no existen en lengua indígena, bien sea porque, ante la mirada del traductor, la significación del referente no coincide de forma exacta en la lengua indígena y en la lengua colonizadora. Un aspecto muy discutido por los misioneros que se dedicaron a la traducción fue el de la traducibilidad de los textos, pues, en ocasiones, la lengua indígena no parecía contar con las formas necesarias para expresar ciertos conceptos religiosos. "Para los franciscanos (...) la búsqueda de una terminología precisa era prioritaria, ya que quedaba totalmente excluida la utilización de términos no pertinentes o cuya imprecisión fuese evidente. No se trataba de poner cualquier tipo de término a cualquier concepto" (García Ruiz 1992). La traducción de Caulín que nos ocupa podría ser ejemplo de esto. Al final de la traducción se omite *La Salve*, pues, según aclara el religioso (Fernández Heres 2000), el cumanagoto no cuenta con las expresiones y voces necesarias para explicar las saluciones, jaculatorias y expresiones metafóricas necesarias para alabar a la Virgen María.

El segundo modelo de catecismo ofrece el contenido en dos columnas. La primera columna presenta las oraciones y otras herramientas de la vida cristiana en la lengua de los nativos, y la segunda columna presenta esta misma información en español. A este modelo responden *Rezo cotidiano en lengua cariva* de Fernando Jiménez y *Resso cotidiano en el idioma cumanagoto* de Diego de Tapia. En ambos textos, los traductores conservan ciertas voces en español, pues son referentes que no existen en la cultura indígena. Nos referimos, en este caso, a voces como "Jesu Christo", "bautismo", "Obispo", "comuni3n", "hostia", "Santa Mar3a" y "santa cruz". Una de las copias del catecismo de Fray Diego de Tapia contiene al final un breve vocabulario. Este vocabulario presenta primero la voz en español y al lado la voz en cumanagoto.

En ambos modelos de catecismo, los títulos y los subtítulos, que generalmente corresponden a los nombres de las oraciones, están en español y no son traducidos por ser referentes de la nueva cultura y no poseer referentes claros en la cultura indígena.

Llama la atención la disposición o el orden en el que aparecen las lenguas en estos ejercicios de traducción. El orden nos lleva a pensar en el público o usuario para el que ha sido pensado el texto. La presentación de textos que parten del español, en primera instancia, y que pasan, en un segundo momento, a la lengua de los nativos nos podría hacer pensar en un destinatario conocedor de la lengua española que utilizaría el catecismo como guía para la evangelización oral de los nativos. Por el contrario, la presentación de las lenguas nativas en primera instancia nos conduce a pensar que estos textos pudieron ser usados directamente por indígenas alfabetizados o medianamente alfabetizados, no sólo en el rol de aprendices, sino también en el rol de educadores, pues el profesorado franciscano, con el paso de los años fue relevado por indígenas educados de forma idónea que pasaron a ser catequistas y maestros (Mota 1993).

Por otra parte, se pone en evidencia la necesidad imperiosa de que la doctrina cristiana llegara de la forma más fiel a los nuevos pueblos y la manera más segura de conseguirlo era, obviamente, a través de las propias lenguas de los nativos. Sabemos que los franciscanos/capuchinos se esmeraron en el tema educativo. Su objetivo era enseñar a los locales no sólo en lo espiritual, sino en lo político y en todas las artes (Mota 1993). Cabría preguntarse si la lengua española fue el canal de la evangelización o, si por el contrario, la evangelización fue el camino para la conquista lingüística, pues la doctrina cristiana –que en la mayoría de los casos se afianzó en lengua nativa, ya que el propósito era la conversión real de los nativos– fue el objeto prioritario de enseñanza que permitió llegar a la lengua española.

La presentación de vocabularios, al final de ciertos textos religiosos, y la disposición lingüística de estos apartados (español-lengua nativa) nos podría llevar a pensar en la presencia de un educador no perfectamente bilingüe que puede necesitar del apoyo de esta información para el manejo del material didáctico.

Dos catecismos, cuyos textos aún no conocemos, llaman la atención por sus títulos: *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua de los indios chaimas* de Francisco de la Puente; y un texto anónimo escrito en lengua yucpa titulado *Catecismo en lengua india para*

*instrucción de los indios coyanos, sabriles, chaques y anatomos (sic)*. A juzgar por sus títulos bien podrían ser textos monolingües en lenguas nativas o bien podría tratarse de textos bilingües como en los casos antes expuestos. Sin embargo, el padre Pedro Felipe de Cintruénigo (Carrocera 1981) afirmaba que los anatomos, coyanos, chaques, sabriles, y aliles eran todos casi de una lengua, la yucpa, y además casi todos ellos entendían el castellano.

### **Las gramáticas y/o vocabularios**

Cerca del 40% de los textos reportados corresponden a la categoría gramáticas/vocabularios. Tal cantidad de textos de este tipo deja ver el profundo interés que manifestaron los misioneros franciscanos/capuchinos por el estudio, el aprendizaje, la enseñanza y la comprensión de las lenguas indígenas.

Entre las gramáticas/vocabularios encontrados figuran los siguientes: *Gramática de la lengua Caribe* de Fernando Jiménez, *Arte y tesoro de la lengua cumanagota* de Matías Ruiz Blanco, *Un Arte (gramática) en cumanagoto* de Diego de Tapia, *Principios y reglas de la lengua cumanagota, general de las varias naciones que habitan la provincia de Cumaná, en las indias occidentales con un diccionario español-cumanagoto* de Manuel Yangües, *Voces Castellanas de la lista número 2, traducidas en lengua motilona* de Francisco Javier de Alfaro, *Vocabulario de algunas Vozes de la Lengua de los Indios Motilones que avitan en los Montes de las Provinzias de Sta. Marta y Maracayo (sic), con su explicación en nuestro Ydioma Castellano* de Francisco de Catarroja, *Vocabulario en lenguas indígenas* de José de Carabantes, *Breve compendio de nombres, sustantivos y adjetivos y términos más comunes necesarios para entender la lengua pariyagota, con algunas notas y advertencias* de Miguel de Gerona, *Traducción de la lengua española a la otomaca*, *Traducción de la lengua española en la taparita* y *Traducción española en la de indio yaruro* de Jerónimo de Lucena, *Arte y vocabulario de la lengua de los indios chaymas, cumanagotos, cores, parias y otros diversos de la Provincia de Cumaná o Nueva Andalucía* de Francisco de Tauste, *Apuntaciones sobre la lengua de los guayanos* de Jorge Pardo, *Vocabulario de español a caribe* de Martín de Tarradell, y dos textos anónimos titulados *Resumen para hablar y entender la lengua caribe ...y Abecedario para la lengua guaraúna*.

En esta ocasión, haremos referencia a cuatro de estas obras: dos reportadas para las misiones capuchinas y dos relacionadas con la labor franciscana.

*Resumen para hablar y entender la lengua caribe, y como es lengua universal da facilidad para comprender las demás lenguas de diversas naciones (que) tenemos en nuestras misiones del Orinoco* es el título de un vocabulario caribe de la misión capuchina de Guayana. La diagramación de este texto, al igual que la de muchos otros vocabularios de la época, consiste en la separación del folio en dos columnas. Cada columna presenta una entrada en español, seguida de su correspondiente traducción al idioma caribe. Este vocabulario se caracteriza por no seguir un estricto orden alfabético y por presentar no sólo voces aisladas, sino también locuciones adverbiales y unidades fraseológicas. Una vez concluido el estudio léxico, el vocabulario ofrece una parte dedicada a los verbos, otra dedicada a preguntas y respuestas de la doctrina cristiana y, finalmente, una breve relación de las misiones que incluye naciones, bautismos y matrimonios entre otros. El título de esta obra permite ver el reconocimiento de un tronco lingüístico común o sistema y de las variaciones diatópicas de ese sistema, pues se nombra la lengua caribe como lengua universal y el resto de las lenguas como variedades de esta lengua general. Carrocera (1981) explica que este vocabulario es muy semejante al *Vocabulario de Español a Caribe*, por lo que se cree que pueda tratarse de una copia adaptada y ligeramente modificada del mismo. No es tampoco evidente la fecha de copia o creación de este vocabulario; sin embargo, a juzgar por las fechas indicadas en la sección dedicada a la relación de las misiones, podría ubicarse entre 1783 y 1788.

Otra obra de las misiones capuchinas fue *Arte y vocabulario de la lengua de los indios chaymas, cumanagotos, cores, parias y otros diversos de la Provincia de Cumaná o Nueva Andalucíade* Francisco de Tauste. A juzgar por este título y por la clara explicación que el autor da en el prólogo, este estudioso hace también un claro reconocimiento de las diferencias dialectales de la lengua nativa. Explica Tauste, entonces, que la lengua descrita en este trabajo es

... mas propia, y connatural, es de los Indios Chaymas, Cores, Cumanagotos, Quacas, Parias y Varrigones, y otros confinantes: y aunque es verdad, que entre estas mismas Naciones dichas tienen en su estilo, y practica alguna diferencia en la pronunciación, ô ya añadiendo, ô quitando alguna silaba, à la voz comun de el nombre, ô verbo; pero no es parte para no entenderse harto bien los conceptos; como v.g. acá en España las lenguas Castellana, Aragonesa, Valenciana, y Gallega; pero en la realidad es muy dificil de aprehender ...

La obra gramatical de Tauste consta, en primer lugar, de una suerte de vocabulario que sigue un orden alfabético poco estricto. Su vocabulario no se limita a reportar voces de forma aislada, sino que además, en ciertos casos, presenta la voz en contextos que parecen ser muy determinados y de uso frecuente. Esta obra constituye un documento lingüístico interesante, pues a pesar de partir del sistema lingüístico de la lengua colonizadora –como obviamente hicieron todos los estudiosos de la época–, la obra presenta una visión de la lengua nativa en todos los niveles lingüísticos de análisis. En el plano fonético, por ejemplo, el autor aclara que los indios en sus prácticas suelen sincopar las voces, añadirles a sus finales algunas sílabas o elidir sonidos finales. Explica que para decir "Caracas", los indios tienden a decir "Caraca". En el plano morfosintáctico, estudia el funcionamiento pronominal, verbal, la incorporación de afijos propia de estas lenguas para el establecimiento de las relaciones gramaticales. En el plano léxico, Tauste reporta no sólo aquellas voces que parten del español y que tienen un equivalente casi exacto en la lengua de llegada, sino que presenta también palabras propias de la cultura indígena que no tienen equivalente en la lengua española y las explica a través de una breve descripción o definición de las mismas. Vemos, entonces, como en el caso del maíz (voz de origen taíno) el religioso da más de diez formas en lengua nativa para expresar distintos tipos de maíz (maíz mezclado de rojo, maíz morado, maíz amarillo, maíz blanco, maíz mezclado de negro, maíz largo, maíz molido, etc.) y para explicarlos recurre a la mera descripción. El estudio lingüístico del padre Tauste ocupa más de 150 folios. Al final de este compendio, el religioso dedica poco menos de 20 páginas a la doctrina cristiana y del catecismo universal.

A través de las distintas autorizaciones o licencias de impresión podemos reconocer que el padre Tauste ha sido reconocido como un virtuoso en el manejo de las lenguas nativas y como un recto traductor. Fray Antonio de Fuentelapeña, Provincial de la provincia de Castilla, en su autorización al texto de Tauste, explica que el religioso sigue el postulado de San Gerónimo de no traducir el texto sagrado palabra por palabra, sino sentido por sentido. Justifica este Ministro los cambios que Tauste decide realizar en la traducción, pues considera que la lengua de los "indios" no cuenta con las palabras necesarias para explicar algunas verdades religiosas y califica la traducción de Tauste de puntual e ingeniosa.

De los padres franciscanos, destacan dos gramáticas: *Principios y reglas de la lengua cumanagota, general de las varias naciones que habitan la provincia de Cumaná, en las*

*indias occidentales con un diccionario español-cumanagoto* de Manuel Yangües y *Arte y tesoro de la lengua cumana* de Matías Ruiz Blanco.

Estas dos obras las trataremos de manera conjunta por ser dos obras casi idénticas en su estructura. La versión de la obra de Yangües que hemos consultado fue revisada y corregida por Ruiz Blanco.

El texto de Yangües ofrece una dedicatoria al lector que reza así:

...te ofrezco, piadoso Lector, en este libro una buena voluntad de aliviarte en la suma dificultad, que has de experimentar, a el noticiarte de este nuevo idioma; que siendo vnico medio para cumplir tu vocacion, no dudo, que el verle puesto en Arte será incentivo, para que perseveres en ella...

Esta suerte de dedicatoria y la ubicación cronológica de la obra (mediados del siglo XVII) confirma que se trata de un texto ideado especialmente para los misioneros. El texto está dividido en siete tratados que se ocupan de distintos aspectos morfosintácticos de la lengua indígena (el nombre, el pronombre, el verbo, el adverbio, entre otros). Este estudio presenta información teórica acerca de cada aspecto con ejemplos concretos. Algunos de los tratados se sustentan teóricamente, a través de citas de autoridad, en los postulados de Nebrija. La última parte de esta versión tiene un vocabulario cuyo autor parece ser Ruiz Blanco. Este vocabulario presenta una suerte de introducción en la que se dan indicaciones para el uso y lectura del mismo, está diagramado en dos columnas (una para el español y una para el cumana) y sigue un orden alfabético en español.

El texto de Ruiz Blanco, por su parte, sigue la misma estructura del texto de Yangües, pero reduce ligeramente las explicaciones teóricas y cambia algunos ejemplos. En relación con la edición consultada, el autor explica lo siguiente:

Mas aunque esta materia se dio à la prensa el año de 83, su estilo no fue tan estenso, ni acomodado à la necesidad de los nuevos; por cuya razon me pareció precisa esta nueva forma, dispuesta con mas latitud de voces; aunque reducidas sus reglas à compendio mas breue con que se puedan aprender mas facilmente los diuersos modelos que tienen de hablar aquellos Idolatras.

La referencia a la latitud de voces y la referencia a la diversidad de modelos de habla son otro claro reconocimiento de las variaciones geográficas de la lengua indígena y de la importancia del manejo de estas variantes para el dominio del idioma. Este criterio dialectal también podría verse claramente reflejado en el *Tesoro de nombres y verbos de esta lengua con algunos modos de hablar particulares*, pues el estudioso señala con la abreviatura "pal." ciertas voces palenques en este vocabulario –caracterizado por contar con cierta información gramatical, por guardar un orden alfabético bastante riguroso y por presentar la lengua indígena como lengua de partida–. En el caso de la palabra "putaca", por ejemplo, indica el autor que se trata de una voz palenque y que su significado es "asiento". Parece pertinente destacar que el Diccionario de Venezolanismos presenta la palabra "butaque" como venezolanismo y que el Diccionario de la Real Academia de la lengua española en relación con la entrada "butaca" indica que es una voz de origen cumanagoto. Los testimonios presentados por el Diccionario de venezolanismos datan de finales del siglo XIX, de Stefano y Pérez Arreaza (2000) reportan las palabras "butaque" y "butacón" para la segunda mitad del siglo XVIII. La palabra "putaca", cuya cercanía fonética y coincidencia de significado es evidente, es reportada en el vocabulario de Tauste para el siglo XVII. Llama, asimismo, la atención que en este vocabulario, el autor recurre a otros vocablos de origen indígena para la definición de las voces. Es el caso de las palabras "caccha" y "equeyu" del cumanagoto y del palenque respectivamente que son definidas como "caçau (pan)".

La obra de Ruiz Blanco deja ver un interesante ejercicio en el plano de la traducción léxica que involucra un reconocimiento dialectal de las lenguas nativas, así como un profundo y sólido manejo de las mismas. Este religioso dejó ver además con claridad la imperiosa necesidad que tenían los misioneros de aprender las lenguas nativas:

serà grave obstaculo el que los nuevos se acostumbren à hablar à los Indios por medio de interprete; porque demas de auer pocos, ò ninguno que sea legal declarar todo lo que se le propone, se acostumbràn à esso; y assi tarde, ò nunca curaràn de aprender (...) Finalmente, aquellas cosas que piden secreto no las reuelan los Indios al Religioso, que no entiende, y sabe su lengua...

## Los textos de contenido histórico

Aportes no menos importantes para el estudio lingüístico y de la traducción reportan las obras que hemos incluido en el grupo de textos de contenido histórico. Entre estas obras encontramos *Historia de Venezuela* de Pedro de Aguado, *Conversión en Píritu de indios cumanagotos, palenques y otros* de Matías Ruiz y, de Antonio Caulín, *Historia corográfica, natural y evangélica de la Nueva Andalucía provincias de Cumaná, Guayana y vertientes del Río Orinoco*.

*Historia de Venezuela* de Pedro de Aguado debió escribirse entre 1575 y 1585. Fue publicada por primera vez en Caracas, en 1915, por la Academia Nacional de la Historia, por disposición del gobierno del general Gómez. Esta obra ha servido de fuente para los posteriores historiadores de Venezuela. En esta obra, Aguado ofrece una visión detallada y completa del período histórico, pues, por una parte, fue testigo presencial de la mayor parte de los sucesos que narra y, por otra parte, el P. Aguado recogió noticias directamente de quienes fueron espectadores o actores de ciertos hechos. Es común que, en sus textos, el P. Aguado presente distintas versiones de un mismo hecho, lo que comprueba la imparcialidad de su enfoque.

*Conversión en Píritu de indios cumanagotos, palenques y otros* (1690) de Matías Ruiz es una obra que trata de política, cosas singulares del país, ritos de los naturales, prácticas observadas en su reducción, etc. Esta obra es muy valiosa por los datos que suministra sobre la historia geográfica y natural del país. A través de ella se pone en evidencia que Ruiz Blanco fue un observador fiel y sagaz de la naturaleza.

*Historia corográfica, natural y evangélica de la Nueva Andalucía provincias de Cumaná, Guayana y vertientes del Río Orinoco* (1779) de Antonio Caulín es una obra dividida en cuatro libros. En el primero, Caulín expone los motivos que lo impulsan a escribir la obra y describe la situación étnica, geográfica, política y religiosa del territorio y de la cultura indígena. En el segundo libro, Caulín relata las diferentes conquistas que ha vivido el territorio. El tercer libro está dedicado a la descripción de la propia conquista evangelizadora, de las misiones, de las fundaciones y expediciones de los misioneros. El último libro narra la valiente historia de varios misioneros comprometidos. En este texto se reportan algunas voces cumanagotas.



Si bien es cierto que los textos anteriores no constituyen en sí mismos una traducción, hay que destacar que ellos recurren a la actividad traductora, pues en varios apartados –especialmente en aquellos dedicados a la descripción de la flora, la fauna, los alimentos y la geografía– los autores recurren a las voces indígenas propias. En el caso del texto de Caulín cabe destacar que el autor da –si existe– el nombre de la planta, del animal o del fruto en español, da el nombre en uno o más sistemas indígenas, y concluye con una descripción del referente.

## **Conclusiones**

Las obras estudiadas para este trabajo dejan ver lo siguiente:

- i) en el terreno educativo, las misiones franciscanas/capuchinas privilegiaron la enseñanza de la doctrina religiosa en dos lenguas de forma simultánea (español-lengua nativa) y crearon importantes materiales con fines didácticos tanto para formadores como para aprendices;
- ii) en el terreno terminológico, este grupo religioso determinó como aspecto prioritario la búsqueda de una terminología precisa y excluyó la utilización de términos no pertinentes o ambiguos.
- iii) en el terreno de la traducción, franciscanos y capuchinos siguieron el postulado de San Gerónimo que concibe la traducción ante todo como interpretación del sentido.
- iv) desde el punto de vista lingüístico, los autores estudiados realizaron amplias descripciones de las lenguas nativas en diversos niveles de análisis de la lengua y reconocen la variación dialectal.

De los apartados anteriores se desprende entonces que no es poca la labor franciscana/capuchina en torno a la traducción y a los estudios lingüísticos, pues los trabajos aquí reportados representan con seguridad un aporte para el área de la traducción, de la lingüística y de los estudios sobre la formación del español de América.

## Referencias bibliográficas

Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI) de 1987. (1988). Madrid: DEIMOS, S.A.

Arellano, Fernando. (1986). *Una introducción a la Venezuela prehispánica*. Caracas: UCAB.

Bastin, Georges L., Pantin, Jeannette y Nawaf Duoara. (2010) “Los franciscanos y la traducción en Venezuela”, Disponible en [www.traduccion-franciscanos.uva.es](http://www.traduccion-franciscanos.uva.es)

Bastin, Georges. (2007). “La traduction des catéchismes et la conquête spirituelle dans la Province du Venezuela”, *TTR* vol. XX, n°1 (pp.215-243)

Carrocera, Buenaventura de. (1981). *Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos*. Caracas: UCAB

De Stefano y Pérez Arreaza. (2000). Estudio histórico del español de Venezuela: recolección del corpus y rasgos lingüísticos más resaltantes de los documentos. En *Lingua Americana*, 7, 5-21. Maracaibo: Universidad del Zulia.

*Diccionario de Venezolanismos*. (1993). Dirección y estudio preliminar de María Josefina Tejera. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Academia Venezolana de la Lengua, Fundación Edmundo y Hilde Schnoegass.

Fernández Heres, Rafael. (2000). *Catecismos católicos de Venezuela hispana (Siglos XVI-XVIII)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

García Ruiz, Jesús. (1992). El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala. En *Archives des sciences sociales des religions*, vol.77, núm.1. París.

Fundación Polar. (1997). *Diccionario histórico de Venezuela*. Caracas: Fundación Polar.

Mota, R. (1993). La aportación de los franciscanos. En Delgado, B. (coord.) *Fundación Santa María. Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: SM/ Morata. (Versión electrónica).

Navarro, José Gabriel. (1955). *Los franciscanos en la conquista y colonización de América*. Madrid: Cultura hispánica.

Real Academia Española. 2001. *Diccionario de la lengua española*. Disponible en: [www.rae.es](http://www.rae.es)

Schmitt, Ana M. (2006). "Fray Cesáreo de Armellada OFM Cap. y la lengua pemón. Contribución a la historia de la lingüística misionera en Venezuela". Tesis doctoral. Universität Trier Fachbereich II.

Silva, Ismael. (1983). *Hombres y mujeres del siglo XVI venezolano*. Tomos I, II, III, IV. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

# LA TRADUCCIÓN DE LOS FRANCISCANOS EN EL PERU: HISTORIA Y EVANGELIZACIÓN. SOBRE JERÓNIMO DE ORÉ: INVESTIGADOR, MISIONERO Y TRADUCTOR.

Rosario VALDIVIA PAZ-SOLDÀN

*Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú*

## RESUMEN

Al constituir la traducción monacal una línea de investigación traductológica novedosa y aún por explorar y con mayor razón tratándose del Perú, un país en el que si bien la labor evangelizadora y misionera por parte de los hermanos franciscanos estuvo de la mano con la traducción, sin embargo el trabajo de recolección de datos, catalogación e investigación sobre el particular, aún está en ciernes. Por tal motivo, pretendo realzar, en este trabajo, el esfuerzo desplegado por el más importante hermano franciscano, traductor y evangelizador: Jerónimo de Oré, haciendo además un recorrido geográfico y académico por dos bibliotecas , verdaderas joyas históricas como las de la Iglesia *La Recoleta* (Arequipa) y el *Convento de Ocopa* (Junín).

## RÉSUMÉ

La traduction monacale c'est une ligne de recherche inexplorée surtout ici au Pérou, pays où le travail d' évangélisation et missionnaire des franciscains est étroitement lié à la traduction. Néanmoins , les efforts pour cueillir des données , cataloguer et rechercher sur ce sujet est encore en herbe. Par ce motif, j'essaye de mettre en relief l'effort déplié par le plus important moine franciscain, traducteur et évangélisteur : Jerònimo de Orè. En plus, je ferais un tour académique et géographique par deux bibliothèques , véritables bijoux historiques: *La Recoleta* (Arequipa) et *Ocopa* (Junín).

Al constituir el estudio de la traducción monacal una línea de investigación en el campo de la traducción que recién hace unas décadas está siendo seriamente estudiada en el mundo, creo que es nuestro deber y responsabilidad ofrecer un simbólico aporte a este III COLOQUIO INTERNACIONAL DE TRADUCCION MONACAL , con la investigación que aquí vengo a presentar y que se centra en un recorrido por las principales bibliotecas y archivos de los hermanos franciscanos del Perú, con el objetivo de realzar la tarea evangelizadora y

misionera por parte de los hermanos franciscanos que estuvo de la mano con su tarea de traducción.

Por esta oportunidad que me dan de venir a esta maravillosa ciudad de Asís a compartir con ustedes las investigaciones realizadas , agradezco infinitamente la invitación del director del Coloquio, doctor Antonio Bueno y a sus grandes y queridos colaboradores como Miguel Ángel Vega Cernuda y Pilar Martino.

También, antes que nada debo reconocer el apoyo brindado por los encargados de los lugares visitados:

**Archivo de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores de Lima:** doctor Edwin Gutiérrez Padrón, Director de límites del Ministerio y a la bibliotecóloga encargada.

**Archivo San Francisco de Lima,** señor Jorge Román, asistente del guardián del archivo.

**Museo de San Francisco de Lima:** Cayetano Villavicencio Wenner, historiador y encargado del museo.

**Convento de los Descalzos del Rímac,** Fr. Julián Heras, autor de numerosas e importantes obras sobre la evangelización de los franciscanos en el Perú, quien a pesar de su delicado estado de salud me ofreció una entrevista.

**Parroquia Nuestra Señora de los Ángeles .Convento Padres Descalzos del Rímac,** Fray Mario Gonzales, OFM, quien me facilitó la entrevista con el prestigioso Fray Heras y el ingreso al archivo del Convento de la Ocopa.

**Biblioteca de la Iglesia La Recoleta de Arequipa,** bibliotecóloga de la Universidad de Iowa quien tiene a su cargo el resguardo del material bibliográfico, hemerográfico, documental y otros y que me facilitó artículos valiosos solicitados a la universidad de Iowa así como copia de libros invaluable que se encuentran allí en custodia.

**El Convento de Ocopa, Huancayo:** P. Fray Jorge Cajo Rodríguez, Guardián del Convento, quien tuvo a bien ofrecerme una entrevista y prestarme valiosos materiales relacionados con Jerónimo de Oré.

Ahora bien, la metodología seguida para mi investigación consistió en recolectar datos, ya sea por medio de entrevistas a los mismos hermanos franciscanos o a través de libros originales que han sido casi en su totalidad inaccesibles, con el objetivo de revisar o catalogar a los franciscanos-traductores existentes en las diversas lenguas pero sobre todo he tenido como objetivo destacar la figura del ilustre Jerónimo de Oré, quien a decir de muchísimos estudiosos, ha dejado grata memoria por sus dotes de quechuista y su respetable celo apostólico, entre otros y del cual nos referiremos con mayor detenimiento en las líneas siguientes.

Debo mencionar que en el proceso de la investigación tuve muchas limitaciones sobre todo en lo que se refiere al celo excesivo por parte de algunos de los guardianes de las bibliotecas y archivos franciscanos para consultar la bibliografía existente, sobre todo al inicio. Mención aparte merece mi travesía para llegar al Convento de Ocopa, ya que de Lima (donde vivo) hasta Huancayo hay que viajar casi siete horas en bus y pasar por el lugar más alto del Perú: Ticlio, 4818 mts sobre el nivel del mar. Allí, me refirieron que habían sido sujeto de robos tanto de pinturas como de libros y por ello, ahora las medidas de seguridad realmente eran extremas.

Asimismo otra clara limitación en el estudio fue la falta de un catálogo sobre los traductores franciscanos en el Perú, sobre el cual se pueda estudiar a fondo, sino que más bien gracias a una tarea paciente de búsqueda y revisión en las bibliotecas encontré varios ejemplares de obras que eran traducciones de franciscanos, tanto en el Convento de Huancayo como en el de Arequipa y muchas veces son desconocidas por completo.

## **1. Los Franciscanos en el Perú**

La historia misionera del Perú es tan rica y de larga duración, que es muy difícil reseñarlas en unos minutos. Les cabe a los misioneros franciscanos el honor de haber comenzado la gran travesía de los nuevos descubrimientos, con voluntad evangelizadora y civilizadora y de haberla continuada con abnegación por muchos siglos.

En la evangelización del imperio incaico los franciscanos jugaron pues un importante papel. El año 1500 marca el inicio oficial de la misión franciscana en América Latina. Sin la historia de los franciscanos no se puede escribir la historia de América Latina. Será en 1531 cuando ya

están en el Perú .En sus tres regiones, con culturas y habitantes diferentes, se ha desarrollado desde hace casi cinco siglos en santidad y apostolado, la vida franciscana. Se puede decir que no hay ciudad, pueblo o caserío que no haya recibido la visita o presencia de los hijos de San Francisco. Así, la presencia de los franciscanos en el Perú es algo patente y de fácil percepción: en la religiosidad popular, en sus templos, en sus pueblos. Se llegó a decir con vehemencia que en el Perú, *o por fray o por hermano, todo el mundo es franciscano*.

Desde el preciso instante de la llegada de los franciscanos, se adaptaron a la tierra y a la atmósfera peruana; reconocieron la existencia de un espíritu y un alma de la nación y trataron de obtener la cooperación de los nativos, criollos, mestizos o negros. Hay que añadir que el objetivo principal de la evangelización fue la dignificación humana y religiosa del indígena. Por otra parte, la evangelización de la América española se llevó al principio mediante las llamadas “doctrinas”(parroquias de indios).

El Padre Francisco de Vitoria vino a Lima con una numerosa expedición de franciscanos en 1550 y poco después en 1553, erigió la *Provincia de los Doce Apóstoles*. En 1581 la población indígena del Perú ascendía a 1'175,089 habitantes; de esta cifra, los franciscanos atendían al 10%. Cabe destacar además, que la imagen espiritual del franciscano en el virreinato se puede conocer a través de las crónicas conventuales.

En esta tarea de evangelización del indígena, el papel de la convivencia con la lengua del nativo era sumamente importante. Antonino Tibesar decía que un religioso antes de ser nombrado Doctrinero, tenía que pasar por un examen en Ciencias Sagradas (Dogmáticas, Moral, Sagrada Escritura, Derecho Eclesiástico, Administración de Sacramentos, *idioma o dialecto indígena de la región*) dado ante una junta nombrada por superiores. Estamos seguros que más de uno de los misioneros que llegaban de España, tuvieron dificultades para el aprendizaje del propio idioma, lenguas tan distintas como el quechua, aymara, campá, puquina y muchísimas más procedentes del oriente del Perú ; puesto que no tenían ningún parecido con el español ni raíces latinas ni griegas. Por dicha situación, en las primeras décadas de evangelización tuvieron que usar intérpretes indios, especialmente jóvenes, los que aprendían más rápido el castellano.

Un hermano franciscano que también desplegó la labor de traducción, Manuel Navarro, OFM, decía:

Yo me serví de los niños de mi escuela y lo aprendí con ellos. Ni ellos se cansan, ni yo me aburro; les pregunto mil veces una cosa y me contestan sin incomodarse, y lo repiten despacio y lo vocalizan bien. Yo trato de imitarlos, ellos me corrigen. Y así llego, poco a poco, a hablar y predicar en quechua y a entender y hablar el pano y hasta a escribir el *Vocabulario Castellano-Quechua-Pano* y sus gramáticas. (IZAGUIRRE, volumen VI, 2002).

Es de destacar que en este mismo libro *Historia de las Misiones Franciscanas* en la dedicatoria escrita por Fr. Félix Sáiz afirma: “A todos los nativos, niños, jóvenes y ancianos que con paciencia y cariño, enseñaron su propia lengua a nuestros misioneros y les sirvieron de intérpretes en la tarea evangelizadora.” Y más abajo aparece otra: “A todos los misioneros que escribieron vocabularios, gramáticas, catecismos, etc., en las lenguas que aprendieron con admirable constancia y amor a los pueblos que conocieron.”

Esta preocupación por el dominio de lenguas que debían tener los misioneros franciscanos, menciona el Fray Cajo en una entrevista en el mismo Convento de Ocopa: “Igualmente se convirtieron en verdaderos lingüistas, porque al querer tener un contacto más cercano, sintieron la necesidad de comunicar la doctrina cristiana, en sus propias lenguas, esto les llevó a aprender las diversas lenguas de las cuales compusieron vocabularios y gramáticas, algunos incluso elaboraron la doctrina, los catecismos en las lenguas naturales.”(Extraído de su conferencia *Martirio en la vida de San Francisco y sus seguidores; recuerdo de los mártires franciscanos del Perú, dictada en el Congreso Mártires de la fe y caridad, a los XX Años del martirio de los franciscanos conventuales P, Miguel Tomaszek y P. Zbienie* 1991-2011(Lima, 5-6 de agosto de 2011).

Cabe resaltar que básicamente los métodos de evangelización consistieron en la asistencia de los niños a la escuela, donde se les enseñaba la doctrina cristiana, a leer y escribir. Los franciscanos en el Perú se valieron, en su mayor parte, de la liturgia, de la música y de la administración de los sacramentos, que procuraron se hiciera con todo esplendor. Así, los religiosos pusieron especial interés en aprender el quechua y otros idiomas indígenas y servirse de las cualidades innatas de los indios para la música. Es por ello, que compusieron una serie de cantos, que abarcaban los artículos de la fe, la historia sagrada y la vida de Cristo. Algunas eran traducciones de himnos cristianos, cuyos autores se desconocen en su mayoría. Los franciscanos debían enseñar en la lengua de los indígenas la doctrina cristiana todos los días antes de los trabajos habituales y en cada doctrina debía existir una escuela para

muchachos, donde se les enseñara a leer, escribir y a cantar. Los indígenas expresaron su fe y sus creencias religiosas (piedad popular) a través del arte y de las numerosas fiestas, danzas y procesiones, que se sucedían durante todo el año, mantenidas por las numerosas cofradías.

Para catequizar a los naturales, los primeros misioneros en el Perú emplearon cartillas, pero luego vinieron los Concilios Limenses para encauzar con sus sabias normas y orientaciones y orientaciones el proceso de evangelización.

-El I Concilio Limense (1551-1552) Presidido por el Arzobispo Jerónimo de Loaiza.

*En las Constituciones de los naturales, al reglamentar a la catequesis de los naturales, estableció que todos los encargados de ella cumplieren con enseñarles “una misma doctrina” se dispuso que los naturales fueran catequizados en su propia lengua.*

-El II Concilio Limense (1565-1567) Presidido por el Arzobispo Jerónimo de Loaiza.

*Los sacerdotes con cargo de doctrina de indios aprendan con toda diligencia su lengua, para que puedan instruirles con mayor provecho.*

- El III Concilio Limense (1582-1583) Presidido por Santo Toribio. Mediante sus luminosos decretos, aprobados por el Papa el 28 de octubre de 1588 y por el rey de España el 18 de setiembre de 1591, se dio inicio a la definitiva organización de la Iglesia como institución, así como al impulso de su labor evangelizadora en el mundo indígena.

*El principal fin del Catecismo y doctrina cristiana es percibir los misterios de nuestra fe y así cada uno ha de ser de tal manera instruido, que entienda la doctrina: el español en romance y el indio también en su lengua. Por tanto, ningún indio sea hoy más compelido a aprender en latín las oraciones o cartillas.*

Por todo lo dicho líneas arriba, cabe destacar que la adopción de las lenguas nativas en la enseñanza de la doctrina cristiana, conlleva un especial significado: es la valoración de la cultura aborigen. Es digno también de admiración el esfuerzo de los misioneros por aprender y estudiar las lenguas nativas. Ellos son por tanto, los creadores de la lingüística andina, por haber escrito en dichas lenguas, gramáticas y vocabularios de un valor excepcional.



## 2. La Recoleta de Arequipa

Fundado en 1926, cuenta con aproximadamente 20,000 volúmenes, muchos de ellos impresos en el siglo XVI, XVII y XVIII. Es apreciable en manuscritos, cartas, memorias, documentos y mapas de incalculable valor para la historia regional y nacional. Aquí pasó varios años de su vida una de las glorias de esta casa Monseñor Fray Mariano Holguín, primer Arzobispo de Arequipa, quien recibió la banda presidencial de manos del Presidente Sánchez Cerro en 1931 cuando éste renunciara al poder.

Aquí se observaron en una vitrina clausurada algunas traducciones, de las cuales incluyo los datos a los que se tuvo acceso:

*-Devocionario D.F.M. Aymara-Castellano*, 2 da. Edición, autor: Felipe SOLIS.

*-Gramática en el Quichua-Huanca y en el de Ayacucho*, autor: Fr. José Francisco María Raez. Lima. Imprenta y Librería de San Pedro. 1917.

*-Vocabulario Castellano-Quechua-Pano con sus respectivas gramáticas Quechua y Pano*, autor: Fr. Manuel Navarro. Religioso sacerdote del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa y Misionero apostólico de la Prefectura Central de San Francisco de Ucayali. Lima Imprenta del Estado 1903.

*-Gramática Hispano-Visaya* con algunas lecciones prácticas, intercaladas en el texto que facilitan a los niños indígenas de las provincias de Leyte y Samar. La verdadera y genuina expresión de la lengua castellana. Autor: Fr. Antonio Sánchez de la Rosa del Seráfico Orden de San Francisco de Asís. Manila. Imprenta Amigos del País. Real Nùm.,34, 1887.

*-Vocabulario Castellano-Quechua y Quechua-Castellano de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac*. Tomado del Políglota incaico. 2 da. edición. Lima. Imprenta Comercial de H. La Rosa & Co. 1919.

### 3. El Convento de Ocopa

Se halla en el distrito de Santa Rosa de Ocopa, provincia de Concepción, departamento de Junín . Fue fundado por la orden franciscana para servir como sede de un colegio de misioneros en 1725 por fray Francisco Jiménez de San José, padre franciscano.

Se sabe que la biblioteca del convento contiene más de 30.000 volúmenes. Uno de los libros más antiguo es del año de 1480, además de otros libros incunables, que no son accesibles al público, por temor a que se puedan dañar. Los libros que alberga esta biblioteca son de diversos temas (religión, geografía, ciencias naturales, crónicas de la época colonial, etc..)Cabe resaltar que hay un magnífico museo y pinacoteca donde se puede apreciar entre otras cosas, el gran sacrificio por parte de los misioneros franciscanos que evangelizaron el oriente peruano. Se habla de más de 80 mártires en la selva peruana. Se destacan dos traducciones del hermano franciscano Germán Pino Durán:

- *Diccionario Runasimi (Quechua)-Español.Español-Runasimi (Quechua)*.Con reglas gramaticales elementales del idioma y conversaciones. 3 era. ed. Lima.2004, 423 pp.

-*Runasimi. Gramática* Quechua. 3 era.ed. Ocopa. Concepción 1980, 94pp.

### 4. Sobre Jerónimo de Oré

Es el más célebre misionero, doctrinero, traductor franciscano. Señalaba como calidades básicas de todo misionero para el éxito de su apostolado la santidad de vida, la idoneidad de oficio, la preparación en letras y en lenguas, la prudencia y la sencillez o llaneza. La puesta en práctica de la metodología evangelizadora exigió al misionero una profunda formación religiosa, moral y cultural. El conocimiento de la sociedad indígena resultaba primordial para el éxito de la empresa, sólo de esta forma se podía establecer una comunicación eficaz entre ambas partes, por ello era imprescindible aprender los idiomas de los recién convertidos. Y éste era uno de los problemas más graves al principio sobre todo considerando que se trataba de enseñar unos conceptos y una doctrina difícil de asimilar por la mentalidad politeísta de los indígenas. Recuérdese que hasta en nuestros días en algunos pueblos se haciendo festividades en honor a la **Pachamama**, reconocida claramente como la divinidad de la tierra. También

tenemos a **Wiraqocha**, presentado a través de las crónicas como la divinidad más importante y tiene características solares. Además, **Inti**, es considerado como el rey sol, rey oficial de los incas. Finalmente **Waq' a** es un término que los cronistas y evangelizadores usaron tanto para designar a los dioses no principales, como también para nominar los adoratorios o lugares de culto. Durante la evangelización y las sucesivas campañas de extirpación de las idolatrías, los españoles destruyeron todos aquellos objetos o figuras que eran **waq'a** que cayeron en sus manos, entonces colocaron cruces sobre ellos, propiciando un sincretismo.

Lo resaltante en Jerónimo de Oré era su dominio del quechua, debido a su preocupación por una cabal comprensión con los nativos. Y esta lengua la aprendió gracias al trato cotidiano con la servidumbre indígena que sus padres tenían en casa. Debido también a esta precoz inteligencia en lenguas tan útiles y el acrecentamiento del saber de las cosas de la tierra, hizo que Oré tuviera un gran cariño por el poder revelador y comunicador del idioma. Ayacuchano de origen, fue hijo de conquistador y vástago de una de las familias más prominentes de Huamanga. Su inclinación religiosa no es de asombrar ya que todos sus hermanos fueron religiosos, las hermanas de la Orden de las Clarisas y los hermanos, todos franciscanos. Acerca de su formación intelectual, el testimonio de sus libros revela a un religioso que junto con su dominio de latín, castellano, quechua y los textos sagrados, tuvo conocimiento de Tratados que debió revisar en las bibliotecas de los conventos franciscanos de Huamanga, Cuzco, Lima.

Entre sus principales obras tenemos:

*El Symbolo Catholico Indiano* (1598)

*Rituale seu Manuale Peruanum* (1607)

*Modo de enseñar la doctrina cristiana, en quechua y aimara* (1604)

*Relación de los mártires que ha habido en las provincias de La Florida* (1617)

*Corona de la Sacratísima Virgen María* ( 1619)

*Relación de la vida y milagros de San Francisco Solano* (reeditado por la PUCP,1998)

El lema de Oré era: *la escuela es el alma del pueblo*. Es destacable también su método para evangelizar a través de cánticos y música que él traducía al quechua. La dosis de amor que él ponía por su labor evangelizadora a los pobres indígenas motivó su labor de traductor. Lo destacable ahora, después de tantos años, es ese interés que motiva a los traductores franciscanos a conocer las escrituras en sus propias lenguas y sin mayor posibilidad de teorizar en el campo de la traducción se preocuparon más por adaptar a la realidad de las culturas nativas. Dicha estrategia de adaptación añadida a la creación de melodías forjó muchas generaciones de cristianos por lo que el legado de Jerónimo de Oré no termina.

El traductor José Yuste Frías afirmaba que *la traducción no consiste en la vida o la muerte de un texto, sino en la posibilidad de supervivencia del mismo*. Y estoy totalmente convencida que Jerónimo de Oré ayudó a que la Palabra de Dios sobreviviera e impregnara muy hondo en nuestros pueblos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ACTAS DEL PRIMER CONGRESO PERUANO DE HISTORIA ECLESIAÍSTICA. *La Evangelización del Perú: Siglos XVI y XVII*. Arequipa .Arzobispado de Arequipa.1990, 595 PP.

DE LEÓN PORTOCARRERO, Pedro...*Descripción del Virreinato del Perú*. Lima. Editorial Universitaria.2009, 232 pp.

GÓMEZ FLORES, Pedro Julio...*Las Glorias del Franciscanismo en Arequipa-Perú*. Arequipa.Imprenta Gutenberg.2009, 225 pp.

HERAS, Julián. OFM...*Aporte de los Franciscanos a la Evangelización del Perú*. Provincia Misionera de San Francisco Solano. Convento de los Descalzos, Rimac. Lima. Editora Latina .1992, 345 pp.

HERAS, Julián. OFM...*Imagen Espiritual del Franciscano en el Virreinato*. En Boletín N° 36/Noviembre de 2010 del Archivo de San Francisco de Lima. Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles del Perú. Lima. Ediciones El Milagro.2010, pág.3-8

IZAGUIRRE, Bernardino,OFM...*Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú. Producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*.Tomos XIII y XIV. Nueva edición preparada y anotada por Félix SÁIZ DIEZ,OFM. Volumen VI. Lima, 2002

IZAGUIRRE, Bernardino, OFM...*Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú. Producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*. Tomos XIII y XIV. Nueva edición preparada y anotada por Félix SÁIZ DIEZ, OFM. Volumen I. Lima, 2002.

MILLA BATRES, Carlos (ed.)...*Diccionario Histórico y Biográfico del Perú. Siglos XV-XX*. Lima. Editorial Milla Batres. Tomo VI. 1986.

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DEL PERÚ. Archivo histórico de límites...*Diario de visita de Fray Manuel Sobreviela a las misiones de los ríos Huallaga y Marañón*. Volumen I (Julio-Agosto de 1790) Lima. ALFIL Servicios Gráficos. 2009, 92 pp

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DEL PERÚ. Archivo histórico de límites...*Diario de visita de Fray Manuel Sobreviela a las misiones de los ríos Huallaga y Marañón*. Volumen II (Septiembre-October de 1790) Lima. Ilustra Consultores S.A.C. 2010, 96 pp.

MORALES, Francisco. O.F.M (ed.)...*Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*. Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe. México, Centroamérica, Panamá y El Caribe. México. 1993, 726pp.

ORÉ, Luis Gerónimo de, OFM...*Relación de la Vida y Milagros de San Francisco Solano*. Lima. Pontificia Universidad Católica de Lima. Fondo Editorial . Edición, prólogo y Notas de Noble David Cook. 1998, 78pp

ORÉ, Luis Jerónimo de, OFM...*Symbolo Catholico Indiano* 1598. Edición Facsimilar. Dirigida por Antonine Tibesar, OFM. Colección Ars Historiae. Australis. Lima. 1992, 461 pp.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl...*Fuentes Históricas Peruanas*. Lima. Juan Mejía Baca & P.L. Villanueva, Editores. 1955, 601 pp.

RICHTER PRADA, Federico...*Presencia franciscana en el Perú en los siglos XVI al XX*. Lima Editorial Salesiana. 3 tomos. 1995.

TIBESAR, Antonino. OFM...*Comienzos de los franciscanos en el Perú*. Prólogo de Víctor Andrés Belaúnde. Traducción al español por el P. Jorge Narváez Muñoz, OFM. Iquitos. 1991, 258 pp

TAURO DEL PINO, Alberto...*Enciclopedia Ilustrada del Perú*. 3 era. Ed. Lima. Editora El Comercio. 2000. 16 Tomos.

VEGA DE ZARATE, Ana María...*Guía del Archivo de San Francisco de Lima. (1553-2002) Historia y Fondos Documentales*. Lima. Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles del Perú. 2002, 74 pp.

# LOS PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN DEL CATECISMO EN AMÉRICA EN EL SIGLO XVI

Elena Irene ZAMORA RAMÍREZ

*Universidad de Valladolid, España*

## ABSTRACT

This paper aims to study the issue of the translation of catechisms in America during the 16th century. These texts provide a wealth of information about the contact or clash of civilizations and the communication problems between them. First we describe the cultural context in which these translations were made and we also study the problems of the friars to learn and describe the indigenous languages. Then we analyze the processes of translation, the approach to be followed for the translation of certain words and the difficulty to express abstract or non-existent concepts in the target culture. Finally we describe the reasons for translating the catechisms and we study the translation strategies followed by the friars as well as the problems arising from the translation of religious texts.

El descubrimiento de América trajo consigo la necesidad de evangelizar a las nuevas poblaciones descubiertas. Esta necesidad de evangelización jugó un papel importantísimo en la adjudicación a España de las nuevas tierras descubiertas ya que la conversión al cristianismo de las personas que allí habitaban era la única justificación posible de la Conquista.

Para proceder a esta ingente tarea los religiosos tenían la necesidad de conocer a qué culturas estaban intentando convertir por lo que en la época del encuentro se sucedieron los estudios sobre las culturas americanas, especialmente sobre la cultura náhuatl. Era necesario conocer sus costumbres, su religión, su visión del mundo y sobre todo su lengua, para poder realizar una conversión masiva al cristianismo.

Pese a la profunda ruptura con la religión anterior, los frailes se propusieron mantener y defender el pasado en todo lo que no tuviese relación con la religión:

“Conservaron con amor las lenguas, conservaron los usos y costumbres cotidianos, si los creían indiferentes; adaptaron su enseñanza al temperamento y capacidades de los indios; llegaron a más: en los lugares de veneración de las viejas deidades elevaron sus santuarios más famosos”. (Ricard, 1986: 104)

## **LOS CATECISMOS AMERICANOS DEL SIGLO XVI**

El siglo XVI destaca por la gran producción de doctrinas y catecismos en lenguas indígenas. Sin duda, la llegada de la primera imprenta a México, y más tarde al resto de América, favoreció enormemente la producción de textos de tipo religioso ya que antes de su llegada éstos debían ser enviados a Europa para su impresión, lo que creaba grandes dificultades y retrasos.

Los precedentes de estos catecismos son los instrumentos catequéticos utilizados en España durante los siglos XV y XVI y también las doctrinas elaboradas para la evangelización de musulmanes y judíos. Teniendo en cuenta estos antecedentes, podemos decir que en la obra evangelizadora de América ya se contaba con cierta experiencia sobre las posibles opciones para catequizar.

Además de la doctrina cristiana, en algunos de estos catecismos también se incluían las bases para aprender a leer<sup>321</sup>, por lo que estas doctrinas jugaron un importante papel en la alfabetización del indio americano, ya que en la mayoría de los casos fueron el primer contacto de la población con la escritura alfabética. Luis Resines ha clasificado las doctrinas desde tres puntos de vista (Resines, 1992: 22):

- Sistema empleado: doctrinas interrogativas o expositivas
- Extensión: doctrinas breves o doctrinas largas
- Destinatarios: dirigidas a españoles o a indios

---

<sup>321</sup> Un fragmento de un manuscrito de 1344 encontrado en la biblioteca de Palacio explica el modo en el que se recomendaba evangelizar y enseñar a leer a los niños españoles: “Nota el orden que has de tener en enseñar a leer. Lo primero enseñarle la señal de la cruz e lo diez mandamientos en romance e demostrarle todas las preguntas para en defesón de la gente pagana o hebrea. Lo segundo, III<sup>o</sup> oraciones dominicales: Ave María, pater noster, credo, salve regina i vulgarmente (por que todo fiel christiano siete años pasados es obligado) e otras cosas que de necesidad como a verdadero christiano ocurrir pueden. Lo tercero, el a.b.c. conser las letras ansi vocales como consonantes, e juntas, e por silabas deletrear: scilicet: ba, be, bi, bo, bu, e las IIII<sup>o</sup> oraciones sobredichas en latino sermone con abjutorio de misa, kirios...”. (Extraído de Sánchez Herrero, 246)

En algunas ocasiones estos instrumentos se complementaban entre sí: pese a la supuesta rivalidad entre las órdenes religiosas por imponer su doctrina hay casos de colaboración entre ellas para complementarlas. Este es el caso de la *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana: hecha por los religiosos de la orden de sancto Domingo*, de 1548 y la *Doctrina cristiana breue traduzida en lengua Mexicana por el padre frai Alonso de Molina de la Orden de los Menores, y examinada por el Rdo. pe. Ioan gonçalez, Canonigo de la Ygl'ia Cathedral, de la çiudad de México, por mandado del Rmo. Sor. don fray Ioan de Çumarraga, obispo de la dicha çiudad, el qual la hizo imprimir en el año 1546. a 20 de Iunio*. El obispo Zumárraga propuso que se utilizase la doctrina realizada por los religiosos de la orden de santo Domingo para declaración de la doctrina breve del franciscano Alonso de Molina.

Resines, en su libro *Catecismos Americanos del siglo XVI*, ha catalogado un total de 99 obras realizadas entre el siglo XVI y principios del XVII. De estas obras hemos de descartar los 7 catecismos realizados para la evangelización de India, Filipinas y Extremo Oriente, que él incluye por la afinidad que presentan con los americanos pero que no son relevantes para nuestro estudio. Por lo tanto, en su estudio se encuentran catalogadas un total de 92 obras, tanto originales como traducciones, realizadas en México en el periodo comprendido entre 1527 y 1614.

Los catecismos eran libros que, por su función evangelizadora, pasaban por muchas manos y no se tenía un cuidado especial con ellos por lo que un número importante de estas obras están desaparecidas o muy deterioradas. Otro factor que ha influido en que hayan llegado pocos catecismos traducidos hasta nuestros días es que algunos de ellos fueron requisados o destruidos debido a supuestos errores de traducción, a que no pasaron el control de los censores o a que incluían alguna traducción de la Sagrada Escritura<sup>322</sup>. Por otro lado, el hecho de que los catecismos se encuentren dispersos por las bibliotecas de todo el mundo dificulta considerablemente su estudio.

---

<sup>322</sup> La traducción de la Sagrada Escritura a lenguas vulgares estaba prohibida.



## APRENDIZAJE Y DIFUSIÓN DE LAS LENGUAS INDÍGENAS

Tras la llegada de *Los doce*, en junio de 1524, la evangelización comenzó a tomar un tinte más organizado y metódico. Desde un principio los religiosos se dieron cuenta de la necesidad de aprender las lenguas indígenas. Para ello había múltiples razones que iban desde las opiniones de algunos sobre la incapacidad de los indios para aprender castellano hasta la imposibilidad de que los frailes, dado su escaso número y la vasta misión que tenían por delante, enseñasen castellano a los indios. Finalmente se tomó la determinación de que éstos debían ser evangelizados en sus propias lenguas para asegurar una correcta asimilación de los conceptos del cristianismo. Autores como Toribio de Benavente destacaron que no sólo bastaba con conocer la lengua de los indígenas sino que también era necesario conocer su carácter y su modo de vida para poder relacionarse con ellos y evangelizarlos:

“La lengua es menester para hablar, predicar, conversar, enseñar y para administrar todos los sacramentos; y no menos el conocimiento de la gente, que naturalmente es temerosa y muy encogida, que no parece sino que nacieron para obedecer, y si los ponen al rincón allí se están como enclavados: muchas veces vienen a bautizarse y no lo osan demandar ni decir: por lo cual no los deben examinar muy recio, porque yo he visto a muchos de ellos que saben el Pater Noster y el Ave María y la doctrina cristiana, y cuando el sacerdote se lo pregunta, se turban y no lo aciertan a decir...” (Benavente, 2010: 113)

El reducido número de religiosos y la enorme variedad lingüística existente en el México del siglo XVI les hizo reflexionar sobre la estrategia que se debía seguir. Afortunadamente, pronto descubrieron que gran parte de la población mexicana hablaba o era capaz de entender el náhuatl, al haber sido éste el idioma de la dominación azteca. Por este motivo, los religiosos no dudaron en elogiar sus virtudes y proponerlo como lengua puente, como nos muestra este fragmento de una carta escrita en mayo de 1559 por el franciscano fray Rodrigo de la Cruz a Carlos V:

“A mí paréceme que V.M. debe mandar que todos deprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblo que no hay muchos indios que no la sepan y la deprendan sin ningún trabajo, sino de oído y muy muchos se confiesan en ella. Es lengua elegantísima, tanto como cuantas hay en el mundo y hay arte hecha y vocabularios y muchas cosas de la Sagrada Escritura

vueltas en ella y muchos sermonarios y hay frailes muy grandes lenguas”. (Cuevas, *Documentos*, p. 159 extraído de Ricard, 1986: 123)

El aprendizaje de las lenguas locales no siempre fue fácil, ya que las lenguas que conocían los religiosos, castellano y latín en la mayoría de los casos, no guardaban ninguna similitud con las lenguas americanas. El gran número de dialectos y variantes hacía su misión aún más compleja.

Existen referencias de unos primeros intentos de comunicación primitiva mediante señas y gestos que no dieron grandes frutos<sup>323</sup>, pero estas dificultades iniciales no desanimaron a los frailes. Posteriormente, y hasta que no dominaron las lenguas indígenas, los religiosos trataron de enseñar las principales oraciones en latín:

“Lo primero que en las escuelas les comenzaron a enseñar lo que al principio se enseña a los hijos de los cristianos: conviene a saber, el signarse y santiguarse, rezar el Pater noster, Ave Maria, Credo, Salve Regina, todo esto en latín (por no saber los religiosos su lengua ni tener intérpretes que lo volviesen en ella: lo demás que podían, por señas (como mudos) se lo daban a entender”. (Mendieta, 1973:133)

El siguiente paso fue la utilización de intérpretes para la predicación y la confesión. Se trataba de un método provisional, ya que presentaba numerosas inexactitudes y hacía difícil la administración de sacramentos como la confesión, al perder la confidencialidad y la intimidad. Pese a estos inconvenientes, en los primeros años de la evangelización los intérpretes fueron de gran ayuda para los religiosos.

Una importantísima ayuda que tuvieron los frailes en el aprendizaje de las lenguas fueron los niños que tenían acogidos en sus conventos. Así, a base de observarlos y dialogar con ellos fueron aprendiendo las características del náhuatl. En este aspecto fue una gran ayuda Alonso de Molina, niño español que había viajado a México con sus padres y había aprendido náhuatl jugando con niños indígenas. Más tarde tomaría los hábitos y acabaría convirtiéndose en uno de los más importantes autores de obras en lenguas indígenas.

---

<sup>323</sup> Ricard (Ricard, 1986: 118) explica que en los primeros tiempos los religiosos únicamente pudieron predicar la existencia del cielo y el infierno señalando al cielo y al suelo. También hay una anécdota de un religioso que para predicar la existencia del infierno hizo una hoguera con perros y gatos dando a entender a los indios que aquello era el infierno. Resulta obvio que estos métodos difícilmente podían transmitir algo a los indígenas.

Los niños acogidos en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, además de ser evangelizados y educados en esta institución, también tuvieron importantes funciones como intérpretes y traductores:

“Han aprovechado y aprovechan los indios que salen deste colegio de enseñar á otros en las escuelas de sus pueblos, en enseñar su lengua á los frailes, en traducir y interpretar en ella las cosas eclesiásticas que vuelven de latín ó de romance, y asimismo sirven de intérpretes en las Audiencias”. (García Icazbalceta, 1892: 178)

Desde un principio, los franciscanos fueron conscientes de que sin dominar sus lenguas no conseguirían la evangelización de los indígenas y de las limitaciones que conllevaba no poder comunicarse con ellos. Sabían que si no eran capaces de predicar y confesar en una lengua que entendiesen los indios iba a ser imposible conseguir la evangelización:

“En esto de las lenguas se tenga consideración de lo mucho que importa á los Religiosos desta tierra aprendellas, porque el principal fructo que en estas ánimas han de hacer es con las confesiones y predicaciones, como en todo el mundo lo hacen, las cuales cosas no se pueden ejercitar sin saber la lengua de los naturales”. (García Icazbalceta, 1892: 73).

La distribución geográfica de las misiones condicionó las lenguas en las que se especializaron las distintas órdenes. Según Ricard, los franciscanos fueron expertos en náhuatl, tarasco, otomí, pirinda, huasteco y totonaco; los dominicos en náhuatl, mixteco, zapoteco y zoque; y los agustinos en náhuatl, huasteco, otomí y en el dialecto de Chilapa (Ricard, 1986:122).

## **POR QUÉ TRADUCIR LOS CATECISMOS**

Las razones para traducir los catecismos eran obvias. El primer factor a tener en cuenta es que sería más sencillo que los indios aprendiesen y aceptasen una doctrina escrita en su propio idioma y la tomaran como algo propio. De este modo también conseguirían el reconocimiento y la identificación con el otro:

“Nada más útil, nada más indispensable, quizá, que el misionero adopte lengua, ropaje y, en la medida en que no se opongan al cristianismo, aun las costumbres de sus catecúmenos”. (Ricard, 1986: 102)

La posibilidad de enseñar la doctrina en castellano también conllevaba el problema de que iba a ser muy difícil que los catecúmenos comprendiesen los conceptos abstractos del cristianismo expresados en una lengua recién aprendida. Esta dificultad habría supuesto un gran retraso en la difusión del cristianismo en América. Por otra parte, como antes mencionamos, la cantidad de religiosos era mínima en comparación con el número de indios por lo que la opción de enseñarles castellano era prácticamente imposible con los efectivos de que disponían.

La postura de la Corona en cuanto a las lenguas americanas tuvo algunas vacilaciones<sup>324</sup>. Solía mostrarse favorable a promover la enseñanza del castellano aunque en un primer momento no se mostró contraria a la enseñanza y el estudio de las lenguas indígenas.

En su libro *La Conquista espiritual de México*, Ricard menciona otra de las razones que tenían los religiosos para realizar su labor evangelizadora y comunicarse con los indios en su propia lengua: la intención de aislarlos del modo de vida poco ejemplar de algunos españoles, misión para la que el idioma era una buena barrera. Jerónimo de Mendieta ya mencionaba esto en una de sus cartas al Rey don Felipe:

“No se sufre que los naturales estén poblados juntamente con los españoles, porque de estar juntos se cometerían muy muchos pecados y nacerían muchos hijos adulterinos, y corromperían las buenas costumbres y policía y aún la cristiandad, V.M. sea servido de proveer que los españoles siempre estén poblados por sí, y los indios como hasta agora por sí también”. (García Icazbalceta, 1892: 132)

## **LENGUAS DE TRADUCCIÓN**

El aprendizaje de las lenguas indígenas y la necesidad de elaborar gramáticas y vocabularios fue un paso previo a la elaboración de catecismos. Estas gramáticas describían y registraban las particularidades de las distintas lenguas para facilitar la formación lingüística de sus

---

<sup>324</sup> Felipe III, en la ley IIIJ de 1619 establecía: “Que los virreyes, Audiencias y Gobernadores tengan cuidado de que los Doctrineros sepan la lengua de los Indios, o sean removidos”. Sin embargo, en la ley XIX de 1624, refiriéndose a la educación de las niñas en colegios internos se establece “que pongan mucha atención y diligencia en enseñar á estas doncellas la lengua Española, y en ella la doctrina Christiana y oraciones, exercitandolas en libros de buen exemplo, y no les permitan hablar la lengua materna”

hermanos de orden. La insistencia en la necesidad de estudiar y describir las lenguas indígenas no cesó, es más, hicieron especial hincapié en intentar abarcar todas las lenguas pertenecientes al territorio que se les había encomendado así como en poner todos los medios necesarios para el estudio de las mismas. Esta insistencia la vemos reflejada en gran cantidad de documentos y peticiones:

“Que los prelados tengan mucho cuidado de hacer que todos los Religiosos que no saben la lengua la aprendan, y en particular las lenguas exquisitas, y pongan estudios dellas, y den para ello el favor necesario”. (García Icazbalceta, 1892: 156)

Por otro lado, este aprendizaje y difusión de las lenguas no se hizo de forma desorganizada sino que en los propios conventos fueron estableciendo qué lenguas debían ser estudiadas y cuántos religiosos era necesario que se dedicasen a su estudio lo que denota un gran interés por conseguir comunicarse con los indígenas:

“Téngase cuenta con que se repartan para aprender todas las lenguas, de manera que de las bárbaras particulares, como son la popoloca, la matlatzinga y la totonaca, haya siempre tres lenguas por lo menos, y algún otro que vaya aprendiendo: y de la otomí y la mexicana, que son las generales, haya siempre dos estudios de cada una, por lo menos”. (García Icazbalceta, 1892: 72).

Como antes hemos mencionado, la diversidad lingüística llevó a preguntarse a qué lenguas debían traducirse los catecismos para llegar al mayor número de personas posible. Gran parte de los catecismos se tradujeron al náhuatl, al ser utilizada como lengua puente, pero no se dejaron de lado otras lenguas como el tarasco, el otomí, el zapoteco, el matlazinga o el guatemalteco.

Basándonos en un estudio de Resines (Resines, 1992), hemos realizado una posible clasificación de los catecismos del siglo XVI dividiéndolos en tres categorías:

- Monolingües: a esta categoría pertenecen la mayor parte de los catecismos. Se tradujeron a las siguientes lenguas<sup>325</sup>: zapoteca, náhuatl, quechua, tarasco, idioma de Hueypuchtlan, lengua de Pánuco, lengua de Tepuzculula, guatemalteco, chichimeca, tzeldal,

---

<sup>325</sup> Los nombres de las lenguas aparecen citados como en el original.

chiapaneca, otomí, zacapula, chontal, matlazinga, popolaca, guasteco, latín, mixteca, dialecto de Tlachiaco y Achiula, dialecto de Tepuzculula, maya, utlalteco y lengua de Florida.

- Bilingües: estos catecismos suelen presentar el texto dividido en dos columnas, cada una en una lengua. Resines cita las siguientes combinaciones: castellano-chuchona, náhuatl-otomí, castellano-náhuatl, castellano-timucvano, náhuatl-castellano, castellano-zapoteca y quechua-aymará<sup>326</sup>.

- Trilingües: son menos frecuentes. Se conocen las siguientes combinaciones: castellano-quechua-aymará, zotzil-latina-castellana, castellano-latín-náhuatl y castellano-náhuatl-otomí.

- Pictográficos: estos catecismos expresan mediante imágenes los dogmas de la fe cristiana. La mayoría contienen las mismas oraciones que los catecismos ordinarios. Se trataría de un caso de traducción intersemiótica.

Ricard establece que sólo los franciscanos, en el periodo que va desde 1524 a 1572, realizaron en lenguas indígenas o tradujeron a ellas un total de 80 obras (Ricard, 1986: 172). Este dato permite que nos hagamos una idea de la gran labor traductora realizada por los religiosos de esta orden en América.

## **LOS PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN DE LOS CATECISMOS**

El texto de tipo religioso, como texto para la traducción, presenta diversos problemas:

1. La traducción en sí ya es un problema puesto que la Iglesia había mantenido el trilingüismo utilizando el latín, el griego y el hebreo para la liturgia y las traducciones de la Biblia. Eso presentaba un inconveniente ya que la traducción a cualquier otra lengua causaría ciertas controversias<sup>327</sup>.

---

<sup>326</sup> En esta última combinación no se sabe con certeza si realmente se trata de esas dos lenguas.

<sup>327</sup> El Concilio de 1565 prohibió que los indios tuviesen acceso a textos de la Sagrada escritura en su lengua y a cualquier otra lectura que no fuera el catecismo traducido por los religiosos (Ricard 1986: 133). Este problema para la traducción de textos religiosos se incrementó aún más con la prohibición del Santo Oficio de traducir textos sagrados a lenguas indígenas.

2. Son textos que contienen conceptos abstractos, difíciles de expresar o nunca expresados hasta entonces en la lengua meta. Además, al tratarse de una religión completamente distinta a la que practicaban los aztecas presentan el problema de que no se pueden comparar ni relacionar con nada de lo anteriormente conocido<sup>328</sup>.
3. La traducción tenía que ser muy exacta en cuanto al contenido. La expresión de los conceptos debía quedar muy clara y no dejar ninguna duda respecto a posibles malas interpretaciones. Recordemos la obsesión por la ortodoxia de la época, los exámenes que realizaba la Inquisición a los catecismos y los problemas que tuvieron algunos frailes debido a sus traducciones<sup>329</sup>.
4. Dificultad de ubicar los hechos en un contexto. El contexto cultural de los aztecas y el contexto en el que transcurren los acontecimientos narrados en las escrituras nada tienen que ver. Cómo explicar a un indígena lo que era un domingo, quién fue Poncio Pilatos o quiénes fueron los romanos si ninguno de estos conceptos formaban parte de su historia anterior. Además de traducir había que explicar todos estos hechos que formaban parte del contexto de los acontecimientos y que conllevaban grandes problemas de comprensión.
5. Adaptación del catecismo a los nativos. En este punto se plantea la cuestión de hasta qué punto se pueden adaptar los catecismos a la cultura meta. Esta adaptación puede ser diversa en función de la orden religiosa, el momento histórico o las sensibilidades del autor

---

<sup>328</sup> Hay autores como Jerónimo de Mendieta, Toribio de Benavente o Bernardino de Sahagún que han descrito posibles analogías entre algunas leyendas, costumbres, símbolos o ritos de los aztecas con la fe cristiana. Mendieta y Sahagún mencionan que ritos como el bautismo o la confesión azteca presentaban ciertas similitudes con los sacramentos del cristianismo, aunque estas comparaciones resultan un poco forzadas y son más las diferencias que las similitudes por lo que sólo podrían crear confusiones. En cuanto a los símbolos, los aztecas conocían el símbolo de la cruz, aunque para ellos este símbolo no representaba al Dios católico sino al dios de la lluvia. De todos modos estas analogías no dejan de ser interesantes si tenemos en cuenta las diferencias culturales, la gran distancia que separaba ambas civilizaciones y el hecho de que hasta el momento de la Conquista no hubiesen recibido ninguna influencia occidental.

<sup>329</sup> En este sentido cabe mencionar el caso de fray Maturino Gilberti y el largo proceso entablado contra él por sus traducciones al tarasco. Este proceso se debió a que su *Diálogo de la Doctrina Christiana* contenía pasajes de la Escritura en tarasco (Resines, 1992: 132). Otro franciscano que también sufrió las críticas de la Inquisición fue fray Alonso de Molina, quien, pese a ser uno de los que tenía un mejor dominio de la lengua náhuatl, tuvo problemas en cuanto a la traducción y expresión de algunos conceptos en esta lengua. Por este motivo se mandó recoger su doctrina “para que enmendadas ciertas cosas que en la dicha Doctrina no suenan bien y otras que no conforman con el uso común de la Iglesia se vuelva a imprimir...” (Reproducido en Durán 370-371 y extraído de Resines, 1992: 166)

del catecismo. En la mayoría de los títulos de catecismos americanos observamos todo tipo de menciones a sus destinatarios<sup>330</sup> aunque no en todos los casos se produjo dicha adaptación.

6. Problemas de alfabetización. La escritura pictográfica de los aztecas nada tenía que ver con la escritura alfabética utilizada por los españoles. Además de traducir los catecismos era necesario alfabetizar a los indígenas para que consiguiesen leerlos y divulgarlos. De todos modos sí que hubo esfuerzos por adaptar los catecismos al sistema de escritura pictoideográfico, como demuestran los catecismos pictográficos. En el caso de los franciscanos cabe mencionar los de Bernardino de Sahagún, Pedro de Gante o Jacobo de la Testera. Este sistema tenía numerosas ventajas, una de ellas era la posibilidad de que los aztecas considerasen los conceptos de la nueva religión como algo propio al estar representados en su sistema de escritura. También tenía la ventaja de que enraizaba con lo más profundo de la cultura azteca ya que ellos estaban acostumbrados a recibir las enseñanzas religiosas mediante la presencia de un sabio que les iba indicando unas imágenes de forma que para ellos no era necesario recurrir a su propio repertorio de imágenes. El siguiente fragmento nos describe el sistema:

“De este modo, los que se acercaban a los libros e inscripciones en las escuelas sacerdotales o en los templos en las ceremonias religiosas, atentos a lo que decía el sabio y con la mirada en las imágenes, participaban en un proceso de compenetración con un mensaje enraizado en su propia cultura. Contemplaban y a la vez escuchaban. No tenían que acudir a su repositorio de ideas e imágenes previamente adquiridas. Las figuras pintadas en el libro aportaban las imágenes. Las relaciones y significación de éstas esclarecían el significado de los caracteres glíficos. La palabra de quien enseñaba valiéndose de los libros amplificaba de muchas maneras, con su lenguaje rico en metáforas, lo que se había propuesto transmitir”. (León Portilla, 2003:38).

Además del problema de la adaptación del sistema de escritura, también se presentaba el problema de la adaptación del alfabeto latino al náhuatl por lo que fue necesario representar gráficamente los sonidos de dicha lengua. De todos modos la ortografía náhuatl en un primer momento sufrió los mismos problemas por los que atravesaba la castellana de aquella época:

---

<sup>330</sup> Menciones que van desde “por simple que sea”, “para instruir a los indios”, “para enseñar los nuevos en la fe”, “para aprovechamiento de los indios”, “en estilo llano para común inteligencia”, “para gente sin erudición y letras”, “doctrina fácil”; “lo que mas conuiene predicar y dar a entender a los indios: sin otras cosas que no tienen necesidad de saber”.



“Una de las primeras labores de los misioneros cristianos fue la adaptación del náhuatl al alfabeto castellano, pero como la ortografía castellana del siglo XVI todavía no estaba reglamentada, el náhuatl escrito tuvo los mismos defectos y variantes ortográficas propios del castellano de aquella época”. (Sullivan, 1976:22)

## **ESTRATEGIAS DE TRADUCCIÓN**

Cuando los frailes emprendieron la traducción de los catecismos tuvieron que elegir entre introducir una nueva terminología para los conceptos básicos de cristianismo o reutilizar los términos utilizados por los indígenas, en el caso de que los hubiera.

Estas dos opciones ya han sido descritas por Ricard (Ricard, 1986: 130). Por un lado, el uso de la terminología indígena facilitaría que los indios asumiesen la nueva religión como algo suyo pero, por otro lado, se correría el riesgo de que el vocablo conservase parte de su antiguo contenido, lo que daría lugar a una confusión de ideas cristianas y paganas. La otra opción era que se introdujesen los nuevos conceptos mediante el uso de los términos en castellano para evitar posibles interpretaciones erróneas. De este modo no habría 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 una religión de extranjeros.

Entre las órdenes religiosas había diferentes posturas en cuanto a cuál sería la opción más recomendable aunque en la mayoría de los catecismos de la época se observa un uso reiterado de los términos en castellano. Hubo una cierta insistencia en no utilizar términos en náhuatl que fuesen relativamente equivalentes, como por ejemplo *teotl*, término que hacía referencia a los dioses de los aztecas, y *dios*.

Esta obsesión por la ortodoxia llevó a Zumárraga a recomendar que no se dijese nunca ni en latín ni en castellano la palabra *papa* sino *pontífice* o *pontifex*, pues los misioneros pensaban que los nativos llamaban a sus sacerdotes *papas* por lo que para evitar posibles confusiones prohibieron utilizar este término. La prohibición fue completamente innecesaria ya que los indios nunca llamaron *papas* a sus sacerdotes. (Ricard, 1986:132)

Los problemas de traducción no sólo se limitaron a la traducción de conceptos religiosos abstractos sino que otros términos, aparentemente fáciles de traducir, también presentaron numerosos problemas. El siguiente ejemplo ilustra los problemas de traducción de la palabra “hijo” al timucano:

“Respecto a la segunda causa de problemas, el de tener los aborígenes varios signos para uno de nuestros contenidos, no era insólito en los idiomas americanos encontrar vocablos que sólo los usaban los varones y otros sólo las mujeres, ni que fuesen distintos para expresar un mismo contenido los que utilizaban los habitantes de las costas y los que vivían en las tierras adentro, pertenecientes a un mismo grupo. Es así como encontramos en el *Catecismo en lengua Timuquana y castellana* para decir “mi hijo” las siguientes expresiones. *Qiena* (empleado por los varones), *Ulena* (por las mujeres) y *Ahono viro* (por los tierra adentro), y en cuanto al hijo solo, sin el posesivo, no tenían voz propia; pero además eran distintos los vocablos que utilizaban para designar al mayor de los hijos, al de en medio, al menor o al último, al que aplicaban la denominación “el que sale de las heces”. En esta barahúnda de nombres, ¿cuál se escogía para designar al Hijo de Dios?”. (Tormo, 1988: 286-287)

En el catecismo de Francisco de Pareja (OFM) el autor optó por suprimir la palabra “hijo” quedando la frase “Así mismo crees que el Hijo de Dios nuestro Señor Jesucristo...”, de este modo: *Acu, caqui Diosi a nocomile, Jesu Christo Dios*. (Tormo, 1988: 286-287).

En la traducción de los catecismos del siglo XVI podemos diferenciar cinco estrategias diferentes:

1. Omisión de conceptos difíciles de traducir: éste fue el caso del ejemplo citado anteriormente. Ante la duda o casos de posible mala interpretación se escogió la opción de omitir el término en cuestión. Esta opción acarrea la pérdida de contenido respecto al texto original lo que podría crear catecismos con algunas lagunas importantes.
2. No traducir el término y dejarlo en castellano: como dijimos anteriormente, esta opción fue una de las más comunes. La dificultad de traducir determinados términos llevó a los religiosos a no traducirlos para no correr el riesgo de expresarse de foma inadecuada y provocar confusiones.

3. Expresión mediante paráfrasis: muchos términos, al no existir equivalentes directos, fueron expresados mediante paráfrasis, metáforas o explicaciones. Tenemos un ejemplo de esta estrategia en la explicación del bautismo como “lavarse la cabeza”.

4. Traducción de los términos al latín: aunque no se empleó en muchas ocasiones, una posible justificación de su uso sería mantener los términos en latín para que conservasen todo su contenido dogmático.

5. Traducción palabra por palabra: en este caso es interesante la doctrina guasteca del agustino Juan de la Cruz<sup>331</sup>.

En el catecismo de Francisco de Pareja (OFM) podemos encontrar numerosos ejemplos de las opciones anteriormente citadas. A continuación mostramos algunas de las soluciones tomadas por el autor a la hora de traducir términos relativos a la religión católica:

TÉRMINOS TRADUCIDOS	TÉRMINOS NO TRADUCIDOS	TÉRMINOS TRADUCIDOS AL LATÍN	CONCEPTOS EXPRESADOS	VARIACIONES	
				Texto en castellano	Texto en náhuatl
Nuestro Señor	Christiano	Padre Nuestro	Sanctiguar	Christo	Jesuchrist
Adorar	Gracia		Amen	Iesu	Jesuchrist
Padre	Sancto		Comunión	Christian	Xpiano
Yglesia	Cruz		Extramaunción	Papa	Sancto
Matrimonio	Sanctissima		Angeles	Virgen	Sancta
Creer	Nombres		Criador		
Infierno	Peccado				
Fee	Virtudes				
Divinidad	Altar				
Bendecir	Angel				

<sup>331</sup> *Doctrina christiana en la lengua | Guasteca con la lengua castellana La guasteca correspondiente a cada palabra: de guasteco. Segun que se pudo tolerar en la frasis: de la | lengua guasteca: compuesta por yndustria de vn | frayle de la orden del glorioso sanct | Agustin: Obispy doctor de la sancta | Yglesia. | En mexico En casa de Pedro Ocharte, 1571.*

Peccado	Dios			
Orar	Apóstoles			
Demonio	Sancta Yglesia			
Charidad	Altar			
Bautismo	Spiritu Sancto			
Confirmación	Missa			
	Domingo			
	Sacramento			
	Hostia			
	Gracia			
	Penitencia			

**Tabla 1**

A continuación realizaremos algunas aclaraciones sobre la tabla anterior que es interesante resaltar:

1. Términos traducidos al náhuatl. La mayoría de ellos tenían un equivalente en la lengua meta, aunque destacan algunos casos:

1.1. La traducción de *Yglesia*: este término aparece traducido como *teopan* pero sólo en la acepción de iglesia como templo, no representando a la Iglesia Católica como institución. Llama la atención puesto que la palabra náhuatl se refería a los antiguos templos de los aztecas y podría haber dado lugar a confusiones. De todos modos el uso de este término denota un cierto esfuerzo por adaptarse a la cultura meta.

1.2. La traducción de *Divinidad*: el autor no se atrevió a traducir Dios por *teolt* pero, sin embargo, sí que mantuvo el término *teutl* para referirse a la divinidad.

1.3. La traducción de *Infierno*. En este catecismo aparece traducido el infierno como *mictlan*. Este término no resulta completamente adecuado ya que, en la religión azteca, iban al *mictlan* las personas fallecidas por causas naturales, independientemente de la vida que hubiesen llevado. Sahagún describe los tres estados que existían para los aztecas después de la muerte (Sahagún, 1988:219):

- El “Infierno”: Hemos entrecomillado esta palabra porque, aunque Sahagún lo denomina así, para los aztecas el concepto de infierno no era el mismo que para los cristianos. Esta diferencia se basa en que los cristianos van al infierno por haber cometido pecados, sin embargo, al *mictlan* iban los que morían a causa de una enfermedad sin importar la vida que

hubiesen llevado. Se trataba de un lugar donde vivía un diablo llamado Mictlantecuhtli y una diosa llamada Mictecacihuatl.

- El Paraíso Terrenal: aquí iban los que habían muerto por sarna, lepra o hidropesía. También iban los que morían ahogados y a los que mataban los rayos. Se trataba de un lugar que Sahagún denomina “Paraíso terrenal”, los aztecas lo llamaban *Tlalocan*. En este lugar los difuntos podían llevar una vida relativamente satisfactoria, había alimentos y entretenimientos pero no alcanzaba la perfección del cielo.

- El “Cielo”: al igual que ocurre con el infierno, esta denominación no coincide con el concepto de “cielo” de los cristianos. Para los aztecas iban al cielo los que habían muerto en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos. Se trataba de un lugar con bosques al que llegaban las ofrendas que les hacían los vivos. Pasados cuatro años, sus ánimas se convertían en aves.

2. Términos no traducidos. Podemos clasificarlos en tres grupos:

2.1. Términos que no se pueden traducir por ser nombres propios y no tener ningún equivalente en náhuatl: *Maria, Iessu Christo, sant Gabriel*.

2.2. Términos que no se pueden traducir por ser conceptos nuevos y carecer de equivalente en la cultura meta: *Angel, Spiritu Sancto, Hostia, Domingo, Missa, Sacramento, Christiano*.

2.3. Términos que sí corresponden a un término más o menos equivalente en náhuatl pero que se decidió dejar en castellano para evitar posibles interpretaciones erróneas o por temor a que la palabra mantuviese parte de su antiguo contenido. Este es el caso de *Dios, Altar, Baptismo* y *Peccado Original*. En cuanto a este último ejemplo existe una posible referencia al pecado original en un ritual similar al bautismo que practicaban los aztecas. En este ritual se hacía referencia a “todo lo malo y contrario que te fue dado antes del principio del mundo”:

“Ruego que entre en tu cuerpo y allí viva esta agua celestial azul y azul clara. Ruego que ella destruya y aparte de ti todo lo malo y contrario que te fue dado antes del principio del mundo, porque todos nosotros los hombres somos dexados en su mano; porque es nuestra madre Chalchihuitlicue”. (Sahagún, 1988: 433)

3. Términos traducidos al latín. Es interesante la traducción de *Padre Nuestro* por *Pater noster*. El título de la oración se encuentra en latín, sin embargo, más adelante aparece traducido por *totatzine*.

4. Conceptos expresados mediante paráfrasis o que incluyen explicaciones: esta estrategia de traducción la encontramos bastante a menudo. Se utiliza para traducir términos difíciles de expresar o que el autor creyó necesario que fuesen explicados más claramente. Podemos encontrar dos ejemplos de esta estrategia:

4.1. El término *Angel*. Resines señala una diferencia interesante entre el texto en castellano y la traducción al náhuatl. En el texto original simplemente se dice que los ángeles son espíritus celestiales que están gozando de Dios en el cielo. Sin embargo, en el texto náhuatl creen necesario explicar que habitan en el cielo y que no tienen cuerpo ni carne (Resines, 1990: 120).

4.2. El término *Criador*. En *Los artículos de la fe* encontramos otro ejemplo de paráfrasis con la expresión del término *Criador*. Resines nos muestra el siguiente ejemplo: en el texto en castellano aparece “El quinto: creer que es criador”, y en náhuatl aparece escrito lo equivalente a “El quinto, creo que el único dios, Dios, fue el que creó, el que hizo el cielo y la tierra, y todo lo visible y lo invisible” (Resines, 1990: 125). El traductor consideró que debía reforzar la idea de creador añadiendo todas las cosas que había creado y a su vez reforzando la idea de que había un único Dios.

5. Variaciones: el texto original y la traducción presentan una serie de variaciones en diferentes campos:

5.1. Uso de mayúsculas y minúsculas: no parece haber ninguna razón clara para las variaciones aleatorias en el uso de mayúsculas y minúsculas entre los dos textos aunque provocan una falta de cohesión entre el texto origen y su traducción.

5.2. Abreviaturas: hemos observado que en el texto náhuatl aparecen un mayor número de abreviaturas que en el texto en castellano. Esta diferencia puede explicarse si tenemos en cuenta la sintaxis del náhuatl y la necesidad de aclarar conceptos mediante paráfrasis y explicaciones. Esta característica hacía que se utilizase una mayor cantidad de espacio, lo que explica la necesidad de reducir la extensión del texto mediante abreviaturas.

5.3. Se observa una cierta insistencia en añadir el adjetivo Sancta delante de algunos términos en los que no aparece en el texto en castellano: Yglesia-Sancta Yglesia; Cruz-Sancta

Cruz; María-Sancta Maria. Esta insistencia tenía sin duda la función de hacer ver a los indígenas más claramente la idea de santidad en todo lo que rodeaba a la religión católica.

5.4. Términos que aparecen traducidos algunas veces mediante paráfrasis y otras veces no aparecen traducidos sino que los encontramos en castellano. Esta característica hace que el texto pierda coherencia y resulte confuso para el lector.

## **CONCLUSIONES**

Los religiosos a su llegada al Nuevo Mundo fueron conscientes de la necesidad de aprender las lenguas indígenas para la evangelización de los indios. Para ello crearon todo tipo de gramáticas y vocabularios, dejando testimonio escrito de muchas lenguas americanas.

Tras el aprendizaje de estas lenguas realizaron una ingente labor de traducción de doctrinas, sermonarios, confesionarios y catecismos a las lenguas indígenas. Si bien el náhuatl y las lenguas mayoritarias fueron las lenguas a la que se realizó un mayor número de traducciones, los religiosos, en su afán por difundir el cristianismo, no dejaron de lado otras lenguas y dialectos minoritarios.

La adaptación de los catecismos a los indígenas no se produjo en todos los casos aunque sí se aprecian ciertos esfuerzos por explicar conceptos abstractos o que podrían crear confusiones.

La traducción de los catecismos fue una labor complicada en la que influyeron numerosos factores y que obligó a los traductores a tomar decisiones acerca de qué términos debían traducirse, cuáles permanecerían en castellano y cuáles era necesario explicar u omitir.

El gran número de traducciones que existieron permite que nos hagamos una idea del tremendo esfuerzo realizado por los religiosos para transmitir la fe cristiana en las lenguas indígenas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANÓNIMO: *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944

ARENAS, Pedro de: *Vocabulario manual de las lenguas castellana, y mexicana. : En que se contienen las palabras, preguntas, y respuestas mas co[m]munes, y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato, y comunicacion entre Españoles, é Indios*. Biblioteca Digital Mundial. Disponible en: <http://www.wdl.org/> [consulta 19-06-2011]

BENAVENTE DE MOTOLINÍA, Toribio: *Historia de los indios de la Nueva España*, Red Ediciones, 2010.

CORTÉS CASTELLANOS, Justino: *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.

CUESTA, Leonel-Antonio de la: "Intérpretes y traductores en el descubrimiento y Conquista del Nuevo Mundo", en *Revista Historia de la Traducción en América Latina*. Disponible en: <http://www.histal.umontreal.ca/> [consulta 10-06-11]

GARCÍA AHUMADA, Enrique. "La inculturación en la catequesis inicial de América". *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3, 1994, pp. 215-232.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín: *Colección de documentos para la historia de México. Tomo cuarto. Códice Mendieta, Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892. Disponible en Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh.bne.es/> [consulta 20-02-11]

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín: *Bibliografía mexicana del siglo XVI. primera parte : catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600 : con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*, Librería de Andrade y Morales, Sucesores, México, 1886. Disponible en Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh.bne.es/> [consulta 20/06/2011]

GARCÍA RUIZ, Jesús: "El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala", en *Revista de Historia de la traducción*. Disponible en: <http://www.traduccionliteraria.org/> [consulta 11-05-11]

GARGATAGLI, Marietta: "La traducción de América", en *Revista de Historia de la traducción*. [En línea]. Disponible en:

<http://www.traduccionliteraria.org/> [Consulta 11-06-11]

LEÓN-PORTILLA, Miguel: *Códices. Los antiguos libros del nuevo mundo*, México DF, Aguilar, 2003.

MENDIETA, Jerónimo; y SOLANO Y PEREZ LILA, Francisco: *Historia Eclesiástica Indiana*, Madrid, Atlas, 1973.



OLMOS, Fray Andrés de: *Arte de la lengua mexicana. Introducción y transliteración por Ascensión y Miguel León Portilla*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1993

PAREDES, Julián de; FOSMAN Y MEDINA, Gregorio: *Recopilacion de Leyes de los Reynos de las Indias mandadas imprimir, y publicar por ... Don Carlos II ...: va dividida en quatro tomos*, Madrid, Julián de Paredes, 1681. Disponible en Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh.bne.es/> [consulta 05-06-2011]

PRESCOTT, William H: *Historia De La Conquista De México*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.

RESINES, LUIS: *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, 1992.

RESINES, LUIS: *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Diputación Provincial de Valladolid, 2007.

RESINES, Luis (ed.): *FRANCISCO DE PAREJA, Doctrina cristiana muy útil y necesaria, México, 1578*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.

RICARD, Robert: *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

RODRÍGUEZ PAZOS, Manuel: *Misionología Mejicana. Libro de lingüistas y políglotas franciscanos*, 1962.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de: *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, Alianza Universidad, 1988

SÁNCHEZ HERRERO, José: “Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI” en *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, Vol. 1, pp. 237-263

SULLIVAN, Thelma: *Compendio de la gramática náhuatl*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

TORMO, Leandro: “Lenguaje y evangelización del indio”, en Varios, *Inculturación del indio*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

# LAS SAGRADAS ESCRITURAS EN EL TEATRO EVANGELIZADOR FRANCISCANO DE LA NUEVA ESPAÑA: HACIA UNA TRADUCCIÓN CULTURAL

Beatriz ARACIL VARÓN

*Universidad de Alicante, España*

## ABSTRACT

The “spiritual conquest” of the indigenous peoples of Mexico during the 16th century is undoubtedly an outstanding episode in Franciscan misional history. The present work focuses on one of the most effective methods of such missionary activity, theatre, and more concretely on the difficulties and characteristics of the managing of the Divine Word on dramatic texts, in order to observe some strategies opened up by the members of the seraphic order in their effort to achieve a “cultural translation” of the European christianity to a space until then completely unknown.

En la dilatada historia de la labor misional franciscana, la llamada “conquista espiritual” de la Nueva España (Ricard, 1986) constituye sin duda un capítulo esencial. Tras más de dos siglos de apología del cristianismo frente a “judíos y moros” en Europa, e incluso de algunos intentos de evangelización en ámbitos distantes geográfica y culturalmente como el imperio mongol, el descubrimiento de América ofrecía por fin a la orden seráfica la posibilidad de una conversión masiva y sistemática de millones de gentes que tuvo en el territorio mexicano la primera y más importante puesta a prueba.

En 1523, apenas dos años después de la toma de la ciudad de México-Tenochtitlan, llegaban a la Nueva España tres franciscanos flamencos (Juan de Aora, Juan de Tecto y una figura clave de la evangelización novohispana, el lego Pedro de Gante), iniciando una tarea que se constituiría ya como plan organizado un año más tarde con la misión de los Doce primeros franciscanos españoles<sup>332</sup>, promovida por el propio Emperador y apoyada por bulas papales

---

<sup>332</sup> Junto a fray Martín de Valencia, que encabezó esta misión y creó la primera custodia franciscana en Nueva

específicas<sup>333</sup>. Dicho plan se basaba en un necesario aprendizaje de las lenguas amerindias (trasladadas al alfabeto latino), que se veía reflejado en la elaboración de diversas gramáticas y vocabularios<sup>334</sup> y que permitió, desde fechas muy tempranas, la evangelización en lenguas nativas (especialmente el náhuatl, que funcionaba como *lingua franca* en el Imperio azteca)<sup>335</sup>, así como en una intensa indagación en “las antigüedades de estos naturales indios” iniciada por fray Andrés de Olmos en 1533 (Mendieta, 1980: 75) y desarrollada, entre otros, por fray Toribio Motolinía y, sobre todo, por fray Bernardino de Sahagún, cuya *Historia general de las cosas de Nueva España* constituye el “más metódico y minucioso estudio de la historia, las tradiciones, usos y costumbres y lengua de los indígenas” (Ricard, 1986: 110).

La recuperación lingüística y cultural de la población amerindia favoreció el proceso de “aculturación inducida”<sup>336</sup> emprendido por los misioneros, solucionando al menos parcialmente los problemas derivados de ese esfuerzo de comunicación que se desarrollaba entre culturas hasta entonces absolutamente desconocidas entre sí, un esfuerzo comunicativo que podríamos definir –como proponía en un trabajo reciente Verónica Murillo– a partir del concepto de “traducción cultural” (2009: 106): los frailes se veían obligados a expresar una categorización del mundo cristiana y europea en un nuevo contexto y una nueva lengua, pero

---

España, viajaron los sacerdotes Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Antonio de Ciudad Rodrigo, García de Cisneros, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Juan Juárez, Luis de Fuensalida y Toribio Motolinía y los legos Juan de Palos y Andrés de Córdoba (véase Motolinía, 1985: 293-294). A los franciscanos vinieron a unirse los dominicos (1526) y los agustinos (1533); sin embargo, los frailes menores destacaron en la mayoría de los campos relacionados con la evangelización del indígena (cf. Kobayashi, 1974: 188).

<sup>333</sup> La *Alias felicis*, promulgada por León X (1521), y la *Exponi nobis fecisti* de Adriano VI (1522), recogidas en Torquemada, 1979: vol. 5, 21-22.

<sup>334</sup> Sin pretender profundizar en esta cuestión, abordada por otros investigadores en este mismo espacio, sí me parece necesario destacar el rescate que ha venido realizándose en las últimas décadas no sólo de estos manuales (algunos todavía hoy difícilmente superables, como en de Alonso de Molina para la lengua náhuatl) sino también de otros textos (sermonarios, doctrinas, coloquios) en diversas lenguas mesoamericanas. Baste recordar a este respecto que Manuel Castro (1988) localiza 54 autores franciscanos que escribieron en lenguas indígenas de la Nueva España durante el siglo XVI y que, en un reciente trabajo, Gertrudis Payàs ubica 712 textos escritos en diversas lenguas nativas de la Nueva España a lo largo del período colonial (2010: 307-341), muchos de ellos de mano franciscana.

<sup>335</sup> La elección de la lengua indígena frente al castellano para la transmisión del cristianismo, en clara oposición a los deseos de la Corona, que proponía la difusión del castellano, ha sido un aspecto destacado por la crítica (cf., entre otros, Ricard, 1986: 126-127; Aracil, 1999: 47-49; Murillo, 2009: 109-111). Entre los motivos aducidos para esta decisión podemos citar: la dificultad que hubiera supuesto para los indígenas aprender un idioma tan distinto del suyo; la escasez de misioneros para enseñarlo; el hecho de que la preservación de la lengua era también una forma de mantener a los indígenas bajo la tutela de los frailes; y el interés de los misioneros reformados por difundir los textos sagrados a través de las lenguas vernáculas, aspecto sobre el que volveré necesariamente en las próximas páginas.

<sup>336</sup> Tomo el concepto de Miguel León-Portilla, quien lo aplica a aquellos procesos de contacto de culturas en los que “la nación o grupo que los inicia tiene como objetivo introducir modificaciones, a su juicio convenientes, en otra entidad social de cultura distinta” (1978: 18).

también a transformar con ello a los indígenas, que debían entender un mensaje totalmente ajeno a través de palabras (o, más bien, de “signos”) propios.

Junto a la predicación propiamente dicha, los medios para lograr estos objetivos fueron muy variados: los misioneros hicieron uso de la música, la pintura o el baile para hacer llegar el mensaje evangélico, pero también emplearon con éxito (a juzgar por las valoraciones de los cronistas) el teatro, una forma de expresión en absoluto ajena a la orden franciscana<sup>337</sup> que, por su carácter didáctico y popular, contaba, además, con una amplia tradición en la península, sobre todo vinculada a la celebración del Corpus Christi (Aracil, 1999: 128-145). Los franciscanos asumieron en el nuevo contexto novohispano tanto la temática como las técnicas básicas de puesta en escena propiamente medievales (utilización del espacio, vestuario, tramoya, decorados, efectos especiales, etc.), pero adaptándolas a unas representaciones llevadas a cabo por los indígenas en su propia lengua en las que se incorporaron a su vez diversos elementos “rescatables” de la cultura autóctona.

El objetivo del presente trabajo es destacar algunas estrategias desplegadas por los frailes en sus representaciones que contribuyeron especialmente a ese esfuerzo de “traducción cultural” ya planteado. Para ello me centraré en un aspecto que creo puede ser especialmente relevante a este propósito como es el manejo de las Sagradas Escrituras en las piezas teatrales: al incorporar al teatro la Palabra Divina, texto esencial del universo cristiano que constituye su eje central de predicación en cualquier contexto, los misioneros ponen a prueba su capacidad para superar las dificultades del trasvase lingüístico y cultural que pretenden realizar en el territorio novohispano, mostrando de manera muy evidente esas estrategias que pretendo identificar en el teatro y, con él, en el conjunto de ese amplio y complejo proceso de evangelización que la orden franciscana desarrolló en México fundamentalmente a lo largo del siglo XVI<sup>338</sup>.

---

<sup>337</sup> Raoul Manselli ha destacado cómo el propio San Francisco, quien se definía a sí mismo como “juglar de Dios”, consideró la predicación como algo mucho más amplio que el sermón en el púlpito y, en su intento por establecer una plena comunicación con el público, recurrió “alle due forme di rapporto tra chi parla e coloro che ascoltano: il discorso persuasivo e la rappresentazione drammatica” (1984:122); su “volontà di predicare con il gesto, il canto e la rappresentazione drammatica” (125) fue continuada por los miembros de la orden, que influyeron decisivamente en la aparición de la lauda dramática en Italia (Doglio, 1982: I, 249-258) y trasladaron a otras áreas geográficas el esfuerzo de “popularizar la instrucción religiosa del pueblo haciéndola accesible mediante comparaciones populares, ejemplos y dramatizaciones” (Álvarez Pellitero, 1990: 25).

<sup>338</sup> El marco cronológico elegido para la presente investigación corresponde a la etapa de mayor actividad de la orden seráfica en la Nueva España, y por tanto también de mayor desarrollo del teatro misionero. El final del

## De la narración bíblica a la representación indígena: algunos problemas básicos

Estrechamente vinculada al ciclo litúrgico, la teatralidad religiosa medieval de carácter popular se inspiró en gran medida, tanto en el área castellana peninsular (de la que parten las primeras misiones franciscanas a la Nueva España) como en el resto de Europa, en pasajes de las Sagradas Escrituras<sup>339</sup>: junto a obras que recreaban los relatos evangélicos sobre la Pasión y la Navidad (ejes del calendario cristiano), era frecuente encontrar, sobre todo en las representaciones organizadas con motivo de la festividad del Corpus, textos dramáticos basados (directa o indirectamente) en el Antiguo o el Nuevo testamento, como el pecado de Adán y Eva (*Génesis* 2,4 a 3,24), el sacrificio de Isaac (*Génesis* 22,1-18), el Juicio final (presente ya en el mismo *Génesis*, pero sobre todo asunto central del *Apocalipsis*) o las tentaciones de Cristo en el desierto (*Mateo* 4,1-11, *Marcos* 1,12-13 y *Lucas* 4,1-13). Y son precisamente estos mismos asuntos los que se abordan, según el testimonio de los cronistas, en las primeras representaciones organizadas por los franciscanos entre la población indígena novohispana<sup>340</sup>: así, por ejemplo, en 1526, fray Pedro de Gante hace escenificar a los naturales de la ciudad de México la Natividad de Cristo<sup>341</sup>; el *Juicio final* se representa en Tlatelolco hacia 1533 (Chimalpahin, 1965: VII, 253; Sahagún, 1988: II, 498; Códice Aubin, 1953: 63) y en la capital novohispana en 1538 (Las Casas, 1958: 214; Mendieta, 1980: 648); una pieza sobre *La caída de nuestros primeros padres* es puesta en escena en Tlaxcala en la octava de Cuaresma de 1539 (Motolinía, 1985: 199-202), y el día del Corpus de ese mismo año, los propios tlaxcaltecas representan *La tentación del Señor* y *El sacrificio de Abraham* (Motolinía, 1985: 213-215).

---

siglo XVI está marcado por una progresiva disminución del poder de las órdenes mendicantes en favor del clero secular (apoyado ahora por la Corona), que influye a su vez en la decadencia de la cultura indígena-cristiana. El definitivo desplazamiento del indio en la sociedad novohispana y el afianzamiento de una nueva clase criolla provocará asimismo una demanda de nuevas formas teatrales más afines a las que se estaban desarrollando en la península, como el teatro popular criollo y el teatro de colegio jesuita (Aracil 1999: 521-557).

<sup>339</sup> En efecto, según la clasificación de Francesc Massip (1984: 55-58), las piezas teatrales escritas durante este período giran en torno a cinco ciclos temáticos básicos: el de Pascua y Resurrección, el de Navidad, el Bíblico propiamente dicho, el hagiográfico y el mariano (ya que el del Corpus no tiene temática propia sino que asume las de los anteriores), de manera que, salvo en el caso de las obras dedicadas a la Virgen y los santos, los argumentos giraban siempre, de uno u otro modo, en torno a una temática bíblica.

<sup>340</sup> Sobre los asuntos del teatro evangelizador novohispano y su inserción en estos ciclos temáticos de tradición medieval cf. Aracil 1999: 231-250.

<sup>341</sup> En este caso no podemos afirmar que nos encontremos todavía ante una representación teatral propiamente dicha, pero Gante explica que en dicha celebración (a la que fueron convidados indígenas de veinte leguas alrededor de México) hubo bailes y algunos naturales disfrazados de ángeles cantaron “hoy nació el Redentor del mundo” (Gante en García Icazbalceta, 1941: II, 206-207).

Esta traslación del relato bíblico a la escena debía superar, en primer lugar, una dificultad básica de carácter intrínseco que, por obvia, podría pasar casi inadvertida a pesar de su importancia. Me refiero al esfuerzo de “traducción” que supone la transformación de un lenguaje narrativo y, por tanto, verbal (desde su misma esencia: no olvidemos que la Biblia es la Palabra de Dios) en un lenguaje teatral, esto es, basado en la contemplación de una acción<sup>342</sup>. En efecto, mientras el narrador maneja exclusivamente un material lingüístico, el hecho teatral exige un trabajo con “acciones físicas que se ven y se experimentan en un espacio y un tiempo que también se manifiestan físicamente” (Alcántara, 2002: 23). Para que podamos hablar de *teatro* es necesario que un público contemple una acción que sólo será posible en el “aquí y ahora” de la representación. El hecho teatral se propone entonces como una “construcción visual” (Villegas, 2000) que puede basarse en una narración previa y que, al hacerlo, la “actualiza”, porque, si la narración es la expresión del pasado (ofrece unos hechos necesariamente acabados), el teatro es la expresión del presente (una acción sólo puede ser “re-presentada” en el momento de su puesta en escena).

Para lograr esa construcción visual de la narración bíblica, el teatro medieval necesitó la incorporación de nuevos signos (además del lingüístico) que se verían reflejados a su vez en los textos dramáticos<sup>343</sup> desde fechas muy tempranas: el primer drama litúrgico que conocemos, el *Quem quaeritis* o *Visitatio sepulchri* (que reproduce el pasaje evangélico del encuentro entre las mujeres y los ángeles ante el sepulcro vacío de Cristo –Astey, 1992: 10-30–), incluye ya a fines del siglo X unas didascalias en las que se observa claramente esta “visualización” de la historia bíblica que implica la creación de una acción, esto es, la intervención de unos “actores” que encarnan unos personajes con vestuario y utillería específicos, cuyo movimiento y gestualidad se producen en un espacio convertido en teatral:

---

<sup>342</sup> Como nos recuerda la Real Academia de la Lengua Española, etimológicamente “teatro” viene “del lat. *theātrum*, y este del gr. θέατρον, de θεᾶσθαι, mirar, contemplar”, mientras que el origen del término “drama” está en el latín *drama*, que a su vez viene “del gr. δράμα, acción”. Por ello explicaba ya Aristóteles en su *Poética* que “en un drama (...) los personajes no actúan para representar los caracteres; incluyen los caracteres en favor de la acción” (para una interpretación actual del texto aristotélico a partir de esta idea clave, véase Alcántara 2000).

<sup>343</sup> Utilizo en mi trabajo la terminología establecida por Villegas, quien diferencia el texto o hecho teatral, esto es, “la práctica escénica que, fundada en textos dramáticos o no, construye un espectáculo de acuerdo con códigos estéticos legitimados en el sistema cultural respectivo” (2000: 55), del “texto dramático” (propio de la tradición occidental), que sería “un tipo de discurso verbal que, aun dentro de variantes históricas, es pensado como estructuras de lenguaje con códigos específicos (...) cuyos rasgos se han vinculado con su posibilidad de ser representado” (56).

En tanto se recita la tercera lección, revístanse cuatro hermanos, uno de los cuales, revestido de alba, entre como si fuese a ocuparse de otra cosa y, sin ser notado, vaya hacia el sepulcro y ahí, sosteniendo en la mano una palma, siéntese calladamente. Y en tanto se celebra el tercer responsorio lleguen los tres restantes, todos revestidos de capas, trayendo en las manos turíbulo con incienso y, avanzando con pasos indecisos, a semejanza de quienes buscan algo, vayan frente al lugar del sepulcro. Pues estas cosas se hacen a imitación del ángel que estuvo sentado en el monumento y de las mujeres que fueron con aromas a ungir el cuerpo de Jesús. Por tanto, cuando aquél que está sentado a los tres como errantes y en busca de algo los vea que se aproximan a él, comience a cantar melodiosamente y en voz media:

¿A quién buscáis en el sepulcro, seguidoras de Cristo? (Astey, 1992: 133)<sup>344</sup>.

Después de varios siglos de experiencia, la traslación del contenido bíblico a un lenguaje propiamente teatral va a ser, en el ámbito novohispano, evidentemente, mucho más compleja, contribuyendo a ella elementos como el decorado, la música, la interpretación actoral, la tramoya, los efectos sonoros, etc. Así, por ejemplo, en el manuscrito conservado del *Sacrificio de Isaac* (Horcasitas, 1974: 208-229)<sup>345</sup>, cuando Abraham se dispone a matar a su hijo, la acotación indica que debe sonar la música de *Misericordia* (225); en el del *Juicio Final* (568-593), la presentación en escena de Dios y de los personajes celestiales se acompaña de dulces sonidos de flautas mientras que la del Demonio y los condenados va precedida del sonar de la pólvora; y, al describir la representación tlaxcalteca de *La caída de nuestros primeros padres*

---

<sup>344</sup> En el original latino: “Dum tertia recitatur lectio, quatuor fratres induant se, quorum unus, alba indutus, acsi ad aliud agendum ingrediatur, atque latenter sepulchri locum adeat, ibique, manu tenens palmam, quietus sedeat. Dumque tertium percelebratur responsorium, residui tres succedant, omnes quidem cappis induti, turribula cum incensu manibus gestantes, ac pedetemptim ad similitudinem quærentium quid, ueniant ante locum sepulchri. Aguntur enim hæc ad imitationem angelis sedentis in monumento atque mulierum cum aromatibus uenientium ut ungerent corpus Ihesu. Cum erge ille residens tres uelut erraneos ac aliquid quærentes uiderit sibi adproximare, incipiat mediocri uoce dulcisona cantare: / Quem quaeritis [in sepulchro, christicolae]?” (Astey, 1992: 132).

<sup>345</sup> Junto a las descripciones de puestas en escena y las noticias sobre la actividad teatral de algunos misioneros seráficos incluidas en las crónicas, contamos con algunos manuscritos de piezas teatrales que, en su fijación textual, son posteriores al siglo XVI (salvo tal vez el texto dramático de *Miércoles Santo*, descubierto por Burkhart, 1996), pero que, por su temática y estilo podrían considerarse copias o reelaboraciones de obras puestas en escena a lo largo del siglo que nos ocupa. Aunque buena parte de ellos fueron publicados a inicios del XX por Francisco del Paso y Troncoso en traducciones muy literales, en este trabajo se citarán a partir de la edición más accesible de Horcasitas (1974), en la que el original náhuatl aparece de forma simultánea a su traducción en castellano. Habrá que tener presente, en cualquier caso, la advertencia de Armando Partida sobre cómo precisamente “la traducción resulta ser la cuestión más importante a dilucidar al acercarse a los textos del teatro náhuatl, ya que su lectura y análisis en una doble traducción, del castellano al náhuatl y de éste al primero, sorprendentemente nos coloca ante la manifestación de un doble imaginario: del hispánico al prehispánico y, de éste, a la inversa” (Partida en Sten, 2000: 266).

(1539), Motolinía se refiere en los siguientes términos a la labor actoral de los indígenas que asumen el papel de Adán y Eva:

Tardóse en él [auto] gran rato, porque antes que Eva comiese ni Adán consintiese, fue y vino Eva, de la serpiente a su marido y de su marido a la serpiente, tres o cuatro veces, siempre Adán resistiendo, y como indignado alanzaba de sí a Eva; ella rogándole y molestándole decía, que bien parecía el poco amor que le tenía, y que más le amaba ella a él que no él a ella, y echándole en su regazo tanto le importunó, que fue con ella al árbol vedado (...). Lo que más fue de notar fue el verlos salir desterrados llorando (1985: 201-202).

Vuelvo, sin embargo, a esta misma descripción de Motolinía porque la puesta en escena de este auto sobre el pecado de Adán ejemplifica también muy claramente la “actualización” de la historia bíblica que el teatro evangelizador novohispano asume de la tradición medieval: en efecto, a pesar de que la fidelidad al pasaje del *Génesis* lleva incluso a la introducción de elementos poco comprensibles para un público indígena como los “cuatro ríos o fuentes que salían del Paraíso, con sus rótulos que decían Fisón, Geón, Tigris (y) Eufrates” (200), la obra es fruto de un esfuerzo de traslación a un “aquí y ahora” concretos que, en el caso del teatro evangelizador (al igual que en el teatro religioso peninsular), no se reducen al hecho mismo de la representación sino que son compartidos por el público. La historia se traslada entonces al contexto novohispano<sup>346</sup>, visible sobre todo en elementos del espacio y el decorado como “el árbol de la ciencia del bien y del mal” que se presenta a los ojos de los naturales “con muchas y muy hermosas frutas contrahechas de oro y pluma” (200); pero también se reubica en el presente (de la acción y de los espectadores), desde una conciencia de estar re-creando el legado histórico en una dimensión real que implica incluso la identificación actor-personaje. Sólo desde esa perspectiva puede comprenderse el siguiente comentario del cronista sobre el incidente ocurrido entre Eva (actriz/personaje bíblico) y los animales (vivos) que formaban parte del decorado:

Estaba tan adornada la morada de Adán y Eva, que bien parecía paraíso de la tierra (...). Estaban dos *ocotochtin* atados, que son bravísimos, que ni son bien gato ni bien onza; y una

---

<sup>346</sup> Como ocurrirá, por ejemplo, en la representación de *La tentación del Señor* en Tlaxcala ese mismo año, en la que “el demonio con mucha soberbia contaba a Cristo todas las particularidades y riquezas que había en la provincia de la Nueva España” (Motolinía, 1985: 213).



vez descuidóse Eva y fue a dar en el uno de ellos, y él de bien criado desvióse: esto era antes del pecado, que si fuera después, (no) tan en hora buena ella se hubiera allegado (200)<sup>347</sup>.

Partiendo, pues, de esta idea de re-presentación histórica (que afecta en gran medida, como hemos visto, al concepto mismo de teatro que están manejando los frailes<sup>348</sup>), cabría preguntarse, por otro lado, si la traslación del relato bíblico a representaciones teatrales en lengua indígena debió enfrentarse asimismo a otra problemática: la derivada de la controversia sobre el volcado de las Sagradas Escrituras a lenguas vernáculas que tuvo lugar en España (y en Europa) a lo largo del siglo XVI, de que la necesariamente se hizo también eco la Iglesia novohispana (en la doble perspectiva de traducción al castellano y a las lenguas amerindias). Si bien no puede ser este trabajo el espacio para recorrer las diversas etapas de una ardua polémica no resuelta siquiera en el Concilio de Trento<sup>349</sup>, sí me interesa destacar ahora algunos datos que pueden contribuir a una reflexión sobre la posible influencia de la misma en el teatro misionero franciscano de temática bíblica.

La ya citada elección de las lenguas indígenas para la tarea doctrinal novohispana estaba en estrecha relación con una voluntad de traducción de las Sagradas Escrituras a las lenguas vulgares que contaba sin duda con precedentes en la evangelización franciscana<sup>350</sup> pero que, en las primeras décadas del XVI, se explicaba sobre todo por una clara influencia erasmista en los misioneros reformados llegados a la Nueva España; la conclusión a la *Doctrina breve* (1544), en la que el obispo fray Juan de Zumárraga copiaba casi de forma literal la *Paraclesis* de Erasmo, es quizá el más claro ejemplo en este sentido:

No apruebo la opinión de los que dicen que los idiotas no leyesen en las Divinas Letras traducidas en la lengua que el vulgo usa (...); pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en

---

<sup>347</sup> Sobre la actualización del relato bíblico en el propio texto dramático, en este caso en el manuscrito conservado de *La Adoración de los Reyes*, véase Aracil en Sten, 2000: 307-315 y Aracil, 2011: 360-364.

<sup>348</sup> Sin entrar de lleno en esta cuestión, cabe señalar al menos que, como el teatro medieval, el evangelizador novohispano se caracteriza por una serie de rasgos que, al menos en el caso del primero, han puesto en duda su carácter propiamente “teatral”. En efecto, se trata de un teatro sin finalidad en sí mismo, que asume una función social y religiosa; las representaciones no se dan de manera autónoma sino en el marco de la celebración festiva; el público participa de la representación en buena medida de forma ritual; y ésta se desarrolla en lo que Massip define como “espacio hallado” (1992: 47), no concebido en principio como escénico. Un primer acercamiento (también bibliográfico) a estas especificidades de la tradición teatral medieval puede realizarse a partir de Aracil, 1999: 128-129.

<sup>349</sup> Sobre las diversas posturas defendidas en las asambleas preparatorias de la IV sesión del Concilio, cf. Fernández López, 2003: 161-178.

<sup>350</sup> Ya en 1305, fray Juan de Montecorvino escribía desde la ciudad de Khambalik, en el Reino de Catay, “he traducido en este idioma [el tártaro] el Nuevo Testamento y el Salterio” (Montecorvino en Han, 1997: 21).

todas las lenguas de todos los [pueblos] del mundo para que no solamente las leyesen los Indios, pero aun otras naciones bárbaras [las pudiesen] leer y conocer, porque no hay duda sino que el primer escalón para la cristiandad es conocerla en alguna manera (Zumárraga en García Icazbalceta, 1947: II, 25-26)<sup>351</sup>.

Esta voluntad de “divulgación” del texto bíblico quedó pronto en franca oposición con la postura de la Inquisición española que, temerosa del uso incorrecto que pudiera realizarse de la Palabra Divina, y considerando tanto el potencial peligro de las ideas erasmistas como el avance protestante y la posibilidad de que la imprenta difundiera masivamente estas traducciones, desarrolló una normativa progresivamente restrictiva<sup>352</sup> cuyo momento más álgido fue la elaboración del “Índice de los libros prohibidos por el Inquisidor General don Fernando de Valdés” (1559), en el que se prohibía toda Biblia “en nuestro vulgar o en qualquier otro traduzido en todo o en parte, como no este en Hebraico, Chaldeo, Griego o Latin” (García-Villoslada, 1980: 710; documento completo en 696-717).

Aunque el propio inquisidor Valdés veló por el cumplimiento de dicha prohibición en la Nueva España (Fernández López, 2003: 123), lo cierto es que esta no fue recogida por el II Concilio Provincial de México (1565), que, por influencia de Trento<sup>353</sup>, dejaba abierta la posibilidad de realizar lecturas de la Biblia en lengua vernácula (y más concretamente indígena) bajo el control de los obispos:

...que todos los curas tengan biblias y algunas sumas de casos de conciencia en latín, o en romance (...); que no se permita a los indios tener sermonarios, nóminas, ni otra cosa de Escritura, escrita de mano, salvo la doctrina cristiana aprobada por los preladados, y traducida por religiosas lenguas” (Tejada, 1855: V, 212 y 214).

---

<sup>351</sup> El texto original de Erasmo, en la traducción de 1529 que debió manejar Zumárraga, es el siguiente: “De ninguna manera me parece bien la opinión de los que no querrían que los ydiotas leyessen en estas divinas letras, traducidas en la lengua que el vulgo usa (...). Desearía yo, por cierto, que qualquier mugercilla leyese el Evangelio y las epístolas de san Pablo; y aún digo más, que pluguiesse a Dios que estuviessen traduzidas en todas las lenguas del mundo, para que no sólo las leyessen los de Escocia y los de Hibernia, pero para que aun los turcos y los moros las pudiesen leer y conocer” (cit. en Fernández López, 2003: 153-154).

<sup>352</sup> Un buen acercamiento a las diversas prohibiciones dictadas en España durante el siglo XVI sobre la traducción total o parcial de la Biblia a lenguas vulgares es el de Fernández López (2003: 96-133).

<sup>353</sup> Cuyas *Reglas para la prohibición de libros* (1564), posteriores a la clausura del Concilio, exponen a este propósito: “Puesto que es manifiesto por experiencia que, si se permite la sagrada Biblia en lengua vulgar en cualquier parte sin discernimiento, resulta de ello más perjuicio que ventaja, sobre tal problema corresponde al juicio del obispo o del inquisidor poder conceder la lectura de la Biblia traducida en lengua vulgar, por autores católicos a aquellos de los cuales han constatado que pueden sacar de tal lectura no un perjuicio sino un crecimiento de la fe y de la piedad” (cit. en Ruiz Bañuls, 2009: 203-204).

Pero, además, tampoco la implantación en el virreinato del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición (1571) logró zanjar el asunto: la “Consulta sobre cuáles libros religiosos hay traducidos en lenguas indígenas y si los pueden tener los indios”, realizada por el propio Tribunal en 1572 (Inquisición, 61, vol. 43, exp. 4)<sup>354</sup>, y la polémica surgida en torno a la orden dada a fines de 1576 por el provincial franciscano fray Pedro de Oroz (a petición asimismo del Tribunal) para que

...todos los libros escritos en las lenguas vulgares de esa tierra, que sean puro texto de la sagrada escritura, en especial el Eclesiastés en la lengua mexicana, y lo mismo los Proverbios y las Horas de nuestra Señora, y si otras obras hay semejantes, se recojan y entreguen a ese Santo Oficio (AGN Inquisición, vol. 43, exp. 6, f. 147v),

con la sucesiva recogida, devolución y nueva recogida de los citados ejemplares<sup>355</sup>, demuestran tanto la confusión sobre la normativa como la insistencia, por parte de los misioneros franciscanos, en la defensa del manejo (al menos parcial) del texto bíblico traducido a las lenguas amerindias.

En cualquier caso, por lo que respecta en concreto a la actividad teatral, cabe advertir que es la propia preceptiva eclesiástica la que parece excluir de la controversia a las representaciones dramáticas, a pesar del control ejercido sobre éstas tanto en la península como en el virreinato<sup>356</sup>: ni siquiera el índice de 1559 se refiere explícitamente a los textos dramáticos cuando prohíbe “Todos y qualesquier sermones, cartas, tractados, oraciones o cualquier otra escritura escrita de mano, que hable o trate de la sagrada Escritura o de los sacramentos de la sancta madre yglesia y religion christiana” (García-Villoslada, 1980: 715) y, por lo que se refiere a las órdenes conciliares, tanto en España como en el virreinato, lo único que puede observarse es la necesidad de vigilar las representaciones para que estas aborden “cosas

---

<sup>354</sup> En la que fray Alonso de Molina llega a proponer “que se prohíba y vede que los indios no tengan cosa de Sagrada Escritura sin exposición, empero con ella me parece que deben gozar de ella, como los otros xpianos, y que no se les quiten los demás libros devotos impresos o escritos de mano” (Fernández del Castillo, 1982: 82; texto íntegro en 81-85).

<sup>355</sup> Estudiada en detalle, junto a la consulta anterior, por Ruiz Bañuls, quien recoge nuevos documentos al respecto en el AGN como prueba de la traducción de los Proverbios y el Eclesiastés a la lengua náhuatl (2009: 205-209).

<sup>356</sup> En un trabajo anterior ya defendí que la actitud de las autoridades eclesiásticas frente al teatro evangelizador no difiere básicamente de la mantenida en la península al menos desde el siglo XV, aunque debemos inscribirla además en una postura global de control sobre las manifestaciones culturales indígenas en el virreinato (Aracil, 1999: 524-532).

graves, eclesiásticas y devotas” (Concilio Provincial de Sevilla. 1512; Tejada, 1855: V, 87)<sup>357</sup>. Por ello, todavía en 1585, el III Concilio mexicano, a pesar de su especial preocupación por la predicación y, sobre todo, la interpretación en ella de la Sagrada Escritura<sup>358</sup>, pide a sus sacerdotes que instruyan a los oyentes “por los medios más sencillos y más acomodados a su capacidad” (Tejada, 1855: V, 537-538) y, concretamente respecto a las representaciones teatrales (en una probable referencia a aquellas que se dirigían a la población de origen español en festividades como el Corpus, pero sin excluir las obras en lengua indígena), ordena: “Y cuando se hayan de representar dramáticamente algunas historias sagradas u otras cosas santas y útiles al alma, o cantar algunos himnos devotos, se llevará todo al obispo con un mes de anticipación, para que lo examine y dé su aprobación” (612).

En definitiva, aunque bajo una estricta vigilancia, las autoridades eclesiásticas españolas continuaron dando su beneplácito durante todo el siglo XVI a las “representaciones honestas y piadosas que mueven al pueblo a devoción” (Concilio de Aranda. 1473. Tejada, 1855: V, 24-25), incluso cuando sus argumentos fueran tomados de las Sagradas Escrituras; en este sentido, ni la controversia sobre el traslado de la Biblia a lenguas vernáculas ni las disposiciones de Trento sobre la interpretación del texto bíblico fueron un obstáculo para la presencia ostensible de la Palabra Divina en el teatro evangelizador franciscano<sup>359</sup>, que incluso llegó a hacer de la misma en muchos casos, como ahora veremos, el fundamento de sus argumentaciones.

---

<sup>357</sup> No en vano el último tercio del siglo XVI, fuertemente influido por las disposiciones tridentinas, es el de la definitiva configuración en la península del auto sacramental, género que tendrá en la Sagrada Escritura una de sus principales fuentes argumentales (sobre la presencia de la Biblia en este género, es buena síntesis la de Josa, 2008: 91-99).

<sup>358</sup> Como recuerda Sánchez Caro, el Concilio de Trento, en su sesión IV, “condena el principio de libre interpretación de la Escritura contra el sentido de la Iglesia y exige que se acepten todos los libros sagrados con todas sus partes tal como los recibe la Iglesia, así como las tradiciones apostólicas no escritas (...), proponiendo además la versión Vulgata de la Biblia como auténtica y, por tanto, como punto de referencia obligado” (Artola y Sánchez Caro, 1995: 271). En clara consonancia con dichas directrices, el III Concilio Mexicano se centra más en el problema global de la interpretación bíblica que en el concreto de su traducción; por ello inicia el Título I (“De la Santísima Trinidad, y de la Fe Católica”) con el apartado “De la predicación de la Palabra Divina”, donde exhorta a los predicadores a que “interpreten la Sagrada Escritura conforme el sentido de la Iglesia y de los santos PP. sin violentarla a interpretaciones y sentidos singulares, nuevos o arbitrarios” (Tejada, 1855: V, 537).

<sup>359</sup> Un ejemplo claro de que incluso se permitió la publicación de obras teatrales misioneras con temática bíblica es que la segunda parte del libro de comedias “en esta lengua mexicana” que fray Juan Bautista tenía preparado para la imprenta en 1599 estaba dedicada íntegramente a “los principales Artículos de nuestra Santa Fe y Parábolas del Evangelio” (Aracil 1999: 214-215).

## Un punto de partida: el manejo de la Biblia en el Coloquio de los Doce

Escribe fray Bernardino de Sahagún que, el mismo año de su llegada a la Nueva España, los miembros de la primera misión franciscana “començaron a juntar todos los días a todos los principales y hablaronlos muy por estenso (por medio de intérpretes) de la causa de su venida y de las cosas de nuestra sancta fe cathólica” (*Coloquios*, 1986: 73). Fruto de un encuentro insólito en el que los gobernantes indígenas tuvieron la oportunidad de ir respondiendo a las argumentaciones de los frailes, la singularidad de estos “coloquios”, registrados por el propio Sahagún y sus colaboradores indios unas décadas más tarde, descansa, como ha señalado Francisco Morales, en el hecho de ser “el testimonio más amplio y completo de una interrelación entre el pensamiento religioso nahua y el cristiano” (2002: 228), esto es, de un “transvase lingüístico y cultural” que se manifiesta tanto en el hecho mismo de la existencia de estos diálogos como en el proceso que permite su fijación textual en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (242)<sup>360</sup>.

Como nos recuerda Morales, “el texto de los Coloquios es, ante todo, un texto doctrinal en el que se intentan resumir en treinta capítulos las enseñanzas más sobresalientes del cristianismo” (228) en un momento inicial en el que los franciscanos buscan una adaptación del propio marco teológico al nuevo contexto que será fundamental en experiencias posteriores como la emprendida a través del teatro misionero. Ello explica que, para comprender de manera más cabal los recursos manejados en las representaciones teatrales seráficas, resulte pertinente acudir a estos diálogos, y más concretamente a la particular presencia en ellos de la Sagrada Escritura, que constituye “el punto clave (...), la piedra angular que da solidez a todo su discurso” (Morales, 2002: 237).

La relevancia de la Biblia en el conjunto de la doctrina ofrecida en el *Coloquio de los Doce* es ya puesta de manifiesto por el propio Sahagún en su prólogo al texto cuando advierte que la exposición de la misma es el tercero de sus cuatro fundamentos<sup>361</sup>; su presencia, por otra parte, no se reduce al capítulo correspondiente a dicha exposición, donde se explican su

---

<sup>360</sup> Este es, en buena medida, el motivo por el que el *Coloquio de los Doce* ha merecido una amplia atención por parte de la crítica (cuyos títulos más destacados son recogidos en Morales, 2001: 175-176).

<sup>361</sup> Dichos fundamentos serían: “que ellos venían embiados a los convertir a Dios (...); [que] no pretendían interese ninguno temporal sino solamente el bien de sus almas (...); que la doctrina que les avían de enseñar no era doctrina humana (...) sino venida del cielo, dada del Todopoderoso Señor que habita en los cielos (la qual se llama Sagrada Escripura) (...); [y] que en el mundo ay un reyno, que se llama reyno de los cielos” (*Coloquios*, 1986: 73-74).

origen y características, sino que recorre todo un discurso en el que encontramos continuas referencias a pasajes concretos de la misma. Me detendré, pues, al menos brevemente, en ambas formas de incorporación del texto al razonamiento de los misioneros.

Por lo que atañe a la descripción misma que se hace de la “palabra divina” (*teutlatoltica*) en el capítulo III (*Coloquios*, 1986: 82), me parece necesario destacar dos aspectos esenciales para la predicación posterior (no sólo en el ámbito de la orden seráfica): en primer lugar, su contenido ha sido revelado por “el solo verdadero Dios y Señor de todas las cosas”, es decir, “es cosa divina y no humana”, de lo cual se colige que sus palabras “son muy verdaderas y se deuen creer con toda firmeza y ninguno de todos los sabios del mundo es suficiente para argüirlas ni tacharlas”; en segundo lugar, en el texto bíblico se encuentra todo lo que va a ser predicado por los frailes, quienes además van a seguir el mismo de forma literal (“Y sabed que no os emos de predicar sino lo contenido en este libro y ninguna cosa emos de añadir de nuestra cabeça”) (82). En definitiva, la argumentación de los frailes se centra en la defensa de la autoridad de la Sagrada Escritura (cuya Verdad, revelada por el auténtico y único Dios y, por tanto, irrefutable, se opone a la falsedad de los códices prehispánicos)<sup>362</sup>, pero además justifica el contenido de la propia predicación, al ajustarlo de forma literal y única al texto bíblico.

En cuanto a los pasajes bíblicos citados a lo largo del Libro I de los *Coloquios*, aunque no es posible recogerlos en su totalidad porque el texto se conserva incompleto (y, por tanto, no podemos saber a qué episodios se refiere Sahagún cuando habla de la utilización de “exemplos de la Sagrada Escritura” en capítulos como el 19, el 23 o el 27), sí es posible distinguir al menos cuatro asuntos esenciales que van a ser abordados por los misioneros: el triunfo de San Miguel sobre Lucifer (caps. 10 a 12); los primeros relatos del *Génesis* (la creación y el pecado de Adán; la historia de Caín y Abel; el Diluvio y la Torre de Babel, en caps. 13 y 14); la historia de Moisés (en dos capítulos no conservados: 24 y 25) y la figura de Cristo (en el capítulo 28, que tampoco se conserva). Incluso desde una lectura superficial,

---

<sup>362</sup> La autoridad de la Biblia entendida como única “verdad” afectó asimismo a la lectura de otro tipo de libros por parte de los indígenas novohispanos; así, en una instrucción al virrey Antonio de Mendoza de 1536, la reina Juana escribía: “Algunos días ha que el emperador y rey, mi Señor, proveyó que no se llevasen a esas partes libros de romance de materias profanas y fábulas, porque los indios que supiesen leer no se diesen a ellos (...), y también porque desde que supiesen que aquellos libros de historias vanas han sido compuestos sin haber pasado, ansí no perdiesen la autoridad y crédito de nuestra Sagrada Escritura y otros libros de doctores santos, creyendo, como gente no arraigada en la fe, que todos nuestros libros eran de una autoridad y manera” (*Colección de documentos*, 1875: 457).

llama la atención que todas las temáticas elegidas (salvo la necesaria referencia al nacimiento de Cristo) giren en torno a un problema moral: la soberbia de Lucifer, la desobediencia de Adán, el asesinato cometido por Caín, la maldad del hombre que provoca el Diluvio y el orgullo de Babel son, todos ellos, ejemplos de pecados merecedores del castigo de un Dios que, a pesar del “gran amor que tiene a los hombres”, es implacable con aquellos que no siguen sus preceptos; el relato del *Éxodo*, por su parte, da explicación a “la ley” (los mandamientos). Parece indudable que lo que los misioneros buscan en estos diálogos (como en el proyecto global evangelizador) no es sólo la conversión a la nueva fe sino también la aceptación de la conducta moral que implica dicha conversión<sup>363</sup>. Y la Biblia no sólo va a aportar historias de las que se deduce una enseñanza moral sino también (aunque, como se ha señalado, no conozcamos los pasajes concretos) los “ejemplos” pertinentes para aquellos capítulos centrados en la dicotomía moral básica: el premio a los justos y el castigo a los pecadores, cómo “Dios siempre fauorece a sus creyentes” y “castiga rigurosamente” a aquellos “que no guardan su ley” (*Coloquios*, 1986: 76-77).

El traslado al teatro de la materia bíblica va a asumir todos los elementos citados. Por lo que se refiere a las temáticas elegidas, salvo algunas vinculadas específicamente al santoral cristiano (como las de las representaciones que tuvieron lugar en la festividad de San Juan Bautista de 1538 en Tlaxcala<sup>364</sup>), encontramos una marcada preferencia por asuntos que recogen una enseñanza moral, en especial vinculada a la obediencia a los mandatos divinos<sup>365</sup>, como los ya citados sobre el pecado de Adán, el sacrificio de Isaac o el Juicio final. Dichos pasajes sirven, además, en las dos líneas señaladas, esto es: una presentación casi literal del texto bíblico de la que se deduce la enseñanza moral, al modo de la pieza sobre *La caída de nuestro primeros padres* representada en Tlaxcala en 1539 descrita por Motolinía (1985: 200-202) o la *Parábola del rico avariento* representada en Techalutla (actual estado de Jalisco) en 1587 (Ciudad Real, 1993: II, 152), y el aprovechamiento de un pasaje bíblico a modo de

---

<sup>363</sup> . Este es el motivo, además, de que, como ha demostrado Mónica Ruiz, los primeros libros bíblicos que los franciscanos van a traducir al náhuatl sean (junto a los Evangelios y las Epístolas) los sapienciales: *Proverbios*, *Eclesiástico* y *Eclesiastés* (2009: 200-211).

<sup>364</sup> A juzgar por las palabras de Motolinía sobre cómo los frailes decidieron “sacar en prosa” náhuatl en apenas un día estos textos dramáticos de la *Anunciación de la Natividad de San Juan*, la *Anunciación de Nuestra Señora*, la *Visitación de Nuestra Señora a Santa Isabel* y la *Natividad de San Juan*, es muy probable que los cuatro autos reprodujeran con enorme fidelidad, y en el mismo orden en el que aparecen en la Sagrada Escritura, los cuatro episodios de *Lucas* 1, 5-79.

<sup>365</sup> Tema que será asimismo abordado en otras piezas de temática no bíblica como *La educación de los hijos* o *Las ánimas y los albaceas* (Horcasitas, 2004: 57-110 y 203-254).

“exemplum” del precepto moral que se pretende transmitir, como ocurre en los manuscritos conservados del *Sacrificio de Isaac* o el *Juicio final*, calificado éste último ya desde el título como un “nexcuitilmachiotl” (cuadro ejemplar).

En el segundo caso, la incorporación del relato bíblico es mucho más libre, pero el papel de la Biblia como argumento de autoridad irrefutable puede presentarse incluso de manera más evidente. Tal vez el ejemplo más significativo a este respecto sea precisamente el del *Juicio final*, cuyo argumento central (a partir de la idea bíblica del fin de los tiempos) debió ser ideado expresamente para el contexto novohispano, ya que muestra a una mujer, Lucía, que no respeta el sacramento del matrimonio y que es castigada por ello con las penas del Infierno<sup>366</sup>; a pesar de dicha ficcionalidad, el sacerdote que interviene en la última escena de la pieza recuerda al público que el hecho “terrible” que han contemplado “todo es verdad, pues está escrito en los libros sagrados (...). Esta lección, este ejemplo, nos lo da Dios” (Horcasitas, 1974: 591). En efecto, el público indígena debía quedar convencido de que todo (lo que realmente formaba parte de la Biblia y lo que no) era Verdad, que todo era una lección dada por el mismo Dios, y los frailes no dudan en utilizar la Biblia (las “palabras divinas” dadas a los hombres por el “solo verdadero Dios y Señor” –*Coloquios*, 1986: 82–) como prueba de la historia teatral, reiterando así la idea presentada en los *Coloquios* de que no iban a predicar “sino lo contenido en este libro y ninguna cosa emos de añadir de nuestra cabeça”.

Vemos, pues, que los *Coloquios* marcan una manera de concebir la presencia de la Sagrada Escritura en la argumentación misionera que vuelve a aparecer en métodos especiales de instrucción como el teatro, pero también que las afirmaciones de los frailes al respecto no siempre se corresponden con la composición misma de los textos dramáticos, que exigen una necesaria adaptación de ese texto supuestamente “inmutable” que se busca transmitir. Un acercamiento algo más detenido a una de las piezas citadas, el *Sacrificio de Isaac*, permitirá extraer algunas conclusiones finales sobre las técnicas y objetivos de dicha adaptación al servicio del mensaje moral que se pretende hacer llegar a la población indígena.

Un ejemplo de adaptación de la materia bíblica al texto dramático: el Sacrificio de Isaac

---

<sup>366</sup> No cabe en los límites del presente trabajo abordar las implicaciones morales e ideológicas de dicho argumento, por lo que remito a Aracil, 2004 y 2011: 348-353. Sí señalaré, al menos, que sería interesante rastrear la preocupación de los misioneros por la conducta sexual femenina en otras obras, y más concretamente en la *Pasión del Domingo de Ramos* (Horcasitas, 1974: 344-419; en especial 349-355).



El manuscrito editado en 1899 por Francisco del Paso y Troncoso con el título abreviado del *Sacrificio de Isaac*<sup>367</sup> se conservaba en un documento de la segunda mitad del siglo XVIII, hoy desaparecido, junto a otras dos piezas del teatro misionero (*La adoración de los Reyes* y *Las ánimas y los albaceas*). Su amanuense, Bernabé Vázquez, aclaraba al final del auto que este había sido dispuesto en 1678 y trasladado por él en 1760, pero, tanto por su temática como por su estilo, la obra puede ser considerada casi con seguridad reelaboración muy fiel de un texto anterior (Paso y Troncoso, 1899: 4-5; Garibay, 2000: 628; Horcasitas, 1974: 191).

La pieza es un claro ejemplo de la finalidad moral perseguida por el teatro evangelizador: definida por Ricard como “un perpetuo sermón” (1986: 316), podríamos afirmar que toda ella gira en torno a un único tema, el de la obediencia que el hombre debe a los mandatos divinos y su obligación de educar a los hijos en el cumplimiento de dichos mandatos. Dicho tema se desarrolla, sin embargo, en dos partes definidas ya en su título original (*Del nacimiento de Isaac. Del sacrificio que Habrahan su padre quiso por mandado de Dios hazer*<sup>368</sup>) que abordan respectivamente el banquete celebrado en honor a Isaac, en el que se destierra a Agar y a su hijo Ismael (*Génesis* 21, 8-21), y la petición divina a Abraham para que sacrifique a Isaac (*Génesis* 22, 1-18)<sup>369</sup>. Ahora bien, para que ambos pasajes sirvan claramente de “ejemplos” al asunto propuesto, el anónimo autor de la pieza no duda en realizar las necesarias supresiones, adiciones o modificaciones al texto bíblico.

Dichas alteraciones son tan relevantes en la primera parte del auto que, para Mónica Ruiz, en realidad los primeros siete cuadros del drama mexicano<sup>370</sup> no reproducen ningún pasaje bíblico sino que “estaríamos ante unas escenas inventadas por el autor de la pieza teatral que no aparecen en la narración veterotestamentaria” y que, además, incurren en ciertos anacronismos bíblicos destinados fundamentalmente a crearle un contexto indígena a la pieza (2010: 288). En mi opinión, sí existe una base bíblica, pero ciertamente la transformación del

---

<sup>367</sup> Además de la traducción inédita de Chimalpopoca Galicia (conservada en una micropelícula de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología de México, Fondo Biblioteca «Benjamin Franklin», rollo 3, exp. 8), se han realizado otras dos traducciones al castellano de esta pieza: la de Paso y Troncoso (1899), que es la primera publicada, y la de Horcasitas 1974: 209-229 (que será citada en adelante de forma abreviada), reeditada por Partida (1992: 79-85).

<sup>368</sup> Escrito en castellano, encabezando el texto náhuatl.

<sup>369</sup> Aunque Horcasitas llegó a afirmar que se trataba de dos partes independientes, sugiriendo además que la primera podría ser una pieza más antigua (1974: 191), coincido con Octavio Rivera en que existe un hilo conductor en la obra y, por tanto, es más adecuado observarla “como una serie de cuadros que presentan variaciones sobre el tema” (Rivera en Sten, 2000: 284).

<sup>370</sup> La división en “cuadros” no está en el original sino que es introducida por Horcasitas en su edición.

relato es tan significativa que casi podríamos afirmar que nos encontramos ante un nuevo argumento. El texto en realidad parte de dos elementos que ya aparecen en *Génesis* 21, 8-10: la referencia a cómo Abraham hace un “grande convivium in die ablactionis eius [Isaac]”<sup>371</sup> y el hecho de que Sara ruegue a su esposo que despida a su criada mientras ve a Ismael jugando con Isaac<sup>372</sup>. La pieza náhuatl, sin embargo, altera sensiblemente el relato bíblico con el fin de insistir en la dualidad esencial educación-obediencia que pretende transmitir al público indígena, ya que el destierro de Agar y su hijo no se presenta como un hecho injusto debido a los celos de Sara (y, por tanto, reparado por Dios, quien promete a Ismael una gran nación) sino como consecuencia de la conducta impropia de Ismael, que no ha recibido una educación adecuada por parte de Agar. En el texto dramático, Ismael lamenta que Isaac se comporte como un buen hijo:

ISMAEL: Han sido humillados mi rostro y mi corazón. Padezco por el niño Isaac. Lleva una vida muy buena. Nunca ha querido ser mi amigo ni jugar conmigo como los otros niños. Cumple con todo lo que le mandan su padre y su madre; nunca falta en nada (211);

y, engañado por el demonio, intenta (sin conseguirlo) que Isaac juegue con él durante el banquete, desobedeciendo a sus padres:

ISMAEL: Ven, amiguito. Mientras festejan vamos a jugar juntos a alguna parte. ¿Acaso nos observa alguien? ¿Acaso te vas a pasar la vida adorando a tu padre y a tu madre? Vamos a divertirnos con los otros niños.

ISAAC: No tengo licencia de abandonar a mi querido padre ni a mi madre. Déjame; vete a jugar solo (217).

Al contraponer a Ismael (el hijo perverso) y a Isaac (el hijo recto y obediente) lo que se destaca además es el problema de la diferente educación de ambos: mientras Isaac ha sido instruido rectamente por Abraham y Sara, Agar ha faltado a su deber de educar a Ismael; por ello exclama cuando es desterrada: “¡Oh desdichada de mí! No he sabido lo que es la educación de los hijos. Te eduqué mal, oh perverso hijo mío. Te traje este mal. ¡Ya sucedió! ¡Ay desdichada de mí!” (219).

---

<sup>371</sup> Todas las citas bíblicas en latín han sido extraídas de la *Biblia Vulgata* (1946).

<sup>372</sup> El versículo de la Vulgata es el siguiente: “Cumque vidisset Sara filium Agar Aegyptiae ludentem cum Isaac filio suo, dixit ad Abraham: Eiiice ancillam hanc, et filium eius: non enim erit haeres filius ancillae cum filio meo Isaac” (*Génesis* 21, 10).

Como vemos, transformando a Agar e Ismael en personajes negativos, el autor de la pieza náhuatl consigue crear un contrapunto que resalta aún más las cualidades de Isaac y sus padres, al tiempo que muestra en escena un castigo ejemplar a quienes no siguen los preceptos divinos. Para ello evita, además, hacer referencia al hecho de que, según el relato bíblico, Agar sea concubina de Abraham<sup>373</sup>: mostrar en escena dicha relación, y por tanto, la paternidad de Abraham sobre Ismael, habría confundido al público sobre la idea central de educación-obediencia entre padres e hijos, pero sobre todo habría supuesto reconocer la existencia en la tradición hebrea (y, por tanto, en el texto sagrado “ejemplar”) de la poligamia en una etapa de la evangelización en la que dicha costumbre, muy extendida entre la nobleza indígena antes de la llegada de los españoles, estaba causando graves problemas a la implantación del matrimonio cristiano (cf. Mendieta, 1980: 296-306 y Torquemada, 1979: V, 284-295).

Ahora bien, el conocimiento de la tradición social y cultural del público indígena al que va dirigida la pieza, que lleva a nuestro anónimo autor a omitir el concubinato de Agar, le va a permitir, a su vez, aprovechar un elemento propio de dicha tradición. En efecto, cuando el texto dramático pone en boca de Abraham palabras como las siguientes:

ABRAHAM [a Isaac]: Tú que eres mi collar de oro amarillo, mi pulsera de jade, mi collar de plata, mi amado hijo, ¡ven! Al abrazarte me gustaría darte consuelo. Dios, el Padre Omnipotente, te creó a ti y a todas las criaturas de la tierra, tanto las visibles como las invisibles (213),

sigue de cerca un tipo de composiciones prehispánicas muy valoradas por los misioneros franciscanos a lo largo del siglo XVI: los *huehuetlatolli* o discursos de ancianos, pláticas que recogían “los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo

---

<sup>373</sup> Es cierto que el término *tlazopilli* (“hijo legítimo, querido”, según el diccionario de Siméon, 1988: 576) aplicado a Isaac por el demonio resulta ambiguo: Paso y Troncoso lo traduce por “el querido niño” (1899: 22) mientras que Horcasitas lo hace por “hijo preferido” (1974: 211), lo que implicaría que Ismael es el otro hijo de Abraham. Además hay otra posible alusión a la paternidad de Abraham respecto a Ismael en estas enigmáticas palabras de Agar: “Tú, hijo mío, mereces mucho y no recibes nada. Ojalá pudieras hacer que yo descansara de mis penas y trabajos en esta tierra. Pero tu origen me causa un llanto continuo” (Horcasitas, 1974: 215). Considero, sin embargo, que ambas alusiones no son suficientes para afirmar que el público indígena hubiera podido deducir del texto dramático la relación de parentesco entre Abraham y Agar e Ismael. Por ello me parecen poco acertadas las interpretaciones que parten de la presencia explícita del tema de la poligamia en la obra (Horcasitas, 1974: 189; Partida en Sten, 2000: 273-275) y coincido en cambio con los que han visto en ella una elusión consciente de un tema conflictivo en el contexto indígena (Paso y Troncoso, 1899: 4-5; Cornyn en Horcasitas, 1974: 194-195; Ricard, 1986: 314; Potter en Sten, 2000: 224; Ruiz Bañuls, 2010: 289).

náhuatl” (León-Portilla, 1990: 23), y más concretamente los que los padres pronunciaban a sus hijos en los denominados “ritos de pasaje”, al modo de los publicados por fray Juan Bautista en 1600<sup>374</sup>:

Hijo mío, mi collar, mi pluma preciosa, has venido a la vida, has nacido, has venido a salir a la tierra, en la tierra del Señor Nuestro. Te forjó, te dio forma, te hizo nacer Aquel por quien se vive, Dios... (León-Portilla, 1990: 37).

Como señala Mónica Ruiz, “en ninguna representación de las que hoy conservamos, aparece con más claridad que en *El sacrificio de Isaac* la identidad temática y estilística con los *huehuetlatolli* prehispánicos” (2010: 290), pero, si insisto aquí en este aspecto ya destacado por la crítica<sup>375</sup>, es sobre todo porque, del mismo modo que en el texto dramático la plática prehispánica se atribuye a un patriarca bíblico, las composiciones recogidas por Bautista son fruto de una adaptación temática propiamente cristiana que llevará incluso a su compilador a incluir, bajo el nombre de *huehuetlatolli*, textos como la “Exhortación a los que se educan en la iglesia” o la “Plática en la que se explica que es una gran honra, un gran honor el recibir el Santo Bautismo”; en definitiva, nos encontramos en ambos casos ante *huehuetlatolli* “cristianizados” que nos remiten una vez más a ese trasvase del universo cultural cristiano a moldes propiamente indígenas que estoy intentando plantear en el contexto misionero franciscano.

Por lo que se refiere a la segunda parte del auto, una de las supresiones que más ha llamado la atención de la crítica es la del cordero “quem [Abraham] assumens obtulit holocaustum pro filio” (*Génesis* 22, 13). Diversos autores han apuntado que la inmolación en escena del cordero habría hecho revivir al público la práctica pagana del sacrificio de animales, supuestamente ya erradicada (Horcasitas, 1974: 189 y [Cornyn] 198), y han vinculado además dicha omisión al tema del sacrificio humano, fundamental en la pieza: al mostrar cómo el Dios cristiano, al contrario que los dioses prehispánicos, rechaza el sacrificio de los hombres, y al eliminar además esa escena final poniendo en boca del ángel una acción que ya no

---

<sup>374</sup> La obra de Bautista, *Huehuetlatolli*, que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y a sus hijas, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política, es la reeditada por León-Portilla con el título *Testimonios de la palabra antigua* (1990).

<sup>375</sup> Cf., entre otros, Williams, 1980: 227; Partida en Sten, 2000: 275-279; Aracil, 1999: 360-363 y, sobre todo, Ruiz, 2010 y 2011, donde el estudio de la presencia del *huehuetlatolli*, tanto en esta como en otras piezas del teatro evangelizador, se enmarca en una investigación más amplia sobre los propósitos y formas de incorporación de la tradición retórica prehispánica en la evangelización novohispana.

ocurrirá ante los ojos del espectador (“Has de saber que en lugar de tu amado hijo has de ofrecer un corderito pues ésta es la voluntad de Dios” –Horcasitas, 1974: 227–), los frailes marcan el fin de toda una etapa “de inmoluciones y muertes: el Dios cristiano no necesitaba sangre para seguir gobernando el mundo” (Ruiz Bañuls, 2010: 289)<sup>376</sup>.

Si bien no cabría descartar la dificultad funcional de llevar el acto mismo de un sacrificio animal a un escenario, creo muy probable que esta modificación del relato bíblico (más que omisión, ya que el sacrificio, como hemos visto, sí se cita aunque no se realice) se deba a un intento de evitar asuntos que podían resultar problemáticos en el contexto indígena (al igual que hubiera sido el de la poligamia en la primera parte de la obra). En cualquier caso, esta pequeña alteración de la historia sagrada resulta muy secundaria respecto al problema del sacrificio humano, cuyo tratamiento en el pasaje elegido permite a los misioneros, como se ha señalado, confrontar la bondad del Dios cristiano y las crueles exigencias de los dioses indígenas, pero también ofrecer un ejemplo claro de obediencia a los mandatos divinos, de acuerdo al objetivo central de la pieza. En efecto, como señala fray Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios*, precisamente al cotejar la prueba que Dios exige a Abraham y los sacrificios en honor de los antiguos dioses, “Dios no deseaba que así corriera la noble sangre de Isaac. Lo pidió sólo a su venerado padre para que por todas partes fuera conocida, oída, la obediencia de Abraham” (1990: 67)<sup>377</sup>. Esta es sin duda la enseñanza principal que se desprende del pasaje; y por ello la versión canónica de la Vulgata lo titula “Deus tentat Abrahae obedientiam” (*Génesis* 22, 1). El texto dramático asume, pues, el sentido de la historia sagrada, aprovechando la traslación del texto narrativo en diálogo dramático para insistir en el tema a través de las intervenciones de los personajes. Así, Abraham responde al mandato de Dios Padre: “Haré lo que me ordenas porque está en mi corazón, porque tú siempre eres fidedigno y tu poder es inmenso. Escucho tus palabras” (221), y, ya ante la leña del sacrificio, mantiene con Isaac un diálogo (no existente tampoco en el texto bíblico) que demuestra a un tiempo la correcta educación de Isaac y la obediencia de ambos a los mandatos del Señor:

---

<sup>376</sup> Esta es precisamente la argumentación central de Potter, para quien el propio pasaje bíblico “decreta, y quizá conmemora, el final del sacrificio humano en la tribu de Abraham y el establecimiento de una nueva relación con el poder divino”, de manera que, “al dramatizar estos hechos para una audiencia en el México azteca”, el anónimo autor “recapitula su mensaje de esperanza: el poder divino ha dejado de exigir dichos sacrificios de sus súbditos” (en Sten, 2000: 225-226).

<sup>377</sup> El pasaje de Olmos al que me refiero continúa: “Hace muchos años, gentes del pueblo eran así sacrificadas ante los diablos (...); [ahora] no puede el Diablo engañar a los cristianos para que, apartados o ante la gente, ofrezcan su sangre como sacrificio, o acaso que se partan el pecho, o acaso que partan el pecho de alguien” (67).

ABRAHAM: Ahora escucha, amado hijo mío. Me ha pedido Dios Todopoderoso que sea obedecida su amada y divina voluntad. Así verá si nosotros, los hombres de la tierra, lo amamos, si cumplimos con sus ordenanzas. En verdad ¡él es el Señor de los Vivos y de los Muertos! Y ahora recibirás la muerte con humildad. Pues él así lo ha dicho “Yo puedo levantar a los muertos. Yo soy la vida eterna en todo el universo”. Hágase su voluntad.

Llorará Abraham. (Mientras llora) sonarán las flautas (y se cantará la) Misericordia.

ISAAC: No llores, padre mío querido, pues recibiré la muerte gustosamente. Hágase la sagrada voluntad de Dios tal como él lo ordenó (225).

El acto de misericordia de Dios Padre, que premia la obediencia de ambos, culmina el tratamiento de la dualidad educación-obediencia que, como señala Octavio Rivera, se ha ido desarrollando en la pieza “del ámbito más íntimo, la familia, al más amplio y englobador, Dios” (en Sten, 2000: 284); pero la obra no termina con el relato bíblico sino que aprovecha a uno de sus personajes para que resuma el tema en una exhortación final que equivaldría a la conclusión de un sermón tras la exposición del *exemplum*:

ÁNGEL: Oh vosotros que estáis presentes: ya habéis escuchado esta cosa maravillosa. Recordad que os enseña a guardar los mandamientos divinos. Educad a vuestros hijos de manera que no se perviertan, de manera que sirvan a Dios Nuestro Señor y se hagan merecedores del reino de los cielos. ¡Así sea! (229).

### **A modo de conclusión**

El manejo de la Sagrada Escritura en el texto dramático del *Sacrificio de Isaac* es una clara muestra del enorme esfuerzo de adaptación del universo cristiano al contexto indígena que tuvieron que emprender los misioneros franciscanos en la Nueva España, pero también de los objetivos y estrategias puestos en juego como parte del mismo. Entendida como Verdad irrefutable, la Biblia aportó tanto la base doctrinal como las historias que servirían de “ejemplos” en la transmisión de una conducta moral cristiana a la población recién convertida. Al recoger dichos “ejemplos”, los frailes no dudaron, sin embargo, en realizar las necesarias modificaciones a un texto pretendidamente inmutable, porque, a pesar de las omisiones, alteraciones o incluso invenciones que es posible detectar en estas piezas, sus autores no sintieron estar traicionando el texto original, sino traduciendo (lingüística y

culturalmente) el sentido esencial del mismo. Al fin y al cabo, como pretendían hacer creer a sus nuevos fieles, los misioneros estaban convencidos de que la lección transmitida “la daba Dios”.

### **Bibliografía citada**

ALCÁNTARA, José Ramón, *Teatralidad y cultura: hacia una estética de la representación*, México, Universidad Iberoamericana, 2002.

ÁLVAREZ PELLITERO, Ana M<sup>a</sup> (ed.), *Teatro medieval*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.

ARACIL VARÓN, Beatriz, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni, 1999.

\_\_\_\_\_, “El *Juicio Final* como paradigma del teatro evangelizador novohispano”, en Jesús G. Maestro (ed.), *Teatro colonial y América Latina. Theatralia* 6 (2004), pp. 181-201.

\_\_\_\_\_, “Evangelización y teatro en la Nueva España: implicaciones ideológicas de un discurso sincrético”, en Ileana Rodríguez, Josebe Martínez (eds.), *Estudios transatlánticos postcoloniales II. Mito, archivo, disciplina: cartografías culturales*, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 343-367.

ARTOLA, Antonio M. y SÁNCHEZ CARO, José Manuel, *Biblia y Palabra de Dios*, Estella, Verbo Divino, 1995.

*Biblia Vulgata*, ed. de Alberto Colunga y Laurentio Turrado, Madrid, BAC, 1946.

BURKHART, Louise M., *Holy Wednesday*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1996.

CASAS, fray Bartolomé de las (O.P.), *Apologética historia de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958.

CASTRO, Manuel, “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI”, en AA.VV., *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (S. XVI)*, Madrid, Archivo Ibero-Americano (2<sup>a</sup> época), XLVIII (1988), pp. 485-572.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñoz, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, FCE, 1965.

CIUDAD REAL, fray Antonio de (O.F.M.), *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. 2 vols., ed. de Josefina Quintana y Víctor M. Castillo Ferreras, México, UNAM, 1993.

Códice Aubin (códice de 1576). *Historia de la nación mexicana*, ed. de Charles E. Dibble, Madrid, Porrúa, 1953.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, 39 vols., Madrid, Imprenta de Manuel Quirós, 1864-1883, vol. 23 (1875).

Coloquios y Doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los Diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún (O.F.M.) y sus colaboradores, ed. de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1986.

DOGLIO, Federico, *Teatro in Europa. Storia e documenti*, Milano, Garzanti, 1982.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco (ed.), *Libros y librerías en el siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982<sup>2</sup>.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar*, León, Universidad de León, 2003.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (ed.), *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, 3 vols., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

\_\_\_\_\_, Don fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México, 4 vols., México, Porrúa, 1947.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1980, vol. III-2.

GARIBAY, Ángel M<sup>a</sup>, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2000<sup>2</sup>.

HAN, fray Gaspar (OFM), *Juan de Montecorvino. Fundador de la Iglesia católica en China*, Madrid, Secretaría General para la Evangelización Misionera, 1997.

HORCASITAS, Fernando, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 1974 (reeditado en México, UNAM, 2004).

\_\_\_\_\_, *Teatro náhuatl II*, coord. por María Sten y Germán Viveros, México, UNAM, 2004.

JOSA, Lola, "La Biblia en el teatro español de la Edad de Oro", en *La Biblia en la literatura española II. Siglo de Oro*, coord. de Rosa Navarro Durán, Madrid, Trotta, 2008, pp. 81-100.

KOBAYASHI, José María, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Culturas en peligro*, México, Alianza Ed. Mexicana, 1978.

\_\_\_\_ y SILVA GALEANA, Librado (eds.), *Testimonios de la palabra antigua*, Madrid, Historia 16, 1990.

MANSELLI, Raoul, "Il francescanesimo come momento di predicazione e di espressione drammatica", en *Il francescanesimo e il teatro medievale*, Florencia, Società storica della Valdelsa, 1984.



MASSIP, Francesc, *Teatre religiós medieval als Països Catalans*, Barcelona, Institut del Teatre-Edicions 62, 1984.

\_\_\_\_\_, *El teatro medieval*, Barcelona, Montesinos, 1992.

MENDIETA, fray Gerónimo de (O.F.M.), *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1980.

MORALES, Francisco, “Los *Colloquios* de Sahagún: el marco teológico de su contenido”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32 (enero 2001), pp. 175-188; disponible en <http://www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl32/ECN03210.pdf>

\_\_\_\_\_, “El Diálogo de los Doce de fray Bernardino de Sahagún: un transvase cultural y lingüístico en sentido opuesto”, en Miguel León-Portilla (ed.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México, UNAM, 2002, pp. 221-244.

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente (O.F.M.), *Historia de los indios de Nueva España*, ed. de G. Baudot, Madrid, Castalia, 1985.

MURILLO, Verónica, Problemas de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI), Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.

OLMOS, fray Andrés de (O.F.M.), *Tratado de hechicerías y sortilegios*, ed. de Georges Baudot, México, UNAM, 1990.

PARTIDA, Armando, *Teatro de evangelización en náhuatl*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

PAYÀS PUIGARNAU, Gertrudis, El revés del tapiz: traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821), Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2010.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.

RUIZ BAÑULS, Mónica, El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI, Roma, Bulzoni, 2009.

\_\_\_\_\_, “Cuando el sermón se vuelve teatro: el *Sacrificio de Isaac* en el contexto evangelizador novohispano”, *Arrabal*, 7-8 (2010), pp. 287-295.

\_\_\_\_\_, Literatura y moral en el México Virreinal: la presencia prehispánica en los discursos de evangelización, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, ¿2011? (en prensa).

*Sacrificio de Isaac. Auto en lengua mexicana (anónimo) escrito en el año 1678*, ed. de Francisco del Paso y Troncoso, Florencia, Tipografía de Salvador Landi, 1899.

SAHAGÚN, fray Bernardino de (O.F.M.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 vols., ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Ed., 1988.

SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1988<sup>6</sup>.

STEN, María (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, UNAM/FONCA, 2000.

TEJADA Y RAMIRO, Juan (comp. y traductor), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, 5 vols., Madrid, Imprenta de don Pedro Montero, 1855.

TORQUEMADA, fray Juan de (O.F.M.), *Monarquía Indiana*, 7 vols., ed. de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1979.

VILLEGAS, Juan, *Para la interpretación del teatro como construcción visual*, Irvine (California), Gestos, 2000.

WILLIAMS, Jerome, *El teatro de evangelización en México durante el s. XVI: reseña histórico literaria*, Universidad de Yale, 1980.

# LA PRESENCIA DE LA TRADUCCIÓN EN LA OBRA DE FRAY FRANCISCO PALOU

Eleuterio CARRACEDO ARROYO

*Universidad de Valladolid, España*

## ABSTRACT

The biography of Frey Junípero Serra, written by the Father Francisco Palou, introduces their multilingual reality while these Franciscans' evangelists carried out their undertakings. It was written in Spanish, including many quotes and references in Latin together with indigenous expressions. These expressions are bounded to the background of the native communities. With them, it is possible to gain a further knowledge of the inhabitants' environment in the areas of Sierra Gorda (Mexico) and both Californias at the second part of the XVIII century.

*La presencia de la traducción en la obra de Fray Francisco Palou es el título de esta comunicación que estudia el uso de latinismos e indigenismos en la narración de la tarea evangelizadora de Fray Junípero Serra.*

## 1. ¿QUIÉN FUE FRANCISCO PALOU?

Un franciscano de la provincia de Mallorca. Era natural de Palma de Mallorca, donde había nacido el año 1723. Profesó en el convento de San Francisco de esta ciudad, allí fue primero discípulo y, luego, compañero de Fray Junípero Serra.

Con el Padre Serra, viajó a América para participar en misiones evangelizadoras. Las peripecias de este viaje las narra Palou, precisamente, en la obra que estudiamos. El relato del viaje desde Mallorca hasta el puerto de Málaga resulta especialmente intenso.

Trabajaron ambos con los indios Pames, en Sierra Gorda (actual estado de Querétaro, en México). Años más tarde, tras la expulsión de los jesuitas, la Corona encargó a los franciscanos las misiones de California que hasta ese momento habían sido atendidas por jesuitas. Allí fueron enviados Fray Francisco Palou y Fray Junípero Serra. En una primera

etapa, desempeñaron diversas labores en el sur de California, en la Baja California, para pasar después al norte, a la Alta California, donde había amplias posibilidades de apostolado.

## **2. ¿POR QUÉ Y CUÁNDO ESCRIBE EL PADRE PALOU ESTA OBRA BIOGRÁFICA DE FRAY JUNÍPERO SERRA?**

Queda ya expresada la relación fraternal entre ambos, que Palou recoge en la biografía cuando recuerda en el Capítulo Último:

“... Lo mismo fue poner los pies en el Barco, que decirme, ya se acabó todo respeto y mayoría entre los dos, se acabó ya la maestría y la Reverencia: somos ya en todo y por todo iguales...” (Palou, 1988: 300).

Escribe esta obra en los últimos años de su vida, cuando reside y ha sido elegido superior del Colegio de Misiones de San Fernando, en la ciudad de México. Entonces, aún no habían pasado muchos años de la muerte del Padre Serra y Palou recuerda y ordena todas las actividades de una vida dedicada a la difusión de la Fe.

Sería, esta biografía, una referencia para aquellos jóvenes religiosos de la provincia de Mallorca que desearan seguir sus pasos. Tras la lectura del libro, además, el lector percibe que Palou piensa en un futuro proceso de beatificación de su amigo Junípero. El ejemplo más claro es el último capítulo: *En que se recopilan las virtudes que singularmente resplandecieron en el Siervo de dios Fray Junípero.*

## **3. ¿CÓMO ESTÁ PRESENTE LA LABOR TRADUCTORA EN ESTA OBRA DEL PADRE PALOU?**

El castellano es la lengua en la que está escrita la obra biográfica dedicada a Fray Junípero Serra. Lleva un título que por su extensión es muy característico del siglo XVIII español: *“Relación histórica y apostólicas tareas del venerable Padre Fray Junípero Serra y de las Misiones que fundó en la California Septentrional y nuevos establecimientos de Monterrey”*.

La edición utilizada ha sido la de José Luis Anta, editada en Madrid, en 1988 por Información y Revistas (Historia, 16), que sigue directamente la copia del original de 1787, publicada cuando aún vivía Francisco Palou.

Son varios los aspectos relacionados con la traducción que un lector atento puede descubrir en la obra. Serán solamente tres los que van a ser brevemente analizados en esta comunicación:

- Los misioneros y las lenguas de los pueblos aborígenes, que en el libro reciben la denominación de Gentiles.
- Utilización relativamente frecuente del latín en la biografía de Fray Junípero.
- El uso de indigenismos y su traducción en la obra de Francisco Palou.

### **3.1. LOS MISIONEROS Y LAS LENGUAS DE LOS GENTILES**

Fray Junípero Serra y Fray Francisco Palou desempeñarán su labor misionera entre los indios Pames de Sierra Gorda (en México) y, más tarde, en la Baja y Alta California. Los pueblos aborígenes a los que entonces se dirigían estos franciscanos tenían sus propias lenguas y necesitarán hacerse entender para realizar su labor de apostolado. Una dificultad añadida era, además, la escasa extensión de esos idiomas y, por lo tanto, la abundancia de lenguas distintas con las que se encontraban.

Sabemos que en Sierra Gorda aprendieron ambos el idioma de los indios Pames y, en la obra de Palou, hay referencias a que buscaban aprender las lenguas de los gentiles más próximos a sus propias misiones californianas. Aquí, la figura del *intérprete, del traductor*, será muy importante, especialmente en los primeros momentos de cada misión.

Estos franciscanos realizan entonces, en aquel momento, una doble tarea: el aprendizaje de las lenguas de los gentiles a los que se acercan para evangelizar y a la vez, también, una labor de enseñanza del castellano a esos pueblos.

De Fray Junípero se nos dice en el capítulo VII:

“Conseguido tan importantísimo medio para el adelantamiento espiritual, tradujo en el idioma Pame las oraciones y texto de la doctrina, de los Misterios más principales, y así se empezó a rezar con los Indios en su lengua natural alternando por días con la doctrina en Castellano...” (Palou, 1988: 69-70).

En el texto, el Padre Palou alude a la variedad del idioma. No hay dos misiones de igual lengua, salvo una afirmación (en el capítulo XLVI) relativa a la Misión de Santa Clara, en la que se nos dice que había pocas diferencias con el Puerto de San Francisco:

“Los Naturales son de la misma lengua que los del Puerto de San Francisco, pues es muy poca la diferencia en los términos.” (Palou, 1988: 237).

Lo normal son los pueblos con diferentes lenguas, lo que obligará a los religiosos a utilizar intérpretes. El intérprete ayuda a los misioneros a comunicarse con los pueblos a los que

visitan, que generalmente son los pueblos cercanos a los lugares donde establecen sus misiones.

Otras veces son necesarios, los traductores, para la predicación y también para el propio culto. En una ocasión (capítulo XLIII), se nos relata que el intérprete evita un ataque armado contra Fray Junípero, cuando les explica a los Gentiles (nombre que se le da a los aborígenes no creyentes) las consecuencias que tendría su acción:

”Librólos Dios por medio del Neófito, que viendo la acción de los Gentiles les gritó que no matasen al Padre, porque atrás venían muchos soldados que acabarían con ellos. Oyendo esto en su propia lengua e idioma se contuvieron...” (Palou, 1988: 217).

Es frecuente, por lo tanto, la presencia del *intérprete* como un elemento importante en su difusión de la labor misionera... Descubrimos cómo unas veces, con su ayuda, pueden entenderse con las *rancherías* junto a las que van a establecer una misión o con las gentes a las que visitan:

“... y yo con el intérprete les hice saber que ya en aquel propio lugar se quedaba Padre de pie, el que allí veían y se llamaba Padre Miguel...” (Palou, 1988: 107-108).

“...Por medio de un Neófito de la Misión de San Gabriel, que algo entendía la lengua, se pudo dar a entender a los Gentiles el motivo a que habían venido a sus tierras, que no era otro que dirigir sus almas para el Cielo haciéndolos Cristianos.” (Palou, 1988: 260).

En cambio, otras, por la diversidad de lenguas, ni la persona a la que llevan de intérprete lo consigue. Hay un ejemplo curioso (en el capítulo 45), en el que nos dice para qué fue útil, en aquella ocasión, el intérprete:

“... Nos agregamos los dos Misioneros arriba dichos, dos Mozos sirvientes para la Misión, dos Indios Neófitos de la antigua California y otro de la Misión de San Carlos, a fin de ver si podía servir de Intérprete; pero como se halló ser distinto el idioma, sólo sirvió de cuidar las vacas que se trajeron para poner pie de ganado mayor.” (Palou, 1988: 225).

Y, cuando ni con la ayuda de un nativo pueden entenderse, entonces tratarán de comunicarse por señas.

Ellos mismos, los franciscanos, aprendían la lengua de sus misiones y se interpretaba como una señal de aproximación de los pueblos a los que querían evangelizar, el que los jóvenes de esas tribus aprendieran castellano:

“... después de que el V. Padre Junípero sabía el idioma se averiguó todo lo que va referido...” (Palou: 1988: 77).

### 3.2. UTILIZACIÓN RELATIVAMENTE FRECUENTE DEL LATÍN

La *Relación histórica y apostólicas tareas del venerable Padre Fray Junípero Serra*, como ya queda señalado, está escrita en castellano pero abundan en ella frases y textos en latín. El autor conocía la lengua latina por su formación religiosa. Se puede confirmar con esta frase suya:

“Luego que entraba en la Iglesia se cantaba la *Tota pulchra es María*, que tradujo éste su amante Siervo en Castellano...” (Palou, 1988, 73).

Introduce textos o fragmentos en latín durante toda la obra, aunque con más intensidad en la etapa final cuando ha terminado de narrar la vida de Fray Junípero Serra.

En los capítulos anteriores, los dedicados a presentar la vida de Fray Junípero, también son frecuentes frases y citas en latín. Están referidas al uso litúrgico, al culto, a cantos religiosos, como el *Te Deum*, el *Veni creator* o el *Tantum ergo Sacramentum*. Aunque tampoco faltan frases o textos de autores religiosos que corroboran aquello de lo que están hablando los personajes de esta biografía. En el capítulo XXX, una cita ratifica, confirma, el texto que indica la tardanza en conseguir la fundación de una de las misiones (concretamente, la de San Buenaventura):

*Tamen quo tardius eo solemnius.* (Palou, 1988: 161).

El capítulo LVII ofrece las palabras de San Pablo, que reproduce Fray Junípero cuando expira la facultad de confirmar, que le había sido conferida de forma extraordinaria: *Cursum consumavi, fidem servavi...* (S. Pablo, 2 Tim 4:7), en Palou, 1988: 278.

La última parte del libro, el denominado Capítulo Último, tiene como objetivo señalar y demostrar que el Padre Serra estaba dotado de una *profunda* humildad y poseía todas las virtudes: tanto las cardinales como las teologales.

En esa actividad, eminentemente expositiva y argumentativa, son muy numerosas las citas latinas de santos, evangelistas, santos padres y papas. Las utiliza, en su mayoría, como argumentos de autoridad que confirman sus tesis, sus afirmaciones, sobre Fray Junípero Serra. ¿Cómo son estas citas latinas? No todas tienen la misma estructura, como se puede ver a continuación:

a) Algunas citas latinas están recogidas directamente, con un limitado contexto, y de ellas debe extraer su significado el lector, al que en estos casos presupone el autor con la capacidad de entender —traducir— por lo tanto, el texto.

En el capítulo XII, cuando Fray Junípero es seleccionado para ir a California, utiliza esta cita para indicar que alguien se ofrece ('Heme aquí; envíame a mí') y reproduce la respuesta de Isaías al Señor (Is 6,8), dice:

“Admitió el Siervo de Dios el ser uno de los elegidos, y con mayor consuelo que los demás, por no haber concurrido siquiera con el *Ecce ego mitte me*, sino por sola elección del prelado” (Palou, 1988: 92).

b) Otras, como la del capítulo XI (Palou, 1988: 88) relacionada con un intento de envenenamiento sufrido por Fray Junípero, presentan un contexto más amplio en el que se introduce la cita, pero tampoco están traducidas:

“En uno de los dichos Pueblos en que hizo Misión el V. Padre experimento en sí aquella promesa que hizo Jesucristo a los Apóstoles y refiere el Evangelista San Marcos (cap. 16 y 18): *Si mortiferum quid biberint, non eis nocebit*. Celebrando Misa el Siervo de Dios, le pareció que al tiempo de consumir el Sanguis le había caído en el estómago un gran peso como si fuese plomo, en términos que lo inmutó todo, y en parte lo trabó: no obstante puso el vino para la purificación; pero lo mismo fue tomarlo que quedar totalmente trabado, y si no ha estado tan pronto uno de los que asistían a la Misa, hubiera caído en tierra el V. Padre: lleváronlo luego a la Sacristía, y desnudándole los ornamentos lo pusieron en cama, creyendo todos (luego que supieron el caso) que le habían puesto veneno en la vinagrera del vino para quitarle la vida”. (Palou, 1988: 88).

c) Las hay, en tercer lugar, que son confirmación de la expresión directa en castellano que realiza el Padre Palou: manifiesta un pensamiento, una afirmación que se corresponde con una cita latina que también escribe:

“Y si en sentir del Evangelista San Juan, las obras de cada uno siguen a la alma cuando se separa del cuerpo *opera enim illorum sequuntur illos* hemos de creer piamente, que todas las obras que realizó en el ejercicio laborioso de su vida, acompañarían a su alma...” (Palou, 1988: 333).

d) Y, aún, hay otras que están glosadas ampliamente en el proceso de argumentación mediante el que busca ensalzar a Fray Junípero. En el denominado Capítulo Último, se encuentran varias citas de San Ambrosio. La que se reproduce a continuación está relacionada con la forma de obrar de una persona que posee la virtud de la fortaleza e incluye una explicación de la cita:



“Y prosiguiendo el citado San Ambrosio dice de esta virtud: ciertamente con razón se llama fortaleza la de aquel, que se vence a sí mismo, y reprime la ira & *revera jure ea fortitudo vocatur qua unusquisque seipsum vincit iram continet*. Vencióse el V. Padre a sí mismo, reprimiendo todo movimiento de ira, de modo que parecía nada lo inmutaba, sino el ver ofendido a Dios por los pecadores, y cuando reparaba se impedía la propagación de la Fe. Aun esto que lo inmutaba, reprimía con fervorosos actos de resignación a la voluntad de Dios, cuya conformidad solía expresar con algún suspiro con estas palabras: *Dejémoslo todo a Dios: hágase en todo su santísima voluntad*; y estos actos tan heroicos parece que contenían todo lo irascible, quedando pacífico e inmutable como si tal cosa hubiese sucedido...” (Palou, 1988: 313).

### 3.3. EL USO DE INDIGENISMOS (AMERICANISMOS) Y SU TRADUCCIÓN EN LA OBRA DE FRANCISCO PALOU

En el proceso de narración de las actividades de Fray Junípero y de quienes lo acompañan; o en la descripción de personas, paisajes o vegetación aparecen voces de lenguas con las que tuvieron contacto en sus misiones: *zacate*, *chile*, *tecale*, *jacalito*, *mescal* o *tlatemados*, son algunos ejemplos:

**Zacate**, es una especie de gramínea, utilizada para alimentar al ganado y empleada también en la construcción, para los techados. Procede del náhuatl *çácatl*, ‘*especie de gramínea*’ (Corominas-Pascual, 1991, vol. VI).

**Chile**, de significación conocida por todos. Definido por Corominas (BDEL) como ‘pimienta’ y, en otras fuentes, como ‘pimiento’ y ‘salsa usada en América cuyo principal ingrediente es este tipo de pimiento.

**Tecale** es un ‘mármol blanco muy transparente que procede de la ciudad de Tecali’. En el DRAE *tecali* desde 1884.

**Jacalito** es una ‘choza o cobertizo hecho de cañas, carrizos, paja, etc’. Lo documentará por primera vez Salvá (1846).

**Mescal** que podría referirse a Mezcal, ‘el agave o la pita’, pero que por el contexto más bien se relacionaría con ‘fruta que se cría en las Californias’, voz registrada en el *Diccionario Nacional o Gran diccionario Clásico de la Lengua Española* de Ramón Joaquín Domínguez, de 1853.

**Tlatemados**, ‘asados’, voz no incorporada al castellano por la Academia.

El lector comprobará, sin embargo, que el Padre Palou, con mucha frecuencia, indica la *equivalencia*, la *traducción*, de las voces o de las expresiones que ha incluido en el texto. Luego, una vez que ha utilizado una palabra, cuyo uso repetirá más tarde, es posible que ya no incluya su traducción, su equivalencia en castellano.

Algunos ejemplos que responden a estas características son:

**Ixtle:** la expresión que emplea es “Ixtle o pita”. Rodríguez Navas (1918): “americanismo, ‘cierta fibra producida por un pino indígena de Méjico’”.

**Mecate**, [a la que añade] “esto es cordeles de ixtle o pita”. Salvá (1846) lo define como: *Méj.* ‘bramante, cordel o cuerda de pita’.

**Petate**, [y añade] “esto es esteras de palma fina”. Salvá (1846) lo define así: “En América la estera de hojas de palma que hacen y usan los Indios de Nueva España”.

**Chiquihuites**, o canastos... Real Academia (1992): ‘Del nahua (chiquihuitl). *Guat. y Méx.* Cesto o canasta de mimbre, bejuco o carrizo sin asas’.

**Tapestle**, al que le añade la explicación “en forma de parihuelas” Cruz Hernández (1993: 27) lo recoge como “un tipo de mesa que se hace con varas y se ocupa para guardar principalmente comida o agua”.

**Apats nipís.** Donde, literalmente dice: “...por sandalias traía un pedazo de cuero crudo, que es el calzado de aquellos Indios, que llamaban *apats nipís*, que es lo mismo que *goaracha o abarca*..... (...)”. Documentado en GASPARY ROIG, 1855.

**Tule:** Alemany (1917), ‘En Méjico, especie de junco’. Puede considerarse una explicación de su significado esta cita de Palou (1988: 326): “tule que brevemente arde como si fuera yesca”.

**Pinoles:** “...de que hacen sus *pinoles* o harinas para mantenerse... (...)”. Documentado en Gaspar y Roig (1855): “Méjico. La harina del maíz tostado: suele usarse desleída en agua con un poco de azúcar y es muy refrescante”.

Muchos de estos términos eran conocidos y utilizados por los misioneros franciscanos, que convivían con los pueblos aborígenes de las zonas de México y California; otros, sin embargo, son presentados en la obra como escuchados a las tribus de gentiles.

Son numerosos los términos que no están recogidos en el *Diccionario de Autoridades*. La Academia, con frecuencia no incluyó algunos hasta ediciones siguientes, incluso bastante posteriores al *Diccionario de Autoridades*. Por el retraso con que son registrados por la RAE, es seguro que eran poco conocidos en amplias zonas de la península y tuvieron aquí, en la península, un uso más bien restringido; sin embargo, ya eran de uso común para el Padre

Palou, que los utilizó al escribir esta obra en México, en el último tercio del siglo XVIII (fue publicada en 1787).

Las obras lexicográficas de Terrenos (1787), de mediados del siglo XVIII; de Salvá (1846), de mediados del siglo XIX, y de Alemany (1917), de comienzos del siglo XX, si registraban, catalogados como americanismos, muchos de estos vocablos.

#### **4. CONCLUSIONES**

4.1. La traducción rodeó la labor de estos misioneros franciscanos en México y en California. Necesitaron *intérpretes*, como queda justificado, que les ayudaran en su labor evangelizadora, antes de que ellos mismos aprendieran las lenguas de los pueblos cercanos a sus misiones.

4.2. Esta realidad de la traducción se manifiesta también en el propio autor, Francisco Palou, por el empleo, al redactar esta biografía de Fray Junípero, de americanismos anotados, y por su traducción al castellano de himnos religiosos, como la *Tota pulchra...*

4.3. El uso constante del latín en esta “*Relación histórica y apostólicas tareas del venerable Padre...*”, utilizado incluso en el proceso argumentativo mediante el cual quiere demostrar que Fray Junípero poseía todas las virtudes cristianas, apunta a una persona ya formada en el uso de varias lenguas antes de emprender su actividad de difusión de la fe en el continente americano.

#### **5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALEMANY Y BOLUFER, José: “Diccionario de la Lengua Española”, Barcelona, Ramón Sopena, 1917, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

ANTA, José Luis: “Introducción” en Francisco Palou, *Junípero Serra y las misiones de California*, Madrid, Historia 16, 1988.

COROMINAS, Joan y PASCUAL, José Antonio: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1980-1991.

COROMINAS, Joan: *Breve diccionario etimológico de la Lengua Castellana (BDELC)*, Gredos, Madrid, 1973.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de: *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, Castalia, Madrid, 1995.

CRUZ HERNÁNDEZ, Modesta: *Usos de la madera entre los amuzgos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1993.

DOMÍNGUEZ, Ramón Joaquín: “Diccionario Nacional o Gran diccionario Clásico de la Lengua Española (1846-1847)”, Madrid-París, Establecimiento de Mellado, 1853, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

GASPAR Y ROIG: “Biblioteca Ilustrada de Gaspar y Roig. Diccionario enciclopédico de la lengua española, con todas las voces, frases, refranes y locuciones usadas en España y las Américas Españolas [...]” Tomo II. Madrid, Imprenta y Librería de Gaspar y Roig, editores, 1855, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

HILTON, Sylvia L.: *Junípero Serra*, Madrid, Historia 16-Quorum, 1987.

PALOU, Francisco: *Junípero Serra y las misiones de California*, Madrid, Historia 16, 1988.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de Autoridades*, Gredos, Madrid, 1990.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la Lengua Española (DRAE)*, Espasa Calpe, Madrid, 2001<sup>22a</sup>.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la Lengua Española (DRAE)*, Espasa Calpe, Madrid, 2003<sup>22a</sup>, edición electrónica.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE)*, Madrid, Real Academia Española / Espasa Calpe. 2001, edición electrónica en 2 DVD.

RODRÍGUEZ NAVAS Y CARRASCO, Manuel: “Diccionario general y técnico hispanoamericano”, Madrid, Cultura Hispanoamericana, 1918, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

SALVÁ, Vicente: “Nuevo diccionario de la lengua castellana, que comprende la última edición íntegra, muy rectificada y mejorada del publicado por la Academia Española, y unas veinte y seis mil voces, acepciones, frases y locuciones, entre ellas muchas americanas [...]”. París, 1846, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

TERREROS Y PANDO, Esteban de: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana [...]*. Tomo segundo (1767). Madrid, Viuda de Ibarra, 1787, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *NTLLE*, Madrid, RAE-Espasa Calpe, 2001.

# LA TÉCNICA LEXICOGRÁFICA EMPLEADA POR EL FRANCISCANO MATURINO GILBERTI EN SU VOCABULARIO EN LENGUA DE MICHOACÁN (1559)

Isabel ACERO DURÁNTEZ

*Universidad de Valladolid, España*

## ABSTRACT

The Franciscan Matutino Gilberti is one of the missionaries who evangelized Mexico in the 16<sup>th</sup> century. Although he knew seven indigenous languages, he is best known for his work in Tarascan or Purepecha, which he systematized in the first grammar and dictionary of this language, the *Vocabulario en lengua de Michoacán* (1559). This bilingual bidirectional work is the object of our attention. We will analyze how he presents the headwords and lexical equivalents from L1 to L2 (Tarasco-Spanish, Spanish-Tarasco). Gilberti chose to follow the techniques used in the European Renaissance lexicographical repertoires of classical and vernacular languages that circulated in the New World.

Se ha señalado (Suárez, 1983) que la primera fase en la historia de la lingüística americanista lo constituye el período comprendido entre 1524 y el final del siglo XVII. Período calificado de *lingüística misionera* dado que fueron mayoritariamente los misioneros los que analizaron y pusieron bajo regla las principales lenguas nativas del Nuevo Mundo. Entre ellas, las lenguas mesoamericanas que perduraron junto al español favorecidas por tres factores principales (León- Portilla, 1993): el ser lenguas habladas por pueblos que habían formado unidades políticas con elevado nivel cultural, es decir, su estatus sociolingüístico; la mentalidad de los que llegaron, conocedores y observadores de la pluralidad de lenguas que se hablaban en los territorios conquistados y la existencia de instrumentos<sup>378</sup> que se toman como referentes para la codificación gramatical y léxica de las lenguas americanas. A ellos se

---

<sup>378</sup> Se trata de las obras de Nebrija.

pueden añadir otros como la rápida difusión de la escritura alfabética así como la introducción de la imprenta.

Entre los misioneros que llegaron está Maturino Gilberti que elaboró la primera gramática y el primer diccionario del tarasco, el *Vocabulario en lengua de Michoacán* (1559) del que nos ocuparemos en este momento analizando la técnica que empleó para presentar los lemas y las equivalencias léxicas entre la lengua de origen y la de llegada, tarasco-español, español-tarasco.

Ya que todo inventario léxico está ligado a una época precisa y, por ello, sujeto al ritmo de la evolución social e intelectual (Dubois, 1971) situaremos a nuestro autor y su obra en un momento histórico concreto, mediados del siglo XVI, en el período que corresponde, en opinión de Duverger,<sup>379</sup> (1993) a la Edad de oro de las ordenes mendicantes (1524-1572) a quienes se había encomendado la tarea de evangelización que no solo era un deber moral sino una obligación jurídica como contrapartida de los reyes católicos a la decisión papal de donar las Indias a España.

Esas órdenes son las que llevaron a cabo la evangelización de México. Entre ellas desempeñaron un papel preeminente los misioneros franciscanos quienes llegaron al Nuevo Mundo, por vez primera, en 1493 formando parte de la segunda expedición colombina.

Consumada la conquista de México en 1521, comienza a organizarse en España una importante expedición misionera bajo la dirección de dos franciscanos que no se llevó a cabo. Un primer grupo de esta orden, originario de Flandes, llegó a México en agosto de 1523. En 1524 lo hizo la expedición de los Doce. Según Motolinía (Toribio de Benavente, 1979) en 1536 había en Nueva España 60 sacerdotes franciscanos. Un documento (Ricard, 1933) fechado en 1559 cita 380 miembros de la Orden incluyendo legos y novicios llegando al millar al final de siglo.

La labor misionera de los franciscanos, como del resto de órdenes religiosa, encontró múltiples dificultades entre ellas las lingüísticas que les requirió el uso y aprendizaje de las lenguas indígenas. El proceso de adquisición de estas lenguas fue lento y necesitó, en los

---

<sup>379</sup> En ese medio siglo los religiosos pudieron ejercer su sacerdocio en total libertad gracias a los privilegios pontificios. La situación cambia a partir de 1572 al volverse sospechoso el indigenismo de los mendicantes e implantarse el clero secular.

primeros años de la conquista, el empleo de recursos intermedios como la comunicación por señas, con música, pictogramas e intérpretes<sup>380</sup>. Los franciscanos desde su llegada a las Indias cultivaron las lenguas nativas como instrumento indispensable para facilitar el acercamiento a los indios. La conversión de indígenas a la fe cristiana pasaba necesariamente por el aprendizaje de las lenguas indígenas. El informe del Padre Mendieta<sup>381</sup> fechado en Vitoria el 20 de noviembre de 1570 y dirigido al Presidente del Colegio de Indias contiene una relación de 238 misioneros franciscanos que habían residido o residían en Nueva España. De ellos, tres cuartas parte, a pesar de la variedad de lenguas<sup>382</sup> y de las dificultades que entrañaba su aprendizaje, sabían y practicaban alguna de ellas e incluso 2 o 3.

Las dificultades<sup>383</sup> por las que pasaron los primeros franciscanos disminuyeron en la medida en que su conocimiento les permitió la fijación de los sistemas de las lenguas indígenas mediante la redacción de las artes y vocabularios correspondientes como instrumentos para la enseñanza, a la vez que sermonarios, catecismos, etc., como instrumentos de predicación. Ricard (1933:65) da cuenta de 109 escritos en Nueva España en lenguas indígenas entre 1524 y 1572, de los cuales 82 son de franciscanos; P. Hernández (1987) llega a 112 obras de autores franciscanos compuestas en el siglo XVI en distintas lenguas: otomí, náhuatl, tarasco, huasteco, totonaca, etc.

El proceso de aprendizaje de lenguas indígenas en Nueva España se vio facilitado por la creación de dos centros de estudios, uno en Tlatelolco y otro en Tipititío en Michoacán en los que convivieron tres lenguas: náhuatl-español-latín en el primero y español-latín-tarasco en el segundo. En Tlatelolco<sup>384</sup> se preparó el primer Arte de una lengua del Nuevo Mundo, la de Andrés de Olmos<sup>385</sup> que, aunque no se llegó a imprimir hasta el siglo XIX, corrió manuscrita e influyó notablemente en su tiempo, así como el primer vocabulario de una lengua amerindia, el de Alonso de Molina<sup>386</sup>. Ambas obras fueron el punto de partida de la lingüística mesoamericana.

---

<sup>380</sup> Sobre el uso de esos procedimientos vid. Solano (1975); Todorov (1982); Haensch (1984), Gómez (1985); Martinell (1988).

<sup>381</sup> Recogido en García Icazbalceta (1941).

<sup>382</sup> Para la variedad de lenguas de Méjico y América Central vid. Ligorred (1992); Migliazza y Campbell (1988).

<sup>383</sup> Vid. Mendieta (1945).

<sup>384</sup> Sobre la historia de este Colegio vid. Borgia (1944); Rodríguez (1953).

<sup>385</sup> Arte para aprender la lengua mexicana... publicada con notas por Rémi Siméon, en París, 1875; para esta obra vid. Manrique (1982), Hernández (1994).

<sup>386</sup> *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, en México, en casa de Juan Pablos, 1555.

La primacía en el estudio de esas lenguas correspondió al náhuatl, lengua que en vísperas de la conquista española se empleaba en una gran parte de México al haber sido impuesta como koiné por los antiguos dirigentes del imperio azteca. Aunque será la más cultivada por los franciscanos<sup>387</sup> (Ponce, 1875) que la emplearon como lengua general para la evangelización y que cuenta con varios especialistas en ella<sup>388</sup>, no dejaron de prestar atención a otras lenguas<sup>389</sup>, como por ejemplo el tarasco.

La filiación de esa última lengua conocida también como purépecha o michoacana (Pérez, 1988) es una lengua aislada de filiación indeterminada. Se la ha clasificado dentro de grupos diversos: macromaya, macronahua y macroquechua (Swadesh, 1959) o dentro del grupo chibcha (Greenberg, 1987). En el siglo XVI ocupaba los actuales estados de Guanajato, Queretaro, Guerrero, Colima y Jalisco. En el momento actual es la lengua predominante en el estado de Michoacán, cerca del lago Pátzcuaro y del volcán Parícutín, así como en los de Aguas Calientes y Baja California

Las primeras obras sobre la lengua purépecha las escribió Maturino Gilberti en el segundo centro de estudio al que nos hemos referido líneas arriba, en Tipiritío. Ello tuvo lugar treinta años después de ponerse en marcha la evangelización de Michoacán, iniciada por tres religiosos: el flamenco Miguel de Bolonia, el francés Juan Badiano y el español Pedro de las Garrobillas, bajo la autoridad de Fray Martín de la Coruña. La llegada de estos religiosos estuvo propiciada por el jefe tarasco Tangaxoan quien, en 1525, solicitó a Fray Martín de Valencia el envío de algunos frailes que evangelicen su reino. Pionero en esa región fue Maturino Gilberti.

De origen italiano (Castro, 1987), Fray Maturino nació en Toulouse en 1498. Estudió en la universidad de dicha ciudad de la que llegó a formar parte como profesor. Tras tomar el hábito franciscano embarcó para Nueva España en 1542 con nueve franciscanos más guiados por Fray Francisco de Bustamante. Asentado inicialmente en la provincia del Santo Evangelio pasó a la de Michoacán en la que fue custodio hacia 1570. Muere en Zintzuntza en 1585.

---

<sup>387</sup> Los frailes aconsejaron extender el náhuatl como lengua franca y Felipe II, en 1580, le da el título de “lengua genral de los indios”.

<sup>388</sup> Francisco Jiménez, Juan Forcher, Bernardino de Sahagún.

<sup>389</sup> Para el cultivo de otras lenguas vid Roys (1952).



Aunque conocedor de siete lenguas indígenas<sup>390</sup> sobresalió en el cultivo de la lengua tarasca.<sup>391</sup> Compuso numerosas obras,<sup>392</sup> unas de carácter religioso<sup>393</sup> - sermones, traducciones de la Biblia, etc., - otras de carácter lingüístico. Así, fija la lengua tarasca en su *Arte de la lengua Michoacana*<sup>394</sup> (1558) y, un año después, complementándola su *Vocabulario en lengua michoacana*<sup>395</sup>. Obras con las que paliar las fatigas lingüísticas y evangelizadoras de los misioneros

El *Vocabulario*, obra bilingüe y bidireccional, consta de un prólogo–dedicatoria al que sigue la parte tarasco-castellano, a dos columnas, de los ff. 2 a 79, con un número de entradas en torno a 6.800; del f. 80 al 87 un apéndice verbal en el que se da cuenta de una serie de verbos ordenados alfabéticamente a los que denomina raíces y que no había creído conveniente explicar en la gramática; tras él, la parte castellano-tarasco más amplia con 12.800 entradas.

Como en todo diccionario bilingüe es la traducción la que tiene por función dar los equivalentes en la lengua de llegada de la entrada de la lengua de partida. Sabemos que la equivalencia perfecta,<sup>396</sup> que implica un mismo nivel de denotación y de connotación, esto es la referencia a un mismo elemento de la realidad exterior y la misma red de asociaciones culturales ligadas al término en las dos lenguas, es infrecuente fuera del dominio de la terminología científica. Lo más usual es que el significado de la unidad léxica de la lengua de llegada sea solo parcialmente idéntica a la de su contrapartida en la lengua fuente.

Por esa razón, Gilberti, como cualquier otro redactor de diccionario bilingüe busca los medios para construir una equivalencia relativa, jugando con los elementos denotativos y connotativos, con las posibilidades de extensión y de comprensión de los términos sobre los hechos de lengua presentados en uno y otro código. En su *Vocabulario* encontramos los

---

<sup>390</sup> Lo que lleva al padre Beaumont (1932) a referirse a él como “nuestro insigne lenguaraz Gilberti”.

<sup>391</sup> De ello da cuenta Jerónimo de Mendieta al decir que “en la lengua tarasca, que es la de Michoacán, ninguno le hizo ventaja”.

<sup>392</sup> Algunas fueron impresas, otras permanecieron inéditas. Vid. Civezza (1879); Beristain de Souza (1947) ; Zulaica (1939).

<sup>393</sup> La publicación de su *Diálogo de la doctrina cristiana* le valdrá un largo proceso inquisitorial. Sobre este proceso vid. Ricard (1933: 78-79); García Izcalbaceta (1981: 207-208 y De Vetancurt ( 1971: 108)

<sup>394</sup> México, Juan Pablos Bressano.

<sup>395</sup> Compuesto por el R. P. Fr. Maturino Gilberti de la orden del seráfico P.S. Francisco...fue impreso en casa de Juan Pablos Bressano...acabose de imprimir a siete del mes de septiembre de 1559.

<sup>396</sup> Vid entre otros, Alvar (1981); Duval (1991); Werner (1992) ; Zgusta (1971 ).

siguientes modos de presentación de los lemas y de las equivalencias léxicas, bien sea la lengua de origen el taraco o el español:

a) La entrada es una sola unidad léxica y también lo es el equivalente de traducción en la de llegada, que implica igual valor denotativo y connotativo. Hay una correspondencia exacta término a término.

Abollar. *Tzitàn*

Anchequareni. *Trabajar*

Ciego. *Patengari*

Cuinahpe. *Barbero*

Gato. *Miztu*

Purenquareni. *Huesped*

b) La entrada es un lema acompañado de una definición y seguido de la traducción en purépecha:

*Cierço viento. Maro tariyati*

Cuiri varucata. *Vagre pescado*

*Harpa instrumento músico. Castillanapu ta uengua*      Cupanda. *Auacate fruta o árbol*

*Marea viento de la mar. Hapunda tairata*

Chuhipireni. *Adelfa árbol.*

Chumbiche. *persona que anda a gatas, o tollida de piernas.*

c) La entrada está formada por varias unidades léxicas unidas disyuntivamente:

Estimar, tasar o apreciar. Hucapararani

Atapu. *adarga o rodela.*

Gallillo o campanilla. Vandaraqua

Curanditi. *Naulato o intérprete*

Predicatorio o pulpito. Vandahtsiculiperaquaro      Chuncari. Palo, o leño o árbol.

d) No hay en la lengua de destino ninguna unidad léxica que cumpla la función de equivalente de traducción de un lema de la lengua de origen y se recurre a la paráfrasis y a la definición enciclopédica.

Jugando poner la cantidad de dinero que en tres o cuatro juegos le ha ganado suc contrario, para que en un solo juego se desquite de todo. *Menihco yam huanguaquareni*.

Ablandar cuero o pan duro a la lumbre o hinchazón que está en alguna parte del cuerpo. *Cuederanstani*.

Piedra sobre la que sacrificauan o matauan hombres ante los ydolos. *Yyaparaqua*.

e) Algunas unidades léxicas van acompañadas de especificaciones complementarias de variado carácter.

1) Se usan términos como el sustantivo *cosa* acompañando a adjetivos, *lo mismo es que* , *busca*, *idem*, *assi*, *cosa assi*, *tal*, etc.:

Luz *busca* claridad

Cutzaro. Lugar arenoso.

Pedir *lo mismo* es que demandar

Cutzarendeti. *Ydem*.

Complazer a alguno.

Catexurini. Sentarse en el suelo.

Complazimiento *assi*

Catemucuni. Sentarse *assi* a la puerta

2) El mismo significante tendrá tantas entradas como complementos acompañen, bien indicando el objeto de la acción verbal, el modo en que se realiza, la tipología de un elemento,

etc. Es en el siglo XVIII cuando comienzan a agruparse bajo una misma entrada las varias acepciones de una voz.

Abrir. Mitani	Ahpariepes. Bledos blancos.
Abrirse la llaga o nacido.catihtsicuni	Ahparitdnicuqua. Bledos pardos
Abrir carta. Mitani siranda	Ahparietengari. Bledos colorados.
Abrir la boca. Aratani	Ahpari tiripetsi. Bledos amarillos.
Abrir los ojos . Pirangarini	Ahpari tzirangui. Bledos negros
Abrir la mano.Pirahcuni	
Abrir zanja para fundamento. Haratzeni veczcucueuecani	

3) Aunque no es frecuente podemos encontrar lemas acompañados de información gramatical o de uso:

Hazia, <i>preposición</i> . Eracutin	Aqua. <i>Nombre</i>
Luego, <i>adverbio</i> . Cuaquan	Aqua <i>adverbio</i>
Mas para continuar, <i>adverbio</i> . Hinguni	Vih. <i>Interrection</i> para admirar.

Gilberti, ante vocablos designadores de realidades solo existentes en una de las dos lenguas, la de partida o la de llegada, emplea diversos recursos como la glosa contextual, un hiperónimo sin más especificaciones, la descripción o definición de un término comparando el producto o la situación que designa en las nuevas tierras con lo que designa en el ámbito peninsular, o un complemento de lugar aclarador:

Amutze. *Una yerua*.

Cuingapu. *Un ave.*

Una fruta que tiene espinas en la corteza. Apupu

Pescado del mismo tamaño que *parecen truchas*. Aumara.

Vucas. Fruta de la tierra *semejante a azeytunas*.

Ciruella *de esta tierra*. Cupu.

Ciruella *de castilla*. Lo mismo. Castillanapu cupu.

El otro procedimiento para nombrar realidades desconocidas para la cultura española es el préstamo léxico. En el *Vocabulario* da cabida a 29 indigenismos, la mayor parte de los cuales no son entrada sino que forman parte del artículo lexicográfico, bien en la parte purépecha-castellano, bien en la castellano-purépecha.

En relación con su filiación,<sup>397</sup> 11 son antillanismos<sup>398</sup>: *axí, maguey, maiçales, mayz, batea, buhio yxaguey* (voces taínas); *canoa y cotares* (arahuacas) y *guayaba* (caribe). Recordemos que con palabras antillanas, especialmente taínas, comenzaron los españoles a denominar las nuevas realidades; los 18 restantes de la lengua general en la mayor parte del imperio azteca, esto es, nahuatlismos<sup>399</sup>: *auacate, cacao, cacles, chia, chilli, maceguales, mastlatl o maztil, mecapal, nauatlato, ocote, pinol, tamal, tamemes, tianguetz, tomatl, xacal, xicara (xical) y teponatzli*.

Para descubrir el valor semántico de estos indigenismos emplea variados procedimientos:

a) El equivalente directo de traducción. Es el caso más simple y el procedimiento

---

<sup>397</sup> Sobre origen, etimología, documentación histórica y localización geográfica de los indigenismos vid. Buesa y Enguita (1992); Buesa (1992).

<sup>398</sup> Para la importancia del período antillano en la formación del español americano vid, entre otros, A. Alonso (1967); R.J. Cuervo (1987); J.M. Lope Blanch (1977); Zamora Munné (1982).

<sup>399</sup> Sobre nahuatlismos y su difusión vid Champion (1984); León Portilla (1982).

usual en la lexicografía bilingüe actual. No obstante, pocos indigenismos son equivalentes directos de la forma tarasca que sirve de entrada o de la forma castellana con el equivalente tarasco.

Canoa. Ych

Mecapal. Siruruqua

Buhio. Quaqua.

b) El indigenismo, bien en la entrada bien en el cuerpo del artículo, aparece asociado disyuntivamente a una voz romance con un significado próximo. Apareciendo así en la parte tarasco-castellano puede usarlo en la parte castellana-tarasca sin asociar a ningún elemento romance.

*Acahuequa. Çapatos o cacles.*

*Curanditi. Nauatlato o intérprete*

*Uparacunstani. Reparar el xacal o casa*

*Quelpeny. Ir al tianguetz o mercado*

*Un género de cacles. Matsicata*

*Nauatlato. Curanditi.*

*Tianguetz. Andahpeyarania*

c) El indigenismo aparece en una enumeración en la que los términos no son equivalentes si bien quedarían englobados bajo el mismo hiperónimo, bebida en los ejemplos que siguen:

Beuer agua, vino o *cacao*. Ytsinami

Beuer maçamorra, *pinol*, purga, xaraua o cosa así. Cohpandini.

d) El indigenismo va acompañado de una definición o se acude a la traducción mediante perífrasis:

Cupanda. *Auacate*, fruta o árbol.

Curunda. *Tamales* pan abultado

Purépecha. *Maceguals*, la gente común

Xucupara. Una fruta que se dize *tomatl*

La mayor parte de los indigenismos están documentados en los textos del siglo XVI anteriores a la obra de Gilberti si bien algunos como, *cacles*, *cutara*, *guayaba*, *macegual*, *maizal*, *mastate*, *ocote*, *tameme*, *tianguez* o *teponattli* aparecen por primera vez en una obra lexicográfica. En tres casos se puede adelantar la datación cronológica, como en el caso de *Chía* “especie de salvia” registrada por Bernal Díaz en 1574 (Buesa y Enguita, 1992), *mecapal* “cordel o mecate ancho para llevar carga a cuestras” documentado en Gabriel de Chaves (1579) y *teponaztli* (Mx 1579).<sup>400</sup>

La mayor parte han llegado hasta la actualidad, con diferente difusión. Algunos tienen vitalidad en el español general: *aguacate*, *ají*, *batea*, *cacao*, *canoa*, *chile*, *jícara*, *maíz*, *maizal*, *nahuatl* y *tomate*; otros son generales en el español de América: *jaguey*, *maguey* y *tamal*, y algunos quedan restringidos a Centroamérica: *bohio*, *cacle*, *cutara*, *chiía*, *jacal*, *mastel*, *mecapal*.

---

<sup>400</sup> Boyd-Bowman (1972).

En su tratamiento no utiliza un criterio uniforme. Alternan los términos que han experimentado una adaptación fonética al español con los que mantienen su forma originaria. De este modo vemos la pérdida de la -i final en pinol > *pinolli* y xical < *xicalli* y su mantenimiento en *chilli* y *teponaztli*, o el del grupo tl en *ocotl* y *aguacatl* en alternancia con *ocote* y *aguacate*.

Esta variada presentación de lemas, lejos de la metodología lexicográfica contemporánea, a medio camino entre los diccionarios bilingües y monolingües está presente en las obras lexicográficas que precedieron a Gilberti que, además, fueron fuente suministradora del material léxico que codificó Gilberti.

El instrumento inicial que sirvió de partida para la codificación de las lenguas americanas fueron las obras de Nebrija<sup>401</sup>. Algunos de los misioneros lingüistas, como Fray Alonso de Molina o Fray Domingo de Santo Tomás, al componer sus obras lexicográficas señalaron expresamente que habían tomado como guía, para fundamentar el estudio de la lengua indígena correspondiente, a Nebrija. Por los registros de mercaderes de libros, por los inventarios de bibliotecas particulares (Hampe, 1991, Carlo, 1970, Solano 1985) tenemos conocimiento de los repertorios lexicográficos de la Europa del renacimiento, en lenguas clásicas o en lenguas vulgares, que circularon por el Nuevo Mundo: Nebrija y Calepino. Diversos estudios<sup>402</sup> muestran que efectivamente el *Vocabulario Español-Latino* de Nebrija sirvió como modelo de técnica y como inventario básico de palabras a partir de las cuales buscar la correspondencia con las diversas lenguas indígenas. En él se inspira el también franciscano Alonso de Molina artífice del primer diccionario de una lengua amerindia, el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*<sup>403</sup> que abrirá el camino de la lingüística

---

<sup>401</sup> *Lexicon ex sermone latino in Hispaniensem y Dictionarium ex Hispaniensi in Latinum sermonem*

<sup>402</sup> Bartholomew (1991); J.L. Suárez Roca (1992); Moreno Fernández (1994)

<sup>403</sup> En México, en casa de Juan Pablos, 1555.



mesoamericana convirtiéndose en modelo<sup>404</sup> de muchos otros vocabularios de lenguas indígenas.

En el caso de Gilberti, aunque hay coincidencias en la metodología y más del 90% de los lemas que sirven de entrada en el *Vocabulario* de Gilberti, en la parte español tarasco, fueran comunes con Nebrija (Acero, 2002), el análisis de las discrepancias nos llevó a afirmar que la fuente de la que bebió Gilberti fue Alonso de Molina (Acero, 1996-97). Esas discrepancias con Nebrija, que se pueden observar en las variantes fonéticas u ortográficas elegidas, en la presencia o no de sinónimos acompañando al lema principal, en la variación de complementos que acompañan a una voz y que determinan el número de ocurrencias de la misma, en la coincidencia en las entradas complejas con carácter enciclopédico, significan coincidencias con Molina. Ejs:

NEBRIJA	MOLINA 1555	GILBERTI
Flete	Flete que paga el passagero	Flete que paga el passagero
Acezar o alentar acarlear al perro	Acezar o acarlear al perro	Acezar o
Abrir la puerta	Abrir	Abrir
Abrir lo sellado nacido	Abrirse la llaga o nacido	Abrirse la llaga o
Abrir como quiera	Abrir la carta	Abrir la carta
Abrirse lo que se hiende	Abrir la boca	Abrir la boca
Abrir lo sellado con plomo	Abrir los ojos	Abrir los ojos
Abrir lo embarrado o empegado	Abrir la mano	Abrir la mano.
	Abrir zanja para fundamento	Abrir zanja para fundamento

	Fundar poner fundamento quando	Fundar poner
fundamento		
quando se edifica la pared desde	quando se edifica la pared	
el prinicipal.	Desde el principal	
Fundamento hasta medio .	Fundamento hasta medido	
estado en alto	estado en alto	

Al lado, el que términos recogidos por Gilberti pero no por Nebrija estén casi en su totalidad, en Alonso de Molina. Entre ellos, términos como *zongotear* y *reguizcar* que se documentan por vez primera en un trabajo lexicográfico en el *Vocabulario* de Molina o la coincidencia en el significado de la voz *agostar* “agotar el sol, secar las plantas el calor excesivo, frente al valor dado por Nebrija de “pasar el verano en algún lugar”. Las coincidencias entre Nebrija y Gilberti se explicarían por intermedio de Molina.

En cualquier caso, las semejanzas no significan que el *Vocabulario* de Gilberti sea copia del de Nebrija o de Molina, hay una labor propia de selección y síntesis sobre el material léxico que le ofrecían los vocabularios precedentes determinada en parte por las características de la lengua y cultura tarascas<sup>405</sup>, sin olvidar que la parte tarasca hubo de levantarla de nueva planta puesto que no tuvo, que sepamos, precedente y que la redactó independientemente de la parte española.

Este acercamiento a la obra bidireccional de Gilberti nos ha puesto de manifiesto la culaidad lingüística del primer lexicógrafo de la lengua purépecha o michoacana. Se ha observado cómo su trabajo enlaza con la tradición lexicográfica iniciada por Nebrija sin ser un calco de

---

405

ella, porque ha de dar cuenta de una realidad cultural diferente, porque distintos son sus destinatarios y desemejantes sus objetivos. La obra de Gilberti es referente del habla y escritura tarasca, imprescindible para el conocimiento general de la lengua purépecha, y en relación con las voces de procedencia indígena fuente de información sobre la penetración de aztequismos y nahuatlismos en el español del siglo XVI, y aun hoy objeto cultural que testimonia la civilización tarasca.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ACERO, I: “En los comienzos de la lingüística mesoamericana: El influjo de Alonso de Molina en la obra de Maturino Gilberti”, *Homenaje al Dr. Germán de Granda, Anuario de Lingüística Hispánica*, XII-XIII, Valladolid, 1996-7, pp. 199-212.

“Una aportación a la historia de la lexicografía americana. Sobre el “Vocabulario en lengua de Mechuacán» de Maturino Gilberti,” en *Estudios de lexicografía diacrónica del español (V Centenario del Vocabularium Ecclesiasticum de Rodrigo Fernández de Santaella)*, Antonia María Medina Guerra (coord), Universidad de Málaga, 2000, pp. 79-202.

ALONSO, A: “La base lingüística del español americano” , en *Estudios lingüísticos. Temas hispanoamericanos*, Madrid, Gredos, 3ª ed, 1967, pp.7-60.

ALVAR EZQUERRA, M: “Los diccionarios bilingües: su contenido” *Lingüística Española Actual*. 3, 1981, pp.175-196.

BARTHOLOMEW, D: “Lexicography of the languages of the Mesoamerican Indias” en F. J. Hausman, O. Reichmann, H.E. Wiegand y L. Zgusta (eds), *Worterbucher. Dictionaries. Dictionnaires. Ein International Handbuch zur Lexicography*, Berlin, Walter de Gruyter, 1991, pp. 2697-2700.

BEAUMONT, P: *Crónica de la provincia de Michoacán de la regular observancia de N.P.S. San francisco (1792)*. México, Talleres gráficos de la Nación, II, 1932.

BENAVENTE, F. T de : *Historia de los indios de Nueva España*, edición preparada por Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, col. «Sepan cuantos», n. 129, 1969; 3ª ed. 1979, p. 85 (trat.II, cap. III).

BERISTAIN DE SOUZA, J.M: *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, 2, ed. Amecameca, 1883.

BORGIA S, O.F.M: *El primer Colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco*, México, Centro de Estudios Franciscanos, 1944.

BOYD-BOWMAN, P: *Léxico hispanoamericano del siglo XVI*, Londres, Tamesis books, 1972.

BRATANIC, M: “La lexicografía bilingüe tradicional frente al conocimiento culturalmente específico”, *Voz y Letra*. 5, 1, 1994, pp. 67-78.

BUESA, T y J. M. ENGUITA: *Léxico del español de América. Su elemento patrimonial e indígena*. Madrid, Mapfre, 1992.

BUESA, T: “Indoamericanismos léxicos” en C. Hernández Alonso (coor), *Historia y presente del Español de América*, Junta de Castilla y León, Pabecal, 1992, pp. 169-199.

CASTRO y CASTRO, M: “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI”, *Actas del II Coloquio Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, Madrid, Deimos, 1987, pp. 485-572.

CHAMPION, J. J: “Nauhtlismos in Mexican Spanish and Classical Nahuatl Noun Morphology” en Pulgram, E. (eds) *Romanitas in Romance Linguistics*, Michigan, Ann Arbor, 1984, pp. 35-47.

CIVEZZA, M. DA O.F.M: *Saggio di bibliografia gesografica, storia et etnografica sanfrancescana*, Prato, 1879..

CUERVO, R. J: *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*, Bogotá, Caro y Cuervo, 2ª ed, 1987.

DUBOIS, J. y C: *Introduction a la lexicographie. Le dictionnaire*, París, Larousse, 1971.

DUVAL, A: “L'équivalence dans le dictionnaire bilingue”, F. J. Hausmann, O. Reichmann, E. Wiegand, L. Zgusta (eds.), *Wörterbücher / Dictionaries / Dictionnaires. Ein internationales Handbuch zur Lexikographie / An International Encyclopedia of Lexicography / Enciclopédie internationale de lexicographie*. 3, Berlin-New York, De Gruyter, 1991, pp. 2817-2824.

DUVERGER, CH: *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Méjico, FCE, 1993.

ENGUITA, J.M: *Para la historia de los americanismos léxicos*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2004.

GARCÍA ICAZBALCETA, J: *Códice franciscano*, México, 1941, p. 27.

GÓMEZ CANEDO, L: “Desarrollo de la metodología misional franciscana en América”, *Actas del I Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, La Rábida 16-21 de septiembre, 1985, Madrid, Deimos, 1987, pp. 211-250.

GREENBERG, J.H : *Language in the Americas*, Stanford, University Press, 1987.

HAENSCH, G: “La comunicación entre españoles e indios en la conquista”, *Miscelánea Sanchis Guarner*, vol. II, Universidad de Valencia, 1984, pp. 157-67.

HERNÁNDEZ APARICIO, P: “Gramáticas, Vocabularios y Doctrinas franciscanas en las bibliotecas de Madrid”, *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo ( siglo XVI)*, La Rábida, 1987, pp. 485-572.

HERNÁNDEZ, C: “Notas al “Arte para aprender la lengua mejicana” de Andrés de Olmos», *Estudios de lengua y cultura amerindias*, J. Calvo Péres (ed), Universidad de Valencia, I, 1994, pp. 123-130.

LEÓN- PORTILLA, A DE: “ Nebrija y el inicio de la lingüística mesoamericana», *Anuario de Letras*, XXXI, 1993, pp. 205-223.

LEÓN, M. (1982): “Nauathlismos en el castellano de España”, *LEA*; IV, 1982, pp. 213-238.

LOPE BLANCH, J. M: “Antillanismos en la Nueva España”, *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, 1977, pp. 467-471.

MANRIQUE CASTAÑEDA, L : ”Fray Andrés de Olmos: notas críticas sobre su obra lingüística», *Estudios de Cultura nahuatl*, México, UNAM, V, 15, 1982, pp. 27-37.

MARTINELL GIFRÉ, E: *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*, Madrid, CSIC, 1988.

MENDIETA, JERÓNIMO DE: *Historia eclesiástica indiana*, Libro III, cap. 16, edición de Joaquín García Izcalbaceta, México, 1945.

MORENO FERNÁNDEZ, F: “Antonio de Nebrija y la lexicografía americana del siglo XVI. A propósito del Lexicon de Fray Domingo de Santo Tomás”, *Voz y Letra*, V/1, 1994, pp. 79-104.

PÉREZ GONZÁLEZ, B: «La lengua purepecha», en C. García Mora (Coord) *La antropología en México*, 3. *Las cuestiones medulares*. México, Colección Biblioteca del INAM, 1988, pp. 233-245.

PONCE, ALONSO, O.F.M: *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron...en las provincias de Nueva España*, Madrid, 2.vols, 1875.

RICARD, R : *La Cônquete spirituelle du Mexique*, París, Institut d’ethnologie, « Travaux et memoires de l’institut dèthnologie », vol. XX, 1933, p.35.

RODRÍGUEZ PAZOS, M: “Los franciscanos y la educación literaria de los indios mejicanos”, *Archivo Iberoamericano* XIII/49, 1953, pp. 1-59.

ROYS, RALPH L. (1952): “The franciscan contribution to Linguistic Research in Yucatan”, *The Americas*, 8, pp. 417- 429.

SOLANO, F: “El intérprete uno de los ejes de la aculturación”, *Estudios sobre política indigenista española en América*, Universidad de Valladolid, vol. I, 1975, pp. 265-275.

SUÁREZ, J. A: *Mesoamerican Indian Languages*, Cambridge University Press, 1883,

SUÁREZ ROCA, J. L: *Lingüísticamisionera española*, Pentalfa, Oviedo, 1992.

SWADESH, M: *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*, México, UNAM, Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Antropológica 8, 1959.

TODOROV, T: *La conquête de l'amerique*, parís, Seuil, 1982.

VETANCURT, A. de O.F.M. *Menologio franciscano*, edición facsimilar, México, Porrúa, 1971.

WERNER, R. - CHUCHUY, C: “¿Qué son los equivalentes en el diccionario bilingüe? “, G. Wotjak, (comp. y ed.), *Estudios de lexicología y metalexigrafía del español actual*, Tübingen, Max Niemeyer verlag, 1992, pp. 99-107.

ZAMORA MUNNÉ, J.C: “Amerindian loanwords in general and local varieties of American Spanish », *Word*, 33, 1982, pp. 159-171.

ZGUSTA, L : *Manual of lexicography*. The Hague-Paris, Mouton, 1971.

ZULAICA GARATE, R. O.F. M: “Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI “, *Estudio bibliográfico*, México, AIA, 1, 1930, pp. 324-329.

# **CESÁREO DE ARMELLADA: ANTROPÓLOGO MISIONERO Y TRADUCTOR. EL PADRE INDIO; EMA-SENSEN-TUARÍ (CORRESENDEROS)**

M<sup>a</sup> Pilar BLANCO GARCÍA

*Universidad Complutense, Madrid, España*

## **RÉSUMÉ**

À partir de la decouverte du Nouveau Monde jusqu'à nos jours les missionnaires sont arrivés en Amérique. Le Père Armellada, missionnaire Capucin, est arrivé dans la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle. Avec de grandes difficultés il développera son travail chez les pemon, une tribu de la Gran Sabana. Il étudiera leur langue et leur civilisation pour leur défendre et démontrer leur valeur. Il nous apprendra comment surmonter la complexité et l'embarras pour démontrer qu'il y a des êtres humains dans de lieux isolés et qui peuvent apporter à l'humanité une nouvelle littérature et qui doivent être reconnus. Le Père Armellada fera connaître à travers son travail et le travail d'autres missionnaires cette littérature orale qu'il a su réécrire pour enrichir les autres. La possibilité de leur édition a mis en relief le labeur de ses hommes qui ont beaucoup lutté pour faire reconnaître une autre culture d'homme et de femmes qui nous ressemblent.

Los Misioneros Capuchinos en Venezuela

no somos noticia que pasa;

somos historia que permanece.

(Cesáreo de Armellada)

## **Introducción**

Cuando se habla de franciscanos, generalmente se piensa sobre todo en los Observantes Menores y en menor medida en los Conventuales, los Capuchinos ni están, ni se les espera, quizás por haber nacido y llegado a esos lugares más tarde.

Sólo cuando los acontecimientos sobrepasan a la razón, se encuentran con un grupo de Franciscanos Capuchinos que han perecido en el fuego de las balas, arrojados vivos o muertos a los ríos, o flechados por las flechas indias. Entonces su presencia es reconocida por la mayoría, porque las minorías saben de su quehacer en las selvas venezolanas o africanas o en los diversos territorios a los que se incorporaron desde su nacimiento.

Por este motivo nos vamos a centrar en la labor de los Capuchinos en Venezuela, aunque hablemos sólo de uno, ese uno será el representante de todos. Será el que porte el pendón, la bandera o estandarte de la fe católica, de su entrega total y absoluta a esos indios que, considerados como salvajes, han demostrado ser más humanos que aquellos que los tildaban de tales. Hablaremos de su dotes docentes e investigadoras para acercarse a ellos y poder ser comprendidos, primero aprendiendo el abc de su lengua, en este caso el pemón para, comparándola con la suya propia, escribir el catón para unos y otros; después recoger esa gran literatura oral, ágrafa, sus costumbres y poder traducir todo ese conjunto de realidades a todos los demás. Siendo ese todo un *totum revolutum* en el inicio, se asentará después con autoridad propia frente a los descreídos en la Raza Humana.

### **Pequeña historia**

Al Nuevo Mundo llegan los conquistadores y con ellos las órdenes religiosas. Los primeros los Franciscanos (1553), las dos ramas: Observantes y Conventuales; los Dominicos (1557); después los Jesuitas y los Agustinos. Todos ellos compartirán los territorios y convivirán con los indígenas.

La llegada de los Capuchinos es más tardía, por razones obvias, en esa época no existían. La escisión de un parte de los Hermanos Observantes que querían vivir la extrema pobreza es aceptada por Clemente VII dando lugar a la Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum el 3 de julio de 1528. Una vez que la orden se asentó en España, llegaron a Venezuela a mediados del siglo XVII.

La llegada de los Capuchinos dejará una gran huella tanto en la historia misionera como en el estudio de las lenguas indígenas. Su primera norma fue aprender su lengua, sin imponerles el castellano, para después iniciar su evangelización.



Desde el primer momento del descubrimiento de América por Colón, los españoles fueron conquistando el territorio imponiendo su lengua, según reconoce la historia contada por le P. las Casas. La lengua castellana se imponía a los conquistados, poco les preocupaba aprender su lengua y tanto es así, que trajeron a varios indios a España para que aprendieran la lengua como era debido, in situ, para que luego les pudieran servir de intérpretes.

Eso no sucedió con la llegada de los Capuchinos. Fueron muchos los Capuchinos que se dedicaron al estudio de las diversas lenguas. Entre ellos podemos destacar en el primer desembarco a Fray José de Carabantes (1628-1694) Fray Francisco de Tauste (1626-1685); Fray Francisco de la Puente (1635-1715); Fray Juan del Pobo (1632-1682) y tantos y tantos, pertenecientes la mayor parte de ellos a la provincia de Castilla.

¡Cuán dura fue la tarea y la vida de ese puñado de héroes! Porque verdaderamente, eso eran esos Capuchinos llenos de fe y de ilusión dispuestos a difundir el Evangelio y a dejar allí su propia vida si era necesario.

### **Héroes convertidos en villanos**

En 1817 con ocasión de la guerra de la independencia de Venezuela se produce la gran tragedia misional del asesinato de los Capuchinos en Caruachi. Los Misioneros son asesinados y sus cuerpos arrojados al río, tiñendo con su sangre el Caroní y el Orinoco. Los pocos que quedaron vivos fueron expulsados.

No mucho tiempo después, Bolívar se dio cuenta de la salvajada que habían cometido e intenta recuperar a los Misioneros para *“reedificar poblaciones de los indígenas e instruirlos en la religión, en la moral y en las artes necesarias para la vida”*. *“Que esto no puede hacerse sino por medio de las Órdenes Regulares, que es necesario conservar y aumentar para que haya ministros que sirvan las Misiones, y que también prediquen y enseñen a los demás pueblos la religión y la moral”* (Decreto del 11 de julio de 1828)

### **Recuperación de la heroicidad**

Noventa y siete años más tarde de que Bolívar reconociera su error, vuelven los Capuchinos a sus misiones convirtiéndose en los nuevos héroes, los que llevarán el cariño, la Paz y el Bien a esas tierras y habitantes mortificados.

Como manso rocío, condensado en gotas de agua en las mañanas del estío, van apareciendo en el primer cuarto del S. XX, sin ruido, sin llamar la atención, hasta que en 1924 llega la primera expedición importante de Hermanos y a partir de ese momento llegarán como esas madrices<sup>406</sup> leonesas de agua fresca a un territorio inhóspito donde lo único que, en un principio, les esperan son las mayores calamidades, a la que se someterán con alegría en nombre de esas tres palabras franciscanas: PAZ Y BIEN

### **Pequeña historia: Cesáreo de Armellada**

Uno de los capuchinos que destacaría entre los aprendedores de las lenguas de estos indios, aunque no el primero, pero al que se considera pionero en los estudios de las lenguas aborígenes y, más concretamente de la lengua pemón que nos ocupa en esta ocasión, nació el 1 de febrero de 1908<sup>407</sup> con el nombre de Jesús María García Gómez y cuyo sueño eterno le llegaría en su otra tierra, en su propio mundo nuevo, en Caracas el 9 de octubre de 1996. Este capuchino más conocido con el nombre de religión que eligió, o le eligieron, de Fray Cesáreo de Armellada y que, posiblemente sin quererlo, se levantó con el pendón<sup>408</sup> capuchino de lingüista y traductor.

El P. Cesáreo llegaría a ser no uno de tantos “mozos”, sino el mejor, que llevaría el pendón misionero de PAZ Y BIEN, por las selvas americanas, como lo llevaban los mozos de su pueblo cuando sacaban el pendón pino sin que lo derribasen vientos, tormentas, dificultades, riesgos, ni peligros. Como un mozo de su pueblo, según recordaba el P. Pacífico de Pobladura al recoger las costumbres milenarias de los pueblos leoneses en una canción de de las rondas ribereñas:

*Mozos hay, mozos hay*

*Mozos hay en la ribera;*

*Cuando llevan el pendón*

---

<sup>406</sup> Palabra localista para designar pequeños arroyos artificiales

<sup>407</sup> En muchas de sus notas bibliográficas aparece esa fecha que dieron sus convecinos cuando pidió la partida de Bautismo para entrar como seminarista en los Hnos. Capuchinos. Al carecer de documento escrito, el cura del pueblo preguntó a todos sus parroquianos y le dieron esa fecha. El P. Cesáreo se preocupó de saber la fecha exacta de su nacimiento y después de arduas investigaciones descubrió que había nacido no el 1 de febrero si no el 8 del mismo mes.

<sup>408</sup> Insignia usada por las iglesias y cofradías para guiar las procesiones y que son mucho más grandes que las banderas

*No hay quien se lo mueva.*

Un “mozo” que pasó “*sus primeros diez años de vida en su pueblo natal, como describía él mismo, entre la casa, la escuela, la iglesia y el campo de labranza; y los catorce siguientes, en los colegios de Enseñanza Media y Superior que la Provincia Capuchina de Castilla tenía en Madrid, Bilbao, Santander y León, para la formación de sus candidatos al Sacerdocio*”.

Describe a su padre Manuel y a su madre Francisca como Krusú Puekén, Amai Puekén, Karetá Puekén, Karetá Yaki que traducido del pemón significa: amante de la cruz, amante de la madre, amante de los libros.

Pero antes de describir a sus padres en lengua pemón tuvieron que pasar muchos años.

El espíritu misionero anidaba con facilidad en esos jóvenes cuyo ideal (no sabemos el orden) era ser capuchino, misionero y santo. Los “salvajes” que querían convertir al cristianismo se transformarían en sus seres más queridos y por los que darían su propia vida.

Siendo estudiante de Teología en León, Armellada junto con otros compañeros crearon la asociación de “Zagales de la Divina Pastora”. El nombre de *zagales* fue propuesto por nuestro capuchino que fue el primer Director-Mayoral y Cronista de la Asociación y que según decía fray Cesáreo la idea era la de formar principalmente un grupo decidido a ir a misiones.

Los estatutos se resumían en tres puntos: a) rogar por las misiones, particularmente por las encomendadas a la Provincia de Castilla: b) fomentar el espíritu misionero entre sus miembros y c) propagar el culto a la Divina Pastora que sería declarada Patrona Universal de las Misiones Capuchinas a la que cantan así:

*Pastora y Reina, yo quiero*

*Ser tu cordero y zagal:*

*En tu seno maternal*

*Cual cordero viviré*

*Y cual zagal misionero*

*¡Almas, almas te traeré!*

*Mañana en un frágil barco*

*Me he de engolfar en la mar*

*Daré un adiós a mi patria*

*El último adiós quizá.*

*Por si Dios quisiera*

*Que no vuelva más.*

*El corazón te dejo*

Pastora Celestial.

Cuando los Capuchinos cantan ese himno, la emoción que se refleja en sus rostros es indescriptible, ponen alma y corazón y lo transmiten a quienes los escuchan. Son palabras escritas con el corazón y el entusiasmo juvenil, pero que dejan traslucir una sana pasión y quizás un deje de nostalgia. La ilusión de ser misionero algunos la vieron cumplida, lo mismo que el final de la canción a la Divina Pastora, porque su corazón y su cuerpo quedó para siempre junto a los indios.

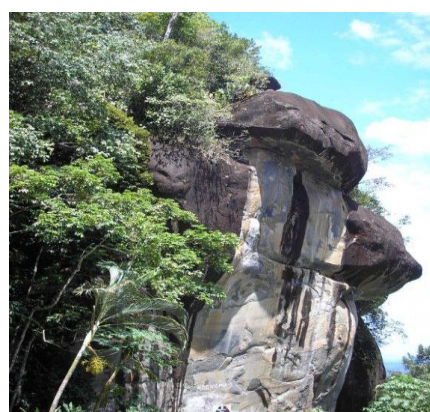
Fray Pacífico de Pobladora, otro misionero, que se quedó para siempre en aquellos lares, describía la llegada a Venezuela del padre Cesáreo de Armellada en 1933 de esta manera:

Este viaje -en aquel entonces- era para atarse los “machos” y lanzarse ante un peligro que ponía en tensión el ánimo del más guapo. Unos pocos kilómetros en camión por algo que llamaban carretera para seguidamente hacer traspaso a lomos de mulas. Pero por poco tiempo. El río Cuyuní se interponía cortándolos el camino. Pie a tierra y a sentarse en potro de tormento navegando en curiara movida a remo. Y así durante diez interminables días. Ahora un reto de la naturaleza se levantaba desafiante ante ellos: era la altura y escabrosidad

impresionante y temible Sierra de Lema. Tenían que escalarla a pie y pasar el fatídico abismo de la “Escalera”. Tienen que cargar el bastimento sobre sus propias espaldas y encarar la subida de aquella sierra... Las palabras humanas son inexpressivas para describir aquella odisea. Dice Fray Cesáreo en su gráfico relato de este viaje: -“Tuvimos que montar sobre nuestras espaldas a los perros que llevábamos porque los pobres animales ya no podía trepar por aquellos abismos...” Hasta que llegaron a un verdadero paraíso salvaje: La Gran Sabana. (Fr. P. de Pobladura, 1977: 14)



(La escalera)



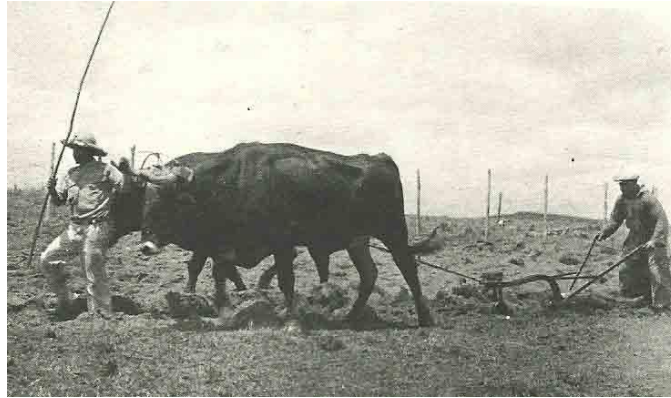
(La piedra de la Virgen)

Estas dos imágenes del paraje de la Sierra de Lema pueden darnos una idea de las dificultades a las que tenían que enfrentarse para cumplir su misión y de la expresión descriptiva de “atarse los machos”<sup>409</sup> empleada por Fray Pacífico.

En mayo de 1936, por vez primera, llega un avión a la Gran Sabana. Todos los viajes anteriores realizados con otros misioneros, dentro y fuera de esta región, Armellada tuvo que hacerlos a pie, transportando las cargas sobre su propia espalda, caminando en obligada fila india.

---

<sup>409</sup> Prepararse para afrontar un peligro



El misionero enseñando a arar a los indios.

Trabajar con la mano en la esteva del arado, sembrar, recoger o lo que fuera necesario en su conuco particular, luchar y escribir para sus Misiones, para y por sus indios fue para él una necesidad vital. Fray Cesáreo se identificó hasta tal punto con el alma del pueblo indígena venezolano que le dedicó los mejores años de su vida. Viajó por las serranías de los Pemones, de los Yucpas, de los Motilones o Wari y de los Guajiros, cuyas lenguas estudió y difundió en extensas publicaciones.

En esta zona permaneció Fray Cesáreo hasta el año 1944 con una dedicación tan total, incondicional y desinteresada a estos indígenas Pemones que llegaron a considerarlo uno más de su comunidad, bautizándolo como Padre Indio. En muchos de sus escritos este fue el seudónimo Pemón que adoptó, además del de *Emasensen Tuari*, que significa el pobre *Corresenderos*. Lo mismo que ese pajarillo pequeño que recorre los senderos de las huertas de su patria chica, fray Cesáreo pasito a paso, o carrerita a carrerita fue descubriendo los caminos de “sus” pemones.

Aprendió seis lenguas, que habló con la misma perfección y facilidad que el castellano, lo que le permitió recoger y traducir cuentos y leyendas. En la Gran Sabana este misionero se encontró con una civilización tan rica, que no sólo tuvo identificación en lengua y psicología, sino que además logró un caudal de datos para cultivar los valores de esta etnia.

Hubiera sido suficiente haberse dados por satisfechos con la falsa ecuación, que se formulaba diciendo literatura = belleza en la palabra escrita, pero la cambiaron por literatura = belleza en la palabra, tanto oral como escrita. Supieron aplicarla a los pueblos indígenas venezolanos, ágrafos hasta que los misioneros les llevaron el alfabeto, el papel y la pluma, e hicieron

circular la expresión paradójica de literatura oral, que tampoco fue inventada por ellos. A la descripción de literatura que tomaron de la UNESCO, aplicaron el axioma y la advertencia de que en los pueblos que no saben escribir, cuando un anciano muere sin que su sabiduría haya sido recogida (grabada o escrita), es una biblioteca que desaparece.

Este idioma –inicialmente ágrafo– hablado por los habitantes de la región de la Guayana venezolana y perteneciente a la familia lingüística caribe, forma parte de las lenguas minoritarias y está enmarcada dentro del programa de promoción y revitalización de las lenguas amerindias en Venezuela.

La obra de Armellada ha servido de guía para las nuevas investigaciones y reconstrucciones gramaticales y educativas que se están realizando sobre la lengua pemón en Venezuela.

Facilitar un panorama del contexto histórico de la época y reseñar el trabajo sociolingüístico que Fray Cesáreo de Armellada realizó en la Venezuela del siglo XX es de vital importancia para un mejor conocimiento e interpretación de sus estudios y para comprender la magnitud del proceso estructural que está teniendo lugar en Venezuela con respecto a las lenguas indígenas. No en vano sus estudios han contribuido fundamentalmente a los trabajos lingüísticos que actualmente se realizan sobre la lengua pemón en la Venezuela chica como la llamó Américo Vespuccio al ver aquellas casas sobre estacas de madera, palafitos que le recuerdan a Venecia y que dará su nombre a esta nación: Venezuela.

### **Armellada lingüista**

*Linguarum diversitas alienat hominem ab homine, et Propter solam linguarum diversitatem, nihil prodest ad consonciandos homines tanta similitudo naturae. (S. Aug. De Civitate Dei)<sup>410</sup>*

### **Labor en equipo y método**

El P. Baltasar de Matallana que, como otros muchos capuchinos dedicaron sus vidas a los *indios* americanos decía:

---

<sup>410</sup> Texto que aparece en el inicio de la gramática y diccionario de la lengua pemón, después de la dedicatoria a sus hermanos misioneros y a nuestros hermanos los pemones.

“Poco podíamos hablar con los indios, careciendo del conocimiento de su idioma, por lo que transcurrieron con dolor días y meses en inacción aparente entregados a la ruda tarea, como párvulo, de emborronar cuartillas copiando palabras y más palabras, para luego meterlas en la mollera; y como mucha veces las copiaba mal porque no captaba bien su pronunciación, tenía que tachar unas, corregir otras, hasta que con este trabajo de tiempo y paciencia logré dar con la clave del idioma....

Cuando llegamos a traducir, aunque no con fidelidad, estas oraciones al idioma de ellos, entonces congregábamos a todos los de fuera y los de dentro... leyendo a trompicones... rezos que ellos repetían con alegría y candor”. (Matallana, 1974:133)

La tarea de comprender a los indios y de ser comprendidos era tarea común de todos. Por eso no es extraño que coincidiera alguna vez realizando un viaje con el padre Cesáreo y los interesantes recuerdos del reparto de tareas didácticas:

“El padre Cesáreo conversaba con los indios, desentrañando todo lo referente a su lingüística, costumbres, folklore, religión; yo, con una brújula y un cronómetro, iba trazando el mapa del río, los afluentes que le caen por ambos lados y las montañas visibles, todo con sus nombres indígenas” (Matallana, 1974:311)

Con toda la cosecha almacenada en su inseparable busaca, el P. Armellada inicia su obra *Gramática y Diccionario de la lengua Pemón*, con el propósito de ser respetuoso con las normas pontificias de la Bula de Benedicto XV *Maximum illud: lo primero el estudio de la lengua* y luego acatar la Ley de Misiones en Venezuela comunicar todos los datos *relativos a salubridad y riquezas naturales del territorio de su jurisdicción, así como los dialectos y tradiciones de los indígenas* (Armellada 1944:2).

Con este mandato empezaron como estudiantes noveles en el amargo aprendizaje de una lengua más, una lengua que sólo tenía palabras incompresibles y a las que fueron añadiendo significados y construcciones de frases porque como decía Armellada *cristianizar sin colonizar o colonizar sin cristianizar es arar en la playa y levantar castillos en el aire*.

El trabajo de Armellada fue muy laborioso. El único material para empezar a trabajar era el **oído** para llegar a la palabra y a la grafía luego para meterla en su **busaca** como muestra la



imagen, y como hemos dicho más arriba, pero sin la medalla sobre su pecho que le otorgarían más tarde.



La oralidad le permite darse cuenta de que la fonética india es muy distinta a la suya, a la nuestra. Se da cuenta que la lengua Pemón carece de ciertas consonantes. No tiene /f/ /g/, /z/, /j/, /r/, ll/, /l/, tienen 14 consonantes; sin embargo, posee los fonemas vocálicos fundamentales: nueve signos vocálicos

La pronunciación es muy variada entre ellos y esto le lleva a equivocarse con mucha frecuencia.

La /f/ la transforman en /p/ Felipe: Piripi; café: kapé

La /g/ en /k/ tigres: tikri; la /z/ en /s/ o /ch/, lazo : raso; la /j/ en /y/ o /ch/ jeronimo: yeronimo José: Chose; la /r/ en /r/ carro: caru; la /ll/ en /r/ /ch/ caballo: kabaré; la /l/ en /r/ bola: bora.

En las fotografías y en los recuerdos que perviven, vemos al P. Armellada, con mucha frecuencia, sentado junto a un pemón analizando con él su comprensión, dándose cuenta de todas las equivocaciones y haciendo las correcciones oportunas. Parece que todo está bien, sin embargo, una vez corregidos los errores y preguntando a otro pemón volvía a anotar las diferencias y así iba construyendo, con gran esfuerzo, su obra.

El P. Cesáreo de Armellada recopilando la literatura de los indios Pemón.



Buscaba el origen, que no la etimología, de las palabras que usaban, y se encontraba con la riqueza de la palabra compuesta, la belleza de la expresión, muy importante para la traducción poética, si la traduce literalmente y equivalente, si se atiene al concepto:

	<i>Traducción poética</i>	<i>Traducción equivalente</i>
<i>Yenu- paru pue</i>	agua que fue del ojo	(lágrima)
<i>Chirikä- yetacu</i>	saliva de las estrellas	(rocío)
Manatí –yeuku	jugo del pecho	(leche)
<i>i-nta –chipok</i>	pelo de la boca	(bigote)
<i>yeuan –enapue</i>	pepita del vientre	(corazón)

Puede que alguien diga que eso no es una traducción poética y estaría en la línea de lo que marcamos hoy los traductólogos con dicha definición, pero perderíamos el verdadero sentido del descubridor y desde luego estaríamos muy equivocados.

Lágrima, rocío, leche, bigote, corazón. No ha sido por casualidad que hemos elegido estas palabras. Lágrima: algo que fue y deja de ser. Agua principio de vida; agua amarga en su pérdida. Corazón: pepita del vientre, germen de vida. Rocío: paz. Leche: alimento. Bigote: maduración, crecimiento. ¿No es pura poesía?

Las onomatopeyas dan el nombre al animal *kärätäkä*: gallina; y el verbo correspondiente *kore-kore-ma* cacarear; *kai-kai* periquito; *tore-tore-ma* toser con persistencia. ¿No les recuerda a ustedes que de la misma manera enseñamos a nuestros niños pequeños a reconocer los animales domésticos?

Es imposible detenernos en todo su trabajo fonológico, ortológico, analógico y prosódico. Les remito, a quienes les interesen todos estos aspectos, a acercarse a su obra y encontrarán una gran labor de investigación: la transformación de una lengua oral y ágrafa, en una lengua escrita que recogerá sus leyendas, costumbres, etc, etc, y les aseguro que descubrirán un mundo nuevo en el léxico y en la semántica.

### **Armellada colector de costumbres y creencias**

Como una hormiguita Armellada va recogiendo su cosecha entre la que se encuentra el apartado de costumbres, historias y creencias que va almacenado en apuntes escritos y grabaciones en cintas magnetofónicas.

Las historias son los cuentos que se remontan a la aparición del indio sobre la tierra.

La relación hombre-mujer es curiosa, el hombre se siente aceptado si la mujer le da comida, entonces él la lleva a casa de los padres y la presenta como la mujer elegida y ese acto de aceptación se convertirá de hecho, en “matrimonio”.

La figura materna (madre o suegra) es muy fuerte e importante como se refleja en los cuentos. Un hombre que ha formado “una familia”, que es independiente, de repente, siente la necesidad de volver a ver a su madre y se va dejándolo todo, mujer hijos casa, todo. Otras veces lleva consigo a su mujer y a sus hijos para que los conozcan y se quedan con ella.

Nos ha llamado la atención el léxico familiar empleado: padre, madre, hijos con nuestra misma significación, sin embargo hermanos, cuñados, nietos... con mucha frecuencia trascienden la consanguinidad; los mayores llamarán nietos a los más jóvenes sin importar la procedencia.

Los problemas que surgen en las relaciones humanas, incluida la sexualidad, que el Padre Armellada no rehúye porque como él mismo dice: *soy un simple coleccionista, no autor*, también las recoge. Se deja de cuentos y se da tiempo para contarnos uno.

Lógicamente no vamos a hacer un estudio exhaustivo de las costumbres y su reflejo más tarde en la literatura.

Recoge algunas costumbres, que no son precisamente ejemplo de buena conducta, pero que nos son familiares. Si en algún momento se han sentido molestos por el comportamiento inesperado de alguien al que consideraban cercano y que no se ha interesado por aspectos de su vida que se consideran importantes lo tendrán en cuenta y actuarán de la misma manera, *u-yak av-eseboika uarante para, a-dak ete neke-re* y que en resumidas cuentas es la expresión fija de “donde las dan las toman”.

La creencia en las plantas mágicas (kumuri) no está tan alejada de nosotros porque también creemos en el poder curativo o de alivio de ciertas plantas. Tienen miedo a las plantas alucígenas (wenuneimá) por eso les ponen los restos de pescados o carne para que se alimenten y no les hagan daño.

Creen a ciencia cierta que un hombre puede ser devorado por animales muy grandes sin que el hombre perezca, es una idea fija que aparece en muchos cuentos como en el: *Del Indio tragado por una boa*. No conocen la Biblia, pero tienen su propio “Jonás”.

La mujer encinta y las recién paridas son consideradas como “pane”, causadoras de daño, aunque ellas no lo quieran. La mujer después de dar a luz no puede hablar con nadie. Lo primero que debe hacer es hablar con un árbol para que reciba todo el daño y se seque. Nos recuerda a aquellos cuarenta días en que la mujer era considerada impura y debía estar en casa, sin salir. Su primera salida entre los cristianos era salir junto con su hijo a la iglesia para purificarse.

¡Que viene el coco! Entre sus leyendas también está su coco particular en *Un indio que vio al Awineripue*. Según el cuento este personaje tocaba un pito para que acudieran toda clase de animales para tomar la bebida del Canaima (la carroña), pero un indio se lo quitó y les dijo a sus hijas que si venía el Awineripue no le dijeran dónde lo había escondido, pero se lo dijeron y cuando el indio volvió encontró a sus hijas muertas.

Gran importancia para ellos tienen los sueños, cuya interpretación es casi obligatoria, que acierten o no en sus augurios es otra cosa, pero casi siempre según los cuentos aciertan.

### **Armellada traductor**

Hemos visto cómo el P. Indio transforma una lengua ágrafa en una lengua escrita. Esto le permite iniciar un estudio comparativo con su propia lengua, lo que le lleva inevitablemente a la traducción.

Sobre esa transformación caben varias preguntas **por qué, para qué, para quién y cómo** traduce.

**Por qué y para qué.** En el principio estaba la necesidad de comprender. La comprensión es la primera fase del proceso traducción y la segunda, la expresión. (García Yebra:1982:30). Una vez alcanzada esa primera meta que llevaba a la comunicación entre misioneros e indios, Armellada podría haberse detenido ahí, pero no, siguió su camino trascendiendo esa primera fase para poder transmitir al resto de la humanidad su descubrimiento y hacerlo asequible a todos para poder comprender a esos hombres que existían, aunque el resto de la humanidad lo dudara, pero sin perder de vista nunca su primera tarea que era la de difundir el Evangelio y que vemos reflejada en las diferentes traducciones que hacen de todo lo relacionado con la doctrina cristiana.

Las dos preguntas nos retrotraen a un tiempo pasado y a una metodología del aprendizaje de una lengua presente en la primera mitad del siglo XX y algunos años más tarde. Muy distinta a la que, bastantes tiempo después, se aplicó teniendo en cuenta la metodología empleada por el ejército americano para la enseñanza de lenguas extranjeras a sus soldados, sobre todo, en la Segunda Guerra Mundial y todo lo que supuso de revolución en la enseñanza de lenguas el laboratorio de idiomas.

Sabemos que para aprender una lengua sin muchos medios, en la primera mitad del siglo XX, había que traducir para comprender. Con un diccionario en la mano eran capaces de traducir lo que fuera y como dice el P. Matallana sin fidelidad. Pero ¿qué importaba la fidelidad, primer objetivo de la traducción, si habían comprendido? ¿Qué habían comprendido? Posiblemente poco, el mensaje quedaría bastante oculto, pero ¿qué más daba si habían comprendido palabras, si habían encontrado equivalentes? ¿El contexto? Vendría más tarde.

(Como docente de la traducción oigo, con mucha frecuencia, a nuestros alumnos de filología en los cursos de traducción decir: ¿traducir? es muy fácil, teniendo un buen diccionario en la mano...)

Ese primer esbozo de traducción casi me atrevería a llamarlo interpretación en la primera acepción del diccionario de la RAE: *acción y efecto de interpretar*, es decir, explicar el sentido. En ese acto se produce un intercambio *inter pares*, un *do ut des*. Los indios les dan su lengua y los misioneros les dan la suya.

Puede que la comprensión, larga y duradera, fuera la razón primera que le llevó al P. Armellada a traducir. Mas cuando nos acercamos a las obras que publica nos damos cuenta del enorme trabajo realizado. Podríamos en este momento apropiarnos de los versos de Machado como lo hizo también García Yebra (García Yebra 1982:32)

*Despacito y buena letra,*

*Que el hacer las cosas bien*

*Importa más que hacerlas.*

Es muy consciente de la importancia de la comprensión, su falta puede producir malentendidos y anécdotas como las que nos cuenta Armellada y que reproducimos por tratarse de un indio y que está relacionado con sus creencias o costumbres:

Cuenta Armellada de un indio que se fue a tierra de los españoles y se topa con una iglesia. Oyó lo bien que cantaban, pero también se dio cuenta que no cantaban en español (cantaban en latín el Te Deum) y según él decían: “Tadeo, hijo de araguato (mono), cara de araguato”. se dio sus propias explicaciones cuando se fijó en el tipo de de los hombres que dirigían el canto: Tienen barbas blancas como el Ivarká. Tienen barbas negras como el waitirí. Tienen barbas rojizas como el araguato. No paró ahí su interpretación, porque además pensó que los monos deberían hablar claro y creyó que quizá no hablaran porque tenían rabo y a lo mejor cortándose lo podían hablar más claro.

También nos recuerda este capuchino lo que cuentan en Caracas cuando unos negros entraron en un templo donde estaban cantando: *Tantum ergo sacramentum* y que ellos interpretaron:

*tanto negro en este templo* y creyéndose aludidos salieron diciendo: ¡vámonos de aquí, apenas entramos y ya nos están ofendiendo!

Estas anécdotas ponen de manifiesto el cuidado de Armellada por la comprensión y la gran tarea que tuvo que realizar.

Dice Newmark que la primera tarea del traductor es leer el texto. Eso sirve para casi todos los traductores, pero no se lo podemos pedir a los misioneros, al menos a los capuchinos de esta zona, porque son ellos mismos los generadores de los textos, porque se han convertido en “grafólogos creativos” en el sentido de pretender averiguar la fonética para traspasarla a la grafía y con sumo cuidado de lo que escribe.

No se trata de averiguar la grafía de los demás. La intención del traductor se identifica consigo mismo para mostrar al mundo las vivencias y convivencias de una serie de personas cuya literatura es exclusivamente oral, que están y son ajenas a nuestro mundo traductológico.

Armellada logra que se publiquen varias obras de literatura indígena, con la grata sorpresa, del gran interés que despierta en varias Universidades extranjeras para traducirlas a otros idiomas, especialmente el inglés.

La *Revista Venezuela Misionera* nace para difundir la literatura indígena recogida en el mismo campo por los Capuchinos desde el año 1939. En esta publicación se propusieron unir su obra práctica *Misional e Indigenista* con la teórica *Cultural o Indianista*.

El padre Armellada estaba convencido de que “*la cultura espiritual de un pueblo es un campo que apenas se puede atisbar sin la llave de la lengua*”

### **Para quién traducen**

En primer lugar para sí mismos, luego para sus indios; después para los hermanos que puedan seguir llegando, y más tarde para los demás. La lengua española se convirtió en lengua vehicular de difusión primero hacia el inglés y luego para el resto de lenguas.

En el por qué y para qué hemos puesto las base de la labor de Armellada que se reconocerá en nuestros días como ejemplo de un trabajo arduo, sin remuneración económica, pero el mejor pagado de todos. Llegar a la comprensión y comunicación con un pueblo al que se le niega lo

más elemental del ser humano considerando a sus moradores como simples animales, como alimañas, sin concederles tan siquiera la duda de un esbozo de racionalidad, demostrará que son seres, casi me atrevería a decir, superiores, a aquellos que creían ser más humanos.

Lo que encuentra Armellada en esta lengua es una civilización que por ser oral, muta continuamente o pierde palabras, hermosas frases, dichos sentenciosos, ensalmos, maleficios, beneficios, cuentos, leyendas, cantos, refranes como:

*Uu-repatepón mueré, taurón neké etaripasak.* (Ni el cuchillo reconoce y respeta a su dueño). Pura sabiduría popular que, aunque parezca mentira, se identifica o, si se quiere, tiene su equivalente con nuestro propio refranero: *cuchillo mangorrero, no corta en la carne, y corta en el dedo.*<sup>411</sup>

No será el único refrán que encontremos en su obra. Posiblemente sea la oralidad lo que le lleve a recordar esas frases cortas y sentenciosas que encontramos siempre en lo que se ha llamado la cultura popular menospreciada por muchos. Conocedores del medio en que viven tienen su saber estar, su saber decir y su saber comportarse que muchas veces está alejado de lo que pueden encontrar entre las personas más cultas y que por consiguiente tienen la capacidad de discernir de una manera bien distinta. No nos cabe ninguna duda que la transmisión oral de hechos repetitivos nacidos de la observación lleva a las tribus a concentrar todo su saber en frases cortas y fáciles de recordar o terminar sus cuentos o leyendas dejando traslucir con un resumen contundente una cierta moralidad.

Existen numerosos cuentos en los que el P. Armellada al final de su traducción los refrenda con dicho sentencioso.

En el cuento de *la Hija de Rato* casada con un indio termina con un: *El amor es ciego.*

En el de cuento *el Tarén* (ensalmo) contra las enfermedades: *Mas vale maña que fuerza.*

En un indio llamado *Mordisco de mono* se demuestra que todos los indios no son iguales, unos se creen superiores a todos y en todo y creyéndose los mejores y los más guapos, van en

---

<sup>411</sup> En un proyecto de investigación cuyo título es El Mínimo Paremiológico del Ministerio de Ciencia e Innovación estudiamos todo lo relacionado con esta materia.



busca de las mujeres más bellas y “mejores” como un picaflor o un donjuán porque: *De todo hay en la viña del Señor.*

En la leyenda del *Búho y del Pato* que sería, en cierta medida, el equivalente a la cigarra y a la hormiga, el búho (la cigarra) se dedica a dormir y vagar de día, sin embargo se presentará ante su suegra como el gran trabajador que no es, por el contrario el pato, (*la hormiga*) gran trabajador, es despreciado por la suya porque no le ve ni a él, ni a su trabajo: *las apariencias engañan.*

Sobre *El origen de los Aimaras* (peces): *La avaricia rompe el saco.*

Una vez más nos hemos visto sorprendidos por dichos como: *ikarauk uarante para, manatí kei-uopa to-da neke*: el niño que no llora no mama.

Entrar en este momento en la traducción de los refranes y frases fijas no es nuestro cometido, pero sí queremos poner de manifiesto que en una lengua oral y ágrafa como es el pemón tiene mucha importancia la sabiduría popular y que Armellada recoge con maestría.

### **Cómo realiza su trabajo traductivo**

El enfrentamiento con la traducción va a ser muy distinta según el momento.

La primera edición-traducción de los cuentos lo hace directamente de la cosecha realizada. Una vez recogido en cintas magnetofónicas todo el material etnográfico de los relatos indios, empieza a traducirlo a su propia lengua, al español<sup>412</sup>. Con ello consigue plasmar una cultura, una civilización que, profundizando en ella, no se aparta demasiado de la nuestra. Tienen sus dioses, sus demonios, hasta nuestro *coco* para meter miedo a los niños que no comen o no duermen como hemos dicho más arriba.

Y así nos relata cómo hace la traducción: procuro traducir, no literalmente (que sería inaguantable e ininteligible), sino literariamente. Como se hace con cualquier obra extranjera, al ser considerada obra de arte y no como texto de estudio gramatical. (Armellada, 1964:12)

Y continua dándonos una definición que recoge de uno de sus profesores de inglés de la Universidad Andrés Bello, cuyo nombre no menciona:

---

<sup>412</sup> Queda mucho trabajo por catalogar y editar.

Una traducción enteramente literal es hacer una ordenación vertical de palabras: un diccionario. Una traducción literaria es una ordenación horizontal de las palabras: las palabras en uso según la gramática. (Armellada, 1964:12)

No creo que nuestros teóricos y prácticos de la traducción estuvieran muy de acuerdo con estas definiciones.

Para Newmark la traducción literal va desde la conversión de una lengua a otra, de una palabra a otra palabra hasta la de una oración en otra oración, pasando por la de un grupo de palabras en otro, una colocación en otra o una proposición en otra... las metáforas monoverbales..., las prolongadas pluriverbales... y los proverbios son un claro ejemplo de que la traducción funciona también en una escala semántica...

Cuando se sobrepasa el nivel de la palabra, la traducción literal se hace más y más difícil, y si surge cualquier tipo de problema translatorio, es por lo general –no siempre- imposible. La traducción literal es aquello de lo que uno trata de escapar... La traducción literal es el único procedimiento correcto si hay una correspondencia entre el significado de la LO y la LT. (Newmark, 1992: 101-102)

Todo esto y más el P. Armellada lo da a conocer en conferencias y artículos hasta que una beca de la Fundación Juan March de *investigación sobre literatura no española*, le permite recopilar y publicar los cuentos y leyendas: Taurón Pantón II (así dice el cuento). Gracias también a las muchas personas que le ayudaron a recoger las lenguas de las tribus que evangelizaban. La captación del espíritu indio ha sido perfecta y por consiguiente la transmisión tiene que serlo también.

Hizo lo mismo que había hecho Fray Bernardino de Sahagún muchos años antes, convertirse en un hombre de gran magnitud en el campo de la investigación antropológica. Amante y sagaz investigador de las cosas de Nueva España, demuestra que la raza de misioneros es muy antigua y muy extensa.

Los cuentos y leyendas de los indios americanos llamaban la atención de los españoles, es decir, que el alma de los indios atraía a los españoles, al menos tanto, como el mundo mineral.

Armellada reconoce la labor de sus antepasados en las misiones, poniendo de manifiesto que el primero en recoger cuentos y leyendas fue el pobre ermitaño de la orden de San Jerónimo, Ramón Pané, como se definió él mismo. Fue el primero que aprendió una lengua indígena: el taíno de Puerto Rico, el primero que escribió un libro y que fue editado en América y siglos más tarde traducido en España.

En la primera traducción de Tauron-Panton Armellada se muestra más etnólogo que traductor, que también. Sin la traducción poco hubiera podido hacer, con ella la divulgación ha sido mayor como iremos viendo.

Pero antes de entrar de lleno en la transmisión pasaremos, aunque sólo desea de puntillas por las notas que él mismo nos da sobre los cuentos.

El cuento está fuera de su salsa, fuera de su ambiente local y temporal. El cuento vivo es el hablado y dicho en determinadas circunstancias motivado por ciertos sucesos o conversaciones como confirmación o refutación de lo dicho, como recriminación de lo hecho o acontecido; a veces en un verdadero contrapunteo. ...la narración llevaba consigo tal remedo de voces, de gestos, de posturas y de otros elementos declamatorios, que casi equivalía a una representación escénica....Los cuentos y leyendas son la cátedra de la que se sirven los mayores para verter su ideología conceptual o moralizadora. (Armellada, 1964:10)

Sobre la traducción de los cuentos, también hace alguna reflexión ante las críticas de algunos escritores indigenistas que introducen a los indios hablando mal el castellano. Todos podemos comprobar esas palabras de Armellada en las traducciones que hacen en los guiones cinematográficos de películas sobre los indios y su lenguaje.

Y añade Armellada:

No acabo de entender por qué en la traducción de la literatura oral de nuestros indios no se han de seguir las reglas clásicas de la traducción. Si de ese modo se tradujera (*ad pedem litterae*) cualesquiera de las obras más renombradas de la humanidad (La *Ilíada*, La *Eneida*, La *Divina Comedia*...) en vez de un placer estético sentiríamos todo el aburrimiento y fastidio de un escolar en sus comienzos de estudio. Opino que tales traducciones son traiciones a la literatura y que sólo son admisibles en estudios o ejercicios gramaticales (Armellada. 1964:14)

Uno de los objetivos principales de Armellada como hemos citado varias veces es la comprensión y tendrá sumo cuidado en ese aspecto.

Cuando nos acercamos a la primera edición de Taurón Pantón nos encontramos con un relato que sabemos que proviene de una traducción, pero ni tenemos la lengua, ni el texto original. Esta edición va precedida de unas reflexiones que ayudan a comprender no sólo el cuento, también a sus relatores y transmisores. Explica Armellada la intención didáctica de estos cuentos que como dice: puede cada quien llevar el agua a su molino y arrimar el ascua a su sardina. Los cuentos Pemón suelen dejar a cada cual la tarea de las deducciones. “A-pantoní-pe nichii”: sirva para ti este cuento: es una de las conclusiones más ordinarias del narrador. (Armellada 1964:19)

El primer cuento o leyenda que aparece es *la leyenda de los Makunaima*. En las notas a pie de página Armellada dice que es el comienzo de la leyenda de los Makunaima, la más grandiosa de los indios pemón por eso queremos hacer un relato atípico, pero que puede darnos una idea de lo que trata la leyenda

1. Hace mucho tiempo el sol era un indio, que se dedicaba a desbrozar la montaña y quemarla (hacer conuco) para sembrar ocumo. El sol sólo comía ocumo; su cara era brillante.

2. Un día que fue a beber agua y a bañarse en un riachuelo (quebrada) después del trabajo al acercarse, sintió en un pozo como un remolino de una persona que se sumerge. Y quedó pensando que sería aquello.

3. Otro día volvió con más sigilo al pozo de agua y vio a una mujer pequeña, pero con una cabellera larguísima, que le llegaba a los pies. Estaba bañándose y jugando y batiendo el agua con sus cabellos. (Armellada 1964:27)

Sigue el cuento relatando el encuentro, o mejor dicho la visión de varias mujeres hasta que Tuenkarón le envía a una mujer muy de mañana que le hizo la comida y tuvieron varios hijos. Esos fueron los Makunaima. Y termina:

31. Algunos dicen que los nombres de la madre de ellos era Aromadapuén y que los nombres de los hijos fueron los siguientes: Meriwarek, el primogénito; luego Chiwadapuén,

hembra; Aradapuén, segunda hija y Araukadarí el más pequeño, que muchas veces se le llama Chiké.(Armellada1964:31)

Nada tenemos que comentar sobre la traducción, al no tener nada que comparar.

En Taurón Pantón II publica el texto bilingüe (pemon-castellano) y formará parte de la “Biblioteca Venezuela de Cultura” y de las publicaciones de la Universidad Católica Andrés Bello, en la serie Lenguas Indígenas.

En Palabras Preliminares además de agradecer a la Fundación Juan March la beca que le ha permitido realizar este estudio dice:

Yo me siento feliz de estar borrando la imagen de unos indios estúpidos, bárbaros, salvajes... y de estar levantando un pedestal y una imagen muy distinta de los mismos y con los materiales elaborados por ellos con una mano maestra: unos que parecen venir de los tiempos más remotos y otros que evidentemente han sido elaborados en nuestros mismos días. Pues... la llegada de los europeos...; no les atrofiaron sus dotes de observación y de invención; no se les acortaron las alas de su imaginación, ni se les paró el aliento de sus almas. (Armellada. 1973: 9-10)

En esta nueva edición recoge 83 cuentos y de nuevo nos encontramos con muchos de los personajes de la primera edición de Taurón-Pantón, pero además nos da la oportunidad de hacer un estudio de su manera de traducir.

Su fin es didáctico. Es el seguido en cualquier universidad por los profesores que quieren acercar a los alumnos a una lengua no muy conocida, o sencillamente desconocida. El enfrentamiento de las dos lenguas ofrece la posibilidad no sólo de comparar sino también de comprobar si se trata de una traducción literal o literaria. Armellada ya nos ha dicho que su traducción es literaria.

Así presenta los cuentos en esta edición.

1. Piaima-da pemon, toron dama puepue  
sena itesak, porique

2. “¿E puek avichi-ma, dako?”, taurepue  
Piaima -da. “ Ake, etame sere, taurepue

pemón-da”, toron dama puek, waira dama puek-re entana Tinum-pa”. Yure nere Waira tei entana pinumpa”, Piaima-da taurepue. “Nawa ichi yau, tare patari-pai”, pemon-da i-maimiyukupue.

1. Un piaimá se encontró con un indio, que andaba por el bosque flechando pájaros con su cerbatana.

2. “¿En qué andas por aquí, cuñado?”, le dijo el Piaimá. – “Por aquí ando”, le respondió el indio, haciendo nada; solamente ando tras las aves y los dantos para alimentarme con ellos”. – “pues yo, igualmente, ando buscando dantos para comer” dijo el Piaimá. Siendo así, dijo el indio, sería bueno, que nos arrancháramos aquí”, contestó el indio.

Sin saber pemón nos damos cuenta que falta algo, o mejor dicho que sobra. Lo que nos daría pie para pensar que recurre a procedimientos traductológicos para alcanzar la comprensión y que desde luego no es una traducción literal porque el propio Armellada lo dice.

Nadie podrá discutir la inmensa importancia de la labor de los Capuchinos y de este en particular. Tampoco que es la base, en la que se cimentaran todos los estudios posteriores sobre la lengua pemón.

La labor de los misioneros es criticada con mucha frecuencia, y en este caso, por utilizar metodologías latinizantes. Entre ellos destaca la crítica a Armellada, se los acusa de haber deformado y mutilado severamente las lenguas indígenas por no tener en cuenta su especificidad. Creemos que es muy fácil criticar, pero ¿dónde estaban los críticos antes de los misioneros? Dicen que es difícil entender y comprender los textos de Armellada y que hay que revisarlos. ¡Cuán fácil es revisar y criticar la labor de otros!

Su forma de traducir es la misma que emplean en la autotraducción los autores de lenguas minoritarias, que entre otros fines tienen el de la divulgación de su lengua, cultura y civilización. Armellada lo logra, aunque sea criticado.

Quizás no podremos aplicar a sus traducciones la regla de oro que sobre la traducción señala Valentín García Yebra: Decir todo lo que dice el original, no decir nada que el original no diga y decirlo todo con la corrección y naturalidad que permite la lengua a la que se traduce (García Yebra, 1982:43)

Sin embargo nadie le discutirá que supo emplear el bilingüismo y el biculturismo para poder comprenderse.

Consciente de los ataques que sufre hoy la obra de Armellada, Ana María Schmitt reconoce en su tesis sobre nuestro capuchino que: La exploración y aproximación a los pensamientos y al material lingüístico expuestos en la investigación realizada por Fray Cesáreo de Armellada en su gramática conducen a extraer dos puntos fundamentales de su obra: por una parte el respeto que el padre Cesáreo tuvo siempre por representar lo más exactamente posible la expresión comunicativa y la filosofía de la étnia pemón y el sincero cariño y

respeto por ellos; por otro lado la misión en la cual él se sentía llamado para ser útil a sus compañeros, misioneros de la evangelización.

Sin obviar la validez lingüística-cultural, que es muy elevada, los dos puntos citados son argumentos también suficientes para situar a la *Gramática de la Lengua Pemón* de Armellada, entre las grandes obras de la cultura hispanoamericana y tildar al padre Fray Cesáreo de Armellada de un gran americanista. (Schmitt 2004:184).

## **Conclusión**

Desde el inicio del Descubrimiento de América la labor de los misioneros ha sido en mayor o menor medida reconocida. La enseñanza del español era una más de sus actividades misionales de las que deberían dar cuenta a las autoridades españolas y en especial a los reyes. La llegada de los capuchinos en el siglo XVII cambia un poco la manera de actuar. Como los misioneros anteriores su fin principal era cristianizar, el cómo será un poco distinto: primero aprender la lengua de los indios y después enseñar el castellano. Son muchos los misioneros que han trabajado en la lingüística como Armellada, pero pocos fueron los que pudieron publicar sus trabajos. Armellada se convirtió como hemos dicho, en el abanderado de todos ellos. Siguió el ideal del P. Carabantes porque su trabajo debe de ser meritorio en tres aspectos el religioso, el filológico y el literario. Nunca deja de mencionar a sus hermanos de religión sean o no Capuchinos como lo puso de manifiesto en su discurso de entrada en la Academia de la Lengua Venezolana: todas las zonas misionales donde trabajaban los Franciscanos Capuchinos, los Franciscanos Observantes, los Jesuitas y los Dominicos tuvieron muy buenos cronistas e historiadores y aún los siguen teniendo (Las lenguas indígenas venezolanas y el castellano.(Armellada 1978:32) Su discurso en la Academia fue un reconocimiento de la labor misional de 500 años.

Armellada no quiso para sí un reconocimiento que se debía a todos los misioneros. Para ello su discurso en la Academia de la Lengua se centró en la historia de la llegada de todos ellos a un Nuevo Mundo para difundir la doctrina de Cristo, su primer objetivo, y que



supieron hacerlo enriqueciendo a los nativos respetando su idiosincrasia, y que a la vez se enriquecieron ellos mismos y ¡cómo no! la nación a la que pertenecían.

Se podrá discutir más o menos, pero nadie podrá negar la gran labor de los misioneros y en particular del bagaje lingüístico que Armellada ha aportado al mundo indianista.

La recolección de los cuentos pemones rica y variada nos habla de un pueblo con una riqueza cultural importante como nunca antes se había recogido y difundido.

Decía Armellada que cerca de la cuna de los pueblos hay leyendas, cerca de la cuna de los niños hay cuentos. Felices son los pueblos que los tienen, dice recordando a Pérez Galdós en Misericordia. ¡Que consuelo para los miserables poder creer tan lindos cuentos!

Nadie podrá dudar del gran valor de su labor, que ha sido reconocido tanto por las universidades norteamericanas como las sudamericanas. Que en Europa despierta interés, valga como muestra la tesis Ana María Schmitt.

Con pocos medios logró rescatar una lengua y civilización que, sin él, posiblemente no se hubiera conocido. Venezuela se lo agradeció de muchas maneras, pero sobre todo con el nombramiento como miembro de la Academia de la Lengua Venezolana.

Todo el quehacer de estos misioneros, entregados sin esperar nada a cambio, quedaría resumida en esta palabra que pronunció uno de ellos: QUOD DEBUIMUS, FECIMUS.

Y concluimos con las palabras de Mons. Argimiro García: Los cuentos de los indios podrían definirse como “los indios pintados por sí mismos”. ¿Acaso Armellada no era el P. Indio?

“A-pantoní-pe nichii” (sirva para ti este cuento)

## BIBLIOGRAFIA

ARMELLADA, C.- *Cómo son los indios Pemones de la Gran Sabana*. Edt. Elite Caracas 1946.

- *Historia sagrada en dialecto pemón (lengua caribe) y en castellano*, Maracaibo. Imprenta Nacional 1946.

- “Una expedición a la Sierra de Perijá en 1939”, en *Venezuela misionera* 9. 1947 p.19-20.

- “La refranística o paemiología entre los indios motilones”, en *Venezuela misionera* 18 1956 87-88.

- “P. Baltasar de Matallana”, en *Venezuela misionera* 28 1966 92-93

- *Taurón Patón*.- Ed Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y bellas Artes. Caracas 1964.

- *Taurón Patón II*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 1973.

- *Discurso de incorporación como individuo de número*. Academia Venezolana de la Lengua correspondiente de la Real Española. Caracas. Venezuela 1978.

- *Cuentos y no cuentos. Pantón pantón Neke-re*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 1988

- *80 años Sembrando Evangelio*. 2 vol. Caracas 2004?

- *Gramática y diccionario de la lengua pemón*. Caracas: Artes Gráficas. 1943.

- “Capuchinos”, en: *Diccionario de Historia de Venezuela, A–D*, Caracas: Fundación Polar, 1988.

- ARMELLADA, R. P. Fray Cesáreo de OFM Cap. y Carmela BETIVENGA DE NAPOLITANO. *Literaturas indignas venezolanas. Visión panorámica actual de las literaturas indígenas venezolanas*. Caracas: Monte Avila. 1975.

ARMELLADA, R. P. Fray Cesáreo de OFM Cap. y Fr. Mariano GUTIÉRREZ SALAZAR *Diccionario pemón*. Talleres Gráficos de la Nación. Caracas: (Cortesía de la Cámara de Diputados del Congreso de la República). 1998.

ARMELLADA, R. P. Fray Cesáreo de OFM Cap. y Jesús OLZA SJ. 1989. *Gramática de la lengua Pemón (Morfosintaxis)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

GARCÍA, ARGIMIRO. “Cuentos de los indios Guaraunos”, en *Venezuela misionera*.1939.

- GARCÍA YEBRA, V. *Teoría y práctica de la traducción*. Edit Gredos. Madrid 1982 2 vol.
- GONZALEZ GARCÍA, M.- *Escritores capuchinos de la provincia de Castilla 1889-2010*. Madrid 2011
- GUTIÉRREZ SALAZAR, M.- *Cultura Pemón. Mitología Pemón/ Piato ekareyi*. Universidad Católica Andrés Bello Caracas 2002.
- 80 años sembrando Evangelio. *La iglesia por las tieras de la GranSabana, Guayana y Delta Amacuro*. Caracas Corporación Venezolana de Guayana-EDELCA 2004 2VOL.
- Gramática sucinta de la lengua pemón*. Madrid, imprenta Raycar S.A. 1968.
- *El P. José de Carabantes, capuchino misionero del Guácharo y apóstol de Galicia*. Caracas, ediciones Trípode 1988.
- MATALLANA, B. de.- *Luz en la Selva*. Ed. Montecasino, Zamora 1974.
- “La Gran Sabana. Tres años de Misión en los confines de la Guayana”, en *Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales* IV 1937 11-82, mapa de la Sabana al final.
- *Labor de los Padres Capuchinos en la Misión del Caroní Venezuela* Caracas Lit. y tip. Vargas 1945.
- NEWMARK, P.- *Manual de traducción*. Edt Cátedra Madrid 1992
- POBLADURA, Pacífico de. *Héroes. Cincuenta años de trabajo misionero y Promoción humana*. 1977.
- *De la Universidad de la selva a la Academia de la lengua. Fray Cesáreo de Armellada, misionero capuchino*. Delegación de Propaganda de Misiones Capuchimas. Evergráficas León 1978.
- SCHMITT, Ana María. *Fray Cesáreo de Armellada OFM Cap. y la lengua pemón (Ordo Ffrancisci Minoris Capucini) Contribución a la historia de la lingüística misionera de Venezuela*. Universität Trier RFA CHBEREICH II 2006.

# **EL ESPÍRITU RELIGIOSO Y PATRIÓTICO EN LA TRADUCCIÓN. LA OBRA DE FRAY VICENTE SOLANO**

Antonio BUENO GARCÍA

*Universidad de Valladolid, España*

## **RESUMEN**

La relación privilegiada de los franciscanos con el espacio de su misión ha dado interesantes frutos en la historia de la orden desde el punto de vista religioso, social e intelectual. En el contexto de la emancipación de las repúblicas americanas, la figura del ecuatoriano fray Vicente Solano resulta especialmente interesante por su producción intelectual y por la implicación de su sentimiento religioso y patriótico en sus obras y en especial en la traducción. El conocimiento de su biografía y de sus escritos, de su estilo dialéctico incomparable, de sus dotes para la traducción y de su reflexión en torno a ella son el objetivo de este trabajo.

## **PALABRAS CLAVE**

Franciscanos – religioso - patriótico - traducción

## **RÉSUMÉ**

La relation privilégiée des franciscains avec l'espace de leur mission a donné des fruits intéressants dans l'histoire de l'ordre du point de vue religieux, social et intellectuel. Dans le contexte de l'émancipation des républiques américaines, le personnage de frère Vicente Solano, de l'Équateur, est particulièrement intéressant en raison de leur production intellectuelle et de l'implication de son sentiment religieux et patriotique dans ses œuvres et surtout dans la traduction. La connaissance de sa biographie et de ses écrits, de son style dialectique incomparable, de son don pour la traduction et pour la réflexion sur elle font l'objet de cet travail.

## **MOTS-CLES**

Franciscains - religieux – patriotique - traduction

“Defender la patria es un deber, una virtud, cuya práctica es tan recomendable como la de todas las virtudes morales”<sup>413</sup>

Estas palabras, escritas por el franciscano Vicente Solano del convento de san Pablo de la ciudad de Quito en su *Defensa de Cuenca*, ilustran a la perfección el sentir del fraile ecuatoriano y su obligación moral de defender el país. La nación ecuatoriana, emancipada de la corona española y después de Colombia, asiste en los años treinta del siglo XIX al nacimiento de una república en medio de innumerables problemas y tensiones propios de su emancipación y lo hace con pasión indescriptible. Parafraseando a Juan Florán, traductor de la obra de Mistress Trollope *Costumbres familiares de los americanos del Norte*, escribe Solano: “Nada es más admirable que ese amor apasionado con que miran los hombres su país”.<sup>414</sup>

La labor de traducción tiene sin duda trascendencia histórica y es reflejo de un comportamiento ético y social que, a la luz de los avatares de los tiempos, justifica el porqué de las decisiones tomadas y el comportamiento del traductor. Las relaciones del traductor con el texto no son menos importantes que las del traductor con la sociedad o la nación. Para conocer con garantía el texto hay que conocer además el contexto en el que se produce.... Las relaciones éticas y sociales pasan necesariamente por el lenguaje y la escritura, de ahí que la ética y la estética vayan inexorablemente juntas. El traductor piensa y sopesa el lenguaje y piensa también cómo pensarlo.

Sería larga tarea resumir aquí la importancia que para el espíritu nacional ha tenido la labor franciscana. El conocimiento de la historia de la Orden y de los traductores franciscanos nos da una idea de lo que representó su labor allende los mares. Extendidos por los cinco continentes, de norte a sur y de este a oeste, los franciscanos aprendieron a amar la tierra en que construyeron su misión. Asistieron en América al descubrimiento de diferentes civilizaciones y al nacimiento de nuevas naciones; en África a la estructuración de identidades nacionales; en Oriente Medio a la custodia de los santos lugares y en el Lejano Oriente y Asia a mantener viva la llama del cristianismo. Y no olvidemos tampoco la

---

<sup>413</sup> Vicente Solano, “Defensa de Cuenca”, *Obras Completas*, T1, p. 475

<sup>414</sup> *Idem*, “Estado futuro de la América del Sur”, en “Escritos sobre política general, nacional y extranjera”, *Obras Completas*, T2, p. 115.

instalación en los diferentes reinos del viejo continente, como España, donde presentes ayer y hoy en todas las comunidades del Estado, los franciscanos conocen y defienden la singularidad de los territorios en que habitan. Y nunca fue pasivo su comportamiento: la labor lexicográfica emprendida, cuando no geográfica, botánica, médica, histórica, literaria, etc. aportó el conocimiento de su particularidad y rareza y por ende el orgullo patrio. Y cómo si no. Los franciscanos, como otras órdenes religiosas, accedieron a la misión con privilegios reales. Su ubicación en uno o en otro camino se hizo a la luz de las consignas de la Corona y de la autoridad de la Orden. La propia *Regla de san Francisco*, dirigida “a todos los que quieren servir al Señor”, “y a todos los pueblos, gentes, tribus y lenguas, y a todas las naciones” (...) da detalles del comportamiento a seguir por ejemplo cuando hayan de ir donde los sarracenos y a tierras infieles, pero también y sobre todo de la actitud de los hermanos menores y de ese amor a Dios y a las criaturas.

En el caso particular de América, la misión religiosa se encontró desde el principio comprometida con el núcleo ético-mítico de la cultura hispánica. Ser español y cristiano era idéntico, y para el indio también: ser español o pertenecer a su civilización y ser cristiano es lo mismo. Aunque se llegó a plantear, por parte del cuerpo de misioneros sobre todo, la necesidad de distinguir claramente “hispanismo” y “cristianismo”, no se consiguió plenamente. Organizada la expansión hispánica a la manera del Imperio Romano y de los califatos árabes (tras ocupar militarmente una región, se organiza el gobierno y se convierte la población a la religión del conquistador), consiguió consolidarse la relación del espíritu nacional español y religioso; cuando se desmembró el imperio hispánico volvió a plantearse en las nuevas repúblicas surgidas la necesidad de distinguir claramente entre ambos componentes, pero una fuerza nacionalista y patriótica siguió pujando por este compromiso religioso en el que pusieron también su empeño las órdenes religiosas. Como en la época española de la conquista, la tarea de formación intelectual en las nuevas repúblicas americanas recaía mayoritariamente en manos de eclesiásticos. Se sumaba en ellos la tarea de formación del espíritu y la de inculcación del saber. Sin duda influyeron notablemente en la época las relaciones Iglesia-Estado, y se vieron en situación comprometida con las revoluciones del siglo, sobre todo europeas, y el espíritu de la Ilustración. Asumida la tarea de la inculcación de la fe y del adoctrinamiento del pueblo, el deseo era conservar el espíritu religioso en la nación, y no era esta tarea fácil, pues las nuevas ideas venidas de

Europa no alentaban precisamente este propósito; por otra parte, la singularidad cultural de estos territorios no admitía tampoco los mismos comportamientos que en la antigua metrópoli. Así las cosas, los religiosos tuvieron una tarea compleja, mantener la fe educando al nuevo ciudadano y a las naciones.

La traducción constituye una de las vías más eficaces para acercar la cultura de otros pueblos e incrementar el saber de una sociedad científica y culturalmente dependiente, como era la de las antiguas colonias. En el siglo XIX, época en la que se ambienta nuestra investigación, los movimientos nacionalistas hacen también presencia en el nuevo continente. En la incipiente formación del estado del Ecuador se plantean conflictos por cuestiones muy dispares (políticas, económicas, morales, etc.) y conviven diversas corrientes de pensamiento opuesto: las ideas ilustradas pugnan con las tradicionalistas y conservadoras, defendidas también por sectores de la Iglesia. Las ideas de los intelectuales se apoyan en la herencia de autores cristianos o laicistas de nuevo cuño y se sirven de la traducción para llegar a las universidades y al pueblo llano, a través de medios como la prensa. Practicada con éxito por los frailes y religiosos en el desempeño de su misión religiosa e intelectual, la traducción permitió el desarrollo de las sociedades americanas hasta conseguir la mayoría de edad que vendría tras décadas de influencia y de desarrollo social.

En este contexto surge la figura del fraile ecuatoriano P. Vicente Solano, de la Orden de franciscanos menores, autor de una obra inmensa y de una labor de traducción singular.

### **Fray Vicente Solano. Breve biografía**

Nacido en Cuenca (Ecuador) el 16 de octubre de 1791, Domingo Solano Vargas Machuca, hijo de Tomás Solano Gutiérrez y María Vargas Machuca, ingresó a los nueve años en el convento franciscano de San Pablo en la ciudad de Quito. Tomó los hábitos de la Orden de Frailes Menores de San Francisco y el nombre sencillo de Vicente. Ordenado sacerdote en mayo de 1814, permaneció en la orden hasta la muerte, el 1 de abril de 1865. Considerado en su época una de las mentes más sólidas e ilustrada, publica a los 37 años su primera obra "La Predestinación y reprobación de los hombres según el sentido genuino de las escrituras

y razón" (1828). Las obras de fray Vicente Solano, recogidas en cuatro volúmenes, fueron recopiladas por el expresidente del Ecuador Antonio Borrero Cortázar<sup>415</sup>.

Además de sus obras de imprenta, merecen destacarse los artículos y cartas publicados en los periódicos de la época. En efecto, la prensa fue su medio preferido de combate dialéctico y de defensa de los valores religiosos y patrios y el arma contra el despotismo. Una prensa en la que confía como defensora y propagadora de las ideas y a la que otorga todo el valor democrático: "La prensa si no dice la verdad desnuda, no merece el nombre de republicana" (...), "el abuso del poder jamás se obtiene sino por la prensa libre", manifestó. A él se deben los periódicos *El Eco del Azuay*, *La Alforja* y *El Telescopio*, destinados a combatir la expedición del general Lamar contra el Sur de Colombia; *El Semanario Eclesiástico*<sup>416</sup>, *La Luz*<sup>417</sup> y *La Escoba*<sup>418</sup>, con el objetivo principal de "barrer las inmundicias de *La Libertad*" (periódico que se escribía en Quito). E igualmente colaboró en *El Cuencano*, *La República*, *La Razón*, etc.

### **El sacerdote patriota**

Este título, que es también el de un escrito del P. Solano contenido en "Escritos sobre política general, nacional y extranjera", define a la perfección la personalidad del autor, quien declara las cualidades y habilidades que le animan al tiempo que proclama las condiciones que han de regir en la defensa de los valores religiosos y patrióticos:

"Las armas del sacerdote, verdadero patriota, son la prensa, si sabe escribir, la oración y la predicación, evangélica se supone. Las manos levantadas al cielo son más poderosas que los ejércitos, dice Bossuet" (...) (O.C., T2, p. 282)

---

<sup>415</sup> *Obras de fray Vicente Solano de la Orden de menores en la República del Ecuador, precedidas de la Biografía del autor por Antonio Borrero C.*, Barcelona, establecimiento tipográfico de "La Hormiga de Oro", 4 tomos, 1892.

<sup>416</sup> Su principal objeto fue combatir los principios antisociales y antirreligiosos de *El Ecuatoriano de Guayas*. Este periódico había manifestado en los números 70 y 74 tendencias contrarias a la enseñanza católica y doctrinas de Hobbes, Bentham, Comte, etc.

<sup>417</sup> En él defendió los intereses de la Religión y de la Iglesia, apoyándose en intelectuales como Frayssinous, Madrolle o La Mennais. También publicó aquí artículos sobre política e historia natural.

<sup>418</sup> *La Escoba* fue el último y más importante de los periódicos que publicó. En él escribió una colección de artículos científicos, literarios, biográficos, políticos, etc. Destaca también en él una serie de artículos bajo el título "Revista de algunos hombres célebres de nuestro tiempo."



También se expresa el franciscano sobre la condición religiosa y su disposición para la instauración del orden divino y del reino de Dios:

“El sacerdote es el único ciudadano que tiene el derecho, así como el deber, de permanecer neutral en las causas, en los odios y en las luchas de los partidos ú opiniones que dividan á los hombres, porque él, antes de todo, es ciudadano del reino eterno, padre común de los vencidos y vencedores, hombre de paz y amor, discípulo del que no quiso derramar ni una gota de sangre para defenderse, y que dijo á Pedro: *Vuelve esa espada á su vaina.*” (O.C., T2, p. 282)

De su vocación literaria y de su encendido sentimiento patriótico da cuenta también el propio religioso en su escrito titulado “Espíritu de fray Vicente Solano”<sup>419</sup>, un ensayo de autobiografía espiritual:

“Apenas rayó en mí la luz de la literatura, cuando sentí un fuego que me disponía al discernimiento de las verdades de la Religión en medio de las oscuridades y disputas” (p. 375) (...) “Mi estudio no sólo se ha reducido á una inútil curiosidad: ha tenido por objeto la utilidad de la religión y de la patria (...) Lo propio me sucede a mí: soy un religioso, un sacerdote, un hombre que debe hablar verdad por su estado. Luego debo tener algo bueno; digo algo porque en verdad me conozco indigno de pertenecer á un cuerpo tan ilustre como el Franciscano. Yo me honro en él; pero este jamás se deshonrará por contar conmigo, en su seno; así como no se degrada el clero por tener algunos miembros ignorantes y ridículos” (O.C., T2, p. 384).

Fray Vicente Solano fue sin duda un religioso polémico, que no dejó indiferente a nadie y sobre al que se han vertido innumerables opiniones tanto en vida (en respuesta sobre todo a sus escritos de prensa) como tras su muerte. En “Lo que yo soy”<sup>420</sup>, escrito al estilo literario, explica el franciscano lo que siente a la luz de tanta controversia en torno a su persona:

---

<sup>419</sup> Contenido en “Polémica religiosa, política y literaria”, *Obras Completas*, T2, pp. 375-384.

<sup>420</sup> En “Escritos literarios”, *Obras Completas*, T2 p. 287.

“Soy una especie de quimera de mi siglo”. Unos me dicen que soy hereje; otros me llaman católico acendrado. Algunos son de parecer que soy sabio; otros me llaman ignorante de cuatro suelas. Quienes juzgan que soy digno de un obispado; quienes pretenden que no merezco ni ser sacristán. Muchos me llaman virtuoso; otros se persuaden de que soy un malvado. Hombres hay persuadidos de que soy un ambicioso; otros, por el contrario, me tienen por un desinteresado, y enemigo de honores y dignidades. Unos me llaman soberbio; otros humilde... (...) Algunos querrán preguntarme, como los enviados á san Juan Bautista: ¿tú qué dices de ti mismo? Ya lo he dicho; yo soy la quimera de mi siglo”

Muchas y muy variadas son las opiniones vertidas por el autor en su obra sobre los escritores y filósofos cristianos de la época (Chateaubriand, Frayssinous, Madrolle, La Mennais, etc.), sobre autores clásicos como Séneca o Cicerón; sobre ilustres españoles como Quevedo, Tomás de Iriarte. Frecuentes también son las citas sobre autoridades de la Iglesia, como el padre Ventura y san Pablo, de quien traslada la siguiente cita: “que donde está el espíritu de Dios, allí está la libertad; de manera, que no puede encontrarse el espíritu de Dios donde hay opresión y tiranía” (T1, p. 48). De la crítica religiosa o política de su pluma no se libran en ocasiones ni los más cercanos: en *La Escoba* arremete el P. Solano contra un sermón predicado en Catamarca (República Argentina) por un religioso franciscano, Fr. Mamerto Esquiú, obispo de Córdoba, que venía recomendado por el Vicepresidente de la Confederación Argentina como un *modelo perfecto y acabado de oratoria sagrada*:

“El precepto, pues, de obedecer á las autoridades constituidas, siendo afirmativo, lleva a la negación de la obediencia en todos los actos ilícitos” (...) El despotismo ha querido siempre tener intervención en todo y aun en lo más sagrado; de aquí ha resultado ese choque continuo contra el sacerdocio y el imperio; y, no pudiendo el poder civil avasallar á la Iglesia, se ha valido del arbitrio de desechar la religión, como la zorra de la fábula, que no quería comer las uvas porque estaban en agraz.” (...) (O.C., T1, p. 51).

Tampoco escapó a su ira el obispo de Popayán, Salvador Jiménez, que decidió la supresión de los conventos de Pasto y a quien se enfrentó directamente el fraile franciscano. La

contestación del obispo y del editor de *La Balanza*<sup>421</sup>, el liberal guatemalteco Antonio José de Irisarri, provocó la respuesta posterior de Solano en su “Epístola crítico-balanzario-molóndrica a los editores de *La Balanza*, flor y nata de los gerundios”, suscrita por “Fr. Justo Porrazo, natural de la villa de Burlón y autor de las píldoras infalibles contra la Balanzo-manía”. La polémica, que duró tres años, de 1840 a 1843, marcó sin duda un hito en la historia de la prensa ecuatoriana.

La crítica contra ciertos sectores de la Iglesia estuvo siempre presente en los escritos del P. Solano. Una frase célebre y premonitoria al final de su vida y recogida en su *Biografía* debió caer como una losa entre algunos religiosos:

“La religión no se destruirá en el Ecuador por los incrédulos; los que la han de destruir son los clérigos aspirantes en política. El odio á estos pasará á odio de la Religión, y he ahí un semillero de calamidades para la Iglesia.” (*O.C.*, T1, p. 91)

Pero el P. Solano fue también infatigable a la hora de defender los valores de la religión católica: cuando *El Neo-granadino* arremete contra el clero secular y las órdenes regulares, el P. Solano no escatima comentarios de elogio al hablar del papel jugado por la religión católica, los católicos y la propia orden franciscana en los logros y progresos de la humanidad:

“¿Quién ignora, señores, que la reforma del calendario se debe á la Iglesia romana?” (...) Las primeras nociones del telescopio, del microscopio, del termómetro, del barómetro y de otros instrumentos físicos y matemáticos, se deben á los católicos, como igualmente la invención del globo aerostático. (...) La Geología, esta ciencia ignorada de los antiguos y que hace hoy las delicias de los

---

<sup>421</sup> En el número 16 de *La Balanza*, correspondiente al 18 de enero de 1840, en directa referencia a Solano, el periódico reclamó cómo es posible que “un fraile malcriado, de aquellos que salen de su aldea a meterse en el claustro, sin haber hablado jamás sino con payos, se dirige a una persona hablándole en impersonal, como lo hace vuestra irreverencia, dirigiéndose al Ilustrísimo Obispo de Popayán”. Irisarri se metió a la pelea atacando: “Yo solo puedo decir que el judío más encarnizado, que el mahometano más furioso, que el más impío de los ateos no hubiera jamás escrito una carta tan insultante, tan soez, tan abominable, como la que vuestra irreverencia dirige al piadoso y muy ilustrado Obispo de Popayán”; añadiendo luego: “¿Por qué observa esta escandalosa conducta un fraile orgulloso contra un príncipe de la Iglesia? ¿Por qué dice el Fraile que los intereses suyos son los intereses de la Religión. Serán, sin duda, los intereses de la religión frailesca, pero no de la religión de Jesucristo”.

sabios, tuvo su principio en la mente creadora de un fraile capuchino (...) La Geografía, la Arqueología, la Diplomacia, han sido perfeccionados por los católicos. (...) La música moderna y algunos instrumentos pertenecientes á ella, son obra de los católicos. (...) En fin, yo fatigaría demasiado vuestra atención, si llevase más adelante esta materia; y concluyo haciéndoos observar, que las bellas artes, como son la Arquitectura, la Pintura, la Escultura, han recibido perfección asombrosa de mano de los católicos.” (O.C., T1, p. 60)

El padre Solano no solo defendió la ilustración y el patriotismo del clero católico ecuatoriano, defendió también la ilustración y el patriotismo del de Colombia y el de las repúblicas americanas vecinas.

### **El desmoronamiento de la patria y la pasión por Bolívar**

La visión de América le recuerda al franciscano en todo momento a la de Roma. El sueño de una república honesta y moral se desvanecía desde la desaparición de Bolívar. Desde el punto de vista político, la admiración por el general le llevó a escribir encendidos elogios de su persona y del papel jugado en la independencia de las naciones americanas. Incluso llegó hasta a proponer la creación del *Imperio republicano de los Andes*, bajo la dirección de Bolívar, con el título de *Emperador* (O.C., T1, p. 20). En 1850, cuando se hallaba dividida la República en dos bandos irreconciliables, el de Noboístas y el de Elizaldistas, y todo presagiaba la guerra civil, envió a la redacción de *El Cuencano* un importante artículo titulado “El único mal del Ecuador y su remedio” donde acusaba a la prensa de interés, parcialidad y falta de amor patrio y arremetió contra los malos políticos que ahogan la libertad cual tiranos, corrompiendo las elecciones<sup>422</sup>. Empeñado en la búsqueda de la verdad escribe:

---

<sup>422</sup> “Para publicar la verdad son necesarias tres cosas: desinterés, imparcialidad y amor á sus semejantes. Faltando éstas, los oradores y los escritores no son más que sofistas ó, cuando más, publicadores de lugares comunes, verdades triviales y frases brillantes. Al menos, yo no he visto hasta ahora en el Ecuador uno que con imparcialidad nos diga la causa radical de nuestros padecimientos. La República se agita, padece y casi llega á extinguirse. Y ¿por qué? Unos lo atribuyen á la ambición; otros á la falta de luces; éstos al mal gobierno; aquellos, á la colección de todos los males políticos que gravitan sobre nosotros. (...) Unos pocos, de vez en cuando, penetran la causa verdadera; á saber, la falta de libertad. Pero estos mismos, que quieren la libertad, cuando obedecen, la comprimen cuando llegan á mandar. Unas veces tribunos, y otras tiranos, ellos

“Variemos, pues, esa rutina ministerial que conduce á la abolición de la libertad, á la muerte de la República: esta es la verdadera constancia como virtud; la otra es un vicio. Dejemos al pueblo el pleno goce de su único ejercicio soberano. Él se conoce, y no necesita de pedagogos en esta materia”. (...) (*O.C.*, T1, p.35)

En “Escritos sobre política general, nacional y extranjera” es también explícito:

“No debemos atribuir las turbaciones de nuestro continente sino á la falta de legitimidad en los Congresos” (*O.C.*, T2, p. 117)

La pasión por Bolívar le lleva a identificarse con el libertador: “Soñé que era el Gran Bolívar (...) Yo era el centro de todo (...) A mí estaba confiado por la Providencia remediar todos los males presentes y consiguientes” (...) Estas frases, pronunciadas entre sueños, y reproducidas precisamente en “Sueño”<sup>423</sup> dan prueba de su admiración por el que representa la fuerza del orden y la autoridad moral.

En “Estado futuro de la América del Sur”, contenido en “Escritos sobre política general, nacional y extranjera”, Solano se explaya sobre el desastre de una nación que se ha independizado de la madre y no tiene ya modelo a seguir. Si al menos marchasen todas las hijas de la mano presentaría la imagen de una nueva Roma frente a Cartago, pero esto no son más que “sueños ó delirios de un hombre de bien”<sup>424</sup>.

---

son Proteos políticos para su conveniencia, y no para la felicidad del pueblo. Yo atribuyo todas las desgracias del Ecuador á la única causa de la falta de libertad en las elecciones. (...) Hasta ahora desde que el Ecuador se constituyó independiente, no he visto una sola elección popular y libre (...) Entre tanto, el pueblo no sólo es espectador de estas violencias, sino que es vejado y oprimido en el más augusto de sus derechos. No reconoce á esos facciosos ó diputados sin misión verdadera, como obra suya: los desecha, los detesta, los anatematiza. Y de aquí resulta que ni el pueblo se conforma con las leyes, porque no han emanado de un poder legítimo, ni los legisladores pueden hacer cosa de provecho, porque no están en consonancia con el pueblo. (...) (*O.C.*, T1, pp. 32-35).

<sup>423</sup> En “Escritos sobre política general, nacional y extranjera”. (*O.C.*, T2, p. 89).

<sup>424</sup> “La emancipación puede ser á veces el efecto del orgullo ó del despecho; y en este caso, mejor le habría sido quedar en la dependencia, que romper los lazos que la unían á sus antiguos dominadores. Un pueblo sin conductores sabios, sin leyes, sin costumbres nacionales, es como un niño huérfano, cuya felicidad está encomendada á los extraños; y éstos están casi siempre muy distantes de proporcionarle. La América del Sur se halla en esta situación. Se ha independizado de la España; es decir de una potencia de Europa; y para ser algo en el orden político, pide auxilio á la Europa. Somos parecidos á los romanos del siglo de Juvenal (...) Los europeos sensatos se ríen de todas estas monerías y sólo esperan un momento favorable para desbaratar esta tabla debilísima de tantos títeres; y tienen muchísima razón. Si la América marchase con un orden regular

En 1839 escribió también el P. Solano una obrita dedicada al clero ecuatoriano titulada: “Bosquejo de la Europa y de la América en 1900”. En la primera parte habla de lo que Dios ha hecho con Europa, de su corrupción y de los castigos recibidos, en la segunda habla del estado de América en la época y de su porvenir. Sobre las causas a las que atribuye el P. Solano la corrupción destaca: “la propagación asombrosa de libros y periódicos impíos é irreligiosos; la lectura de la Biblia en lengua vulgar, sin la inteligencia que le dan la Iglesia Católica y los Santos Padres; la ninguna autoridad que tienen la predicación de los ministros protestantes, y la corrupción del teatro” (O.C., T.1, p. 84). Al hablar del porvenir de América, el P. Solano se expresa así:

“Muchos esfuerzos hace la América por colocarse al nivel de los pueblos del antiguo continente: no obstante, le faltan los elementos más necesarios: luces y población. Estas, muchas veces, no son la obra del genio, sino de la casualidad (...) Debemos reflexionar que la América está en su periodo de incremento; que ella aún no tiene aquellos vicios ilustrados que anuncian la total ruina de las naciones; y por tanto, hablando humanamente, debe esperar su vejez, como todos los Estados que se han formado en nuestro globo. Así que llegará hasta el siglo XX, llena de grandeza y también de los vicios que son inherentes a ella. La Religión sufrirá los mismos ataques que en Europa, según el progreso que va haciendo la impiedad. No habrá sino ateístas; y sus obras pedirán el rayo del cielo.” Y prosigue con una profecía: “¿Será el año 2000 esa época fatal que debe experimentar el género humano, como dicen algunos escritores eclesiásticos?” (...) (O.C., T1, pp. 86-87)

A principios de los años sesenta, el periódico *La República* publicó las últimas obras de un fraile que se hallaba ya postrado, se trataba de unas fábulas en prosa y algunas máximas, sentencias y pensamientos religiosos, morales y políticos, donde seguiremos encontrando comentarios sobre el valor de la política y de la religión:

---

bajo el sistema republicano, sería una batería eléctrica que pondría en conmoción á todas las testas coronadas que se dan la mano. Es decir, concentrada la América en sí misma, creando recursos, cercenando necesidades, aboliendo el lujo, dentro de pocos años sería feliz é independiente, y presentaría la imagen de la nueva Roma destruyendo á la vieja Cartago, á pesar de su opulento comercio, de sus Aníbales, de sus magníficos edificios. Pero estos son sueños, ó delirios de un hombre de bien, como decía el cardenal de Fleury, hablando del proyecto de paz perpetua del abate de Saint-Pierre.” (O.C., T2, p. 113).

“La política quiere gobernar el mundo por el interés: la Religión, por el amor. Los vínculos de la primera son ficticios; los de la segunda, están en la naturaleza del hombre. Véase por qué es necesaria la Religión en las sociedades.” (O.C., T1, p.71)

### **Las Cartas ecuatorianas y el fraile de las mil caras**

Entre toda su producción especial atención merecen sus *Cartas*. Hasta diecinueve pueden contabilizarse en el tomo tercero de sus obras completas, editadas bajo el título de *Cartas ecuatorianas*. El asunto tratado viene a ser el mismo que en su obra: la crítica de costumbres, la falta de moralidad en la sociedad, la corrupción política, el mal dispendio económico, etc. Las cartas son el momento en que el P. Solano se explaya a sus anchas y donde salen a relucir sus mejores dotes dialécticas. Una explicación de su afición epistolar podemos encontrarla en sus lecturas preferidas: las *Cartas burlescas* del abate Guenee contra Voltaire fueron, junto a los libros poéticos de la Biblia, traducidos por D. Tomás González Carvajal, “las obras que más he leído en mi vida”, llegó a decir.

En las cartas surgen también las mil caras, como los mil nombres, seudónimos con los que firma al final de las mismas: *Fr. B. Matraquista* o *Fray Buenaventura Matraquista*, *El licenciado Matabalanzas*, *Fray Blanco de Tontillos*, *Tío Balanza*, *Fr. Blanco de Tontazos*, *Fr. Blanco de Tontarrones*, *Mipinoel*, *Fr. Molondro de Morlaquíá*<sup>425</sup>, *Fr. Molondro*, *El Maestro Simplezas*, *Dr. Mariano Vintimilla*, *Mas cabezas*, *El Molière ecuatoriano*, *El observador americano*, *El Abate Fisgón*, *El Abate Avispón*. Con estos nombres define la personalidad de quien escribe y aporta mayores datos sobre el sentido de su respuesta, apoyándose en la cultura popular, en el conocimiento de su región o de la literatura que le inspira.

Pero en la estela literario-periodística del fraile franciscano, otros nombres adoptados en sus escritos consiguieron también hacerse célebres: *Fr. Justo Porrazo*, *Fr. Benvenuto Acre*,

---

<sup>425</sup> La “morlaquíá” representa la identidad de Cuenca, y en general del Azuay. Se autocalifica como ‘Fray Molondro de Morlaquíá’ en muchos de los textos en que se sustenta la polémica; y en los debates fundamenta la identidad cuencana en la fe religiosa y el servicio a la Iglesia Católica. Solano expresa así la identidad regional que fuera característica del Azuay desde tiempos coloniales, que no solo formó una zona perfectamente delimitada de poder y economía departamental al interior mismo del Ecuador y junto a los otros poderes regionales de Quito y Guayaquil, sino una región ‘apartada’. Solano mismo es un cuencano ‘apartado’ del mundo, como sugiere uno de sus biógrafos, Antonio Borrero (O.C., *Biografía*, T1).

*Unos pastusos, residentes en Pasto, Fr. Gorgojo, Justo Vigilante, etc.* En “El Baturrillo ó censura crítico-teológica”<sup>426</sup> encontramos un procedimiento retórico por el que nuestro autor se hace pasar por un censor para replicar a otro censor, el Ilmo. Sr. Dr. Calixto Miranda, Promotor Fiscal de Quito; y lo hace precisamente firmando la obra de la siguiente manera: “*por Don Veremundo Farfulla, analizada y reducida á su verdadero punto por el fraile V.S.*”

El franciscano no deja de sorprender al lector con sus mil caras y recursos retóricos que llegan a mostrar la riqueza dialéctica de un autor polifacético.

### **El dominio de la lengua y el estilo incomparable**

La habilidad lingüística y el dominio idiomático, capaz de permitirle la conducción de la polémica, es el punto fuerte del fraile franciscano. La respuesta rápida, apoyada en citas del latín o del francés, los juegos de palabras, el espíritu burlón y socarrón, desarman rápidamente al adversario y trasladan la polémica al absurdo. Para llegar a tal efecto, el padre Solano concede gran importancia al conocimiento de la lengua propia. En “Lengua castellana”, el franciscano se expresa así sobre la lengua heredada:

(...) “las naciones civilizadas no han llegado al punto más elevado, sino después de haber perfeccionado su idioma. En fin, toda nación que no tenga un idioma propio y bien cultivado, jamás podrá elevarse al rango de los Estados que hacen figura en el globo” (...) El que posee bien su idioma, sea quien fuere, produce conceptos felices y originales; es como un terreno fecundo, que por sí presenta una vegetación vigorosa y deleitable (...) (O.C., T2, pp. 311-312)

El usuario y conocedor de la lengua propia tiene una opinión negativa sobre los préstamos o palabras tomadas de otras:

De la ignorancia del idioma resulta el uso de voces peregrinas ó tomadas de otras lenguas sin necesidad, como *limítrofe, esbelto, respetabilidad, transcurrir, secundar, garantizar, et., etc.* (...) (Ídem, p. 312)

---

<sup>426</sup> En, “Polémica religiosa, política y literaria” (O.C., T2, p. 387).



Y también sobre el aprendizaje de otras lenguas:

“Por una fatalidad, los hombres desechan siempre lo que más les interesa. Piensan que con una ligera tintura del idioma pueden ocupar un lugar distinguido en la carrera de las letras; y de esta falsa persuasión resulta que se empeñan en el estudio de las lenguas extranjeras. Uno se dedica al francés, otro al inglés, otro á muchos idiomas, y por fin y postre no sabe ninguno; es un charlatán que hace un baturrillo de muchas lenguas como los loros de la fábula de Iriarte.” (...) (*Ibídem*)

Opinión sin duda curiosa en alguien que da tanta importancia por ejemplo al conocimiento del latín y de otras lenguas y culturas, además de a la traducción.

En otro escrito con el mismo título y tema, “Lengua castellana”, el autor habla de la dificultad de conocerla a fondo:

“Hablar y escribir con la última pureza y corrección un idioma es un problema tan arduo, que se puede decir con confianza que está por resolverse” (...) “Pero contrayéndome á nuestra lengua, es cierto que los mejores autores no están libres de defectos notables” (...) (*O.C.*, T2, pp. 342-347)

Solano destacará al hacer referencias y confrontaciones sobre cuestiones gramaticales, de forma y expresión, mostrándose como un hombre de gran habilidad y dominio idiomático, capaz de conducir las polémicas a asuntos puramente formales, en los que emplea la cita de grandes maestros y obras de la filosofía, la literatura y la creación intelectual. Jugando con los versos, la fraseología, las creaciones personales, sitúa el debate en la más alta cima de la expresión lingüística.

Es inconfundible su estilo cuando arremete contra el adversario, como en la polémica de Pasto frente a Irisarri: “grande risa me ha causado, señores, su cólera de gallo y... su estilo de refugiado”, y añadiendo:

“mucho, habría que decir de los países en que Uds. nacieron, si yo tratase de hacer discriminaciones... Pero supongamos por un momento que Cuenca fuese una habitación de gentes estólicas y brutales... en este caso, yo podría decir lo que el

filósofo Anacarsis a un ateniense: “Mi patria es oprobio para mí; pero tú eres el oprobio de tu patria...” (Cit. en Juan J. Paz y Miño Cepeda, p. 232)

Y, en medio de sus burlas y argumentos, donde cuenta el deseo de liquidar al adversario en el plano de la erudición y el lenguaje, el fraile reafirma los derechos de la Iglesia y la defensa del bien patrio.

### **El traductor y crítico de la traducción**

Las dotes lingüísticas que le llevaron a fray Vicente Solano a expresarse sobre tan variados temas de historia, política, crítica literaria, ciencias naturales, etc., y su conocimiento de lenguas extranjeras -sobre todo latín y francés-, le indujeron desde temprano a la traducción. Desde una labor puramente crítica y traductológica, y también desde la práctica de la traducción, veremos al P. Solano ocupado en este apasionado menester y ejerciendo como traductor experimentado.

Su faceta lexicográfica y terminológica había quedado ya de manifiesto en diversos escritos, como sus “Estudios sobre física é historia natural”, donde abundan intercaladas las definiciones científicas que ponen ya a prueba sus dotes lexicográficas:

PANDANUS. En español *pándano* (...)

CLEMATITIS CLEMALIS. En español *clematida* (...) En Europa llaman vulgarmente esta planta “hierba de los pordioseros;” porque éstos, para excitar la compasión de sus semejantes, se aplican las hojas en alguna parte del cuerpo y forman úlceras. (...) (O.C., T1, p. 373)

Los diccionarios, obras de moda en el siglo, atraen sin duda la atención del religioso, aunque no duda por supuesto en criticarlos siempre que puede y plantear la necesidad de otros nuevos, con temática propia, como ese “Diccionario de Alforja” que presenta en el periódico *La Alforja*, de 1929, dentro de la sección “Escritos literarios” y bajo el título “Nuevo diccionario”<sup>427</sup>, que comienza con la letra “A” y prosigue con los términos:

---

<sup>427</sup> “Nuestro siglo es el de los diccionarios: los hay de todas las lenguas, artes y ciencias, en diversos volúmenes. Hemos visto de *poche*, manuales, etc.: ¿por qué no habrá un Diccionario de Alforja?. Tal es el título del presente que vamos á publicar, á fin de cuantos han salido á la luz. Estos son diminutos, y por lo

“Abogados”, “Academia”, “Acción”. En él define así por ejemplo el último con su inconfundible sentido crítico y su vena satírica:

“**Acción** (Combate) del Naranjal. -Un destacamento de 80 hombres, que se hallaba en el puerto de este nombre, ha sido sorprendido y disperso por una división de más de 400 peruanos. Y con esto no dirán que estos últimos no tienen vocación para conquistadores...” (O.C., T2, p. 309)

Orgulloso de su talento y de sus capacidades para entender y traducir las ideas de otros autores expresadas en otras lenguas, el padre Solano responde a toda crítica que ponga en tela de juicio su labor, y lo hace desde una postura de falsa modestia, consciente de que es invencible en la interpretación de las lenguas. Así, por ejemplo, responde fray Vicente Solano, en la carta XI “Sobre las letradurías del editor de la balanza”, a quien siembra dudas sobre sus conocimientos del francés, del latín ¡y también del español!:

“Primeramente dice, que no entiendo el francés, ni el español, ni el latín (...) Yo confieso, señor mío, que no sé más que el latinico de hogaño (...) En segundo lugar, me pregunta si he leído el Tartuffe (...) y dice que no sé traducir el francés; pero al menos confesará que el sentido es este: (...)” (O.C., T3, Carta XI)

Por el valor concedido al final de su intervención a la interpretación del sentido asumimos que el religioso sigue la lección de san Jerónimo, y que es el principio motor que le guía.

El uso masivo de citas, generalmente en latín, responde también a esa intención correctora y satírica del autor y a ese deseo de extrapolar en todo el sentido y sacar la consecuencia lógica de la expresión; además, claro, de servir a forjar en él una personalidad eminentemente culta y bien versada. Tampoco es desdeñable la intención de poner en aprietos o de ridiculizar al propio receptor. Así, después de nueve líneas escritas en latín,

---

común falsos en sus descripciones, definiciones, etc. El nuestro será exactísimo, contendrá artículos muy interesantes sobre las ciencias, artes, hombres *ilustres* y todo lo que es digno saberse. Este empeño parece superior á la capacidad de unos pobres *Alforjeros*; sin embargo, como nuestra profesión nos sirva de efugio, nos metemos á *Diccionario-Alforjistas*. Porque si lo hacemos mal, decimos que no se podía esperar otra cosa de unos *tontos de alforja*, ó tontos de capirote, que debe ser lo mismo (...) (O.C., T2, p. 307)

sigue la chanza del P. Solano: “la premura del tiempo no nos permite verter en lego este latín ciceroniano, para inteligencia de D. Veremundo” (*O.C.*, T2, p. 409)

Con frecuencia hace también alarde de traductor literario y versístico. No duda nuestro autor en la posibilidad que esta acción le ofrece para hacer crítica de traducciones, intercalar ideas afines y presentar de paso su propuesta de traducción. El siguiente caso está sacado de la literatura y lengua francesas:

“Permítaseme citar aquí unos hermosos versos de un poeta francés (Mr Lorenzo Pichat) haciendo hablar á Dios como trabajador, y exhortando al hombre para que le imite:

*Travaillez! En vivant votre vie ouvrière,*

*le travail, l'est la foi, le culte, et la prière.*

*Courage ! cette terre est un grand atelier ;*

*je ne vous y veux pas loin du ciel oublier.*

.....

*Rien de ce que j'ai fait, quoique le reste vaille,*

*ne vaut la main qui donue et le bras qui travaille!*

No es posible traducir estos versos sin hacer perder su energía. Esta sí que es poesía! Poesía de acción, de predicación: el poeta llega hasta el origen fecundo y vivo del pensamiento militante: es poeta y pensador: ¡Qué idea tan sublime, contenida en estas palabras verdaderamente divinas: “Nada de lo que he hecho, aunque todo sea apreciable, equivale á la mano bienhechora y al brazo que trabaja!” Sigo el hilo de mi discurso.” (...) (*O.C.*, T1, p. 372)

La faceta de crítico de la traducción va unida sin lugar a dudas a su labor dialéctica y hermenéutica y la utiliza igualmente para responder muchas veces a sus detractores. Así, cuando se defiende de las críticas que le acusan una mala comprensión del poema “Victoria

de Junín, canto á Bolívar” de J. J. Olmedo, el P. Solano argumenta también sobre los buenos libros y sobre las malas traducciones:

“Cuando esto se hace con método, ciencia y buen gusto, enseña mucho más que todos esos centones de obras didascálicas que por lo común carecen de buenos ejemplos, sea por falta de discernimiento en el compilador, ó por estar destituídos de bellos modelos en el idioma en que se escribe. Tal es, sin duda, el defecto de las Lecciones de Blair, así en el original inglés como en la traducción castellana de Munarriz, según el sentir de buenos críticos.” (*O.C.*, T1, p. 293)

La crítica de las traducciones no esquiva la Biblia, sobre todo cuando le toca de cerca por la labor de exégesis que debió hacer en determinados escritos. Así, al explicar las causas que han corrompido a Europa (en “Bosquejo de la Europa y de la América en 1900”) nuestro religioso achaca una de ellas a la lectura de la Biblia en lengua vulgar y a la calidad de las biblias inglesas:

“Otra causa que ha influido en la corrupción de costumbres, es la lectura de la Biblia en el idioma vulgar, sin la inteligencia de la Iglesia católica y Santos Padres. Es evidente que las traducciones de los particulares pueden ser falaces; prueba de ello es que las biblias inglesas, traducidas antes del reinado de Isabel, excitaron un clamor general; y Jacobo I se vio precisado á mandar hacer una nueva traducción, que no es mejor que las primeras.” (*O.C.*, T1, pp. 210-211)

La dificultad de la interpretación bíblica radica según él en que el sentido de un pasaje puede llegar a depender de la elección de una sola palabra en la traducción, e incluso de la puntuación de una frase, por lo que “las traducciones serán tales cuales fueren los talentos, ciencia, juicio y preocupaciones de los traductores”.

Su convicción sobre la inoportunidad de la traducción de la Biblia en lengua vulgar le llega tras ver los estragos en las biblias que circulaban en la época (“los luteranos y calvinistas omiten en sus traducciones los pasajes contrarios á sus sectas; los socinianos y deístas los que hablan de la divinidad de Jesucristo”) y el progreso de la “doctrina monstruosa del

espíritu privado en la interpretación de las escrituras”, al que el P. Solano achaca el principal de los males:

“Este espíritu privado ha sido en todos tiempos el origen inagotable de las mayores calamidades. Sabemos que los judíos, interpretando los libros Sagrados á su modo, enseñaron mil errores, como les echaba en cara el Salvador. El espíritu privado los condujo á no reconocer el Mesías, á darle muerte, á quedarse sin sacerdocio y sin altar. El espíritu privado es muy débil para recorrer los abismos del Todopoderoso. En fin, el espíritu privado ha producido tantas herejías, tantas variaciones en ellas, tantos desastres en la sociedad, que para describirlos sería menester una obra como la *Historia de las variaciones*, de Bossuet, ó las eruditas *Cartas* del obispo Minler; las cuales podrá consultar el lector con preferencia á otros escritos. Después de esto, ¿qué adelantarán esos *mercaderes de biblias*, como los llama Volney, con sus ciento cincuenta y tres traducciones de la escritura en distintos idiomas y dialectos, y más de cinco millones de biblias y testamentos?” (*O.C.*, T1, pp. 210-212)

La labor de exégesis bíblica le lleva a comparar diferentes traducciones del latín y del hebreo y también el resultado español. Las notas acompañan habitualmente su interpretación. Así lo vemos en este párrafo sobre interpretación de los Proverbios dentro su escrito “Teoría sobre el aspecto físico de la Tierra antes y después del diluvio, contenido” en: *Estudios sobre física e historia natural*:

“Así lo dice el autor de los Proverbios, hablando de la Sabiduría eterna que precedió á todas las cosas: *Necdum montes gravi mole constiterant... Quando certa lege et giro vallabat abyssos* <sup>(1)</sup>. El Padre Scio traduce literalmente: “Aun no se habían asentado los montes sobre su pesada masa... Cuando con ley cierta y círculo redondo cercaba los abismos <sup>(2)</sup>. “El nombre de abismo se da en la Escritura comunmente al mar, y ni se puede aquí entender otra cosa. ¡Qué admirable es esta armonía de los libros sagrados con el aspecto físico del globo! Continuemos nuestras observaciones.

(1) Prov. cap. VIII, v.25 y 27

(2) El texto hebreo, según la translación de Santos Pagnino, lee: *Quando describebat circino superficiem voraginis*: “Cuando describía con compás la superficie del abismo.” Vatablo traduce: *Quando describebat circulum in superficie abyssi*: “Cuando describía un círculo en la superficie del abismo.” Los que piensan que el Pacífico, el Atlántico, el Mediterráneo, etc., han existido siempre desde el principio de la creación, ¿creerán que estos mares son redondos como un círculo y hechos a compás?” (*O.C.*, T1, p. 382)

Pero donde mayor actividad crítica desarrolla sobre el sentido de la traducción de las opiniones de los padres de la Iglesia en las Escrituras es precisamente con ocasión de su escrito “La predestinación y reprobación de los hombres, según el sentido genuino de las Escrituras y la razón”, que fue condenado por la censura romana por Decreto del mes de Abril de 1857 y puesto en el índice de los libros prohibidos, y de las respuestas que motivó por parte de nuestro religioso al Fiscal<sup>428</sup>.

Ante el Decreto del obispo de la diócesis de Quito, Dr. Calixto Miranda, en que ordena se recoja el cuaderno a petición del Promotor Fiscal de Quito, Dr. José Chica, el P. Solano responde airadamente a este último en un soberbio alarde dialéctico plagado de criterios filológicos y teológicos:

“Dice que mi cuaderno contiene un *sistema absurdo*. ¿Habrás visto censura semejante desde que hay Teología? Solamente en estos países se puede sufrir reprobantes de esta calaña: en otra parte ya se le habría chiflado. Se conoce que el Sr. Fiscal no ha saludado siquiera los lugares teológicos para saber qué censura se ha de dar á las proposiciones en materia de teología.” (...) (*O.C.*, T2, p. 379)

“Se podría decir de mí, y de mis adversarios, lo que el Papa Inocencio XII reprendiendo el furor con que á Fenelón le calumniaban sus émulos por el libro de las máximas de los santos: *peccavit exceso amoris Dei; sed vos peccastis defectu amoris proximi*. “Pecó llevado del mucho amor de Dios; pero vosotros habéis pecado por falta de amor del prójimo.” Calumniadores importunos, manifestad los

---

<sup>428</sup> Básicamente en “Espíritu de Fray Vicente Solano (1828)” (*O.C.*, T2, pp. 375-384), “Artículo biográfico para la historia literaria de América” (*O.C.*, T2, p. 385) y “El Baturrillo ó Censura Crítico-Teológica por Don Veremundo Farfulla; analizada y reducida á su verdadero punto por el fraile V.S.” (*O.C.*, T2 pp. 387-446).

errores del cuaderno; censurad como se debe, es decir, con juicio, crítica y buen gusto.” (*Idem*, p. 381)

“Cuanto queda dicho es en sustancia lo que dí á entender proponiendo la opinión de san Agustín sobre la predestinación gratuita hecha en la masa corrompida. Cité sus palabras del lib.14, cap. 26 de Civit. Dei, como un medio para conciliar los textos que traigo por pruebas. Dije “que la elección hecha en la masa de posibles, volvió a hacerse, digámoslo así, en la masa corrompida, sin que nada se hubiese alterado.” (...) Añade D. Veremundo que yo hubiera hecho un gran aparato si hubiese llegado á mi noticia este texto de san Gregorio: *si parentem primum nulla peccati putredo corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generaret, sed hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur*. Si entendiera á los PP. Como acostumbra él, concedo que hubiera hecho ese aparato que se imagina. (*Idem*, p. 421)

### **La traducción de Salustio**

Sin escatimar importancia a toda la labor traductográfica que invade la obra del P. Solano la obra que más interés despierta en este aspecto es su traducción de *La Guerra catilinaria o La Conjuración de Catilina*, de Cayo Crispo Salustio<sup>429</sup> (1851). Acompañada de gran aparato crítico, la traducción de este texto esencial del latín constituye un excelente paradigma de la traducción franciscana en América en el ámbito de la emancipación de las naciones americanas y una pieza singular de la reflexión traductológica dentro de la orden.

En la *Advertencia*, el P. Solano expresa la intención que le mueve a traducir esta obra:

“Al contemplar la triste situación de las repúblicas hispano-americanas, deseaba yo una obra capaz de poner á la vista la naturaleza de un buen gobierno, los peligros que le amenazan, y los medios de conservarlo tranquilo y floreciente. “ (*O.C.*, T2, p.139)

---

<sup>429</sup> *Guerra catilinaria ó La conjuración de Catilina* por Cayo Crispo Salustio, traducida al castellano y anotada por Fr. Vicente Solano, 1851 (*O.C.*, T2, pp. 139-193).



Y no encuentra mejor referencia en la literatura europea que el que le proporciona este clásico latino. Roma, que representa el modelo de la república, resulta en todo comparable a América.

“Los escritos publicados en Europa en el siglo XVIII y en el presente, me parecían insuficientes con relación á nuestras necesidades: el carácter político y moral de los americanos no es el mismo que el de los europeos; así como el genio y las inclinaciones de un niño que comienza, no tienen el mismo temple que se observa en la edad varonil. Además nuestra forma de gobierno muy poco conviene con las formas transatlánticas: allá en Europa tienden, no sé si bien ó mal, a lo óptimo; nosotros tenemos que dar todavía un paso á lo bueno: nada se hace en la naturaleza por salto. De aquí resulta que los gobernantes y gobernados de la América española, nutridos en la política con alimentos poco adaptables á su constitución, se hayan mantenido hasta ahora sin progresar en la carrera social” (*Ibidem*).

El deseo de contar con un buen gobierno y de conjurar los peligros que le acechan es el objetivo final del traductor, que cuenta con la dificultad del déficit moral y religioso que atenaza al Ecuador.

“Si se les habla de moral es perder tiempo: los goces materiales, la agricultura, el comercio, las luces, son los únicos elementos de un buen gobierno. La Religión es una quimera; y el que la propone como base de la felicidad pública, un fanático. ¿Cómo persuadir á estos hombres lo contrario? Ni la autoridad, ni la razón bastan para esta empresa. No así la experiencia; ella domina el entendimiento y el corazón, y las pruebas de hecho son superiores á las demostraciones matemáticas. Una obra, pues, que tenga este carácter, debe ser muy apreciable en las presentes circunstancias que nos rodean. Tal es la *Guerra catilinaria* de Salustio. Escritor sumamente imparcial para nosotros, y su gobierno popular, emancipado de la dominación de los reyes, como el nuestro, pueden darnos lecciones más análogas á nuestra carrera política, que los libros y gobiernos de la época presente” (*Ídem*, pp. 139-140).

La lección de la guerra de Catilina es, por su lejanía e imparcialidad, un buen acicate para la recuperación nacional. Salustio pinta el origen de la prosperidad de Roma, su decadencia, sus vicios y su postración; y lo hace con maestría. A los ojos del P. Solano queda también claro “que no son las riquezas ni las luces las que hacen prosperar las naciones, sino la VIRTUD”.

“Para formar un imperio, para conservarlo, para conducirlo á la perfección, basta la virtud. Sin esta, no habría habido Catón que salvase á Roma contra el furor hipócrita de Catilina. César, con toda su elocuencia y su carácter condescendiente, habría entregado la república en manos de sus crueles enemigos. El mismo Cicerón se vio abrumado con el peso de la conspiración, y sin duda hubiera sucumbido si la virtud austera de Catón no le hubiera sostenido al borde del precipicio.” (*Ídem*, p. 140)

Pero lo interesante es que no es el fraile franciscano el que lo dice, sino un profundo político, un escritor elocuente del paganismo; un hombre vicioso, que ha dejado una experiencia inmemorial.

“Véase por qué he resuelto traducir esta obrita, y presentarla al pueblo americano como un libro elemental, para la conducta de los gobernantes y gobernados. Aquí aprenderán a conocer á los hipócritas que, como Catilina, no dejan de pronunciar las palabras libertad, patria, opresión, etc., para aniquilar la república y elevarse sobre su ruina. Aquí verán los facciosos el término de sus proyectos justamente frustrados como los de Catilina.” (*Ibidem*)

La añoranza de un Catón americano (Bolívar) que se enfrente a los nuevos sofistas y corruptos que como Catilina pueblan la esfera política se hace patente en la obra. El por qué los Estados Unidos han acertado en su camino de nación civilizada con Washington y Franklin, y por qué Europa ha sucumbido tras la Revolución Francesa con personajes como Mirabeau, Danton o Robespierre son también lecciones que sacar del enfrentamiento entre César (el Napoleón del siglo) y Catilina (el Robespierre romano)

“Aquí leerán que la avaricia, la usura, la lascivia... condujeron á Roma á tantas calamidades, y que otro tanto debemos esperar, y aún más, si no hubiera un Catón

americano que se oponga á la elocuencia y sofistería de los nuevos Césares, y á la corrupción y ferocidad de tantos Catilinas y partidarios suyos.” (*Ibidem*)

El P. Solano, además de hablar con pasajes tomados de la historia profana refiere también comentarios de san Agustín sobre la República romana, ilustrados en la *Epíst. ad Marcellinum*, 138 y también en *De Civitate Dei*, lib. V, capítulo 15:

“Esta república fundaron los primeros romanos, y la ensancharon con sus virtudes. Aunque no tenían la verdadera piedad con Dios, la cual pudiese conducirlos á la eterna ciudad por medio de una religión saludable; sin embargo, guardaban cierto género de probidad que podía ser suficiente para formar, aumentar y conservar su ciudad terrena. Así Dios manifestó en aquel ilustre y rico imperio de los romanos cuánto valían aun las virtudes civiles practicadas sin la verdadera religión.” (*Ídem*, p. 141)

Lo que dice de los romanos se puede aplicar también a los griegos, que actuaron con rectitud con las mujeres y los ancianos:

“El amor de la justicia, de la patria, de la castidad, etc., reinaba en toda la Grecia. Temístocles quiso más bien morir, que combatir contra su país, á pesar de hallarse desterrado y perseguido. ¿Quién ignora la rectitud del Areopago en hacer justicia? Plutarco refiere que las mujeres de la isla de Scio (hoy Coos) eran tan castas, que en el espacio de setecientos años, no se había cometido un solo adulterio ni oído que alguna virgen hubiese sido estrupada. (...) Se sabe también que en Lacedemonia los ancianos eran tan reverenciados, que el general Lysandro decía que en ninguna parte debían ir á envejecer los hombres sino en Lacedemonia” (*Ídem*, pp. 141-142)

Y esas virtudes fueron premiadas por Dios, como sucedió con los romanos, pero abusaron de esta grandeza y se corrompieron sin límites, como dice Salustio al principio de su obra.

## La dificultad de la traducción

El P. Solano experimenta frente a la traducción la sensación de encontrarse ante un obstáculo complejo, mucho más difícil que la escritura de un original.

“Es muy dificultoso verter un escrito en otra lengua; por manera que según el sentir de varios críticos juiciosos, es más fácil escribir una buena obra, que traducir con acierto. Comunmente oímos decir: fulano sabe traducir el inglés, el francés, el latín, etc., como si la traducción fuera el trabajo más fácil de cuantos se conocen.” (*Ídem*, p. 142)

La dificultad de expresar una idea de un autor desaparecido para un lector desconocido y en una lengua diferente es el problema que se presenta a todo traductor:

“A más del conocimiento de los idiomas, *traducir* es hacer hablar á un muerto, ó al que se halla ausente, en un lenguaje en que no han hablado: es penetrar sus ideas, ponerse en lugar de ellos, y suplir en otra lengua lo que tal vez el idioma del original no alcanzó a expresar. En una palabra, es el último esfuerzo del ingenio humano: un dón particular que la naturaleza nos distribuye con profusión.” (*Ibidem*)

La complejidad de tal labor es mayor si cabe frente a Salustio porque “su concisión inimitable, sus arcaísmos y helenismos le hacen á veces obscuro”. Pero, todas las dificultades de la empresa quedan aparcadas ante la prioridad insoslayable del traductor, la que justifica su verdadera intención: hacer comprensible al pueblo ecuatoriano y americano la verdadera lección moral y política de la obra. De esta manera tan clara lo expresa el religioso:

“yo no me presento como el *traductor de Salustio*; esto es, como un hombre capaz de hacer hablar á Salustio en castellano: lejos de mí tal vanidad. Mi intención ha sido expresar del modo posible los pensamientos del autor para hacer una obra popular, y no una clásica de literatura. Por esto he omitido tantas cosas filológicas, que traen los traductores y comentadores de Salustio; y sólo me he contentado con poner algunas que tengan relación con la moral y la política, que son el objeto de la presente traducción. Poco ó nada importa para esto saber qué eran comicios, cónsul,

pretor, senado, soldados ferentarios, etc., etc.: los hechos pertenecen al pueblo, y el significado de algunas voces á los literatos.” (*Ibidem*)

En el objetivo de la traducción están los jóvenes, sobre todo los instruidos, que entenderán claramente los riesgos de la República y el valor de la virtud y del civismo. La lección de libertad que subyace en Catilina ayudará también a amar la patria y a desenmascarar a los hipócritas.

“siendo mi traducción muy clara, según me parece, puede servir también á los jóvenes que frecuentan las aulas de latinidad, y deseo que desde los primeros años se instruyan los americanos en esta pequeña historia romana, para saber el origen de la prosperidad y decadencia de las repúblicas, ya para acostumbrarlos al horror de las revoluciones, y al amor de la virtud y del civismo de Catón. Todos conocerían en qué consisten la libertad y la patria; aprenderían á huir de los hipócritas, que abusan de aquellas palabras; y en fin sabrían apodar oportunamente á los ambiciosos con el odioso nombre de *Catilinas*. Este debe ser el fruto del estudio filosófico de la presente historia.” (*Ídem*, p. 143)

### **Las notas de la traducción**

Hasta trece notas acompañan la traducción de Salustio por fray Vicente Solano. Ninguna de ellas se encuentra en el texto original, todas ellas son del religioso. El valor que despiertan estas intervenciones del traductor es de gran interés para la traductología.

De las trece notas, tan solo dos se refieren a problemas puntuales gramaticales, sintácticos o semánticos del texto original; las otras once son una excusa para tratar temas de interés social o político de la sociedad del texto meta, al plantearse idéntico problema en el texto original. En ellas se tratan temas como de la educación de la juventud (p.150)<sup>430</sup>, los

---

<sup>430</sup> Exponemos como ejemplo el texto de la primera de sus notas: (1) “La educación de la juventud es el gran problema de las sociedades. En Esparta, en Atenas, en Roma, mientras los jóvenes fueron morales, reinaba la felicidad pública. Una juventud corrompida causa mayores estragos en la nación, que la guerra ó la peste. Léase detenidamente lo que dice Salustio en este lugar y en otros; compárese el estado de la juventud romana con el de la nuestra, y decida cada uno si somos mejores ó peores. La educación que se da en la mayor parte de nuestros colegios, es más propia para hacer facinerosos que hombres útiles.- Una miserable jerga literaria, ningún respeto á los mayores en edad y dignidad; desprecio de todas las leyes. Véase nuestra educación,

grandes dispendios públicos (p.e. gastos para la construcción de ferrocarriles y otras obras) (p. 153), la reforma de la sociedad ecuatoriana desde el punto de vista político y/o religioso) (p. 159), la ley sobre deudores y acreedores (p. 159), la confianza en las familias con lustre (p. 161), el patriotismo (p. 161), diputados malvados (p. 165), los enemigos de la república (p. 165), la pena de muerte (p. 179), el espíritu supersticioso y temerario (p. 183), la lucha contra los vicios por la elocuencia (p. 185), el aliento de la virtud por el elogio del benemérito y la censura del indigno (p. 186), el discurso de los historiadores y el problema de la realidad mediatizada o falseada (p.189).

El contenido de las notas suele ser materia ya tratada en sus escritos periodísticos conocidos, por lo que no sorprende en ningún caso al lector su intervención.

## **Conclusión**

El P. Vicente Solano representa a la perfección el espíritu del fraile comprometido de la sociedad americana del siglo XIX. El sentimiento religioso y patriótico ha acompañado sin duda a muchos franciscanos repartidos por el orbe en el ejercicio de su misión. La implicación de este espíritu en la labor escritural y más precisamente en la traducción tiene unas consecuencias nada desdeñables para la filología y para la traductología.

Sobre el P. Solano no se han escatimado elogios hacia su labor; a decir del P. Luis Gallo Almeida, Fray Vicente Solano "puede considerarse como el más fecundo y erudito de todos los ecuatorianos que escribieron en la primera mitad del siglo XIX". Bástenos a nosotros

---

donde no hay moral, no hay ciencia; y faltando estas dos cosas, en vano es buscar la prosperidad nacional por las riquezas ó por la industria.

Es notable lo que refiere Salustio en los capítulos XIV y XVI de esta obra, acerca del modo con que corrompía Catilina á la juventud. Oh ¡qué maldad! dirán todos. Pues no es menos, ó quizá es más perverso el arbitrio de aquellos escritores que con sus romances inmorales, con sus poesías obscenas, con tantos escritos impíos, destinados á la juventud, introducen la licencia y el desenfreno en las costumbres. Son otros tantos Catilinas, con la sola diferencia de que el romano corrompía á los jóvenes de su tiempo con la voz viva; y aquéllos echan á perder con sus escritos á los jóvenes de todos los siglos. ¿Qué adelantó Catilina con sus lecciones inmorales? Nada para sí: él fue víctima de sus crímenes, y la república quedó debilitada con sus hechos. Poco tiempo después se vio lo que valía una juventud inmoral; pues habiendo ésta prometido á Pompeyo sostenerle contra César, siete mil jóvenes de caballería huyeron vergonzosamente en Farsalia, y dejaron de esta suerte en confusión todo el ejército del domador de la España, del África, del vencedor de Mitridates. Se refiere que César, conociendo el cuidado que tenían en conservar la belleza de sus caras, mandó á los suyos que procurasen herirlos donde más lo sintiesen. Apenas vieron esto, cuando echaron á correr, prefiriendo sus lindos rostros á la salud de la república. Hé aquí los frutos de la educación a la Catilina”.

retener la idea de que el P. Solano constituye un hito en el camino de la historia de la traducción hispanoamericana y su obra un ejemplo a tener en cuenta en la descripción de la teoría de la traducción.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORRERO CORTÁZAR, Antonio, 1892, *Obras de fray Vicente Solano de la Orden de menores en la República del Ecuador, precedidas de la Biografía del autor por Antonio Borrero C.*, Barcelona, establecimiento tipográfico de “La Hormiga de Oro”, 4 tomos.

NÚÑEZ S., Jorge (Comp.), 2000, *Antología de Historia*, Quito, ILDIS, Fundación Friedrich Ebert.

PAZ, Juan J. Paz y Mino CEPEDA, 1992, *Fray Vicente Solano y el pensamiento conservador en Ecuador*, Procesos, Quito, Revista Ecuatoriana de Historia, N° 3, Corporación Editora Nacional.

PONCE LEIVA, Pilar, *El poder informal. Mujeres de Quito en el siglo XVII*, en PAZ, Juan J. Paz y Mino CEPEDA, *Fray Vicente Solano y el pensamiento conservador en Ecuador*, Procesos, Quito, Revista Ecuatoriana de Historia, N° 3, Corporación Editora Nacional, 1992.

## LA TRADUCCIÓN AUDIOVISUAL EN LA LITURGIA FRANCISCANA: LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA EN NUESTRA SEÑORA DE ARANTZAZU

Ana M<sup>a</sup> MALLO LAPUERTA

*Universidad de Valladolid, España*

El Santuario de Nuestra Señora de Arantzazu está situado a pocos kilómetros del municipio de Oñate, a unos 80 kilómetros de San Sebastián, en un paraje de gran belleza, entre sierras, peñones y valles. Es un lugar muy frecuentado por peregrinos ya que, según la tradición, en 1468 se produjo un hecho considerado milagroso, el pastor Rodrigo de Baltzategi mientras cuidaba su rebaño escuchó el sonido de una esquila que le llamaba, acudió y se encontró con la imagen de la Virgen María. El nombre del Santuario y de la Virgen que aquí se venera está relacionado con esta leyenda, pues la Virgen se apareció en un lugar muy poblado de arbustos de espinos (en euskera *arantza* significa *espino* y *zu* es un sufijo que aporta el significado de *abundancia*). El historiador guipuzcoano, Esteban de Garibay, nacido en 1533, relata que la Virgen se apareció a una doncella, sin embargo, también hace referencia a la historia de la tradición oral que cuenta como el pastor, al ver a la Virgen con el Niño en brazos sobre un espino le preguntó: *Arantzan zu?*, que significa: *¿Tú en un espino?* Este mismo relato es el que narra el franciscano Gaspar de Gamarra, en 1648, en la primera historia que encontramos del Santuario. Asimismo, el escudo del santuario diseñado por el historiador Padre Lizarralde refleja esta leyenda.

El Santuario ha sufrido varios incendios a lo largo de su historia, debido principalmente a las diferentes guerras, en 1553, 1622 y 1834. Este último dejó el Santuario totalmente calcinado, motivo por el que se perdió gran parte de su patrimonio. A lo largo de estos años, se reconstruyó el convento y la iglesia en varias ocasiones. Es de interés para la traducción monacal que, en 1621, cuando se finalizaron las obras, se colocó la Virgen en el nuevo altar, lo que fue motivo de una gran celebración y actos litúrgicos en los que



participaron fieles vascos y navarros, y según contemplan los documentos, estos “actos fueron celebrados en castellano y euskera”.

En 1822, tras los ataques contra el monasterio durante la guerra de la Independencia, y tras provocar un nuevo incendio, la comunidad franciscana abandona el convento llevándose con ellos la talla de la Virgen. Años después, se inician las obras de restauración que finalizan en 1846, quedando inaugurado mediante la procesión que devolvía a la Virgen de Arántzazu al Santuario y que congregó a miles de fieles. En 1878 regresa la comunidad franciscana. En 1950, el Ministro Provincial de los franciscanos considera necesaria la realización de una nueva basílica, más grande. Javier Saénz de Oiza y Luis Laorga, fueron los arquitectos encargados de llevarla a cabo, el escultor Jorge Oteiza realizó la fachada principal, Fray Xavier María Álvarez de Eulate se encargó de las vidrieras y el escultor Eduardo Chillida de las puertas principales de acceso. En 1969, coincidiendo con los 500 años de la Aparición de la Virgen, se consagra la nueva basílica. En el interior de la misma encontramos la talla gótica de piedra de la Virgen de Arántzazu situada en el ábside, sobre un trono de espinos y con un cencerro al lado. Según la cita textual del crítico de arte Edorta Kortadi: “Se trata de una imagen perteneciente a la tipología de Vírgenes con niño, denominadas en el País Vasco *Andra Mari*, que había que situar en período tardorrománico, o de transición, siglo XIII, y según algunos historiadores en el siglo XIV-XV ya en el estilo gótico. La imagen, de 36 centímetros, de piedra, representa a la madre coronada, con la manzana o bola del mundo en una mano y acogiendo al niño desnudo con la otra”.

Desde 1514 y hasta el día de hoy, el santuario está atendido por la Orden de los Franciscanos. En la actualidad el Santuario es considerado un foco cultural de la sociedad vasca y frecuente lugar de peregrinación. En 1968 se llevó a cabo una reunión en la que se hacía un llamamiento a la normalización, unificación y, en definitiva, potenciación de su lengua, el *Euskera batúa* (basada en el dialecto guipuzcoano con incorporaciones de otros dialectos vascos), es decir, en euskera unificado. Así, podemos encontrar una extensa biblioteca de obras literarias en euskera, libros y revistas que publica la comunidad religiosa del santuario en esta lengua, traducciones al euskera de obras religiosas realizadas por los propios franciscanos del santuario, etc. Por tanto, queda recogida la destacable labor traductológica desempeñada por la comunidad franciscana a lo largo de los años.

La Misa Mayor, que antes se celebraba en latín, se celebra en euskera desde que el Vaticano II permitió las lenguas vernáculas. Tal y como recoge la web oficial: [www.arantzazukosantutegia.org](http://www.arantzazukosantutegia.org)

“Arántzazu, a lo largo de la historia, se ha adaptado a las transformaciones sociales sin perder su identidad, constituyéndose en una referencia de espiritualidad, cultura, arte, naturaleza, ética, diálogo y paz; un manantial de humanismo que es patrimonio de todos. Es de resaltar la Misa Mayor de los domingos y fiestas. Es, sin duda, el momento más espectacular de la basílica: el pueblo cantando con fervor, ayudado por un pequeño coro, y la fe de la comunidad creyente en todo su esplendor”. Una definición que refleja fielmente el espíritu y la labor del Santuario. Hay que destacar, el carácter popular de la Misa Mayor y la participación de los peregrinos y fieles que se reúnen en la basílica. Se ha convertido en un referente en la sociedad vasca, se celebra cada domingo y fiesta, con peregrinaciones organizadas desde primeros de mayo hasta mediados de octubre, reuniendo alrededor de mil personas en el santuario.

El idioma utilizado principalmente es el euskera, aunque siempre se ha tenido en cuenta el hecho de que haya fieles que no sepan hablar esta lengua y se traduce al castellano, ciertas partes de la misa como las lecturas, los salmos, cánticos y oraciones. Hace años, esta labor, dirigida a salvar la barrera del idioma, se realizaba repartiendo entre los fieles octavillas en formato papel en la que figuraban las traducciones al castellano de los salmos, cánticos, oraciones, etc. Hace aproximadamente cuarenta años, se cambió el método y fue a través de diapositivas proyectadas en dos grandes pantallas, como se orientaba a los fieles en los diferentes momentos de la liturgia.

Desde el año 2005, se ha modernizado el sistema utilizando la proyección con un cañón digital en dos grandes pantallas situadas en la parte superior a ambos lados del altar: en la pantalla de la derecha se proyecta en euskera y en la izquierda en castellano los salmos, lecturas, cánticos generales de la misa y los específicos del Santuario, como los himnos y las canciones creadas en honor a la Virgen de Arántzazu. Aunque no está automatizado, hay una persona encargada de ir avanzando las diapositivas según el momento adecuado.

Estos cánticos están compuestos en euskera y traducidos al castellano por los propios

franciscanos del Santuario. Para las lecturas y salmos se utilizan las traducciones oficiales de la Biblia. En el Santuario se han llevado a cabo la ardua tarea de traducción de todos los documentos franciscanos desde su lengua original al euskera batúa, es decir, la lengua vasca unificada: *Biografía de San Francisco, Florecillas*, así como misales, la Biblia interconfesional, etc.

La importante labor que de traducción que se realiza en la Misa Mayor, que pudimos observar *in situ*, es una gran labor de comunicación entre los pueblos que los franciscanos no han querido dejar pasar por alto. En esta celebración, sabiendo que acudían peregrinos procedentes de una zona de Donosti en la que hablan castellano, se amplió la tarea de traducción, facilitándoles en castellano parte de la homilía y algunas informaciones de horarios al final de la misa, además de las traducciones habituales de las pantallas.

Como sabemos, la Misa se compone de varias partes en las que se van insertando las diapositivas bilingües. Se comienza con un canto de entrada (3-8), cuyo fin es abrir la celebración. De este modo, al principio de la Misa ya podemos ver en las pantallas, a la derecha en euskera y la izquierda en castellano, el canto inicial o de entrada para que participen los feligreses congregados. La primera diapositiva es de bienvenida (1) en la que se indica la fecha litúrgica que se celebra y una frase del Evangelio:

CASTELLANO	EUSKERA
1. DOMINGO 16 del Tiempo Ordinario Jesús siembra buena semilla	URTEAN ZEHAR 16. IGANDEA Utzi gariari eta irakari batera hazten
2. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]
3. El Señor nos reúne, ¡VIVAMOS EL DOMINGO! El Señor nos envía ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO	Jaunak elkartzen gaituta, IGANDEA BIZI! Jaunak bidaltzen gaituta, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA

¡ES NUESTRA RESURRECCIÓN!	GIZA BIZTUERA!
4. Contagiando la alegría, ¡VIVAMOS EL DOMINGO! luego vamos a la sociedad, ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO ¡ES NUESTRA RESURRECCIÓN!	Elkarri poza esanda, IGANDEA BIZI! gero gizarteko txanda, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!
5. Confesando nuestra fe, ¡VIVAMOS EL DOMINGO! haciendo surgir la alegría, ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO ¡ES NUESTRA RESURRECCIÓN!	Gure fedea aitortuz, IGANDEA BIZI! ondokoei poza sortuz, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!
6. En la mesa del amor, ¡VIVAMOS EL DOMINGO! en un gozoso servicio humano, ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO ¡ES NUESTRA RESURRECCIÓN!	Maitasunaren mahaian, IGANDEA BIZI! giza zerbitzu alaian, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!
7. Recordando la Pascua, ¡VIVAMOS EL DOMINGO! homenajeando al Resucitado, ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO ¡ES NUESTRA RESURRECCIÓN!	Pazkoaren oroimenez, IGANDEA BIZI! Berpiztuaren omenez, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!
8. Aunque nos toque sufrir,	Nahiz eta izan saminak,

¡VIVAMOS EL DOMINGO! en las impotencias de cada día, ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO ES NUESTRA RESURRECCIÓN!	IGANDEA BIZI! eguneroko ezinak, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!
--	---

Seguidamente, el sacerdote saluda al altar y al pueblo congregado, una vez que termina el canto de entrada se hace la señal de la cruz, después el sacerdote invita al Acto penitencial a la comunidad. Las diapositivas (10-13) ayudan a pueblo reunido a cantar el himno del *Gloria*:

9. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]
10. Gloria a Dios en el cielo, paz en la tierra a los humanos. Porque eres tan grande y tan bello, te alabamos, te bendecimos, te damos gracias.	Aintza zeruetan Jainkoari, bakea lurrean gizonari. Hain handi eta eder zaitugulako, gora zu, bedeinkatua zu, eskerrak zuri.
11. Gloria a Dios en el cielo, paz en la tierra a los humanos. Señor Dios, rey celestial, Dios Padre todopoderoso, te glorificamos.	Aintza zeruetan Jainkoari, bakea lurrean gizonari. Jainko Jauna, zeruko errege, Jaungoiko Aita ahalguztiduna, gorespen zuri.
12. Gloria a Dios en el cielo, paz en la tierra a los humanos. Jesucristo, Señor Dios,	Aintza zeruetan Jainkoari, bakea lurrean gizonari. Jesu Kristo, Jainko Jauna, Aitaren Seme:

Hijo del Padre: tú que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros.	zuk kentzen duzu munduko bekatua, erruki, Jauna.
13. Gloria a Dios en el cielo, paz en la tierra a los humanos. Tú solo eres santo, Jesucristo, con el Espíritu Santo, en la gloria de Dios Padre.	Aintza zeruetan Jainkoari, bakea lurrean gizonari. Zu bakarrik santua, Jesu Kristo, Espiritu Santuarekin Jainko Aitaren argitan.
14. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

Tras el *Gloria* y la oración colecta, se proclama la Palabra de Dios, en su primera lectura. La Palabra se proclama y se ofrece la traducción en castellano (15). No aparece su correspondiente diapositiva en euskera ya que se pronuncia en voz alta. Siguen dos diapositivas, en euskera y en castellano, pertenecientes al Salmo Responsorial cantado (16-17):

15. No existe ningún dios, fuera de ti, que tenga todo bajo su cuidado. Tu poder es la base de tu justicia, y como eres el dueño de todos, de todos tienes compasión. Porque dispones de tan gran poder, juzgas con bondad y nos gobiernas con gran misericordia. Actuando así, enseñaste a tu pueblo que el hombre justo debe ser bondadoso.	
16. Eres bueno,	Ona zara Zu,

<p>Señor, bueno y clemente. Tú, Señor, eres bueno y clemente, rico en misericordia con los que te invocan, Señor, escucha mi oración, atiende a la voz de mi súplica.</p>	<p>Jauna, ona ta barkabera. Ona zara, Jauna, eta barkabera, dei egiten dizutenentzat onginahiz betea. Aditu nire otoitza, Jauna, egin kasu nire erregu-oihuari.</p>
<p>17. Eres bueno, Señor, bueno y clemente. Todos los pueblos vendrán a postrarse en tu presencia, Señor, bendecirán tu nombre: Grande eres tú y haces maravillas; tú eres el único Dios.</p>	<p>Ona zara Zu, Jauna, ona ta barkabera. Egin dituzun nazio guztiak zure aurrean ahuspeztera etorriko dira, Jauna, eta zure izena ospatzera. Handia zara, eta mirarigilea, Zu bakarrik Jainkoa.</p>
<p>18. [Pantalla en negro, de transición]</p>	<p>[Pantalla en negro, de transición]</p>

Después de cantarse el Salmo Responsorial, tiene lugar la Segunda Lectura (19). En pantalla solo la traducción, dado que la proclamación se hace en euskera:

<p>19. El Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad. Porque no sabemos orar como es debido, pero el Espíritu mismo ruega a Dios por nosotros con gemidos que no pueden expresarse con palabras. Y Dios, que examina los corazones, sabe qué quiere decir el Espíritu, porque el Espíritu ruega conforme a la voluntad de Dios.</p>	
--	--

Después, el pueblo canta el *Aleluya* con su versículo correspondiente (20):

<p>20.                  ¡ALELUYA,                  ALELUYA,                  ALELUYA!                  Bendito seas, Padre,                  Señor de cielo y tierra,                  porque has revelado los secretos                  del reino a la gente sencilla.</p>	<p>ALELUIA,                  ALELUIA,                  ALELUIA!                  Bedeinkatua zu, Aita,                  zeru-lurren Jauna,                  zeure erreinuko misterioak jende                  xumeari erakutsi baitizkiozu.</p>
<p>21. [Pantalla en negro, de transición]</p>	<p>[Pantalla en negro, de transición]</p>

Acto seguido, el diácono proclama en euskera el Evangelio correspondiente al día, cuya traducción se ofrece en la diapositiva (22):

<p>22.                  El reino de los cielos se parece a un hombre que sembró buena semilla en su campo; pero mientras dormían, llegó un enemigo que sembró mala hierba entre el trigo, y se fue.                  ‘Señor, si la semilla que sembraste en el campo era buena, ¿cómo es que ha salido mala hierba?’ ‘Un enemigo ha hecho esto.’ ‘¿Quieres que vayamos a arrancar la mala hierba?’ ‘No, porque al arrancar la mala hierba podéis arrancar también el trigo.’</p>	
--	--

Al finalizar la proclamación del Evangelio, se vuelve a cantar el *Aleluya* (23):

<p>23.</p>	
------------	--



¡ALELUYA, ALELUYA, ALELUYA!	ALELUIA, ALELUIA, ALELUIA!
24. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

A continuación se pronuncia la homilía, es decir, la explicación de las Lecturas, o de otro texto del Ordinario, o del propio de la Misa del día, teniendo siempre el misterio que se celebra y las particulares necesidades de los oyentes. Habitualmente se pronuncia en euskera en su totalidad, sin utilizar las pantallas para la traducción, aunque en esta ocasión, teniendo en cuenta la procedencia de los peregrinos se hacen referencias en castellano de forma oral.

En la Profesión de fe, con el Símbolo o Credo el Pueblo da su asentamiento y respuesta a la Palabra de Dios proclamada. Se canta el *Creo* respondiendo a las preguntas del Sacerdote presidente ( Diapositiva 25):

25. ¡Creo, Creo!	Sinesten dut, sinesten dut!
26. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

Tras la Oración universal se responde a las palabras del sacerdote:

27. Escúchanos, Señor.	Entzun, arren, Jauna.
28. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

Al comienzo de la Liturgia eucarística se llevan al altar los dones que se convertirán en el cuerpo y en la Sangre de Cristo: es de alabar que el pan y el vino lo presenten los mismos fieles. Acompaña a esta procesión el canto del ofertorio, que se alarga por lo menos hasta que los dones han sido colocados sobre el altar.

Arántzazu tiene un coro y en este momento, propicio para que la Asamblea descansa, se encarga de cantar un motete (29-33). El Coro de Arántzazu realiza una gran labor, su historia viene de muy lejos ya que tuvo en sus tiempos gloriosos un Coro muy importante. Pero, cuando los estudiantes de teología se trasladaron a otro lugar de estudios, los hermanos que vivían en el Santuario, según palabras de Iñaki Berastain, formaron un pequeño coro que se ha mantenido en bastantes años. Al disminuir el número de los hermanos, se ha reducido a la mínima expresión, pero siguen acompañando a la Asamblea con su humilde aportación. En estos últimos años hay laicos que les acompañan con fidelidad. Actualmente todos los domingos del año suben dos laicos del pueblo a cantar con los franciscanos en la Misa Mayor. En fechas más esporádicas les acompañan también otras dos o tres personas. Siempre consiguen reunir unos 10 o 12 cantores. En algunas fechas más importantes: Navidad, Seman Santa, Pascua, el día de la Patrona y en algunos otros domingos, suelen cantar a voces mixtas, pues les ayudan en el canto un grupo de 10 mujeres, casi todas del municipio de Oñate. Por tanto, la dimensión del Coro varía según fechas y posibilidades concretas. Algunas veces, un par o tres veces al año, se suele pedir algún Coro externo poder cantar en la Misa Mayor de Arántzazu. En estos casos utilizan el siguiente esquema: cantan en el Ofertorio y después de la Comunión dos cantos, respetando siempre la participación del pueblo en las demás partes de la Misa. Después de la Misa dicho Coro ofrece un breve concierto de unos 25 minutos, para la gente que quiera quedarse a escuchar.

Respecto al emplazamiento, antes se cantaba en el coro de la basílica pero quedaban muy lejos del altar y del pueblo por lo que se tomó la decisión de hacerlo desde el presbiterio, para que también se viera claro que los cantores forman parte de la Asamblea celebrante. Los cantores sacerdotes concelebran y los demás participan como todo el pueblo.

<p>29. Encendamos la luz, la necesitamos para vivir. El porvenir necesita tener la luz a la vista. Hemos de encender la luz,</p>	<p>Dezagun argia piztu bizibidea delako. Etorkizunak argia bistan behar duelako. Argia behar da piztu</p>
--	---

porque la echamos en falta.	argi faltan gaudelako.
30. Encendamos la luz, alejando la oscuridad. Encendamos la luz, avivando la esperanza. Despertemos y levantémonos, hacia un mundo mejor, la voluntad y la esperanza nos impulsan para adelante.	Piztu dezagun argia, piztu ilunak urrunduz. Piztu dezagun argia, esperantza iziotuz. Gorantz jaio eta jagi, egun hobedun mundurantz, nahiak eta esperantzak laguntzen digu aurrerantz.
31. Encendamos la luz, la necesitamos para vivir. El porvenir necesita tener la luz a la vista. Hemos de encender la luz, porque la echamos en falta.	Dezagun argia piztu bizibidea delako. Etorkizunak argia bistan behar duelako. Argia behar da piztu argi faltan gaudelako.
32. Encenderemos la aurora con el tizón de la esperanza; ya se visten de alba las nubes y los montes. Haremos nacer la luz, celebraremos la fiesta de la luz; edificaremos y afianzaremos el mundo en la luz.	Ostantza sutuko dugu esperantzaren ilintiz; jadanik hodei ta mendi jantziz doa egunsentiz. Argia dugu sortuko, argi-festa ospatuko; argitan dugu mundua eraiki ta finkatuko.
33. Encendamos la luz, la necesitamos para vivir. El porvenir necesita	Dezagun argia piztu bizibidea delako. Etorkizunak argia

tener la luz a la vista. Hemos de encender la luz, porque la echamos en falta.	bistan behar duelako. Argia behar da piztu argi faltan gaudelako.
34. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

La Plegaria eucarística consta de las siguientes partes:

a) Acción de gracias.

b) Santo: con esta aclamación toda la asamblea, canta las alabanzas a Dios (35).

35. Santo, santo, santo es el Señor. Cielos y tierra están llenos de tu gloria. Santo, santo, santo es el Señor. Bendito el que viene en nombre del Señor. Santo, santo, santo es el Señor.	Santu, santu, santua Jainko Jauna. Zeru-lurrak beterik dauzka zure distirak. Santu, santu, santua Jainko Jauna. Bedeinkatua Jaunarengandik datorrena. Santu, santu, santua Jainko Jauna.
36. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

c) Epiclesis: con ella la Iglesia, por medio de determinadas invocaciones, implora el poder divino para que los dones que han presentado los hombres queden consagradas, es decir, se conviertan en el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

La Narración de la institución es el momento más solemne de la Misa; en él ocurre el misterio de la transformación real del pan y el vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo. Después de narrar la escena de la última Cena, se canta un aclamación (37):

37. Este es el sacramento de nuestra fe. Anunciamos tu muerte,	Hau da sinesmenaren misterioa. Hil eta piztu zarela, Jauna,
--	--

proclamamos tu resurrección. ¡Ven, Señor Jesús!	zu berriz etorri arte, hau dugu, hau, Berri Ona!
38. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

Antes de recibir la comunión se reza la oración dominical: se pide el pan de cada día, con lo que también se alude, para los cristianos, el pan eucarístico, y se implora el perdón de los pecados. En la pantalla aparece la oración correspondiente, el *Padrenuestro* (39) en euskera y en castellano:

39. Padre nuestro, que estás en el cielo, santificado sea tu nombre; venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. Danos hoy nuestro pan de cada día; perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden; no nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal.	Gure Aita, zeruetan zerana, santu izan bedi zure izena, etor bedi zure erreinua, egin bedi zure nahia, zeruan bezala lurrean ere. Emaguzu gaur egun hontako ogia, barkatu gure zorrak, guk ere gure zordunei barkatzen diegun ezkeru, eta ez gu tentaldira eraman, baina atera gaitzazu gaitzetik.
40. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

41. Tuyo es el reino, tuyo el poder y la gloria por siempre, Señor.	Zurea duzu erregetza, zureak ospe ta indarra orain eta beti.
42. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

Cabe destacar que no se canta ni reza en voz alta en castellano. Las traducciones en la pantalla son orientativas, es decir, la finalidad de la traducción consiste en guiar a los fieles para realizar el seguimiento de cada parte de la misa pronunciada en euskera. La gente que no entiende euskera, canta también en esta lengua siguiendo la traducción en la pantalla del castellano. Según palabras del franciscano del Santuario, Iñaki Berastain: “Yo nunca he escuchado a nadie cantar en castellano”.

Tras el rito de la paz, y mientras se realiza la fracción del pan los cantores o un cantor cantan el Cordero de Dios (43): Esta invocación puede repetirse cuantas veces sea necesario para acompañar la fracción del pan. La última vez se acompañará con las palabras *Danos la paz*.

<p>43. Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo. Ten piedad de nosotros. Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo. Ten piedad de nosotros. Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo. Danos la paz.</p>	<p>Jaungoikoaren Bildotsa, zuk kentzen duzu munduko bekatua. Erruki, Jauna. Jaungoikoaren Bildotsa, zuk kentzen duzu munduko bekatua. Erruki, Jauna. Jaungoikoaren Bildotsa, zuk kentzen duzu munduko bekatua. Emaguzu bakea.</p>
<p>44. [Pantalla en negro, de transición]</p>	<p>[Pantalla en negro, de transición]</p>

El sacerdote, después de su preparación privada, muestra a los fieles el pan eucarístico. Todos juntos rezan la correspondiente oración (diapositiva 45):

<p>45. Señor, no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya basta para sanarme.</p>	<p>Jauna, ni ez naiz inor zu nire etxean sartzeko, baina esazu hitz bat eta sendatuko naiz.</p>
--	---

46. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

Mientras el sacerdote y los fieles reciben el Sacramento tiene lugar el canto de comunión, canto que debe expresar, por la unión de voces, la unión espiritual. En este canto participa todo el pueblo mientras procesiona para recibir la comunión (47-49):

47. Permenece, Señor, siempre con nosotros. ¡Tú eres nuestro camino y nuestra vida! Tú eres, Señor nuestro pastor y nosotros tu rebaño, sin ti caminamos sin rumbo las pobres ovejas.	Gure ondoan, Jauna, egon zaitez beti. Zu zara gure bide eta gure bizi! Zu zara, Jauna, zu gure artzain eta gu zure artalde, nora ezean ibiltzen gara ardi gaixook zu gabe.
48. Permenece, Señor, siempre con nosotros. ¡Tú eres nuestro camino y nuestra vida! Tú nos conoces a todos, eres nuestro buen pastor, haz que permanezcamos siempre amándonos los unos a los otros.	Gure ondoan, Jauna, egon zaitez beti. Zu zara gure bide eta gure bizi! Zuk ezagutzen gaituzu denok, zu zara gure artzain on, zure ondoan elkar maitatuz gaitezela beti egon.
49. Permanece, Señor, siempre con nosotros. ¡Tú eres nuestro camino y nuestra vida! Tú eres nuestro gozo y esperanza,	Gure ondoan, Jauna, egon zaitez beti. Zu zara gure bide eta gure bizi! Zu gure poza ta itxaropen,

contigo avanzamos, hasta que llegemos a ser un día tu rebaño para siempre.	zurekin goaz aurrera, egunen baten zure betiko artalde izatera.
50. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

Terminada la distribución de la comunión, el sacerdote y los fieles, si juzgan oportuno, pueden orar un rato recogidos. Si se prefiere, puede también cantar toda la asamblea un himno, un salmo o algún otro canto de alabanza.

En Arántzazu este es un momento en el que el Coro vuelve a intervenir, mientras el pueblo medita en silencio profundo (51-52):

51. ¡La Iglesia de Cristo es la viña del Padre! Dios creó una viña en tierra fecunda. La cavó y la rodeó con una cerca: para que no entrara el enemigo. Plantó una planta selecta: ¡la vida de su Hijo!	Kristoren Eliza Aitaren mahastia! Jaungoikoak mahasti bat sortu zuen lur aberatsean! Lurra landu eta dena hesiz inguratu: etsairik ezin sartu. Landare aukeratua landatu zuen: Semearen bizia!
52. ¡La Iglesia de Cristo es la viña del Padre! La embelleció con todos los dones, para que diera fruto. La Iglesia es, nosotros somos la viña, ¡viña querida del Señor!	Kristoren Eliza Aitaren mahastia! Edertu, dohain oroz edertu zuen, frutua eman zezan! Eliza da, gu gera Jaunaren mahastia, mahasti maitatua!
53. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]



El rito de conclusión es el rito final y consta de saludo, bendición sacerdotal y de la despedida, con la que se disuelve la asamblea. En este momento, uno de los más emotivos por la participación de todos los fieles, se canta el Himno a Ntra. Sra. de Arantzazu, compuesto en su día en euskera y traducido al castellano por los propios franciscanos del Santuario.

<p>54. Madre Virgen de Arantzazu, Reina del cielo, sácanos las espinas del pecado, danos la gracia del Señor, danos la gracia del Señor. Ave, belleza del cielo. rosa de colores, adornada por Dios mismo con flores de sus dones.</p>	<p>Arantzazuko Ama Birjina, zeruko Erregin handia, kendu bekatu denen arantzak, eman Jaunaren grazia, eman Jaunaren grazia. Agur, zeruen edertasuna, arrosa zuri-gorria, apaindurien lore bikainez Jaingoiko berak jantzia.</p>
<p>55. Entre espinas sin espinas, elevada sobre las espinas. Ave, Madre de corazón benigno, trono de la gracia, trono de la gracia.</p>	<p>Arantza artean arantza gabe, arantzan gora jaikia. Agur, Amatxo bihotz-biguna, grazi beraren jargoia, grazi beraren jargoia.</p>
<p>56. [Pantalla en negro, de transición]</p>	<p>[Pantalla en negro, de transición]</p>

La última diapositiva (57), al final de la Misa, sirve para despedir a los feligreses congregados y se mantiene en la pantalla mientras los sacerdotes y los fieles abandonan la iglesia.

<p>57. El proyecto de Dios sigue avanzando. ¡Feliz semana!</p>	<p>Erein Jesusen Erreinua. Aste on</p>
--	--

En resumen, la traducción audiovisual en el Santuario y, en concreto, en la Misa Mayor, surgió como una necesidad para procurar la comunicación entre los fieles y en la actualidad es una labor imprescindible. En las pantallas se sincronizan las diapositivas bilingües en cada momento específico de la liturgia, un condicionante propio de la traducción audiovisual: la subordinación de la imagen al guión, en este caso, de la celebración. En la conferencia filmada el lector podrá ver y escuchar cómo se desarrolla en la Misa Mayor lo explicado anteriormente.

Finalmente, agradezco a los franciscanos del Santuario y en especial a Iñaki Berastain su acogida, atención, su aportación como traductor y sus concisas explicaciones de las etapas de traducción que se han llevado a cabo para poder realizar esta breve aportación.

### **Referencias bibliográficas on-line**

<http://www.arantzukosantutegia.org>

<http://www.arantzazu.org/>

<http://es.catholic.net>

<http://www.gazteukera.euskadi.net>

# LA AUDIODESCRIPCIÓN EN EL CINE SOBRE LOS FRANCISCANOS. TRADUCCIÓN Y CUSTODIA DE LECTURAS PROHIBIDAS EN *EL NOMBRE DE LA ROSA*

Paloma MOLLEDO PÉREZ

*Universidad de Valladolid, España*

## RÉSUMÉ

La technique de l'Audiovision permet aux non-voyants et malvoyants de mieux suivre et comprendre un film grâce aux descriptions d'une voix-off insérées dans le blanc des dialogues décrivant les éléments visuels du film.

Cette communication se concentre sur les films de thème franciscain qui ont été audiodécrits, et plus spécifiquement, sur *Le nom de la rose*, un [thriller franco-italo-ouest-allemand](#) réalisé par [Jean-Jacques Annaud](#) et audiodécrit par l'ONCE (Organisation Nationale d'Aveugles Espagnols). Nous avons analysé plusieurs séquences du film à travers lesquelles il est possible de connaître l'Ordre des Franciscains pour vérifier si la version audiodécrite parvient à transmettre tous les détails de cette ordre, et en conséquence respecte l'objectif principal de cette discipline : rendre l'image accessible aux malvoyants et non-voyants.

En el artículo titulado “Los franciscanos en el séptimo arte”, Mallo Lapuerta, hace un recorrido histórico desde los inicios del cine de las películas que se han dedicado a la figura de San Francisco de Asís y a la temática franciscana: *El pobrecillo de Asís*, *The Vision Beautiful*, *El Heraldo del gran Rey*, *La vita di San Francesco di Assisi*, *Hermano Sol*, *Fray Francisco*, *San Francisco de Asís*, *Francisco juglar de Dios*, *Peppino y Violetta*, *Marcelino Pan y Vino*, *Francisco de Asís*, *Cotolay (El niño y el lobo)*, *El Pórtico de la Gloria*, *Hermano Sol*, *hermana Lunay* y *El Nombre de la Rosa*, entre otras.

Hemos seguido este artículo para aplicarlo al mundo de la audiodescripción y comprobar si alguna de estas películas ha sido audiodescrita.

El resultado era el esperado; tan solo una de ellas se encuentra disponible en versión audiodescrita. Es la adaptación cinematográfica franco-italiana de *El nombre de la Rosa* de Jean Jacques Arnaud (1986), basada en la novela de Umberto Eco de 1980. Esta obra ha sido traducida a más de cincuenta lenguas y, a su vez, la versión filmica se “ha traducido” para el sector de la población con deficiencia visual, es decir, se ha audiodescrito. La ONCE ha sido la encargada de realizar esta labor.

El propósito de la comunicación es hacer un pequeño análisis de cómo se han trasladado dos de los aspectos clave de la película mediante la audiodescripción. Del mismo modo, pretendemos comprobar si desde este tipo de traducción intersemiótica destinada a invidentes se cumplen siempre las expectativas de la traducción.

En primer lugar vamos a estudiar la AD de los personajes principales, su vestimenta, el simbolismo que nos transmite, cómo se han trasladado las características de sus órdenes, etc. y, después, hemos seleccionado y analizado un fragmento de cinco minutos correspondiente al momento estelar de la película por ser el que mejor refleja el problema del ocultamiento de la abadía.

### **1.- Argumento de la película**

La película se muestra al espectador como una obra cerrada en forma de novela policiaca, cuya historia se desarrolla en el S.XIV en una abadía benedictina al norte de Italia famosa por su grandiosa biblioteca de acceso restringido.

En esta abadía viven monjes que vienen de lugares remotos y acuden al santo lugar para poder acceder a libros que solo se encuentran en esta biblioteca. Los monjes extranjeros copian a mano los textos que solicitan y elaboran cuidadosamente una nueva edición para poder regresar a su monasterio con el texto requerido. Esta labor la desarrollan en el *scriptorium*.

Guillermo de Baskerville, interpretado por Sean Conery, es un fraile franciscano inglés con un pasado inquisidor que acude acompañado de su novicio Adso de Melk a la abadía, ya que se le encomienda la tarea de organizar una reunión entre los líderes de la orden

franciscana y una delegación papal para deliberar sobre la supuesta herejía de la pobreza apostólica promovida por los espirituales, una rama de la orden franciscana.

Una vez allí, el abad benedictino le encarga la misión de investigar el misterio que rodea las sucesivas muertes en circunstancias extrañas de tres monjes. La orden considera que dichas muertes responden al diablo, pero el sabio Guillermo de Baskerville, acompañado de su novicio, consiguen acceder a la custodiada biblioteca saltándose las estrictas normas del bibliotecario Jorge de Burgos y su ayudante Malaquías. Allí detectan que lo ocurrido en el recinto abacial tiene que ver con un libro que el bibliotecario oculta: el *segundo libro de la Poética de Aristóteles*: el libro “asesino” o el libro por el que se mata indistintamente.

Jorge de Burgos se enfrenta a Guillermo de Baskerville en la película, puesto que para el primero, la biblioteca tiene la misión de conservación y los monjes no deben aventurarse a investigar, mientras que fray Guillermo, un hombre cultivado y que cree en la ciencia - aunque lo esconde para que no se le acuse de brujería- no tiene ningún miedo a enfrentarse a la verdad aunque suponga hacer tambalear las sagradas escrituras, ya que para el todo tiene una explicación lógica y no siempre teológica.

El citado libro, significa para Jorge un ataque frontal a sus creencias, pues considera que los hombres no deben reír, “porque se deforma su cara y convierte a los humanos en monos”. Idea que Guillermo de Baskerville le rebate argumentando que la risa es un atributo humano. Además, sostiene que ese libro no existe, aunque en realidad sea él el que guarde una copia del documento que, aparentemente, envenena a todo aquel que se aventura a leerlo.

En la fase de investigación de tales sucesos, Guillermo y Adso consiguen burlar el candado de acceso de Jorge y Malaquías, y acceden a la grandiosa, recóndita y laberíntica biblioteca, una fortaleza del saber cuyo acceso resultaba casi imposible.

El desenlace es en cierta forma inesperado y pone en riesgo a toda la abadía debido a la decisión de Jorge de Burgos de salvaguardar el libro “perdido” de la *Poética de Aristóteles* ya que es consciente de que su difusión acabaría con la tesis que tanto había predicado. En

el forcejeo para recuperar el libro de manos del bibliotecario una lámpara cae accidentalmente, iniciando un incendio que arrasa con la biblioteca y la abadía entera.

El mensaje se intenta transmitir con esta historia es el miedo a lo desconocido y el rechazo de lo que no se puede llegar a comprender desde un punto de vista teológico.

## **2.- Consideraciones generales sobre la audiodescripción (AD)**

La AD es un servicio de apoyo a la comunicación que consiste en el “conjunto de técnicas y habilidades aplicadas, con objeto de compensar la carencia de captación de la parte visual contenida en cualquier tipo de mensaje, suministrando una adecuada información sonora que la traduce o explica, de manera que el posible receptor discapacitado visual perciba dicho mensaje como un todo armónico y de la forma más parecida a como lo percibe una persona que ve”. (AENOR 2005:1).

La audiodescripción es un tipo de traducción intersemiótica, traducción que se caracteriza por ser aquella en la que se traducen signos tanto de la comunicación verbal como la no verbal. En este caso se traducen todos los elementos del texto audiovisual (imágenes, música, ruidos, palabras, textos en pantalla, ambiente, personajes, acontecimientos, transformaciones, etc.) en palabras con el fin de facilitar a los discapacitados visuales la comprensión de un mensaje que viene dado por dos canales: el acústico y el visual.

Qué duda cabe que este tipo de “dependencia” hacia la audiodescripción es similar al que se nos puede plantear a cualquiera de nosotros cuando un mensaje se encuentra en un código que difiere del nuestro y que no somos capaces de descodificar debido al desconocimiento de la otra lengua. En ambos casos se precisa de la descodificación de un código, bien el visual en el caso de la audiodescripción, o bien el escrito cuando hablamos de traducción en su sentido más amplio (traducción interlingüística).

En este punto es preciso señalar que las necesidades de una persona ciega de nacimiento son diferentes de las de una persona ciega que ha perdido la vista con el tiempo, una enfermedad o un accidente, y también de las de una persona deficiente visual que todavía tiene resto de visión. La realidad es que se suele realizar una AD única que contempla

fundamentalmente las necesidades de las personas con ceguera total, es el caso de la película que se va a analizar.

### **3.- La audiodescripción en *El nombre de la rosa***

El nombre de la Rosa encierra una trama en ocasiones difícil de entender para el público en general debido al gran peso de las imágenes y de los pequeños detalles. Además, da por hecho que el espectador conoce tanto la regla benedictina como la franciscana, su modo de pensar, el enfrentamiento ideológico entre los franciscanos y la iglesia, y otros muchos aspectos que se pueden ir deduciendo a lo largo de la historia.

Si nos trasladamos al colectivo de los discapacitados visuales, estas dificultades mencionadas se convierten en verdaderos obstáculos infranqueables y en una película de acceso totalmente restringido. Este gran obstáculo trata de deshacerse con la ayuda de los comentarios insertados en los silencios de la película por un narrador o audiodescripción, que, en principio, debería satisfacer las necesidades de los invidentes y lograr que la película llegara al espectador como lo hace con el resto de la población que no presenta este tipo de discapacidad sensorial.

En la correcta transmisión de un mensaje ejercen influencia notable aspectos tales como el tono, volumen, velocidad, entonación, pronunciación y dicción entre otros. Y es que el objetivo principal de la audiodescripción es transmitir un mensaje. Por consiguiente, las citadas características jugarán un papel esencial en la consecución del mismo.

El tono tiene que ser natural y claro, y en esta audiodescripción así lo es: un tono sobrio pero agradable que sufre modulaciones en momentos puntuales para recalcar determinados aspectos. La pronunciación también es correcta. Con respecto al volumen, es conveniente que la grabación esté bien hecha para que pueda regularse en función de las necesidades de cada usuario.

La velocidad es otro elemento que desempeña un papel fundamental en la transmisión del mensaje. En este caso estamos analizando una obra enmarcada dentro de la AD de imágenes en movimiento y, en ocasiones, la velocidad de este tipo de AD es excesiva ya que el audiodescriptor está obligado a insertar el comentario en los huecos que carecen de

diálogo. No obstante, esta versión fílmica cuenta con el espacio suficiente para poder insertar los comentarios de manera adecuada, y poder elegir bien las palabras para no caer en el grave error de sobrecargar de información al espectador.

La voz de las AD puede ser tanto masculina como femenina; aquí se ha optado por la femenina, y cumple uno de sus principales fines: transmitir seguridad y tranquilidad, lo cual hace que pase desapercibida y, a su vez, se adapta correctamente a la obra. Lo mismo ocurre con la música, los ruidos y los diálogos, que son los protagonistas que comparten escena con las descripciones, elementos que se integran y que en todo momento transmiten armonía.

En cuanto al orden de descripción de los elementos, en este tipo de AD – grabada de programas audiovisuales con imágenes en movimiento-, la descripción de la escena se produce de forma ordenada, describiéndose en primer lugar los elementos de mayor tamaño, y teniendo prioridad los elementos móviles sobre los estáticos.

El léxico siempre tendrá que ser adecuado al público meta, y por ello todo buen profesional de la audiodescripción deberá poseer amplios recursos lingüísticos que le permitan escoger el término más adecuado en el momento que lo requiera. En *El nombre de la rosa*, el léxico empleado en la audiodescripción es especializado pero comprensible para el público meta.

También se suele intentar que las construcciones sintácticas sean sencillas, pero a la vez correctas. No conviene abusar de oraciones subordinadas complejas para que el invidente no pierda información y para que el esfuerzo que realice no sea excesivo.

Por último, es preciso anotar que la adjetivación deberá realizarse siempre de forma prudente para no caer en el error de realizar descripciones subjetivas.

#### **4.- Aciertos y desaciertos de la versión audiodescrita**

Uno de los principales problemas a la hora de realizar una audiodescripción y que en ocasiones determinan qué se puede audiodescribir y qué no, son los silencios existentes entre diálogos que determinan dónde se puede y dónde no insertar un bocadillo de información o una unidad descriptiva. Como apuntábamos anteriormente, no es posible



insertar comentarios en todo tipo de documentos audiovisuales debido al condicionamiento espacial que impone el ritmo y los diálogos de las películas, pero en este caso concreto, sí que es posible pues hay muchos momentos en los que priman las imágenes sobre los diálogos. Hemos percibido que a veces no se aprovechan completamente estos silencios pues se pone más énfasis en audiodescribir los hechos que los personajes y, de este modo, existe tiempo restante en el que se podrían haber insertado comentarios de este tipo.

Cabe señalar igualmente que, además de los diálogos, hay películas que cuentan con comentarios de una voz en off. Desde el punto de vista de la audiodescripción son muy importantes pues relatan los hechos generales y constituyen una acotación parecida a la audiodescripción. En *El nombre de la rosa*, el narrador de la voz en off coincide con uno de los personajes del relato: Adso de Melk.

La versión fílmica comienza con la voz en off de Adso de Melk que contextualiza:

**AD** [*Sobre la pantalla en negro la voz en off de Adso de Melk narra la historia de su lejana juventud.*]

**VOZ EN OFF, ADSO DE MELK:** Habiendo llegado al final de mi vida de pobre pecador con el pelo ya canoso, me dispongo a dejar constancia sobre este pergamino de los hechos asombrosos y terribles que me fue dado presenciar en mi juventud hacia finales del año del Señor de 1327.

Qué Dios me conceda sabiduría y gracia para ser fiel narrador de los sucesos que tuvieron lugar en una remota abadía en el recóndito norte de Italia; una abadía cuyo nombre parece ahora más piadoso y prudente omitir.

#### **4.1.- Presentación de los personajes principales**

Vamos a presentar la descripción hecha de cada uno de los personajes principales que intervienen la película, pues la caracterización de cada uno de ellos ayuda, o debería de ayudar a entender el misterio que gira en torno a la abadía benedictina.

**Guillermo de Baskerville:** [*Un monje franciscano de mirada inteligente y barba cana que encarna Shon Konery – Amplias mangas del hábito – Mira las estrellas con el astrolabio desde la ventana de su celda.*]

**Adso de Melk:** [*Un novicio casi adolescente de facciones dulces que interpreta Christian Slater.*]

**Jorge de Burgos (Venerable Jorge):** [*Monje anciano y ciego. – Levanta sus ojos sin vida.*]

**Malaquías (bibliotecario):** [*Es mayor y flaco; el cabello que circunda su tonsura está cómicamente de punta contrastando con su áspera expresión.*]

**Berengario (ayudante del bibliotecario):** [*Obeso monje calvo y blancuzco. – Voz atiplada. – Gestos femeninos.*]

**Venancio (traductor de griego):** [*Joven y agraciado monje mulato.- Ríe en el scriptium mientras lee bajo la luz de una lámpara.*]

**Salvatore:** [*Monje encorvado.- Es el monje encorvado por una joroba, corpulento, pelo ralo y tiñoso y boca mellada.*]

Si bien es cierto que los detalles añadidos en la audiodescripción son precisos, claros, y añaden información relevante en todo caso, creemos que existen ciertos aspectos de los que se priva al espectador como por ejemplo la forma de vestir de los distintos personajes. Gracias a las imágenes cualquiera de nosotros puede reconocer perfectamente las diferencias de los hábitos de los franciscanos y las de los benedictinos.

A modo de ejemplo, incluimos la descripción realizada del personaje principal, en la novela de Umberto Eco. Aunque por razones obvias el texto del guión es mucho más reducido que el de la novela, este recoge las principales características del personaje. Para el audiodescriptor hubiera sido interesante leer el libro y recoger ciertos detalles explicitados en el mismo:

*Así, pues, la apariencia física de fray Guillermo era capaz de atraer la atención del observador menos curioso. Su altura era superior a la de un hombre normal y, como era muy enjuto, parecía aún más alto. Su mirada era aguda y penetrante; la nariz afilada y un poco aguileña infundía a su rostro una expresión vigilante, salvo en los momentos de letargo a los que luego me referiré. También la barbilla delataba una firme voluntad, aunque la cara alargada y cubierta de pecas —como a menudo observé en la gente nacida entre Hibernia y Northumbria— parecía expresar a veces incertidumbre y perplejidad. Con el tiempo me di cuenta de que no era incertidumbre sino pura curiosidad, pero al principio lo ignoraba casi todo acerca de esta virtud, a la que consideraba, más bien, una pasión del alma concupiscente y, por tanto, un alimento inadecuado para el alma racional, cuyo único sustento debía ser la verdad, que (pensaba yo) se reconoce en forma inmediata. Lo primero que habían advertido con asombro mis ojos de muchacho eran unos mechones de pelo amarillento que le salían de las orejas, y las cejas tupidas y rubias. Podía contar unas cincuenta primaveras y por tanto era ya muy viejo, pero movía su cuerpo infatigable con una agilidad que a mí muchas veces me faltaba. Cuando tenía un acceso de actividad, su energía parecía inagotable.*

### **El hábito franciscano**

El hábito franciscano está compuesto por una túnica larga, capucho, cordón con tres nudos y calzones y es uno de los hábitos más pobres de los religiosos de aquel tiempo. Su túnica tiene forma de cruz o de tau, como expresión de que el Hermano Menor debe crucificar en sí mismo las pasiones de este mundo. El color es marrón y caminan, por lo general, o descalzos o con sandalias de cuero.

Por consiguiente, hubiera sido conveniente que en la audiodescripción se contemplase este aspecto. El momento idóneo para hacerlo sería el comienzo de la película, cuando presenta a Guillermo de Baskerville y cuando dice que es un monje franciscano.

**Propuesta de AD:** *[El hábito franciscano está compuesto por una larga túnica de color marrón- normalmente remendada-, capucho, cordón con tres nudos, calzones y suelen caminar descalzos o con sandalias de cuero marrón.]*

De este modo, cuando a lo largo del relato aparecen frailes de la misma orden, ya no sería preciso describirlos y todo invidente podría hacerse la idea de cómo es un fraile de esta orden.

### **El hábito benedictino**

La otra orden de frailes que aparece en la película, y que es la protagonista al desarrollarse la historia en su abadía, es la benedictina, cuyo máximo exponente en la película es el abad, que tampoco es descrito. El hábito benedictino está formado por una túnica, cinturón y un escapulario, cubiertas ambas piezas por una capa con capucha. Todo él es de color negro.

Así, podría haberse introducido un pequeño comentario tal como:

*[El hábito benedictino está formado por una túnica, cinturón y un escapulario, cubiertas ambas piezas por una capa con capucha. Todo él es de color negro.]*

### **5.- La AD en el momento estelar**

Hemos seleccionado un fragmento de cinco minutos correspondiente al momento en el que Guillermo, acompañado de Adso acuden al *scriptorium* para solicitar el acceso a la biblioteca con el fin de investigar la muerte de los tres hermanos benedictinos en situaciones extrañas. Estos cinco minutos de grabación están llenos de miradas, gestos, complicidad, y un gran número de detalles que nos trasmite la imagen. Por consiguiente, esta selección debería contar con bastantes bocadillos de información para que todos los detalles dados por la imagen se transmitieran. Sin embargo, la realidad dista de lo ideal y existen muchos aspectos que no se contemplan en la versión para invidentes.

A continuación incluimos tanto los diálogos de la película como los comentarios o audiodescripción del fragmento [*entre corchetes y letra cursiva*] en el cual existen más referencias hacia el problema del ocultamiento en la película. También incluimos detrás de la AD detalles, a nuestro parecer, obviados:

**GUILLERMO:** No seas necio, Adso. Estás desechando la posibilidad de que este hombre caminara hacia atrás arrastrando el cadáver así, y de ahí los surcos dejados por los talones. Pero ¿Dónde se encontró el erudito traductor de griego con el anónimo autor de su muerte?

**AD:** *[Están al pie del gran edificio de la biblioteca. Guillermo y Adso entran en ella por una espléndida puerta románica. El bibliotecario está sentado en su mesa, pero al oírles corre a una puertecita y la cierra de golpe. Guillermo y Adso acceden al scriptorium, donde los monjes en mesas inclinadas copian los originales sostenidos en grandes atriles. El bibliotecario sale al encuentro de los visitantes. Su ayudante, el monje gordo, transporta un libro mirando a Adso con lascivia.]*

**Detalles obviados:** Acceden al *scriptorium* a través de una escalinata de piedra. Decoración del *scriptorium*: de piedra con arcadas, número de monjes. Detalle del vaho que sale de la boca de los monjes al hablar por el frío.

**GUILLERMO:** Ah, hermano bibliotecario. Quizá nos permitáis examinar el trabajo de los dos desafortunados que han ido a reunirse con Dios de un modo tan triste.

**MALAKUÍAS:** Vuestra petición es poco usual.

**GUILLERMO:** Al igual que las circunstancias de sus muertes.

**AD:** *[El bibliotecario accede. Es mayor y flaco, el cabello que circunda su tonsura está cómicamente de punta contrastando con su áspera expresión.]*

**Detalles obviados:** Malakias les acompaña hasta el sitio que ocupaba el difunto hermano Adelmo.

**MALAKUÍAS:** El hermano Adelmo se sentaba ahí.

**GUILLERMO:** Gracias.

**AD:** *[El gordo mira extasiado a Adso. El libro que trabajaba Adelmo es un prodigio de colores y miniaturas. Guillermo saca sus lentes ante el asombro de los copistas.]*

**MONJE:** ¡*Oculi di vitro cum capsula!* (subtítulos) ¡Ojos de vidrio con aros!

**AD:** *[Guillermo se vuelve y el monje se protege avergonzado tras el pupitre. Guillermo vuelve al libro y mira las imágenes aumentadas y distorsionadas por sus lentes.]*

**GUILLERMO:** Un asno enseñando las escrituras a los obispos. El Papa es un zorro y el abad es un mono. Sin duda tenía un osado talento para las imágenes cómicas.

**AD:** [*El gordo sube a una banqueta huyendo de una rata.*]

**Detalles obviados:** Lleva tres libros en la mano.

**JORGE:** *¡Verba vana aut risui acta non loqui!* (subtítulos) ¡El monje no debe decir palabras necias y no debe reír!

**AD:** [*Jorge irrumpe enfurecido en la sala.*]

**Detalles obviados:** Da un golpe a un recipiente que contiene pigmento para las ilustraciones y enfurecido lo rompe. Se forma una gran nube de polvo.

**JORGE:** Espero que mis palabras no os hayan irritado, fray Guillermo. Pero he oído unas personas que reían de cosas irrisibles. Los franciscanos, sin embargo, pertenecéis a una orden donde la risa se contempla con indulgencia.

**GUILLERMO:** Sí, es cierto. San Francisco tenía mucha tendencia a la risa.

**JORGE:** La risa es un viento diabólico que deforma las facciones y hace que los hombres parezcan monos.

**GUILLERMO:** Los monos no ríen. La risa es un atributo humano.

**JORGE:** Como el pecado. Cristo nunca rió.

**GUILLERMO:** ¿Podemos asegurarlo?

**JORGE:** En ningún momento de las escrituras se dice que riera.

**GUILLERMO:** Tampoco en ningún momento se dice que no lo hizo. Si hasta se sabe que los santos se valían del humor para ridiculizar a los enemigos de la fe. Por ejemplo, cuando los paganos sumergieron a San Mauro en agua hirviendo, él se quejó de que su baño estaba frío, el sultán metió su mano en él y se la escaldó.

**JORGE:** Un santo sumergido en agua hirviendo no bromea con gracias infantiles. Reprime sus gritos y sufre por la verdad.

**GUILLERMO:** No obstante, Aristóteles dedicó su segundo libro de poética al humor como instrumento de la verdad.

**JORGE:** ¿Habéis leído esa obra?

**GUILLERMO:** No, claro que no, se perdió hace muchos siglos.

**JORGE:** No se perdió, jamás fue escrita. Porque la Providencia no desea que se glorifiquen las cosas fútiles.

**GUILLERMO:** Eso es discutible, yo pienso...

**JORGE:** ¡Ya basta! Esta abadía está entristecida por el dolor y vos pretendéis turbar nuestras penas con burlas vanas.

**GUILLERMO:** Perdonadme venerable Jorge. Mis comentarios estaban fuera de lugar.

**AD:** *[El anciano ciego se aleja ayudado por el bibliotecario. Guillermo se acerca a un monje.]*

**GUILLERMO:** ¿Cuál era la mesa del traductor de griego?

**AD:** *[El gordo se apresura a poner unos libros para tapar algo que quedó en la mesa de Venancio.]*

**GUILLERMO:** Ven Adso.

**AD:** *[El obeso baja la vista y Malakías se acerca vigilante a la mesa. Ante estos gestos Guillermo llama a su novicio y salen.]*

**Detalles obviados:** Cuando tapa la mesa con los libros se produce una situación tensa y un cruce de miradas.

**GUILLERMO:** Ven Adso.

**AD:** *[El bibliotecario y su ayudante quedan frente a frente en el scriptorium. Guillermo y Adso salen al exterior.]*

**Detalles obviados:** Observan cómo Guillermo y Adso salen al exterior.

**GUILLERMO:** Bien Adso, ¿Qué has deducido de esta visita?

**ADSO:** Que ahí dentro no debemos reírnos.

**GUILLERMO:** Pero, ¿te has dado cuenta de qué pocos libros había en las repisas del scriptorium? Con tantos escribanos, copistas, traductores, investigadores, pensadores, ¿Dónde está la multitud de libros que necesitan para su trabajo y por los cuales es famosa esta abadía? ¿Dónde están los libros?

**ADSO:** ¿Me estáis probando maestro?

**GUILLERMO:** ¿Qué quieres decir?

**ADSO:** Bueno, con todos mis respetos, se diría que cada vez que me hacéis una pregunta ya tenéis la respuesta.

**GUILLERMO:** ¡Um!

**ADSO:** ¿Sabéis vos donde están?

**GUILLERMO:** No. Pero apostararía mi fe a que esa torre contiene algo más que aire.

**AD:** *[Guillermo señala la altísima torre hexagonal difuminada en la niebla. Luego caminan cerca de un muro.]*

**ADSO:** Maestro, ¿Os habéis fijado en la puerta que el bibliotecario ha cerrado cuando entrábamos?

**GUILLERMO:** Sí.

**ADSO:** ¿Podría conducirnos a la biblioteca?



**GUILLERMO:** ¡Cuidado!

### **Comentario general**

El pequeño fragmento analizado pone de manifiesto la cantidad de detalles obviados en la AD que van a hacer que el receptor que precisa de esta ayuda perciba la película de manera muy distinta a la que la pudiera apreciar cualquier persona sin deficiencia visual.

Hay momentos en que los datos añadidos son escasos y poco precisos, como al principio del segmento analizado, pues no se detalla por dónde entran los personajes principales, ni el número de personas que hay en el lugar. Más adelante, constatamos que, o bien debido al criterio del audiodescriptor, o por la restricción temporal de la película, hay varios minutos que carecen de audiodescripción, y por consiguiente, muchos detalles no se contemplan.

Si se hubieran seguidos las indicaciones dictadas por la Norma UNE153020 relativas a las reglas para realizar una buena audiodescripción se hubieran evitado muchos errores. Cuatro pilares fundamentales para conseguir que una película sea accesible mediante la audiodescripción son los siguientes: 1. Ser preciso y objetivo en lo que se narra; 2. Presentar de manera lógica los elementos; 3. Evitar metáforas o valores figurados; 4. Utilizar un vocabulario específico vinculado a la temática del texto para que sea más preciso.

A pesar de lo anterior, hay que reconocer que en grandes líneas es una película que cuenta con una audiodescripción aceptable, y a la que cualquier persona invidente puede tener acceso.

### **6.- Conclusiones**

En la presente comunicación se ha tomado como punto de partida un muestreo reducido de momentos audiodescritos para demostrar que algunos fragmentos de esta película corren el riesgo de no trasladar aspectos fundamentales debido a la falta de detalles introducidos en las unidades descriptivas. Como bien decimos, únicamente hemos analizado dos momentos concretos correspondientes a la descripción de los personajes y al momento estelar en el

que se deja entrever el final de la historia. Para extraer conclusiones generales hubiera sido preciso analizar la totalidad de la versión fílmica audiodescrita, pero, por razones obvias, dejamos abierto este trabajo.

La conclusión a la que hemos llegado tras el estudio mencionado es que desde este tipo de traducción intersemiótica no siempre se pueden cumplir todas las expectativas de la audiodescripción, en la mayoría de los casos por la temporalidad del discurso. A este respecto es preciso señalar el artículo de Chapado Sánchez, “La audiodescriptibilidad del film”, que pone de manifiesto la realidad de que no todo es susceptible de poder audiodescribirse.

A pesar de los inconvenientes encontrados, confiamos y creemos en este nuevo procedimiento de traducción que está acercando, entre otras cosas, los medios audiovisuales a las personas discapacitadas.

Concluimos apuntando, que en el ámbito de la audiodescripción, una palabra bien elegida vale más que mil imágenes.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AENOR (2005) *Norma española UNE 153020: Audiodescripción para personas con discapacidad visual. Requisitos para la audiodescripción y elaboración de audioguías*. Madrid: AENOR.

Ballester Casado, A. (en prensa). “La audiodescripción: apuntes sobre el estado de la cuestión y las perspectivas de investigación”. *Tradterm*. Sao Paulo.

Bueno García, A. (2004), *La traducción en los monasterios*. Secretariado de publicaciones e intercambio editorial. Universidad de Valladolid.

Díaz Cintas, J. (2006) “Competencias profesionales del subtitulador y el audiodescriptor” en *Informe CESyA*, pp.9-14.

Jackobson, R. (1959) *On Linguistic Aspects of Translation*. In Brower, R.A. (ed.), *On Translation*. Cambridge Mass, Harvard University Press, pp.232-239.

Merino Abad, J. A.; Martínez Fresneda, F. (2004), *Manual de filosofía franciscana*. Madrid, BAC.

## **LA COMMISSIONE EUROPEA E LA TRADUZIONE: NEL SOLCO DELLA TRADIZIONE MULTILINGUE DELL'EUROPA**

Flavia FRANGINI

*Direzione generale della traduzione, Commissione europea, Bruselas, Bélgica*

In primo luogo desidero ringraziarvi di avermi invitato a concludere questi tre giorni di lavoro intenso e presentarvi il lavoro che svolge la Direzione generale della traduzione (DGT) della Commissione europea a sostegno del multilinguismo e della traduzione.

A prima vista, la vostra sfera di interessi e i temi che sono stati trattati in questi giorni possono apparire estremamente lontani dal lavoro che svolgiamo noi. In realtà, ritengo che un filo conduttore comune colleghi l'impegno dei francescani nel campo della traduzione e i vostri studi al nostro lavoro. Sono convinta che entrambi siano animati dallo stesso desiderio: aprire a quante più persone possibile un sapere e valori che, senza la traduzione, resterebbero confinati entro i limiti della comunità linguistica in cui si sono sviluppati.

In questo senso, ritengo che per entrambi sia appropriata la famosa definizione di Umberto Eco secondo cui la traduzione è la lingua dell'Europa. La abbiamo sentita tante volte che può apparire ormai quasi un luogo comune. Non per questo ha perso però la sua efficacia e pregnanza. Proprio questa capacità di comprendere e gestire la diversità linguistica per farne una ricchezza anziché una barriera allo sviluppo e alla comunicazione ci viene invidiata da paesi in altre regioni del mondo, come gli Stati Uniti, che non hanno la stessa tradizione ma si trovano a dovere affrontare una situazione in cui, con la globalizzazione e l'intensificazione degli scambi, il multilinguismo è diventato una realtà della vita quotidiana.

La traduzione è sempre stata per gli europei uno strumento fondamentale di mediazione culturale, una mediazione che ha permesso un arricchimento nei due sensi. Attraverso la traduzione gli europei hanno esportato la propria cultura e i propri valori, ma attraverso la traduzione hanno anche scoperto la cultura e i valori dei popoli con cui sono entrati in contatto, come dimostra bene il lavoro dei traduttori francescani di cui si è discusso in questi giorni.

Attraverso i secoli la traduzione è sempre stata uno strumento efficace che ha consentito scambi e fecondazioni incrociate, essenziali per abbattere muri ed evitare il rischio di un purismo fatto di ignoranza e paura del diverso. Al contrario, la reciproca conoscenza comporta un arricchimento in cui ciascuna delle comunità coinvolte è evoluta e si è trasformata senza rinunciare ai propri valori fondanti, ma aprendosi a nuovi universi con esiti che sarebbero stati impensabili senza stimoli esterni.

È in questo solco che si inserisce il lavoro dei traduttori della Commissione.

Le istituzioni europee hanno fatto del multilinguismo uno dei pilasti fondamentali della costruzione europea. Fin dai suoi albori, il diritto di accedere alla normativa comunitaria e di comunicare con le autorità nella propria lingua materna è riconosciuto come un diritto fondamentale, essenziale per garantire a tutti i cittadini europei di poter partecipare a pieno titolo alla vita dell'Unione.

In questa ottica, traduzione alla Commissione non significa soltanto un lavoro tecnico, per quanto di alto livello, volto a fornire ai cittadini i documenti comunitari nelle varie versioni linguistiche necessarie e in tempi brevi. La DGT si impegna anche per promuovere la politica del multilinguismo e la sua interazione con la traduzione, tanto all'interno quanto all'esterno della Commissione:

- Per quanto riguarda i rapporti con gli altri servizi della Commissione, si tratta di trasmettere il messaggio che la politica linguistica ha un forte impatto sulla politica *tout court* e sensibilizzare all'importanza delle problematiche connesse all'utilizzo delle lingue, affinché vengano tenute presenti e integrate in tutte le politiche dell'Unione fin dalle fasi iniziali.
- Per quanto riguarda invece le attività rivolte all'esterno, l'obiettivo è contribuire alla riflessione strategica su questi temi in collaborazione tanto con il mondo accademico e le istituzioni scolastiche, quanto con le imprese e i professionisti della traduzione.

In un momento come quello attuale, attraversato anche a questo livello da grandi fermenti e da quella costante tensione fra globalizzazione e localizzazione che caratterizza tutta la nostra società, la Direzione generale per la traduzione della Commissione europea – uno dei maggiori servizi di traduzione a livello mondiale con i suoi oltre 1 650 traduttori capaci di garantire la copertura di oltre 500 combinazioni linguistiche – può e deve dare un contributo importante al dibattito che contrappone i fautori dell'inglese come soluzione unica e definitiva a tutti i problemi di comunicazione del mondo contemporaneo e quanti, invece, ribadiscono l'esigenza di tutelare la diversità linguistica attraverso la promozione del multilinguismo in tutti i suoi aspetti, come veicolo di trasparenza, conoscenza e democrazia.

Proprio come i francescani sul cui lavoro vi siete soffermati in questi giorni erano ben consapevoli dell'importanza della conoscenza delle lingue e della traduzione per comprendere culture diverse e fino a quel momento inaccessibili e farle dialogare fra loro, così anche la politica della Commissione europea a favore del multilinguismo mira a promuovere la diversità linguistica nella convinzione che la lingua sia una componente essenziale del patrimonio individuale e collettivo di ciascuno di noi, e non un semplice strumento di comunicazione, e che se una lingua scompare o viene ridotta a lingua di secondo rango, è un'intera visione del mondo che scompare con essa o viene svilita.

Non è la stessa cosa esprimere un contenuto nella propria lingua o in una lingua straniera, né è possibile accedere intimamente e in profondità a una cultura altra senza passare attraverso la lingua di tale cultura. È questo il contributo della DGT alla concretizzazione del principio "uniti nella diversità" su cui si fonda l'Unione europea.

In questa prospettiva si collocano le iniziative della DGT volte a promuovere la diversità linguistica e la consapevolezza dell'importanza della traduzione come uno degli strumenti privilegiati per tutelare tale diversità. Per raggiungere tutti coloro che operano in questo settore, la nostra attività si articola essenzialmente intorno a quattro filoni:

- Il concorso di traduzione per le scuole secondarie ***Juvenes Translatores***;
- Il **Master europeo in traduzione** per l'università;
- La **Piattaforma web per l'industria delle lingue**, volta a raccogliere dati e documenti relativi a tutti settori connessi alle lingue, dalla traduzione all'insegnamento, dall'elaborazione di software alla localizzazione;
- Gli **studi sulla traduzione e il multilinguismo**, a sostegno dell'elaborazione delle strategie e politiche della Commissione in questo ambito.

***Juvenes Translatores*** è un concorso di traduzione rivolto alle scuole superiori che la DGT ha lanciato nel 2007 per incoraggiare gli studenti ad approfondire lo studio delle lingue straniere e della traduzione come strumento di apprendimento e possibile sbocco professionale.

Ogni anno viene selezionato un numero predeterminato di scuole di tutti gli Stati membri – fra quelle che hanno manifestato interesse a partecipare. Gli studenti possono scegliere liberamente la combinazione linguistica su cui vogliono lavorare fra le 23 lingue ufficiali dell'Unione, ma sono incoraggiati a tradurre nella propria lingua materna. Gli elaborati sono quindi corretti da traduttori della DGT che scelgono un vincitore per paese. I vincitori vengono poi invitati a Bruxelles per la cerimonia di premiazione dove, oltre a incontrare personalmente la Commissaria, hanno l'occasione di conoscere sia i loro colleghi degli altri paesi, sia i traduttori della Commissione che mostrano loro in concreto cosa significhi tradurre per le istituzioni europee.

Il concorso riscuote ogni anno un successo crescente ed è estremamente interessante per noi vedere l'entusiasmo con cui rispondono tanto gli studenti quanto gli insegnanti. Siamo rimasti in contatto con alcuni dei vincitori che ci hanno raccontato in seguito come il concorso e il viaggio a Bruxelles siano stati un momento importante nella loro formazione e nella loro crescita personale. In taluni casi, da questa esperienza è nato il desiderio di intraprendere studi di lingue e di traduzione o addirittura di lavorare per le istituzioni europee.

Il secondo filone di attività è rivolto invece alle università e si articola intorno al **Master europeo di traduzione**, un progetto in partenariato fra la Commissione e la comunità accademica europea, volto a creare un marchio di qualità per programmi di traduzione a livello master e garantire che soddisfino determinati criteri qualitativi.

L'idea di creare un master europeo di traduzione ha preso forma in un periodo di grandi trasformazioni sia per la professione di traduttore in generale che, più in particolare, per la traduzione alle istituzioni europee, un momento in cui radicali innovazioni a livello tecnologico, la globalizzazione della comunicazione, ma anche profondi mutamenti storici

e sociali hanno portato il multilinguismo e l'industria delle lingue alla ribalta del dibattito internazionale. Questa nuova situazione ha provocato un drastico aumento della domanda di traduttori altamente qualificati, ma ha messo in luce anche la scarsità di professionisti capaci di soddisfare le esigenze del mercato e le carenze dell'offerta formativa.

È in questo contesto che la DGT ha promosso la costituzione di una rete di master europei di traduzione, costituita da master di traduzione offerti da università di tutta l'Europa e non solo – con l'ultima selezione è entrata a far parte della rete anche l'Università di Ginevra con status di osservatore – che garantiscono l'applicazione dei criteri fissati e la qualità dell'insegnamento offerto.

Attualmente, con la conclusione dell'ultima procedura di selezione che ha portato all'ingresso di 20 nuovi membri (su 64 candidati), la rete conta 54 università. Gli incontri della rete, che si tengono regolarmente a Bruxelles, sono un'occasione di scambio e collaborazione fra le università partecipanti, per avviare fra l'altro nuove iniziative comuni e favorire la mobilità.

Sempre per promuovere la collaborazione con le università e in stretto collegamento con il Master europeo in traduzione, la DGT ha avviato da qualche anno il programma di traduttori in visita. I traduttori prescelti vengono inviati presso università europee che offrono master in traduzione – preferibilmente i master della rete – per un periodo di 4-6 settimane per tenere lezioni di traduzione e conferenze sul lavoro della DGT e la politica della UE nel campo delle lingue. In taluni casi i traduttori possono essere inviati anche presso istituzioni pubbliche degli Stati membri per sviluppare contatti, scambiare buone pratiche e promuovere l'Unione europea.

Più specificamente rivolta alle imprese e ai professionisti dell'industria delle lingue è invece la **Piattaforma web per l'industria delle lingue**. Si tratta di un sito web interattivo che ospita informazioni su tutti i sottosettori dell'industria delle lingue europea. L'obiettivo è raccogliere e diffondere contributi e informazioni, promuovere sinergie e scambi, e sensibilizzare sul potenziale e i risultati del settore. L'obiettivo a lungo termine è una modifica del sistema di classificazione statistica internazionale per far riconoscere l'industria delle lingue come un settore autonomo e promuoverne così il riconoscimento.

La piattaforma è stata infatti creata per dare maggiore visibilità a un'industria, come quella delle lingue, essenziale per garantire, da un lato, la democrazia e la trasparenza e, dall'altro, la competitività dell'economia europea, un'industria che ha resistito bene alla crisi e le cui previsioni di crescita si aggirano intorno al 10% annuo, nonostante la crisi, ma che gode di scarso riconoscimento. L'auspicio è che la piattaforma diventi con il tempo un punto di riferimento per tutti gli attori del settore e contribuisca così a modificare la situazione attuale

Si tratta di un progetto piuttosto recente – è stata lanciata a fine 2010 – aperto a tutti gli interessati, che possono effettuare ricerche, scaricare materiale e fornire feed-back sulle operazioni svolte, ma anche contribuire all'archivio fornendo documenti o partecipando ai sondaggi che verranno organizzati a cadenza regolare. Tutti gli interessati sono invitati a contribuire – quindi non solo le imprese, ma anche le associazioni professionali o le

università che dispongono di materiale utile per il settore e che sono disposte a renderlo pubblico: oltre a statistiche sull'industria delle lingue, la piattaforma presenta anche altro materiale come risultati di sondaggi, relazioni, comunicati stampa, studi e avvisi.

*Last but not least*, da alcuni anni la DGT ha cominciato a svolgere studi sulla traduzione per approfondire aspetti specifici legati alla traduzione e alla professione del traduttore, e promuovere buone pratiche attingendo a tutto il potenziale esistente a livello europeo. Gli studi, che possono essere svolti direttamente all'interno della direzione generale o condotti da consulenti esterni sotto il controllo di quest'ultima, affrontano sia problemi specifici legati alla traduzione presso le istituzioni europee che questioni di portata più generale o anche di ordine teorico, per portare il contributo delle istituzioni europee agli studi sulla traduzione e al dibattito sul multilinguismo.

Gli studi pubblicati possono essere richiesti in versione cartacea o scaricati dal sito della Direzione generale per la traduzione all'indirizzo

[http://ec.europa.eu/dgs/translation/publications/studies/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/dgs/translation/publications/studies/index_en.htm).

Per darvi un'idea più precisa del nostro lavoro, vorrei citare uno studio sull'industria delle lingue (2009) che, per la prima volta, ha cercato di mappare un settore poco conosciuto e poco riconosciuto, nonostante rivesta un'importanza economica non trascurabile.

Nel 2010 è stato realizzato uno studio sulla legislazione in ambito multilingue. Il problema della legislazione multilingue è al cuore dell'attività normativa della UE e rappresenta quindi un problema con cui i traduttori e i legislatori delle istituzioni europee si confrontano quotidianamente. D'altra parte, paesi multilingui come il Canada e il Sudafrica sono confrontati con lo stesso problema. Per questo lo studio ha suscitato interesse anche al di fuori dei confini della UE e può costituire una base per avviare collaborazioni e scambi con altri organismi a vantaggio reciproco.

Altri studi esaminano i problemi legati al multilinguismo e alla traduzione in ambito economico – è il caso di uno studio sul multilinguismo nelle imprese di prossima pubblicazione – o, più in generale, a livello sociale, come nel caso di uno studio, sempre del 2010, sul contributo della traduzione alla società multilingue.

Infine, come ho già accennato, ultimamente la DGT ha cominciato ad affrontare anche questioni teoriche più generali, che hanno però un forte impatto sulla vita dei cittadini europei. È il caso, ad esempio, di uno studio realizzato lo scorso anno sulla **lingua franca**. Si tratta del primo contributo della Commissione a questo dibattito. L'idea era cercare di esaminare, attraverso un excursus storico e una panoramica delle principali posizioni a favore o contro l'uso dell'inglese come lingua franca, la situazione attuale senza pregiudizi e senza superficiali entusiasmi, e vedere come la diffusione sempre più rapida dell'inglese si combini con il rafforzamento altrettanto rapido del multilinguismo e come tutte queste strategie possano essere sfruttate al meglio per favorire una comunicazione più efficiente.

In questa prospettiva si colloca anche un nuovo studio di cui sono stata di recente incaricata e che, almeno parzialmente, si avvicina ai temi che sono stati discussi in questi giorni.

L'idea è esaminare la diffusione del *crowdsourcing* nella traduzione, e più in generale il fenomeno della traduzione effettuata da non professionisti, con un riferimento specifico alla traduzione religiosa. La traduzione fatta da dilettanti o appassionati non è certo una novità, ma, grazie in primo luogo a Internet e alle possibilità di comunicazione che offre, questo tipo di traduzione assume oggi caratteristiche del tutto nuove, ancora in larga misura inesplorate.

Da alcuni anni il *crowdsourcing*, ossia ricorso alla comunità degli utenti, si sta diffondendo sempre più in settori diversi che vanno dall'informatica, per l'elaborazione o la messa a punto di programmi, al marketing, dove i consumatori vengono coinvolti nello sviluppo delle campagne pubblicitarie. Viene applicato anche in campo scientifico, dove il coinvolgimento di un gran numero di appassionati consente osservazioni che non sarebbero possibili con metodi più tradizionali. [Un esempio interessante è offerto dal birdwatching dove dilettanti appassionati sparsi per il mondo e collegati da Internet hanno rilevato la presenza di specie considerate ormai estinte e che probabilmente non sarebbero state individuate senza una copertura così capillare del territorio.]

Anche la traduzione è toccata da questi sviluppi. Insieme alle innovazioni tecnologiche legate alla traduzione automatica e ad altri strumenti come le memorie di traduzione, infatti, il *crowdsourcing* è, a parere di molti, il fenomeno che rivoluzionerà la professione nei prossimi anni. Entrambi consentono la traduzione di un numero estremamente elevato di pagine in un numero di lingue e in tempi che sarebbero apparsi assolutamente fantascientifici fino a pochi anni fa.

Esempi di questa tendenza sono la traduzione di *social media* come Facebook o di contenuti audiovisivi e addirittura di opere letterarie. Solo grazie al lavoro volontario di tanti utenti entusiasti Facebook ha potuto essere tradotto in un'ottantina di lingue, comprese lingue rare e poco diffuse. Lo stesso vale per famose serie televisive americane, che sono disponibili online in varie versioni linguistiche subito dopo essere state trasmesse negli USA e bene prima della versione ufficiale. Un altro caso interessante in questo senso è quello di Harry Potter, di cui è disponibile una traduzione tedesca effettuata e messa online da un gruppo di lettori stessi molto più rapidamente di quanto possano fare il traduttore ufficiale e la casa editrice. A dimostrazione delle dimensioni raggiunte dal fenomeno, è interessante notare che la casa editrice detentrica dei diritti è stata costretta a raggiungere un accordo con il sito, un accordo che la tutela ma riconosce, a determinate condizioni, il diritto di pubblicare online la traduzione non ufficiale.

In particolare, si è deciso di studiare la traduzione di siti religiosi come caso specifico per esemplificare l'impatto sulla società di questo nuovo fenomeno perché si è infatti rilevato che, proprio in ambito religioso, dove la partecipazione e il coinvolgimento dei fedeli sono particolarmente forti, il ricorso alla comunità e a non professionisti è più frequente.

La traduzione religiosa, inoltre, ha sempre avuto – anche limitandosi all'ambito cristiano – un impatto enorme tanto sulla traduzione e sugli studi sulla traduzione quanto sulla società in generale. Per quanto riguarda gli studi sulla traduzione, basti pensare a uno studioso come Eugene Nida, che ha elaborato la teoria sull'equivalenza dinamica proprio a partire dal suo lavoro come traduttore della bibbia. Per quanto riguarda invece l'impatto sulla



società – su cui non mi soffermerò e su cui siete certamente molto più esperti di me – vorrei solo ricordare quante dispute teologiche fra le varie confessioni cristiane – che hanno portato poi a scismi e anche a conflitti sanguinosi – siano nate proprio da interpretazioni divergenti delle Sacre Scritture dovute a diverse interpretazioni del testo originale da parte di traduttori diversi.

Per questi motivi la traduzione religiosa resta un settore estremamente sensibile della traduzione e può offrire un campo di studio promettente per illustrare orientamenti e tendenze che non restano limitati ad esso, ma riguardano la pratica della traduzione a livello più ampio e toccano anche sfaccettature estremamente variegata della nostra società.

Si tratta di un lavoro ancora in fase embrionale e per questo sarei estremamente interessata se, da esperti nel settore, aveste eventuali commenti e suggerimenti. Più in generale, spero che da questo incontro possano scaturire occasioni di collaborazione e scambio sui progetti che vi ho presentato oggi – ad esempio, se avete documenti che volete condividere e che ritenete adeguati, saremmo molto lieti di metterli sulla nostra piattaforma web.

Vi ringrazio per l'attenzione e per gli stimoli che sono emersi in questi giorni e vi auguro ogni successo per la prosecuzione del vostro lavoro.

## ÍNDICE

---

	Pág.
José Antonio MERINO ABAD, OFM <i>Vigencia de la antropología franciscana</i> .....	5
Miguel Ángel VEGA CERNUDA <i>Reflexiones críticas sobre la traducción al español de las fuentes franciscanas con especial referencia a “Las Florecillas”</i> .....	9
Clara Rufina REVUELTA GUERRERO) <i>La orientación didáctica en las traducciones franciscanas</i> .....	36
Enrique CÁMARA ARENAS (Universidad de Valladolid, España) <i>Los “otros” traductores franciscanos: la traducción de documentos internos de la orden</i> .....	63
Ana María PÉREZ LACARTA (Universidad de Valladolid, España) <i>Franciscanos españoles: censura y traducción</i> .....	77
Juan Antonio ALBALADEJO MARTÍNEZ (Universidad de Alicante, España) <i>La traducción franciscana del discurso histórico-espiritual</i> .....	92
Hugo MARQUANT (Haute École Léonard de Vinci, Bruselas, Bélgica) <i>Pedro Gallego OFM (†1267) y la ciencia. ¿Escritor, compilador, traductor? Una reflexión traductológica</i> .....	112
Pilar MARTINO ALBA (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España) <i>“Le Laude” de fray Jacopone da Todi en español: Tras las huellas del traductor anónimo a través de prólogos y prefacios</i> .....	131
José María ALONSO DEL VAL, OFM (Centro Cultural Cardenal Cisneros, Madrid, España) <i>Aventuras apostólicas y literatura de viajes de los franciscanos Fr. Pascual de Vitoria (por Asia) y Raimundo Llull (por el Mediterráneo)</i> .....	158
Carlos MORENO HERNÁNDEZ (Universidad de Valladolid, España) <i>La emendatio como operación traductora en fray Ambrosio Montesino</i> .....	173

David PÉREZ BLÁZQUEZ (Universidad de Alicante, España) <i>Registros de lingüistas y traductores franciscanos en los catálogos del Conde de la Viñaza y de Antonio Tovar</i> .....	187
Agustín BOADAS LLAVAT, OFM (Universitat Ramon Llull, Barcelona, España) <i>Trovadores, filósofos y traductores: franciscanos catalanes a través de los siglos</i> .....	211
M <sup>a</sup> del Pino VALERO CUADRA (Universidad de Alicante, España) <i>Las traducciones al catalán de las reglas y constituciones franciscanas</i> .....	230
Javier ANIORTE LÓPEZ (Universidad de Alicante, España) <i>Los traductores en la Provincia Capuchina de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia</i> .....	247
Vicent Josep ESCARTÍ <i>La traducción valenciana del siglo XVIII de la « Vida » de fray Pere Esteve: Una estrategia “franciscana” de difusión devota</i> .....	270
Elena SERRANO BERTOS (Universidad de Alicante, España) <i>Eugenio de Potries, traductor de literatura sacro-pastoral</i> .....	286
Carmen CUÉLLAR LÁZARO (Universidad de Valladolid, España) <i>La labor traductora de las clarisas en España</i> .....	306
Lieve BEHIELS (Lessius Hogeschool, Universidad de Lovaina, Bélgica) <i>Tierra Santa multilingüe. Las traducciones de las obras del padre Bernabé Meistermann OFM por franciscanos españoles</i> .....	332
Lourdes TERRÓN BARBOSA (Universidad de Valladolid, España) <i>Franciscanos en el Japón de la era Tokugawa. La Embajada Keicho y el viaje de Fray Luis Sotelo</i> .....	363
Menghsuan KU <i>La huella de los franciscanos en China: los principales documentos en chino</i> .....	388
Nadchaphon SRISONGKRAM <i>Los franciscanos españoles en Siam de la era Ayutthaya: la descripción de fray Marcelo de Ribadeneyra</i> .....	409
Tomás SERRANO CORONADO (Universidad Nacional Autónoma de México, México) <i>Hasta un nuevo sol</i> .....	426

Martha Lucía PULIDO CORREA (Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia)	
<i>Registro de la bibliografía franciscana que se encuentra en las bibliotecas colombianas: aproximación histórica</i> .....	436
Georges BASTIN (Université de Montréal, Canada)	
<i>Las traducciones franciscanas en Venezuela: entre la práctica y la teoría</i> .....	450
Rosario VALDIVIA PAZ-SOLDÁN (Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú)	
<i>La traducción de los franciscanos en el Perú: historia y evangelización. Sobre Jerónimo de Oré: investigador, misionero y traductor</i> .....	467
Elena Irene ZAMORA RAMÍREZ (Universidad de Valladolid, España)	
<i>Los problemas de traducción del catecismo en América en el siglo XVI</i> .....	478
Beatriz ARACIL VARÓN (Universidad de Alicante, España)	
<i>Las Sagradas Escrituras en el teatro evangelizador franciscano de la Nueva España: hacia una traducción cultural</i> .....	498
Eleuterio CARRACEDO ARROYO (Universidad de Valladolid, España)	
<i>La presencia de la traducción en la obra de fray Francisco Palou</i> .....	523
Isabel ACERO DURÁNTEZ (Universidad de Valladolid, España)	
<i>La técnica lexicográfica empleada por el franciscano Maturino Gilberti en su Vocabulario en lengua de Michoacán (1559)</i> .....	533
Pilar BLANCO GARCÍA (Universidad Complutense de Madrid, España)	
<i>Cesáreo de Armellada: antropólogo misionero y traductor. El Padre Indio; Ema-Sensem-Tuarí (Corresenderos)</i> .....	551
Antonio BUENO GARCÍA (Universidad de Valladolid, España)	
<i>El espíritu religioso y patriótico en la traducción. La obra de fray Vicente Solano</i> ...580	
Ana María MALLO LAPUERTA (Universidad de Valladolid, España)	
<i>La traducción audiovisual en la liturgia franciscana: la celebración de la eucaristía en Nuestra Señora de Arantzazu</i> .....	608
Paloma MOLLEDO PÉREZ	
<i>La audiodescripción en el cine sobre los franciscanos. Traducción y custodia de lecturas prohibidas en “El nombre de la Rosa”</i> .....	627
Flavia FRANGINI (Dirección General de Traducción, Comisión Europea,	

Bruselas, Bélgica)

*La Commissione europea e la traduzione: nel solco della tradizione*

*multilingüe dell'Europa.....643*

**Prohibida la reproducción total o parcial de la obra sin permiso de sus autores**