

La labor de traducción de los franciscanos



**Antonio
Bueno
García
(Coord.)**



**Editorial Cisneros
Madrid, 2013**

La labor de traducción de los franciscanos

Antonio Bueno García (Coord.)

Editorial Cisneros
Madrid, 2013

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier otra forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© Para la edición: Editorial Cisneros

© Para los textos: los autores

Motivo cubierta:

Ricardo de Mediavilla enseña a los discípulos.

Miniatura francesa (inicios del s. XIV).

Se encuentra en la Biblioteca Laurenciana de Florencia.

Plut.III dex. 10, c.256v.

ISBN: 978-84-7047-976-0

Depósito Legal: M-12440-2013

Imprime: arteprint, s.l. 00 34 975231791 y 00 34 975222397

Prólogo

Vigencia de la antropología franciscana

José Antonio MERINO, OFM

Pontificia Universidad Antonianum, Roma – Italia

Con ocasión del III Coloquio Internacional de Traducción Monacal “Los franciscanos hispanos por los caminos de la traducción: textos y contextos”

Enhorabuena y felicidades por el gran acierto de celebrar el 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

limite 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 estas líneas 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”.

Introducción

Los franciscanos españoles y la traducción “menor”

Antonio BUENO GARCÍA

Universidad de Valladolid, España

Los estudios publicados hasta la fecha sobre la labor traductora de los franciscanos (Ordo Fratrum Minorum) españoles en América y sobre el contacto de lenguas y culturas en la orden¹ permiten ver la importancia que la traducción ha tenido entre los frailes Menores españoles en su misión al otro lado del Atlántico. Los trabajos que en este volumen se presentan, y que son en buena parte fruto del encuentro de Asís², completan esta perspectiva y muestran hasta qué punto esta inquietud ha permanecido viva también desde los diferentes reinos de España al lejano Oriente.

Como una obra polifónica de mil registros y contrastes, la traducción franciscana emerge con voz propia, la del traductor “menor”, que interpreta con variados matices su partitura de doctrina, teología, filosofía, lengua, literatura, viaje, música o cine, como parte sustancial de su misión. Muchos son los temas que reclaman la atención de este autor y mucha también su importancia, pero no veremos en él nunca al divo, autor orgulloso y altanero, divinizado por su propia obra, sino al humilde servidor cuyo trabajo —la traducción— se explica por su relación con Dios.

Los franciscanos no hacen a priori de la actividad intelectual su santo y seña (“y no se preocupen de hacer estudios los que no los hayan hecho”, concluye

¹ Se trata de las obras emanadas del proyecto “Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (Ref.: FFI2008–00719): Antonio Bueno García e Miguel Ángel Vega Cernuda (Editors), 2011, *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*, Perugia, Pubblicazione dell’Università per Stranieri di Perugia. Miguel Ángel Vega Cernuda (Ed.); *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2012; Antonio Bueno García (Coord.), *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*, Praga, Universidad Carolina de Praga, Editorial Karolinum, 2013.

² III Coloquio Internacional de Traducción Monacal, *Los franciscanos hispanos por los caminos de la traducción: textos y contextos*, Asís, 1 al 4 de septiembre de 2011.

la *Regla*³); su razón de existir se fundamenta en la humildad de espíritu y en el servicio fraterno, una actitud que más tiene que ver con el conocimiento sapiencial que el intelectual. La “minoridad”, como valor identificativo del grupo, es expresión de la actitud evangélica de pobreza, y se hace extensible también al valor de su obra, que se expone rebajada de talla y de pretensión, como el propio santo o la Porciúncula en palabras de Celano: «Pequeño de talla, humilde de alma, menor por profesión». Quizás por esta razón no resulte tan sencillo encontrar y catalogar a estos autores⁴, aunque terminen estando estos presentes siempre que la ocasión lo requiere, o cuando resulta necesario trasladar el mensaje divino a otros pueblos o enseñar la lengua con la que poder transmitirlo.

La consideración de la traducción como arte o actividad “menor” es constatable en la actitud franciscana. Un ejemplo lo encontramos en la distinción de los propios traductores. Cuántos autores no han pasado desapercibidos dentro de la propia orden y más aún para la sociedad. Los cientos de traductores y de obras recogidos en el mencionado catálogo nos muestran la magnitud de esta empresa y el monumental silencio al que se han visto en muchos casos abocados, frente a las excelsas plumas de la teología, la mística o la literatura.

La “minoridad” es un posicionamiento del individuo con respecto a Dios o los hombres, pero es un tema de indudable relevancia traductológica que trasciende los hechos y que guarda relación con la consideración del traductor invisible o con la supremacía del texto original frente al texto meta. En efecto, la invisibilidad del traductor, tratada ya por Venuti⁵, refiere sustancialmente a dos fenómenos: la apariencia de la traducción, bajo el efecto ilusorio del discurso que reflejaría también la no manipulación del texto en la lengua en que traduce; y la del traductor, cuya intención es no alterar o manipular el texto original. En la perspectiva minorista, el traductor hace suyo hasta el extremo el ideal de mantenerse invisible y secundario en la secuencia de la autoría y de producir un texto meta que reproduzca fielmente los valores del texto original y que en ningún caso le deslegitime. La relación entre el texto original y el de destino no ha dejado de suscitar por otra parte debates a lo largo de la historia. La primacía del texto original sobre el texto meta ha sido largo tiempo destacada por las escuelas de corte lingüístico, pero ha ido cediendo a medida que los objetivos o la función del texto iban destacándose y, sobre todo, tras

³ *Regla bulada o definitiva* (1223), X – “Amonestación y corrección de los hermanos”.

⁴ La realización del “Catálogo de traductores y lexicógrafos franciscanos españoles”, que puede ser consultada tanto en soporte digital, como papel y también internet (v. www.traductores-franciscanos.uva.es) no ha dejado de ser tarea ardua por la escasa relación que hay de estas obras y la humildad con la que la consideran los propios frailes.

⁵ Lawrence Venuti (2008), *The translator's invisibility*. Londres/Nueva York: Routledge

la postura deconstructivista del texto, que terminó poniendo en evidencia su verdadero sentido y demostrando su relación de dependencia con respecto a los demás antes de abogar por la desaparición de la entidad del propio texto.

La traducción misionera, como paradigma de arte menor o realizada por “menores”, obedece a un planteamiento que encuentra su fundamento en lo religioso o lo doctrinal. No debe confundirse la minoridad del traductor con su importancia, tampoco con su autoestima. El franciscano es por supuesto consciente del valor que su obra representa. Volcado en su misión y en la labor de mediación, no duda en poner en ellas todo su empeño, hasta llegar a fórmulas de entendimiento con las poblaciones indígenas como las que propicia el mestizaje cultural o el sincretismo religioso. La traducción al servicio de la fe adquiere una dimensión única, que le pone en relación con los altos valores de la mediación y con el logos. La traducción forma parte del oficio divino y se confunde con él cuando es la única voz ante los fieles. La traducción misionera tiene la singularidad de ser voz interpuesta, que cumple con el objetivo de trasladar el texto original y de sustituirle en condiciones en que no puede hacerse presente.

El espíritu de compromiso y de mediación –altas cualidades que distinguen también a la traducción– es la expresión de un humanismo que, como señala justamente José Antonio Merino en estas páginas, encuentra sus raíces en la antropología franciscana. La fuerza espiritual y la energía, verdadero telón de fondo de su labor, permiten dilucidar el sentido de la existencia y, por qué no cabría decir, de la traducción. Como la *Hermana Luna* o el *Hermano Sol*, hablaríamos también del texto *Hermano*, que es la traducción. Para José M^a Alonso del Val, Francisco es exponente máximo del humanismo cristiano. El “*Poverello de Asís*” sirve de modelo desde hace ocho siglos a generaciones de artistas y escritores de las culturas y religiones.

A lo largo de estas páginas tendremos oportunidad de conocer mejor al traductor y sus obras; veremos asimismo el efecto que sobre ellas ejerce la supervisión o el control; y asistiremos también a la gestación en la orden o para la orden de otras formas de mediación artística y cultural comparables a la traducción.

La figura del traductor franciscano es portadora de unas características singulares, como decíamos líneas atrás, y representa a veces un arcano, que no es siempre fácil de descifrar. Contribuye también a ello la presencia en ocasiones del anonimato (más extendido en unas épocas que en otras) que hacen dificultosa la labor de identificación del autor de la obra. A imagen de Francisco y Clara, el traductor –hombre o mujer–, tiene una misión distintiva pero complementaria en su labor intelectual y textual.

Pilar Martino intenta desvelar en estas páginas, con ayuda del contexto histórico, social, religioso, etc., y a través de la ayuda de prólogos y prefacios, el misterio de

la autoría de la traducción castellana de una obra singular de la Italia del Trecento, *Le Laude* de fray Jacopone da Todi.

La labor traductora de las clarisas en España es también digna de ser reseñada. A pesar del anonimato que suele rodear la tarea silenciosa de estas religiosas y de su escasa producción textual, Carmen Cuéllar desvela el interés evidente de sus obras y la identidad de muchas de ellas. Por lo que respecta a otras actuaciones femeninas, mención especial merece el caso de la concepcionista Sor María de Jesús de Ágreda quien prestó, como sabemos, un servicio teológico, catequético y litúrgico importante a través de su obra, y que Juan Zarandona se encarga de recordarnos a través de los objetos y símbolos que, convertidos ahora en reliquias, conforman también la simbología del cristianismo.

La tipología de la traducción franciscana es tan abundante y sugerente, que permite abarcar todas las clases de textos: espirituales, hagiográficos, científicos, teológicos, literarios, de viajes, etc.

Entre las obras traducidas por franciscanos merecen especial atención las referidas a sus propias fuentes, es decir los escritos de los fundadores (san Francisco y santa Clara), sus biografías y crónicas a ellos referidas, la propia regla, etc. Apoyándose en la teoría del “lector implícito”, propuesta por Wolfgang Iser, y entendida como “instancia que intencionalmente compone y modifica la escritura”, Miguel Ángel Vega señala cómo la obra *Las Florecillas*, “especie de evangelio apócrifo del franciscanismo”, se ha visto potenciada por la tradición oral e icónica.

Aunque hablábamos anteriormente de la ciencia como actividad secundaria en el compromiso franciscano, no debe ello llevarnos a engaño sobre el interés suscitado por la misma entre los propios frailes Menores, como fue ya el caso en el siglo XIII de Pedro Gallego OFM (†1267). Ante las dudas sobre el verdadero papel jugado por este insigne y polifacético representante de la Escuela de Traductores de Toledo, Hugo Marquant se encarga de esclarecer en estas páginas la faceta de compilador de este franciscano en una interesante reflexión traductológica.

El discurso teológico–espiritual ocupa un lugar importante en la actividad traductora franciscana. El caso de la traducción al español de la obra del alemán Kajetan Esser, *La orden franciscana: orígenes e ideales*, es estudiado aquí por Juan A. Albaladejo, que analiza los procedimientos interlingüísticos y las estrategias de traducción llevadas a cabo.

La orientación didáctica de las traducciones es evidente en un contexto formativo e instructivo como el de la textología franciscana, y no pasa desapercibida para Rufina Clara Revuelta, quien disecciona las obras y descubre en ellas numerosas herramientas didácticas que la autora explica con criterios psicológicos y ergológicos.

Cuando se habla de la labor de traducción de los religiosos se tiende a olvidar que entre sus ocupaciones destaca también la traducción con fines administrativos o institucionales dentro del convento. La asistencia interlingüística a la comunidad sitúa a la traducción en una dimensión que no tiene tanto que ver con la traducción humanística misional como con la profesional, aunque pueda ser esta desarrollada por idénticas personas. Al variar el compromiso y el tipo de texto varían también los objetivos y los condicionantes, por lo que asistimos a “otro” resultado distinto desde el punto de vista conceptual. Los “otros” traductores franciscanos son el centro de interés de Enrique Cámara.

El efecto que sobre la obra tienen las actividades de control y supervisión es digno también de ser analizado. Los escritos de los religiosos –y las traducciones son también un ejemplo– pasan necesariamente por el filtro de examinadores y calificadores que velan por el estricto cumplimiento de la ortodoxia e impiden la penetración de ideas “perniciosas”, como lo fueron el erasmismo o cualquier forma de herejía. La influencia de la censura sobre las traducciones franciscanas es materia de análisis de Ana María Pérez Lacarta.

La supervisión de un texto con fines restauradores, enmendadores o correctores traslada también sobre el mismo unas consecuencias dignas de reseñar. La tarea, que en ocasiones resulta necesaria por los efectos del paso del tiempo, deterioro del original o voluntad o capricho de un tercero, es comparable ciertamente a una “segunda oportunidad”. La *emendatio* que realizó Montesino, por encargo del rey Fernando, comporta unos efectos para la escritura y sus destinatarios comparables a los de una operación traductora, como destaca Carlos Moreno.

La península ibérica ha sido, como decíamos, fecunda en obras y autores franciscanos, y de ello dan fe los diferentes catálogos y bibliotecas diseminados por todos los reinos de España.

David Pérez, en su contribución sobre los Registros de lingüistas y traductores franciscanos en los catálogos del Conde de la Viñaza y de Antonio Tovar, nos muestra la complementariedad de los mismos, a pesar de las diferencias metodológicas con las que fueron elaborados. Los catálogos reflejan ciertamente la riqueza de las numerosas provincias y conventos, desde Andalucía a Galicia o a Cataluña, y desde Murcia a Extremadura o al País Vasco, aunque destacamos mayormente aquí la labor llevada a cabo en el Reino de Aragón.

En Cataluña, los franciscanos han jugado un papel esencial a través de los siglos, y dan testimonio de ello figuras como fray Jofre de Foixà, Ramón Llull, Francesc Eiximenis o Mn. Cinto Verdaguer. En su contribución sobre trovadores, filósofos y traductores franciscanos catalanes, Agustín Boadas traza una historia singular de muchas de estas figuras y de la recuperación de fondos en las bibliotecas

conventuales catalanas. La figura del terciario Cinto de Verdaguer adquiere también especial relevancia para Belén Lozano, que analiza su poema dedicado a san Francisco desde las versiones al castellano del franciscano Juan Bautista Gomis y de Lluís Guarner. Las características de las traducciones al catalán de las Reglas franciscanas –uno de los *corpus* textuales más traducidos en lengua catalana– son objeto de interés por parte de Pino Valero. De la Provincia de Valencia recogemos también singulares contribuciones por parte de Javier Anierte, sobre los traductores capuchinos de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia, y de Vicent Josep Escartí sobre un aspecto singular de la traducción en el siglo XVIII, la estrategia “franciscana” de difusión devota llevada a cabo en la *Vida* de fray Pere Esteve. De los capuchinos de Valencia nos llega también, por vía de Elena Serrano, un interesante ejemplo de traducción de literatura “sacro–pastoril” –término acuñado por Miguel Ángel Vega–, a través de los escritos devotos a la Divina Pastora del políglota capuchino valenciano Eugenio de Potriés.

Si comparamos la realidad de la península ibérica con la de otras regiones del mundo nos percatamos también de la intensidad de la labor traductora franciscana. En la custodia de Tierra Santa los franciscanos ejercieron –y siguen ejerciendo aún– una actividad importante desde el punto de vista intercultural. Las traducciones de las obras del padre Bernabé Meistermann OFM por franciscanos españoles, sobre todo Samuel Eiján, es tema de estudio de Lieve Behiels.

Por lo que respecta al comportamiento de los traductores en otros países europeos, nos llegan, por ejemplo, interesantes observaciones sobre la recepción de las actividades filológicas de los franciscanos en la cultura checa, animadas desde la perspectiva de Jiří Levý, a través de la mano de Jana Králová; o sobre la experiencia de los traductores polacos, que Agata Orzeszek saca del anonimato al escribir sobre el sugerente asunto de la “aparente no traducción” franciscana en Polonia.

Las “aventuras apostólicas” y los relatos de viajes han sido también temas habituales de los franciscanos españoles, que les han permitido adentrarse en otros lejanos pueblos. Los referidos por Fr. Pascual de Vitoria (por Asia) y Raimundo Llull (por el Mediterráneo), es otro de los temas de análisis de José M^a Alonso del Val OFM, que unidos a los de Lourdes Terrón sobre la vida y actividad de los franciscanos en el Japón de la era Tokugawa y el viaje de Fray Luis Sotelo constituyen una interesante aportación.

La presencia de los franciscanos en Asia merece también especial mención en las contribuciones de Menghsuan Ku sobre la huella de los franciscanos en China y los principales documentos en chino, y de Nadchaphon Srisongkram sobre los franciscanos españoles en el Siam de la era de Ayutthaya y la descripción de fray Marcelo de Ribadeneyra.

Llegando ya al final de la obra, asistimos a la mutación de la traducción en diversas formas de comunicación intercultural y artística, son las “otras” traducciones, que reclaman también nuestra atención como fenómeno paralelo, y que se nos presentan en forma de imagen y lengua traducida en la liturgia, como sucede en la celebración de la Eucaristía en el santuario franciscano de Nuestra Señora de Arantzazu, por medio de Ana M^a Mallo; en el fenómeno del cine audiodescrito, utilizando como referencia la película sobre los franciscanos *El nombre de la Rosa*, y que nos relata Paloma Molledo; y, como no podría ser de otra manera en esta maravillosa “polifonía” que como decíamos es la traducción, en el mundo de la música. Daniel S. Vega es el encargado de poner voz y sonido a esta forma de traducción peculiar en su exposición sobre su importancia en el franciscanismo español.

El humanismo de Francisco de Asís “*El Poverello*”, reconocido y admirado en la cultura

José M^a ALONSO DEL VAL, OFM

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

RESUMEN

Francisco de Asís, un joven despreocupado y fantasioso en su tiempo convulso y espacio medieval de la Umbría italiana; se convierte por gracia y experiencia de la radicalidad evangélica, en un exponente máximo del humanismo cristiano y locura divina. El “Poverello de Asís” sirve así de modelo y referencia al bien y la belleza armónicos, que inspiran de generación en generación a los artistas y escritores de las culturas y religiones, para soñar la alternativa y utopía de la criatura humana en un mundo mejor.

PALABRAS CLAVE

Francisco de Asís, escritos y biografías, ediciones, inspiración artística, aplicación cultural, ensayo dialectal, cantabrismos.

El carisma otorgado a Francisco de Asís como forma y estilo de vida en fraternidad y minoridad evangélica en las primeras décadas del siglo XIII, se fue traduciendo en ofrenda de humanismo cristiano como luz, sal y levadura existencial de entrega y servicio incardinado en la cultura de los pueblos y civilizaciones, donde multitud de personajes –religiosos profesos de la familia y vida franciscana–, dejaron como enviados su testimonio y huella a través del lenguaje hablado y escrito (en particular en español), vertido o revertido a otros muchos idiomas nativos en las regiones y ámbitos de los continentes (americano, asiático, africano...); de tal forma que esta entrega apostólica se hizo vehículo de un mestizaje fecundo de sangre, fe y de la misma lengua.

Este proyecto y tarea encomendado a los religiosos de la familia franciscana (principalmente pertenecientes a los llamados “*Hermanos Menores*”), lo realizaron –

desde su mismo inicio—, los primeros seguidores que el Señor diera como hermanos y seguidores a Francisco de Asís; cuando todavía su *Regla de Vida* no había sido refrendada con la redacción definitiva de Fonte Colombo y la aprobación papal bulada por Gregorio IX en 1223. La sangre martirial de cinco Hermanos Menores (Berardo, Adjuto, Pedro, Acursio y Otón), manifestación del acercamiento a otras culturas, religiones, civilizaciones como servicio a la fe misionera y apostólica del evangelio de las bienaventuranzas, y que dieron su vida cerca de Marrakech (Marruecos) el 16 de enero de 1220, así lo testimonia. . . Sus reliquias traídas después a Coimbra fueron ocasión de la vocación de otro conocido fraile: Fernando Martins Bulhoes Taveira; es decir, San Antonio de Lisboa o de Padua o de todo el mundo. Un año antes, otro compañero del Poverello —Fray Gil—, fue enviado por éste a Túnez, acompañado por un joven hermano novicio: Fray Electo, laico como él. Los cristianos residentes en aquella tierra temiendo las represalias mahometanas sobre ellos, obligaron al primero a embarcarse por la fuerza en una nave y regresar al poco tiempo a Italia, quedando así defraudado en el deseo de su ofrenda apostólica suprema. No así el novicio Electo, el cual se quedó en aquel país musulmán, siendo más tarde apresado y sometido a duro martirio; recibiendo la gloria de la hermana muerte corporal de rodillas y apretando la regla de vida contra su corazón. A este novicio había que llamarle “*el protomártir franciscano*”, pero al no haber sido canonizado, este título no ha cuajado en la Orden ni en la Iglesia, y sí lo hacen los otros de Marruecos: Berardo y Compañeros; reconocidos y ensalzados por el mismo San Francisco como “*auténticos Hermanos Menores*”.

Siguiendo en el Mogreb ceutí, el 10 de octubre de 1227, sufrieron así mismo el martirio, Daniel y otros 4 compañeros frailes menores. En clave femenina, las primeras Hermanas pobres de San Damián (Clarisas) martirizadas, de las cuales tenemos noticia fueron en número de 60 en el monasterio polaco de Zawichost, a manos de los tártaros. En España, todavía dentro de ese mismo siglo de Francisco y Clara de Asís, veinte clarisas pagaron el tributo de su sangre en su monasterio de Jaén, en una incursión de las tropas sarracenas en 1298. . . Efectivamente, los Hermanos Menores siempre estuvieron en la primera línea de la pastoral evangelizadora y vanguardia misionera, y más concretamente los españoles. Lo hemos constatado en el envío constante de miembros y expediciones a territorios de misión de las culturas musulmanas de África y Palestina (Tierra Santa), así como al extremo oriente en el imperio celeste Chino (primer tercio del siglo XIV), antes que lo hicieran al continente americano hace más de cinco siglos, tal como se ha expuesto en estos días. Entre 1493 y 1822 fueron 15.585 los misioneros hispanos registrados, que pasaron a evangelizar las culturas y civilizaciones americanas en más de 350 lenguas nativas; . . . (sólo en México cuando en la primera expedición llegaron los “12 apóstoles” desde el convento de Belvís de Monroy con Fr. Martín de Valencia, se

hablaban 123). Según el gran especialista Pedro Borges Morán¹, de estos el 56%; es decir unos 8445 pertenecieron a la familia del carisma de los 'Hermanos Menores', la gran mayoría incluidos en la rama de los 'Observantes', otra pequeña parte correspondió a los 'Descalzos' y a partir de la mitad del siglo XVIII, las expediciones de los Franciscanos Menores Capuchinos a Venezuela.

Esta disponibilidad de la ofrenda al servicio evangelizador e inculturación popular al humanismo cristiano de los franciscanos, tan fecundo en vocaciones de llamada y envío desde la metrópoli hispana no decayó ni con la Exclaustración de 1835, pues al ser desamortizados los conventos en España, muchos de sus moradores optaron por pasar a las misiones de las provincias ultramarinas o antiguos virreinos españoles; es más, la medida desamortizadora y exclaustradora no afectó –en primera instancia–, a los colegios misioneros que el *Reino de las Españas* tenía para la evangelización de sus provincias insulares asiáticas y americanas... Finalmente el flujo fue decayendo de manera progresiva y continuada a partir del postconcilio Vaticano II, quedando reducido el envío misionero franciscano desde España a una muy pequeña –casi insignificante– parte, en estas primeras décadas del tercer milenio. En la actualidad el censo total de misioneros españoles religiosos (año 2011), se cifra en números redondos en 14.600 varones y 57.500 mujeres... Gracias a Dios y su Providencia, la atroz y pertinaz sequía vocacional misionera franciscana y española, está siendo reemplazada en parte por la ofrenda y suplencia en sus territorios de misión –de habla hispana–, por vocaciones jóvenes provenientes principalmente de Polonia, de México, de Filipinas o de Corea del Sur. Así, aunque en algunos lugares, los signos de los tiempos estén agostando las fuentes de la llamada y el envío religioso y misionero, en otros sigue manando viva y generosa...

Allí, el espíritu y proyecto de evangelio del Reino eclesial y apostólico, vivido al estilo del Poverello de Asís se sigue profesando y compartiendo en el humanismo cristiano de la vida de las gentes y pueblos de habla española o en las lenguas nativas que fueron asumidas por los misioneros, para servirse desde ellas en su apostolado... Por eso Francisco de Asís sigue vivo en primavera fecunda; el Dios–con–nosotros de la Palabra divina encarnada en el evangelio del Reino le sigue dando hermanos que prosiguen, con la profesión de la forma de vida de la Regla de los Menores su proyecto y tarea, y cuyo último capítulo de ella (XII), dedica explícitamente "a los que quieren ir entre sarracenos y otros infieles"...

¹ BORGES MORAN, Pedro: *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca 1977. pg. 536 y ss... ALONSO DEL VAL, José M^o: 'Al estilo de Francisco en la primera evangelización de América'; en AA.VV. *Gracia y desgracia de la evangelización de América. El quinto Centenario de los religiosos*. Madrid 1992. pp. 276–7.

El humanismo de Francisco conoció profundamente a la criatura humana, porque se le dio bajar a lo profundo de su ser para conocerse a sí mismo y asumir la grandeza y miseria humana en su radicalidad integral. Las fases de esa tarea que la Palabra y el Espíritu divinos trabajaron en un quirófano de trasplante y trasfusión de vida nueva y alternativa como humanismo evangélico, están muy bien descritos en dos trabajos y estudios al respecto: se trata –en primer lugar–, del presentado por Fr. Fernando Uribe Escobar, OFM, en Asís en el año 2000. En él va describiendo las claves de la forja evolutiva en la personalidad de Francisco a través de la experiencia por seis etapas que describen las fuentes documentales: **1^a**: el encuentro *consigo mismo*; descubrimiento y aceptación consciente de sus actitudes, tendencias, valores, etc; en búsqueda y cultivo de interioridad, en liberación –por gracia– de lo aparente, efímero y superficial... **2^a**: el encuentro *con los pobres*; vencimiento de sí, en camino hacia lo verdadero y sólido; apertura, acogida y ofrenda incondicional –en empatía de sí– hacia los pobres y humillados, como garantía de coherencia y autenticidad, de libertad:...capaz ahora de renunciar a la seguridades de la familia, riquezas, ambiente, etc.; para librase de condicionamientos de futuro... **3^a**: el encuentro *con los leprosos*; factor determinante de la victoria progresiva de su energía espiritual: lo insoportable es asumible desde el impulso de la gracia que convierte lo amargo en dulce y viceversa. Con estos sentimientos de humildad y piedad se ofrecerá a ellos con motivación cristológica: verá a Cristo en los leprosos y en los heridos por las tragedias de la vida, y será una experiencia a la que conducirá a sus compañeros como prueba del seguimiento real: efectivo y afectivo... **4^a**: el encuentro con el crucificado; se retira al silencio y soledad en contemplación meditada de la pasión del Señor, de la ‘kénosis’ de Cristo –rostro paterno de Dios–; donde el mismo crucifijo de la ermita reparada por él en San Damián le hablará al corazón, haciéndole partícipe de una vocación en pobreza y humildad, e imitador de la pasión del crucificado en dialogo permanente con los brazos, mirada y corazón abiertos hacia él, para una ofrenda apostólica capaz de sostener y edificar su Iglesia: ¿qué quieres que haga?... Ofrenda incondicional desde San Damián hasta la estigmatización del Alverna, en seguimiento radical de las huellas del Dios–con–nosotros en la humanidad divina, humillada y triunfante del Hijo amado... **5^a**: el encuentro *con el evangelio*: desde que restaurara la ermita de S. Damián, Francisco vestía y vivía como un ermitaño, escuchando con avidez y gozo la palabra de Dios, a la vez que anhelaba vivirla de corazón, mientras una y otra vez se interrogaba como en Espoleto o en San Damián: Señor, ... ¿qué quieres que haga?. Así estuvo tres años. Deseaba y necesitaba consolidar la inspiración divina en acción, que pusiera en valor y dimensión eclesial su decisión de darse total, plena y definitivamente, según la forma del santo evangelio... y **6^a**: el encuentro *con los hermanos*: este régimen y estilo de vida, en ofrenda sostenida

de pobreza y servicio evangélico, sencillo y alegre, atrae desde el Señor hacia él a los primeros compañeros que se adhieren a su vivir y quehacer apostólico, con el mismo hábito, orden y género religioso de vivir penitencial en Asís y alrededores. Bernardo de Quintavalle será el primero que es acogido por el Poverello que como a los demás, –en goteo contagioso de llegadas–, irá acogiendo y conduciendo a la escucha y respuesta a la palabra divina: “obrad como habéis escuchado”. El no se considera ni maestro ni padre espiritual, para ayudar a hacer el seguimiento de Cristo; será el Espíritu del Señor y su santa operación el que les ilumine y haga vivir el santo y veraz mandamiento de su santa voluntad... Francisco verá crecer su fraternidad hasta que se decide a presentarse y presentarla (con los primeros doce compañeros) a la Iglesia madre de Roma, para que el Absoluto ‘*Todo Bien*’, a través del Señor Papa (Inocencio III), le ratifique la aceptación gozosa de los hermanos como don de Dios, y les disponga en comunión con ella para la vida y misión de seguimiento, que les esperaba en ofrenda evangélica².

Realmente Francisco no fue un teórico de la vida espiritual. Nunca habló de Dios en otros términos que los de la experiencia, porque era testigo de un Dios vivo y activo, para un reinado suyo que no era palabrería sino eficacia transformadora. Sólo reflexionaba sobre lo que veía, oía y sentía. En este aspecto, a pesar de los siglos transcurridos, continúa siendo un ejemplo de la capacidad de Dios para sorprendernos, para cambiar radicalmente la forma en que vivimos y nos comportamos. El Poverello nos reveló en los pasos y huella de su existencia, que Dios está presente en el tiempo y espacio de la historia personal y colectiva; y si goza de tanta credibilidad es porque puso de manifiesto que sólo alcanzamos nuestro máximo potencial cuando dejamos entrar a ese Dios humanado en el Cristo samaritano, buen pastor y cirineo de la vida.

Otro valioso estudio contemporáneo del humanismo de Francisco de Asís y su movimiento en su contexto y fuentes, lo hallamos en el libro de Donald Spoto; ‘*Francisco de Asís: el santo que quiso ser hombre*³... “de todos los santos de la historia de la Iglesia, Francisco de Asís tal vez sea el que presenta una personalidad más íntegra –nos señala este autor– que nos muestra, más allá de leyendas populares y tópicos fáciles, al verdadero hombre en las facetas más humanas (aproximación al misterio cristiano de la Encarnación); y como fundador de un movimiento y forma de vida fraterna e igualitaria, que surgió en el convulso contexto político, social y eclesiástico de la Italia del siglo XIII”. *Francesco il Poverello d’ Assisi*, influyó en el

² Véase: URIBE, Fernando: “El proceso vocacional de Francisco de Asís”. Revista, *Selecciones de Franciscanismo*. Vol. XXX; nº 88. Valencia 2001.

³ SPOTO, Donald: “*Francisco de Asís: el santo que quiso de hombre*”. Barcelona 2007. 347 páginas.

arte, la literatura y la historia de la civilización occidental, comenzando por Dante, que nació 40 años después de su muerte y le dedicó prácticamente un canto entero de la Divina Comedia. No resulta exagerado decir que bastantes de las manifestaciones posteriores de la cultura religiosa italiana y también en gran parte de las naciones de la Europa sur, deben mucho a este hombre ‘de la tabla redonda’, con librea o sayal pardo, nudosa cuerda y sobrias sandalias, sembrador de la Paz y Bien; tan representado e interpretado en el arte y cultura de su tiempo y de todos los tiempos: desde los frescos de Cimabúe y Giotto hasta la música y el arte plástico de Olivier Messiaen o de cualquiera de los 34 filmes hasta ahora realizados sobre él, con guiones de directores como F. Fellini, R. Rosellini, O. Falacci., etc.; etc. O, –por poner un ejemplo–, la importancia de su recuerdo vivo reflejado en nomenclator urbano español: se cuentan con los dedos de una mano las ciudades que no tienen dedicada alguna calle, plaza, avenida o rincón a este santo de la Umbría: *Francisco*, cuyo humanismo y persona tan bien “cae” a la gente de todas las civilizaciones, religiones y culturas, incluidos casi todos los “maestros de la sospecha”...

En el idioma español, las primeras ediciones impresas de los escritos completos, biografías y florecillas del santo que nos ocupa, fueron hechas por encargo de la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C. n.º. 4; 759 páginas) a los franciscanos, Juan R. de Legísima y Lino Gómez Canedo en los años ‘50’ del pasado siglo, alcanzado media docena de ediciones en generosas tiradas. En 1978 la misma editorial volvió a publicar los *“Escritos, Biografías y Documentos de la época de San Francisco de Asís”* (B.A.C. n.º. 399; 1093 páginas), esta vez con nuevas traducciones y aparato crítico completo y actualizado, en un equipo que dirigió José Antonio Guerra Zubillaga, OFM. Son ya varios millones de ejemplares los que han salido de estas prensas, en cuya tinta –negro sobre blanco– está el latido de su historia y vida, conmovedora y vigente a pesar de los siglos transcurridos. El Poverello tenía una fuerte conciencia de su identidad y una conciencia aún más fuerte de Dios, de ahí el impacto y huella que, como referente sigue atrayendo, iluminando y comunicando en la cultura humanística contemporánea.

Deseo completar el espacio de mi exposición con el ejemplo de un ensayo humanístico realizado, vivido y compartido en primera persona (modestia incluida).. El protagonismo lo forjó como hábito de estudio y trabajo una profesora, catedrática de literatura en el Instituto de enseñanza media José M^a de Pereda de la capital cántabra, donde realicé los estudios de bachiller hasta el “preu”, en los años ‘60’ del siglo pasado, y al final de ellos (1967), iniciar la aventura franciscana y profesar posteriormente la Regla y forma de vida franciscana, para después, realizados los estudios eclesiásticos y de la Orden ser ordenado sacerdote (1975). El caso es que la susodicha profesora nos puso –a sus alumnos adolescentes–, un deber en

tarea cotidiana —como el comer, beber o vestirse—: cada jornada habíamos de abrir el diccionario oficial de la RAE (Real Academia de la Lengua Española), e ir leyendo una página del mismo, recorriendo las tres columnas de la misma y anotando con especial atención los vocablos que tuvieran junto a su lectura en negrita, otro apóstrofe abreviado en letra bastardilla que dijera "*Sant.*"; es decir *Santander*, que eran las palabras utilizadas como "montañesismos" ó "cantabrismos", referidos al habla dialectal o peculiar, aceptado para la entonces 'provincia de Santander', (hasta 1982 en que felizmente se volvió a la denominación territorial más propia y ancestral de la región: *Cantabria*). Día a día, página a página fueron cuatro años los que nos llevó el 'paseo' por el abundante y fecundo manantial de nuestro idioma y lenguaje. El esfuerzo y empeño valió la pena, pues reconozco agradecido que nos alcanzó el logro de una abundante riqueza y facilidad de lenguaje para hablar y escribir con propiedad, unido a una mayor y mejor comprensión y alcance de sus elementos. Pero también nos facilitó un "plus" de atractivo y encanto: el conocer y valorar otras palabras propias del ámbito local, y usadas en los intercambios de oficios y profesiones, juegos y otras jergas relacionadas muy especialmente con el folclore y la literatura costumbrista depositaria de las antiguas tradiciones, leyendas e historia, vigentes en el imaginario colectivo de nuestras gentes, de la que nosotros —todavía— éramos afortunados herederos... Así salieron 321 vocablos en uso consignados: "desde '*acaldar*' a '*zuna*', trescientas veintiuna", este fue nuestro estribillo.

Realmente lo que no se conoce no se puede amar, y al ir descubriendo este depósito siguió simultáneamente el valorar, contrastar y experimentar vital;... por ello en una segunda fase se trataba de 'amasar' la levadura de esas palabras descubiertas con la práctica y uso de ellas en los lugares y ambientes en los cuales se utilizaban. En grupos de tres nos distribuyó la profesora con el block y el bolígrafo en ristre, por el barrio pesquero y lonja de pescado de Santander; a unos nos tocó ir a las ferias de ganados en conocidas localidades como Torrelavega, Orejo, Potes, Hoznayo...; a otros a los corros del juego de bolos y salones donde se ensayaban bailes regionales y se aprendía a tocar instrumentos de folclore autóctono (gaita, pandereta, crócalos, bígaro); otras veces a los mercados de abastos en los variados puestos, donde venían los y las aldeanas de los pueblos de mar y montaña con su variados y abundantes productos; y finalmente también a las romerías y fiestas de los pueblos, cargadas de tipismo así como exhibición de notas de variadas y viejas esencias.

Estos trabajos de campo que nos concitaban en tareas de investigación y 'periodismo' juvenil ilusionante en entrevistas y encuestas, los poníamos en común y valorábamos con fruición; utilizando este material para hacer trabajos de redacción con ellos. Todo lo cual nos llevó a personalizar y sentir como propio este patrimonio y tesoro inmaterial: a amar y defender la riqueza de este humanismo y cultura

popular... Después de 1982, una vez conseguida la autonomía regional desarrollada por sus instituciones desde el estatuto propio, clarificados los símbolos identitarios, quedaba la ingente e ilusionante tarea de ir la dotando de contenidos para que fuera caracterizándose con personalidad propia. Uno de los proyectos que se puso en marcha fue hacer posible la Enciclopedia de Cantabria: algo así como un vademécum de sus elementos más importantes y característicos. Uno de ellos fue precisamente incluir en ella el lenguaje vivo dialectal, los vocablos que figuraban en uso, como propios y aceptados por la RAE para la Región. Yo he de decir que aún guardaba aquel cuaderno juvenil y familiarizado como estaba con su material y contenidos, me ofrecí como miembro del Centro de Estudios Montañeses (Institución cronista de la Región, asesora y defensora de su patrimonio), al equipo que coordinaba el proyecto para ejecutarlo, —cosa que hice—. Sólo que con gran disgusto y contrariedad por mi parte: de aquellas 321 palabras veinte años atrás, la RAE solo incluía ahora, —en 1983—; 193 vocablos como “montañesismos”, ¡se habían perdido por falta de uso y referencia 128!... es decir ¡más de un tercio de ellas!... Ahí figuran como una reliquia insertados en los 8 tomos que se publicaron (1^a edición) en 1985... De seguir así con la evolución rápida y profunda de nuestros núcleos culturales, sociales y socializantes de toda índole, tendentes hoy a la globalización y uniformización estándar, en pocos años corremos el riesgo de que desaparezcan las raíces y peculiaridades que dieron soporte al humanismo que ha venido definiendo el tono y timbre que traduce y exhibe la intransferible personalidad de las gentes y pueblos que nos vieron nacer y desarrollarnos en nuestra querida patria chica y grande.

En fin amigos, el humanismo de la cultura tiene un lema acuñado en el imperio romano: “*ex vetustate novum*”: desde lo anterior o antiguo a lo nuevo. Y tiene también un icono: el bifronte y simpático dios Jano, portero del panteón de los dioses en Roma. Tenía como oficio el de otear los horizontes espacio—temporales; de oriente a occidente, hacia delante y hacia atrás, y se encargaba de cerrar y abrir de nuevo las páginas de la historia, en el almanaque orbital de nuestro planeta y sistema cósmico, así como los ciclos vitales inherentes a cada uno de los seres que pululan la globalidad terrestre en el azar providencial de cada era y época, donde dejarán huella e impronta de su ser y quehacer... En el Parnaso griego de los mitos era Clío la musa de la Historia, que la hacía testigo de los tiempos, depositaria de la memoria de la vida, mensajera de la antigüedad y maestra de la existencia; portando la antorcha encendida de la verdad para ejercer a la vez como faro luminoso de futuro... Francisco el Poverello de Asís, encarnó esas expectativas y anhelos virtuosos de la historia humana humanizándola a tope, comprometiéndose desde el dinamismo radical del evangelio en hacer verdad y traducir a la realidad posible el anhelo de todas las revoluciones, las cuales han impulsado en progreso el devenir

de la Humanidad desde la triada filantrópica que impulsa lo mejor y más edificante de ella, para que así los hombres, –semejantes y prójimos–, *lleguen a ser hermanos: libertad–igualdad–fraternidad...* que a Francisco se le dio vivir desde el carisma de Hermano Menor 'sicut alter Christus' –nos dirá su biógrafo celanense–. Francisco devueve y hace posible en todas las épocas y tiempos en esperanza ese desideratum, y nos dice que para ese Dios revelado y habitado en su vida y en la existencia de cada uno, *nada hay imposible...* por eso Francesco *il Poverello* y Hermano Universal ha sido y continuará siendo: "*dux et columna ad futurum gentium*", –pilar de apoyo y guía para las generaciones futuras y sucesivas–.

Le Laude de fray Jacopone da Todi en español: Tras las huellas del traductor anónimo a través de prólogos y prefacios¹. Una propuesta de adscripción a fray Felipe de Sosa.

Pilar MARTINO ALBA

Universidad Rey Juan Carlos – España

RESUMEN

La obra del siglo XIII *Le Laude*, de fray Jacopone da Todi, fue publicada en español, como traducción anónima, en 1576 en Lisboa. En nuestra investigación hemos tratado de sacar a la luz claves para la posible adscripción de esta traducción a uno de los traductores que trabajaron para fray Marcos de Lisboa, promotor de esta edición publicada en Portugal. Para ello nos hemos centrado en los datos que ofrecen prólogos y prefacios de textos religiosos relacionados con esta obra, y hemos tratado de seguir un hilo conductor entre ellos para hacer visible la transparencia de un lienzo magistralmente tejido por el traductor.

PALABRAS CLAVE:

Traducción religiosa, traducción de poesía, análisis del contexto, análisis de prólogos y prefacios.

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

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de investigación FFI2008–00719/FILO del Ministerio de Ciencia e Innovación: “Catalogación y estudio de los franciscanos traductores”.

casos, a modificaciones en los versos hasta su publicación 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 “[...]” como el laudario fiorentino di fine Trecento costellato di rasure e riscritture di una mano diversa da quella del copista (Mga), o como el coevo laudario a Camaldoli, che presenta varianti interlineari e marginali (Cs), o ancora il manoscrito veneziano composto 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, rica 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 al español, al francés, al inglés, o al catalán en los siglos XIX y XX. Una interesante traducción de fragmentos de *Le Laude* al español es la que lleva a cabo el traductor colombiano fray Gregorio Arcila (1890–1958). La traducción al catalán la realizan los traductores franciscanos capuchinos Xavier D’Olot (1901–1961) y Nolasc D’El Molar (1902–1983). En España ya era conocida la obra tanto de Jacopone da Todí como la de Ubertino da Casale² desde los años finales del XV, hecho que pone de manifiesto, entre otros, Menéndez Pelayo: “[...]” es visible la influencia de los *Cánticos Espirituales* del beato Jacopone da Todí, así en la expresión popular de los afectos místicos, como en lo candoroso y enérgico de la sátira moral (1944: 41)³. 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, de gran profundidad teológica. Entre las traducciones de siglos pasados existe una anónima, en español, publicada en Lisboa en 1576, según consta en el *Manual del Libroero hispano-ameri-cano* de Palau i Dulcet⁴. La referencia que ofrece Palau i Dulcet también dice que “El traductor anónimo era portugués y en los preliminares se lamenta de las difi-

² *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.

³ Los dos poetas predilectos de los Reyes Católicos, fray Ambrosio de Montesinos (1444–1514) y fray Iñigo de Mendoza (1425–1507), ambos franciscanos, dan sobradas muestras de conocer los *Cánticos Espirituales*, de Jacopone. Véase la *Antología de poetas líricos castellano* de Menéndez Pelayo.

⁴ “*Cantos morales, espirituales y contemplatiuos, compuesto por el Beato F. Iacopone de Tode, Frayle menor; traduzidos nueuamente de vulgar italiano en Hespagnol; 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.” Llama la atención que la traducción del título sea tan diferente al del texto original, hecho que, al inicio de la investigación, nos condujo por caminos que nos desviaron de la búsqueda de traducciones anteriores a la que aquí analizamos.

cultades 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”⁵.

A partir de la lectura de *Le Laude*, primero en italiano⁶ 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 posibles 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 enjundia, qué problemas se le podrían haber planteado al traductor o al editor para publicar el texto como 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 nos pudiese ofrecer algunas claves para responder a todas esas cuestiones. 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, acordes con el canon establecido por Roma⁷, estaba en pleno auge.

Dado que la lectura de prefacios y prólogos del autor o del traductor al lector ofrece siempre interesantísimos datos que permiten seguir un hilo conductor en la investigación, ya que las pistas se van entrelazando en una madeja que nos facilita poco a poco construir una hipótesis y validar o no la tesis desarrollada durante el proceso investigador, tratamos de sacar a la luz claves siguiendo lo expresado por el historiador franciscano portugués fray Marcos de Lisboa en la *Primera*

⁵ 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.

⁶ 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).

⁷ 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 Reforma (1574-1583)”, de Ezquerria Revilla.

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: 5).

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 (ca.1230–1306), quien posteriormente tomará como apellido el nombre de su localidad natal, era licenciado en Derecho y ejerció con éxito la profesión de abogado y notario hasta que en 1268 decide abandonarlo todo y, tras diez años de vida penitencial, pide ingresar en la Orden franciscana⁸. Era el periodo de la controversia entre espirituales y conventuales. Jacopone da Todi, a favor de los primeros, se enfrenta al pontífice Bonifacio VIII, quien terminará por excomulgarle y encarcelarle. Es precisamente en esos años difíciles de aislamiento y soledad cuando compone algunos de sus cantos más sobresalientes y significativos. Fray 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 es la de la escritura en lengua vulgar con incursiones en varios dialectos de la Italia medieval (Leonardi: 1997: 95–143), además de tratarse de un texto lírico con las consabidas dificultades que la traducción de versificación y rima comporta. 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, de un diálogo interior sincero e intenso con Dios para verbalizar sus reflexiones e incertidumbres

⁸ Para la biografía de Jacopone da Todi, véase, entre otros, Menestó (1977/1ª ed. ó 1991/2ª ed.).

sobre el alma humana; 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).” Si nos centramos en una relación comparativa de los títulos de los cantos por el orden numérico en el que aparecen en los textos 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 –tal y como dice el largo título del texto el español, publicado en el siglo XVI y objeto de nuestro análisis–, aproximadamente de una treintena cada una de ellas y con numeración independiente en cada una de las partes. Si nos fijamos en la relación de títulos⁹, veremos que hay concordancias y divergencias en el orden establecido en el original y en la 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 que aparecen en el texto meta. La edición príncipe de Bonaccorsi contaba con 102 y en la versión castellana analizada (1576) hay 103¹⁰, cuando la tradición precisamente no había tenido en cuenta, por regla general, este aspecto.

⁹ Hemos traído a estas páginas algunos ejemplos del inicio, de aproximadamente la mitad de la obra, y del final de la misma para poder ejemplificar esas convergencias y divergencias entre títulos.

¹⁰ 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.

Texto original Lauda n° y título	Texto traducido, Canto n° y título Cantos de Primera Clase I–XXVIII
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 penitenza.	IV. El alma queriendo voluer a hazer penitencia pide a la Virgen maria 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.
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.
	Cantos de Segunda Clase. I–XXVI (trad.) / XXIX–LXIV (original)
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.

<p>XLII. Como li angeli si maravigliano de la peregrinazione de Cristo nel mondo.</p>	<p>XLII. Como se à de ornar l’alma que quiere yr al paraíso.</p>
<p>XLIII. Como l’anima priega li angeli che l’insegnino ad trovar Iesù Cristo.</p>	<p>XLIII. Como la impacientia muy presto haze perder toda la ganancia spiritual.</p>
<p>XLV. Como Dio appare ne l’anima en cinque modi.</p>	<p>XLV. Del Amor falso, y de sus condiciones.</p>
	<p style="text-align: center;">Cantos de tercera Classe. I–XXXVIII (trad.) / LXV–CII (original)</p>
<p>LXVIII. Como l’anima piange la partita del suo amore.</p>	<p>LXVIII. De la perfección dela spiritual pobreza, distincta por tres grados, a que por su excellencia llama ciclos.</p>
<p>LXIX. Arbore de ierarchia simile a l’angelica; fondata sopra la fede, speranza e caritate.</p>	<p>LXIX. Del hombre que ama a Dios, que mas quiere morir que ofenderle.</p>
<p>LXXI. Como Cristo se reposa ne l’anima ornata da virtù como sposo con la sposa.</p>	<p>LXXI. Que l’alma perfecta en el diuino amor, no vsa de los sentidos sino bien.</p>
<p>LXXII. Como el vero amore del prossimo in pochi se trova.</p>	<p>LXXII. Pide la ferviente alma que sea muerta con Christo crucificado.</p>
<p>LXXIV. La bontà divina se lamenta de l’affetto creato.</p>	<p>LXXIV. Combida y llama à los amigos de Dios, à le amar, y alabar.</p>
<p>LXXV. De la diversità de contemplazione de croce.</p>	<p>LXXV. Distinction d’el diuino amor en tres estados.</p>

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 Classe”, 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 más adelante.

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 profano¹¹.

Comparemos ahora, a título de ejemplo, la lauda I del texto original con su traducción al castellano, que se corresponde 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)¹².

O Regina cortese, – io so a voi venuto

ch’al mio cor feruto – deiate medecare^a.

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;

¹¹ A propósito de esta comparación entre el amor sacro y el amor profano, véase la excelente obra de Cacciotti (1989).

¹² a) Dado que el texto está escrito en italiano vulgar medieval, en la edición consultada se aporta el significado de algunos de los términos, aspecto éste que también reproducimos aquí para facilitar la comprensión. El significado de los supraíndices, marcados con letras en los versos, es el siguiente: 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) prigionero; r) farà scoppiare; s) la farà vomitare; t) vomita; u) è suo; v) si oppone; w) non abbia nulla da addurre contro di te.

ed a tal è venuto, – che comenza putire^b;
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^c.
Non aio pagamento, – tanto so anichilato^d;
faite de me stromento^e, – servo recomperato;
donna, el prez'è dato: – che ch'avest'a lattare^f.
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^g;
ètte oporto^h soffrire – co per arte voi fareⁱ.
Medecar^j per arte; – emprima fa la diita^k;
guarda i sensi de parte^l – che non dien più ferita
a natura perita – che se possa agravare.
E piglia l'oximello^m, – lo temor del morire;
ancora si fancellon, cetto ce de'venire^o.
E piglia decozione^p – lo temor de lo 'nferno;

pens'en quella prescione^q – non escon en sempiterno;

la piaga girà rompenor – farallate arvontare^s.

Denante al preite mio – questo venen arvonta^t,

chè l'officio è siou, – Dio lo peccato sconta;

ca se 'l Nemico s'aponta^v, – non aia que mostrare^w.

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

1.

O Gentil Reyna mia,

Tan benigna y liberal

Herido vengo aty buscar ayuda,

No tardes solo vn dia

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,

4.

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

Llegate con priessa valerme ahora.

2.

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.

3.

O Virgen soberana

Pido te por aquel Amor

Que tu Hijo me tuuo glorioso,

Con vanidades, que todo hás de dexar.

5.

Al fin todo lo sella

Vna cierta decostion

Qu'és el continuoo temor d'el infierno.

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.

Que con liberal gana
De aliviari mi dolor
Seais conmigo lirio oloroso
Hijo que tan sin reposo
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.

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).” Resulta muy sugerente comprobar cómo el traductor anónimo alude en su prólogo a san Jerónimo y a sus estrategias traductivas en unos términos similares a los que encontramos en algunos otros prólogos de obras analizadas durante la investigación para buscar semejanzas y diferencias entre los prólogos escritos por traductores anónimos y traductores firmantes.

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: “[...] traducidos nuevamente de vulgar italiano en Hespagnol [...]”. Esta observación nos condujo 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 promotor de la obra. Esta carta 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 español¹³. Unos meses más tarde, en marzo de 1576, el rey, que en esa fecha era Sebastián I (1557–1578), da su permiso al petionario 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 fim¹⁴ (Deslandes, 1988: 98).” Este dato sobre el traductor es relevante, ya que en la obra traducida, *Cantos*

¹³ 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.

¹⁴ En nota al pie se añade que la obra que se solicita está basada en una impresión que se hace en Roma en 1558.

morales, spirituales y contemplativos, no se hace alusión a que se trate de un religioso franciscano el autor de la traducción.

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 atendimiento 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 [. . .] 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 [...] Porque pois negaremos esta natural virtude do metro, poder seruir & 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 [. . .] Vsa tambem a Sancta ygreja nos diuinos loures & hymnos de verso, como de mayores affectos pera conhecer & louuar a Deos [...] outros doctores Ecclesiasticos tâbem 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 [. . .] Foy Italiano, da cidade de Tode, nobre, & muy docto em as letras (1576: 5v).”

Quizá la dificultad de datar cronológicamente los cantos de Jacopone se deba a que 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. Ello condujo a fray Marcos de Lisboa a proponer al traductor 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)¹⁵.

¹⁵ Diuidese esta obra en tres classes. / La primera cõtiene los cantos que siruen à los que comiençan a dexar

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, & deixo 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 grãõ da matéria que tratam [...]” (1576: 6v).

Fray Marcos de Lisboa hace también alusión a la conveniencia de leer hagiografía y seguir el ejemplo de personas que hubiesen destacado 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 & contêplaçam da vida & paixam de nosso Senhor Iesu Christo, mas tembem os perfeitos. Porque entendam todos quam indiscretamente procedẽ 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 la obra de Jacopone da Todi durante su estancia en Roma, con motivo de la recopilación de 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 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, y concretamente de las lenguas vulgares italiana y castellana, 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:

al mundo y peccados por Amor de Dios. / La segunda contiene los cantos que siruen à los que aprouechã en el Amor de Dios. / La tercera contiene los que siruen a los perfectos en Amor de Dios.

“[...] 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 [...] 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 & inflamar qualquier 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 a todos aquellos que no hablasen italiano. 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 las 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 desejoso foy em todas as suas cousas mostrar hũ grande desprezo & auorrecimento de sy, que [...] 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 nã traduçam de mais culto & ornamento [...] 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 faísca 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 jaconico, que nos permite adentrarnos en el misterio del anonimato del traductor. El que éste escribiese el prólogo en portugués no es, a nuestro juicio, razón suficiente para afirmar que el traductor fuese lusitano, sino que, como buen traductor de lenguas romances, dominaba también esta lengua.

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. Estos versos los escribe ya en castellano, después del prólogo en portugués, y muestra en ellos una franciscana humildad ante el trabajo realizado.

Diuino Iacopon 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.

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 hemos recurrido 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: fray Diego Navarro, del que 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 escrivio: ‘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 doctrina, i en virtud : uno de ellos era Frai Felipe de Sosa, de quien escrivio 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). En tercer lugar, 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 tanto a las *Crónicas de la Orden franciscana en las Provincias españolas* como a la magna obra de Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova*¹⁶. En esta última, de fray Alonso Ponce se dice 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 8°. / *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 8°, 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, 8° (*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 de la *Bibliotheca Hispana Nova* 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: /

¹⁶ 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).

De Excellentia Evangelii, Ibidem 1569. Hispana inscription: *De la excellencia del 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)¹⁷. Estos datos figuran también en las *Crónicas* de las provincias franciscanas de España¹⁸, concretamente en la de la Provincia de Santiago; pero también hay una referencia a fray Felipe de Sosa, traductor, en la *Crónica* de la Provincia de Los Ángeles, así pues ambas limítrofes con Portugal.

Si ahora tenemos en cuenta no solamente las obras que escribió fray Felipe, sino también algunos datos biográficos presentes en estas *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 Fresneda¹⁹, 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 Morales²⁰, 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 vî, y tratè, y averiguè con mucha diligencia y cuidado [...] y procediò para la verificación, declaracion, y elevación de las Reliquias [...] y ordenò se enviase à Roma para pedir à Nuestro muy Santo Padre Gregorio Decimotercio confirmacion de esto. Fue después à Roma, en

¹⁷ La edición consultada del tomo segundo de la *Biblioteca Hispana Nova* es la de 1788, si bien esta obra biobibliográfica se publicó por primera vez en 1696.

¹⁸ Tomo I, que corresponde a la Provincia franciscana de Santiago, Libro III, Cap. VI, p. 131.

¹⁹ 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.

²⁰ Cronista de Felipe II, publica su *Crónica general de España* en 1586 en Córdoba.

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 abrió de su mano; y aviendolo cometido al Cardenal Sabelo, y después al Cardenal Alciato, respondió *viva vocis oraculo*: que se contentassen en Cordova con la sentencia que el Obispo avia dado [...]”.

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 otro 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 Ordē 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 veynhte 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 [...] el Autor trata las materias (y principalmente los misterios de la Passion de nuestro Redemptor) con nueva y enseñada erudición y muy deuotamente, para mucho prouecho de las Almas. Y esto es lo que me parece del dicho libro (*Saluo meliori iuditio*). 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 (*ibidem*: 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, padesce mayor contradicion y es tenuta en menos, de los que poco sabẽ [...] Viẽdo la necessidad 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.” Resalta en estas palabras de fray Felipe de Sosa 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 [...] 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 destes 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 lumbrẽ de letras divinas [...]” (*Ibidem*: 24–26). Esa hu-

mildad se ve también reflejada en los versos en castellano que el traductor anónimo le dedicaba al mismísimo autor, fray Jacopone da Todi, poniendo de manifiesto la reverencia que sentía por su saber y su modo de expresarlo.

No cabe duda de que con esta obra se hace un hueco como erudito en temas religiosos y con profundos conocimientos lingüísticos y experto traductor. 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 se 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, espirituales 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 segú su estado. De otra manera, sin maestro cierto es que carecera de las cosas que deue saber y guardar de necesidad [...] 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 cōuerda cō otro ē 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 aún 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, siguiendo las huellas de *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*.

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.

Además de ello, consideramos que la investigación en este campo permite sacar a la luz a actores de la traducción, cuya invisibilidad ha impedido valorar en su justa medida la importancia de su trabajo. En casos como el que nos ocupa, el de un autor y, al mismo tiempo, traductor se pone de manifiesto la profunda formación humanística, en todos los sentidos, que se requiere para afrontar un texto de difícil contenido y forma, y hacerlo en un contexto adverso como el que le tocó vivir a fray Felipe de Sosa

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.
- ARCILA ROBLEDO, Gregorio (O.F.M.): *Obra literaria*, Bogotá, 1948. (La segunda parte, que titula “Intérprete”, está dedicada a sus traducciones).
- 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. Sagesse 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 Hespañol...*, 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 Andalucía..., 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. Cventa 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, 1977/1^a; 1991.
- MENESTÒ, Enrico (dir.): *Iacopone 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: *Iacopone 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 destos 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 *Iacopone 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 Misterios 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, espirituales y contemplativos* (Lisboa, 1576) de Jacopone 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.

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.

PALABRAS CLAVE

Traducción monacal, traducción franciscana, Orden de Santa Clara, Clarisas.

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 fundación¹.

¹ 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 del 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).

La Orden de las Hermanas pobres de Santa Clara, también conocida por *Hermanas clarisas pobres*, *Clarisas 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 Europa².

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 franciscano³.

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 actualidad⁴, 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

² 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.

³ 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 (cfr. <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/aleman.php>)

⁴ 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.

con todas las presidentas de 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 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 traductora⁵. 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.

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)⁶, 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 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.”⁷

⁵ 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). En la exposición no entraremos en el análisis de las traducciones, al no ser el objetivo de este trabajo.

⁶ 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>

⁷ 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.

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 en federaciones, que suelen corresponder a la distribución geográfica de las ocho provincias franciscanas:⁸

- Federación Nuestra Señora de Loreto, de la región Bética
- Federación Nuestra Señora de Aránzazu, de Cantabria

⁸ 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.

- 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

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 modernidad⁹.

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 Portugal¹⁰.

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 María de Jesús de Ágreda, 1602–1665, La Venerable M^a 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

⁹ 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) pp. 3–61.

¹⁰ 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.

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)¹¹.

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...cien por cien. Si tendrían muchas veces a ocultar la autoría, sea por propia iniciativa o por consejo del director espiritual, mucho más una traducción.”¹²

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”¹³, 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.

“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*).

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

¹¹ Cfr. Triviño, M.^a 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.

¹² En correspondencia con la autora de este trabajo. Le agradecemos a la hermana Triviño su generosa disponibilidad.

¹³ 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 accidental entre 1350 y 1650.

anonimato es lo que sigue caracterizando la labor traductora que realizan en sus conventos.

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.

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 París¹⁴. Desde 2005 hasta la actualidad¹⁵ ha traducido de esta revista el artículo de **Gilles Rivière, OFM Cap** “Orar con Giotto. Beber en la Fuente”, 2006 (“Prier avec Giotto. Boire à la Source”), de **Antonin Alis, OFM Cap** “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

¹⁴ Cfr. http://editions-franciscaines.pagesperso-orange.fr/editions_franciscaines/htm/evangile%20aujourd.htm

¹⁵ El último número de *Selecciones de Franciscanismo* consultado para este estudio ha sido el número 119, volumen XL, Fasc. II, 2011.

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 Auberge, 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 Venecia¹⁶.

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”).

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 (Catechisme 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).

¹⁶ Cfr. la página web de la revista: <http://www.vitaminorum.org/>

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, benedició*, de Santa Clara de Asís¹⁷.

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 *Contemplant el evangelio de hoy* <http://evangelinet.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/>.

¹⁷ Clara, d'Assís, santa, (1194–1253): *Paraules de llum: escrits de Clara d'Assís: cartes, regla, testament, benedició*, traducción de Francesc Gamissans. Barcelona: Claret, DL 2004.

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 1st Certificate* y un título profesional de solfeo y piano. Desde el año 1967 hasta 1994 trabajó en distintas empresas en labores de administración. 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”¹⁸.

En 2011 se publica su traducción al español de la obra de la hermana clarisa **Gadi Bosch Pons**, *Me llamo Clara de Assís*, cuyo original en catalán se había publicado tan solo un año antes, *Em dic Clara d'Assís* (2010). Gadi Bosch Pons nació en Ciutadella en 1959 y pertenece desde 1980 a la Comunidad de hermanas clarisas del Monasterio de Santa Clara de Ciutadella 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 històriques del Real Monestir de Santa Maria de Pedralbe*, crónica documentada del monasterio¹⁹. Autora de varios libros, traducía a nivel interno del francés y del italiano al catalán y al español.

¹⁸ En correspondencia con la autora de este estudio.

¹⁹ Cfr. “Eulalia Anzizu”, en <http://www.escriptoras.com/escriptoras/escritora.php?i=20> [Última consulta el 28

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.

Federación Sagrado Corazón (Santiago)

En el **Monasterio del Sagrado Corazón de Jesús de Cantalapedra (Salamanca)**, varias hermanas clarisas se encargan desde principios de los años noventa de la traducción y edición castellana del Boletín *l’Tc 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 mundo²⁰. 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 se envía a los monasterios de España e Hispanoamérica²¹:

“La rivista viene pubblicata in sei lingue. La redazione ha luogo presso l’Ufficio Pro Monialibus, a Roma, con la collaborazione delle Sorelle Po-

de mayo de 2011]

²⁰ Agradezco a la hermana María Ángel de la Eucaristia, OSC (María Fernanda Prada Camín) la información que nos ha facilitado sobre el trabajo que realizan.

²¹ Cfr. información sobre la revista en www.ofm.org/3/acta/9803/9803mon.rtf [Última consulta el 5 de junio de 2011].

vere 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 (España) ed una in portoghese a Porto Alegre (Brasil).” Entrevista P. Herbert Schneidert, OFM²²

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.

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.

²² www.ofm.org/3/acta/9803/9803mon.rtf

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.

Federación Nuestra Señora de Aránzazu (Cantabria)

María del Pilar García Alarcia (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 Or-

den asumió el proyecto y después de años, en el 2004 vio la luz “Santa Clara de Asís” de Chiara Augusta Lainati, editado por Encuentro.”²³

María del Carmen Bravo (1917–1997)

Sor Maria del Carmen Bravo nació en Madrid en 1917, donde estudió periodismo²⁴. 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.

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.

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 2008²⁵, 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

²³ En correspondencia con la autora de este artículo.

²⁴ Agradezco a las hermanas clarisas de Soria la información aportada sobre su biografía.

²⁵ Cfr. más información sobre el Congreso en la página web <http://www.ofm.org>.

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. 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.”²⁶

En 2009 traduce estos dos artículos de la revista *Forma Sororum*²⁷:

- “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 Infor-

²⁶ En correspondencia con la autora de este artículo.

²⁷Cfr. Las traducciones en este enlace de la revista: <http://www.clarissecdp.it/>

mativo 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 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.

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 España²⁸. 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 Cantalapiedra, donde varias hermanas clarisas se encargan desde principios de los años noventa de la traducción y edición castellana del Boletín *‘Tc 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 Cantalapiedra 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

²⁸ 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*.

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 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 actualidad²⁹ 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

²⁹ Como ya se ha comentado, el último número de SF consultado para este estudio ha sido el 119, volumen XL, Fasc. II, 2011.

casos, es la falta de tiempo de las hermanas para poder dedicarse a labores de traducción lo que hace que no se lleven a 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 las hermanas clarisas que, gracias a sus traducciones, sirven de puente entre los textos originales y sus lectores. El interés y entusiasmo que muestran las 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.”³⁰.

³⁰ En correspondencia mantenida con la autora.

BIBLIOGRAFÍA

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**.
- *c'Èt 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 Cantalapiedra** (Monasterio del Sagrado Corazón de Jesús).
- GAUDETTE, Pierre: *El pecat*, Barcelona, Editorial Claret, 1993. Original: *Le péché*, 1991. Traductora: **Teresa Pujal, OSC**.
- 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, OFMCap: "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, viola 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 long 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, OFMCap: “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.**

• 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^a Lourdes, OSC/ CONTRERAS, M^a Concepción, OSC/ PANDELET, M^a 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.escriptoras.com/escriptoras/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 (<http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/aleman.php>).
- 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. 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.^a 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, 2ª 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.

El Santo Grial y otras reliquias sagradas en la *Mística Ciudad de Dios* (1670) de la Venerable María de Jesús de Ágreda (1602–1665).

“La vida de la Virgen María” al servicio de la teología, la catequética y la liturgia cristiano–franciscanas

Juan Miguel ZARANDONA

Universidad de Valladolid – España

RESUMEN

La amplia bibliografía en torno a la figura, las obras y los misterios de María de Jesús de Ágreda se ha ocupado, hasta la fecha, de los asuntos más variopintos. Especialmente fructuosa ha resultado su obra inmensa –*La Mística Ciudad de Dios. Vida de la Virgen María*– ese caudal minucioso y sosegado de palabras. Pero es mucho lo que aún resta por dilucidar e interpretar de esta obra. Este capítulo se ocupará de una selección significativa de todos aquellos objetos de las vidas de Jesús y de María que convertidos en reliquias han protagonizado desde entonces la simbología material de cristianismo. Además, deberá comprender y hacer comprender que gracias a las páginas de la Venerable de Ágreda, estas composiciones y combinaciones de letras y sonidos se han convertido, con el tiempo, en algunos de los textos en español más traducidos de toda la historia sobre el Santo Cáliz o Santo Grial, la Corona de Espinas o la Cruz, entre otros.

PALABRAS CLAVE

María de Jesús de Agreda, *Mística Ciudad de Dios. Vida de la Virgen María*, reliquias, teología, catequética, liturgia, traducción, espiritualidad franciscana.

INTRODUCCIÓN

El Evangelio de san Lucas, con oración misteriosa, nunca del todo descifrada, da a conocer a sus lectores que María “guardada todas esas cosas en su corazón”. Pero no debemos confundirnos, el Nuevo Testamento apenas se ocupa de los hechos de la vida de la Señora y mucho menos de la colección de grandes y pequeños tesoros que albergaba su corazón. Podemos lamentarlo, pero seguro que está bien así. También podemos escribir un monumento de palabras, frases y párrafos tan irresistible como la *Mística Ciudad de Dios. Vida de la Virgen María* (1670), pero esto último solo está al alcance de figuras tan legendarias, ejemplares y enigmáticas como la Venerable María de Jesús de Ágreda (1602–1665), orgullo y asombro de su villa, de Soria, de Castilla, de España, de las Américas y del orbe en su conjunto y en todos y cada uno de sus confines. Y ello es así, y no creemos exagerar un ápice, porque el *opus magnum* ya citado de la monja de las laderas encantadas del monte Moncayo ha conocido, según se han sucedido los siglos y la legión de sus admiradores, el prodigioso fenómeno de haber sido traducido a unas decenas de lenguas diferentes, aunque este será asunto del que nos ocuparemos un poco más adelante.

Quienes quieran conocer más sobre la Venerable, sus obras y los diversos fenómenos que rodearon su vida y su posteridad, tienen a su disposición una completísima bibliografía. Toda selección resulta injusta, pero no por ello deja de suponer un avance hacia el conocimiento. Por ello, si el interés se dirige a sor María y su Teología, sobre todo de la Inmaculada Concepción, véase: Artola (2006), Calvo (2000), Fernández (2006), Llamas (2002, 2006), Martínez (2006) u Otero (2006). Si a la *Mística Ciudad de Dios*, estúdiase: Artola (2000), Bonfils (2008), Torres (2008), VVAA (2006). Si a la figura de la Venerable en sí misma, en ese caso: Ferrús (2008), Fonseca (2008), Peña (1997, 2007) o VVAA (2000, 2002, 2008). Si a la recepción de su obra, con las conocidas polémicas, acúdase a: Bonfils (2006) y Mendía (2004). Finalmente si la curiosidad se encamina a cómo sus escritos han inspirado a clásicos españoles (Pardo Bazán 1941), clásicos extranjeros (Besse 1917) o han sido protagonistas de la literatura de ficción popular (Serra 2008), tampoco faltan ejemplos.

El interés de este capítulo, por el contrario, tendrá como objetivo la lectura y la reflexión, entre los infinitos atractivos de la *Mística Ciudad de Dios. Vida de la Virgen María*, de una serie de pasajes y episodios del texto relacionados con objetos de la vida de Jesús y de María que llegaron a ser reliquias sagradas de la Cristiandad y de los que se derivan grandes enseñanzas de teología, catequética y liturgia, sin detrimento de su fuerza simbólica.

TEOLOGÍA, CATEQUESIS Y LITURGIA EN LA MCD. VIDA DE LA VIRGEN MARÍA

A sor María de Jesús de Ágreda se le ha concedido el título de haber sido la gran mística mariana del siglo XVII y con toda justeza. En unos tiempos de grandes figuras contemplativas de la Iglesia, ello no le impide sobresalir de manera personalísima y enigmática. Aparte, se puede detectar una presencia continua de Santa María a lo largo de toda su vida, cuya expresión más elocuente fue su gran y más señero libro, *la Mística Ciudad de Dios. Vida de la Virgen María*. Libro que no se pudo componer sin haber disfrutado de gracias sobrenaturales, luces extraordinarias y conocimientos profundos de las Sagradas Escrituras. En realidad, no se puede olvidar que sor María siempre proclamó que el libro se redactó gracias a la intervención y revelación directa de la misma Virgen María, deseosa de que se escribiese la crónica de la Salvación desde su perspectiva femenina, y que todo este esfuerzo sirviese para la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción, cuya proclamación, sin embargo, en la que tanto se implicó el pueblo y la nación española, no fue posible hasta 1854 gracias a los desvelos del papa Pío IX. Podríamos convenir que los secretos que María de Nazaret guardaba en su corazón se vertieron en el corazón de María de Ágreda.

Pero el feliz acontecimiento de 1854 no hubiera sido posible, en gran medida, sin el volumen de sor María, que desde el siglo XVII –también llamado siglo de la Inmaculada Concepción– se convirtió en santo y seña de los partidarios del dogma, así como objeto preferido de los ataques de los de la opinión contraria que consideraban el culto a la Virgen como excesivo.

Tampoco conviene olvidar que la orden a la que la Venerable consagró su vida fue la de Inmaculada Concepción, fundada en el siglo XV por santa Beatriz de Silva, portuguesa radicada en Castilla que contó con el apoyo de la reina Isabel I y que fuera canonizada en 1976 por Pablo VI. Orden también conocida por el nombre de Concepcionistas Franciscanas, al integrarse dentro de la gran familia de los hijos e hijas de san Francisco, aunque contara con regla propia desde 1511. Siguiendo el espíritu y obediencia de su orden y el ejemplo de la fundadora, María de Jesús de Agreda fundó a su vez el monasterio de la Concepción de Ágreda, aún existente en la actualidad.

Por todo esto, puede reconocerse en sor María, y en sus escritos, la existencia de ejemplos preclaros de buena y cristiana teología franciscana, pues era hija de san Francisco, enseñanzas de buena catequesis y muestras de buen hacer litúrgico de persona tan habituada a tratar en confianza con la Virgen María. A ello nos pondremos en las secciones siguientes de este capítulo, dedicados al tratamiento de objetos sagrados y reliquias por parte de la Venerable de Ágreda.

EL NIÑO HA NACIDO: MANTILLAS, FAJAS Y DONES

María, la Madre del Señor, era mujer y esposa. Y a pesar de su juventud, según se nos muestra en las páginas de Sor María de Jesús, con una delicadez y una intuición femenina admirables, está preparada para estar atenta a todos los pequeños detalles de lo cotidiano, práctico y necesario, aquellos a los que ningún hombre prestaría atención, ni siquiera el bendito san José, si no hubiera alguien que se lo recordara. También con ese don especial, de saber persuadir con humildad firme, se comunica con su esposo en busca de consentimiento retórico, cuando todo está ya dispuesto. La belleza sencilla de estos párrafos que nos conducen a los primeros objetos y reliquias del Señor niño recién nacido, no pueden dejar de conmover al lector de hoy en día, como lo han hecho y harán del de todos los tiempos:

Segunda parte. Libro IV. Capítulo 7. *Previene María santísima las mantillas y fajas para el niño Dios con ardentísimo deseo de verle ya nacido de su vientre.* 438. Estaba ya muy adelante el divino preñado de la Madre del eterno Verbo María santísima, y para obrar en todo con plenitud de celestial prudencia, aunque sabía que era preciso prevenir mantillas y lo demás necesario para el deseado parto, nada quiso disponer sin la voluntad y orden del Señor y de su santo esposo, para cumplir en todo con las condiciones de sierva obediente y fidelísima. Aunque en aquello que era oficio solo de madre, y madre sola de su Hijo santísimo, en quien ninguna criatura tenía parte, podía obrar por sí sola, no lo hizo, sino que habló a su santo esposo José, y le dijo: Señor mío, ya es tiempo de prevenir las cosas necesarias para el nacimiento de mi Hijo santísimo. Y aunque su Majestad infinita quiere ser tratado como los hijos de los hombres, humillándose a padecer sus penalidades, pero de nuestra parte es razón que en su servicio y obsequio, en el cuidado de su niñez y asistencia mostremos que le reconocemos por nuestro Dios y verdadero Rey y Señor. Si me dais licencia, comenzaré a disponer los fajos y mantillas para recibirle y criarle. Yo tengo una tela hilada de mi mano que servirá ahora para los primeros paños de lino, y vos, señor, buscaréis otra de lana que sea suave, blanda y de color humilde para las mantillas; que para más adelante yo le haré una túnica inconsútil y tejida, que será a propósito. Y para que acertemos en todo, hagamos especial oración, pidiendo a su Alteza nos gobierne, encamine y nos manifieste su voluntad divina, de manera que procedamos con su mayor agrado (María de Jesús de Ágreda 1992: 536–537).

Pronto se termina la amena y bendita intimidad de la Jesús, María y José, y entran en juego en la vida de la Sagrada Familia otras personas y otros objetos, en esta ocasión dones, algunas de gran alcurnia y algunos de gran valor. Reyes poderosos, venidos del rico Oriente, quieren presenciar y beneficiarse del prodigio misterioso en primera línea, a la vanguardia de los nuevos tiempos, desde la cual poder dar testimonio fidedigno a tantos otros. Sus objetos, futuras reliquias, serán acordes a lo que ellos pensaban apropiado. No habían penetrado todavía en la profundidad del misterio de la pobreza de Dios, pero ya era tarde. No por ello dejaron de ser bienvenidos. María de Jesús de Ágreda con su pluma dotada, intuitiva y amorosa, se entrega a la descripción y contemplación de la escena y sus significados como sigue, piedras preciosas de Teología teórica, Catequética didáctica y Liturgia práctica en acción:

Segunda parte. Libro IV. Capítulo 17. *Vuelven los Reyes magos por segunda vez a ver y adorar al infante Jesús, ofrécnle sus dones y despedidos toman otro camino para sus tierras.* 567. El día siguiente en amaneciendo volvieron a la cueva del nacimiento, para ofrecer al Rey celestial los dones que traían prevenidos. Llegaron y postrados en tierra le adoraron, con nueva y profundísima humildad, abriendo sus tesoros, como dice el evangelio, le ofrecieron oro, incienso y mirra. Hablaron con la divina Madre y le consultaron muchas dudas y negocios de los que tocaban a los misterios de la fe y cosas pertenecientes a sus conciencias y gobiernos de sus estados; porque deseaban volver del todo informados y capaces para gobernarse santa y perfectamente en sus obras. La gran Señora los oyó con sumo agrado, y cuando la informaban confería con el infante en su interior todo lo que había de responder y enseñar a aquellos nuevos hijos de la ley santa. Y como maestra e instrumento de la sabiduría divina respondió a todas las dudas que le propusieron tan altamente, santificándolos y enseñándoles de suerte que, admirados y atraídos de la ciencia y suavidad de la Reina, no podían apartarse de ella, y fue necesario que uno de los ángeles del Señor les dijese que era su voluntad y forzoso el volverse a sus patrias. Y no es maravilla que esto les sucediese, porque a las palabras de María santísima fueron ilustrados del Espíritu Santo y llenos de ciencia infusa en todo lo que preguntaron y en otras muchas materias. 568. Recibió la divina Madre los dones de los Reyes y en su nombre los ofreció al infante Jesús. Y su Majestad con agradable semblante mostró que los admitía y les dio su bendición, de manera que los mismos Reyes lo vieron y conocieron que la daba en retorno de los dones ofrecidos, con abundancia de dones del cielo y más de ciento por uno [...] Y para

enviarlos más consolados, les dio algunos paños de los que había envuelto al niño Dios, porque ni tenía ni podía haber otras prendas visibles con que enviarlos enriquecidos de su presencia. Recibieron los tres Reyes estas reliquias con tanta veneración y aprecio, que guarneciéndolas en oro y piedras preciosas las guardaron. Y en testimonio de su grandeza derramaban tan fragancia de sí y daban tan copioso olor, que se percibía casi de una legua de distancia. Pero con esta calidad y diferencia, que sólo se comunicaba a los que tenían fe de la venida de Dios al mundo, y los demás incrédulos no participaron de este favor, ni sentían la fragancia de las preciosas reliquias, con la cuales hicieron grandes milagros en sus patrias (María de Jesús de Ágreda 1992: 598–599).

LA CENA DEL CÁLIZ SANTO O SANTO GRIAL

El segundo gran episodio de la vida de Santa María, siempre junto al Hijo, como primera testigo de los momentos cumbre de comunicación de la Revelación a los hombres, fue aquel que giró en torno a los hechos de la última cena de Jesús con sus apóstoles. Los cristianos han tenido siempre a bien y establecido la costumbre de relatar con más detalle y fantasía los hechos asociados a la vida del Salvador, con mayor o menor ingenuidad, con mayor o menor acierto, pero siempre con buena intención. Toda esta colección de textos, que se conservan, se ha venido a denominar Evangelios apócrifos —algunos de gran antigüedad—, lectura espiritual recomendada y recomendable aunque no hayan logrado el mérito de ingresar en el riguroso e inspirado canon bíblico o nuevo testamentario. *La Mística Ciudad de Dios. Vida de la Virgen María*, escrito en Ágreda al refugio de los fríos aires del Moncayo, puede considerarse, de todo derecho, un Evangelio, el de la Virgen María, primera espectadora y admiradora de los misterios revelados, y, por una gracia muy especial, comunicado y transcrito por la Madre Venerable. Un Evangelio apócrifo si se quiere, pero admirable, sabio, inspirado, necesario y misterioso.

El objeto—reliquia que sobresale de manera más extraordinaria en los eventos irrepetibles de la Sagrada Cena fue el Santo Cáliz o Santo Grial, como es también conocido en la tradición cristiana y sus ramificaciones artísticas y literarias, y así lo sabe tratar sor María de Jesús, con toda la dignidad a Él debida, en sus esculpidas frases y comentarios amenos:

Segunda parte. Libro VI. Capítulo 11. *Celebra Cristo nuestro Salvador la cena sacramental, consagrando en la eucaristía su sagrado y verdadero cuerpo y sangre, las oraciones y peticiones que hizo, comulgó a su Madre santísima y otros misterios*

que sucedieron en esta ocasión. 1181. La cena legal celebró Cristo nuestro bien recostado en tierra con los apóstoles, sobre una mesa o tarima que se levantaba del suelo poco más de seis o siete dedos, porque ésta era la costumbre de los judíos. Y acabado el lavatorio, mandó Su Majestad preparar otra mesa alta como ahora usamos para comer, dando fin con esta ceremonia a las cenas legales y cosas ínfimas y figurativas y principio al nuevo convite en que fundaba la nueva ley de gracia; y de aquí comenzó el consagrar en mesa o altar levantado que permanece en la Iglesia católica. Cubrieron la nueva mesa con una toalla muy rica y sobre ella pusieron un plato o salvilla y una copa grande de forma de cáliz, bastante para recibir el vino necesario, conforme a la voluntad de Cristo nuestro Salvador, que con su divino poder y sabiduría lo prevenía y disponía todo. Y el dueño de la casa le ofreció con superior moción estos vasos tan ricos y preciosos de piedra como esmeralda. Y después usaron de ellos los sagrados apóstoles para consagrar cuando pudieron y fue tiempo oportuno y conveniente. Sentóse a la mesa Cristo nuestro bien con los doce apóstoles y algunos otros discípulos y pidió le trajesen pan cenceño sin levadura y púsolo sobre el plato y vino puro de que preparó el cáliz con lo que era menester. 1182. Hizo luego el Maestro de la vida una plática regaladísima a sus apóstoles, y sus palabras divinas, que siempre eran penetrantes hasta lo íntimo del corazón, en esta plática fueron como rayos encendidos del fuego de la caridad que los abrasaba en esta dulce llama. Manifestóles de nuevo altísimos misterios de su divinidad y humanidad y obras de la redención [...] 1191. Precediendo todo lo que he dicho, tomó en sus manos venerables Cristo bien nuestro el pan que estaba en el plato y, pidiendo interiormente licencia y dignación para obligar al Altísimo a que entonces y después en la santa Iglesia, en virtud de las palabras que había de pronunciar, se hiciese presente real y verdaderamente en la hostia como quien las obedecía, levantó los ojos al cielo con semblante de tanta majestad, que a los apóstoles, a los ángeles y a la misma Madre Virgen les causó nuevo temor reverencial. Y luego pronunció las palabras de la consagración sobre el pan, dejándole convertido transustancialmente en su verdadero cuerpo, y la consagración del vino pronunció sobre el cáliz y convirtiéndole en su verdadera sangre. Al mismo punto que acabó Cristo Señor nuestro de pronunciar las palabras respondió el eterno Padre: Este es mi hijo dilectísimo, en quien tengo mi agrado y le tendré hasta el fin del mundo, y estará él con los hombres el tiempo que les durare su destierro. Esto mismo confirmó también la persona del Espíritu Santo. Y la humanidad santísima de Cristo en la persona del Verbo hizo profunda reverencia

a la divinidad en el sacramento de su cuerpo y sangre. Y la Madre Virgen desde su retiro se postró en tierra y adoró a su Hijo sacramentado con incomparable reverencia. Luego le adoraron los ángeles de su custodia y con ellos hicieron lo mismo todos los ángeles del cielo, y tras los santos espíritus le adoraron Enoc y Elías en su nombre y en el de los antiguos patriarcas y profetas de las leyes natural y escrita, cada uno respetivamente. 1192. Todos los apóstoles y discípulos, porque tuvieron fe de este gran misterio, excepto el traidor Judas, le adoraron con ella con profunda humildad y veneración, cada uno según su disposición. Luego nuestro gran sacerdote Cristo levantó en alto su mismo cuerpo y sangre consagrados, para que de nuevo le adorasen todos los que asistían a esta misa nueva, y así lo hicieron todos (María de Jesús de Ágreda 1992: 918–919, 923).

COLUMNA, TÚNICAS, PAÑOS DE HONESTIDAD, ESPINAS, CETRO, LANZAS, CLAVOS Y CRUZ DE PASIÓN

El generoso sacrificio de amor de la pasión de Jesús por los hombres y las mujeres a los que quiso parecerse, para compartir con ellos dolores y, ¿por qué no?, alegrías, no hubiera sido lo mismo, ni hubiera tenido el mismo efecto redentor, ni la misma eficacia salvadora, sin la aportación simbólica de todos aquellos objetos, primero de ignominia cruel, después de santidad y bendición, que la fueron acompañando a cada paso del injusto proceso, del doloroso camino del Calvario, o la infame crucifixión. Estas reliquias han quedado grabadas de manera tan imborrable en el imaginario de los cristianos de todos los tiempos que han llegado a simbolizarlo plenamente, siendo la Cruz el ejemplo más notable. En su relato de la pasión, vista desde la mirada amorosa y sufriente de la Madre de Dios, sor María de Jesús les otorga el relieve pormenorizado que merecen. Ellos son sostén teológico insustituible, amorosas lecciones de las paradojas misteriosas de la Revelación, y la primera y gran Liturgia, el origen de todas las demás que vinieron y vendrán después, todas ellas ecos incruentos de aquel primer sacrificio cruento. Conviene leer estas líneas con cuidado y dejar que el alma se empape:

Segunda parte. Libro VI. Capítulo 20. *Por mandato de Pilatos fue azotado nuestro Salvador Jesús, coronado de espinas y escarnecido, y lo que en este paso hizo María santísima.* Pilatos estaba entre la luz de la verdad que conocía y entre los motivos humanos y terrenos que le gobernaban, y, siguiendo el error que ellos administran a los que gobiernan, mandó azotar con rigor al mismo que protestaba hallarle sin culpa [...] Este patio era un edificio no muy alto

y rodeado de columnas, que unas estaban cubiertas con el edificio que sustentaban y otras descubiertas y más bajas. A una columna de éstas, que era de mármol, le ataron fuertemente, porque siempre le juzgaban por mágico y temían no se les fuera de entre las manos. 1337. [...] Y dejándole sueltas las manos divinas, le mandaron con ignominioso imperio y blasfemias que el mismo Señor se despojase de la túnica inconsútil que iba vestido. Esta era la misma en número que su Madre santísima le había vestido en Egipto, cuando al dulce Jesús niño le puso de pie, como en su lugar queda advertido. Sola esta túnica tenía entonces el Señor, porque en el huerto, cuando le prendieron, le quitaron un manto o capa que solía traer sobre la túnica. Obedeció el Hijo del eterno Padre a los verdugos y comenzó a desnudarse para quedar en presencia de tanta gente con la afrenta de la desnudez de su sagrado y honestísimo cuerpo. [...] Quedó su Majestad totalmente desnudo, salvo unos paños de honestidad que traía debajo la túnica, que también eran los mismos que su Madre santísima le vistió en Egipto con la tunicela; porque toda había crecido con el sagrado cuerpo, sin habérselos desnudado ni esta ropa ni el calzado que la misma Señora le puso, muchas veces andaba pie por tierra [...] Y que los verdugos intentaron este agravio de la total desnudez de su cuerpo santísimo y llegaron a querer despojarle de aquellos paños de honestidad con que sólo había quedado, pero no lo pudieron conseguir, porque en llegando a tocarlos se les quedaban los brazos yertos y helados, como sucedió en casa de Caifás cuando pretendieron desnudar al Señor del cielo [...] Luego por su orden de dos en dos le azotaron con crueldad tan inaudita, que no pudo caer en condición humana, si el mismo Lucifer no se hubiera revestido con el impío corazón de aquellos sus ministros. Los dos primeros azotaron al inocentísimo Señor con unos ramales de cordeles muy retorcidos, endurecidos y gruesos, estrenando en este sacrilegio todo el furor de su indignación y las fuerzas de sus potencias corporales [...] Pero cansados estos sayones, entraron de nuevo y a porfía los otros dos segundos, y con los segundos ramales de correas como riendas durísimas le azotaron sobre las primeras heridas, rompiendo todas las ronchas y cardenales que los primeros habían hecho y derramando la sangre divina [...] Con esto se retiraron los segundos verdugos y comenzaron los terceros, sirviéndoles de nuevos instrumentos unos ramales de nervios de animales, casi duros como mimbres ya secas (María de Jesús de Ágreda 1992: 1003–1005) [...] 1344. Llevaron luego a Jesús nuestro Salvador al pretorio, donde le desnudaron de nuevo con la misma crueldad y desacato y le vistieron una ropa de púrpura muy lacerada y manchada, como vestidura de rey fingido, para irrisión de

todos. Pusiéronle también en su sagrada cabeza un seto de espinas muy tejido, que le sirviese de corona. Era este seto de juncos espinosos, con puntas muy aceradas y fuertes, y se le apretaban de manera que muchas le penetraron hasta el caso y algunas hasta los oídos y otras hasta los ojos, y por esto fue uno de los mayores tormentos el que padeció Su Majestad con la corona de espinas. En vez de cetro real le pusieron en la mano derecha una caña contentible y sobre todo esto le arrojaron sobre los hombros un manto de color morado, al modo de las capas que se usan en la Iglesia, porque también este vestido pertenecía al adorno de la dignidad y persona de los reyes (María de Jesús de Ágreda 1992: 1008) [...] 1346. Parecióle a Pilatos que un espectáculo tan lastimoso como estaba Jesús Nazareno movería y confundiría los corazones de aquel ingrato pueblo, y mandóle sacar del pretorio a una ventana donde todos le viesan así como estaba azotado, desfigurado y coronado de espinas con las vestiduras ignominiosas de fingido rey. Y hablando el mismo Pilatos al pueblo, les dijo: *Ecce Homo*. [...] 1347. La bendita entre las mujeres María santísima vio a su benditísimo Hijo, cuando Pilatos le manifestó y dijo: *Ecce Homo*, y lo mismo hicieron san Juan y las Marías y todos los ángeles que asistían a su gran Reina y Señora (María de Jesús de Ágreda 1992: 1009) [...] *Doctrina que me dio la gran Señora y Reina del cielo* [...] 1353. Advierte, pues, ahora, carísima, cuál de estas suertes quieres elegir en presencia de mi Señor y mía. Y si cuando tu Redentor, tu Esposo y tu Cabeza fue atormentado, afligido, coronado de espinas y lleno de ignominias, quieres tú ser parte suya y miembro de este cuerpo místico, no es conveniente ni posible que vivas en regalo según la carne [...] Poderoso era el altísimo para hacer grandes en lo temporal a sus predestinados, para darles riquezas, regalos y excelencia entre todos, y hacerlos fuertes como leones y que todo lo rindieran a su invencible poder. Pero no convenía llevarlos por este camino, porque los hombres no se engañasen, pensando que en la grandeza de lo visible y terreno consistía su felicidad y desampararan las virtudes, oscurecieran la gloria del Señor y no conocieran la eficacia de la divina gracia, ni aspiraran a lo espiritual y eterno. En esta ciencia quiero que estudies continuamente y te aproveches cada día, obrando y ejecutando todo lo que con ella entiendes y conoces (María de Jesús de Ágreda 1992: 1012).

Sor María de Jesús concluye siempre sus extensos capítulos con el siguiente epígrafe, que acabamos de leer: "*Doctrina que me dio la gran Señora y Reina del cielo*". La Venerable no solo reclama haber sido inspirada por la misma Virgen

María, la Inmaculada Concepción, a la hora de pergeñar su descomunal y enciclopédico Evangelio apócrifo de la Virgen María, razón por la cual le fue posible darnos a conocer tantos detalles hasta entonces no conocidos, aunque sensatos y observados desde la perspectiva femenina que ninguno de los evangelistas varones pudo ofrecer, de los hechos de la Salvación. Además, la inteligente y precisa Madre de Ágreda, no se olvida nunca de sus lectores y de sustentar sus creencias en Teología sólida, y de abrirles todos los rincones oscuros de las enseñanzas del Señor y hacer catequesis viva de la Liturgia que celebran los cristianos cada día de la historia.

Pronto la Cruz adquiere todo el protagonismo del texto de la Mística Ciudad de Dios, como principal objeto, reliquia y símbolo del Cristianismo. La emoción y el dramatismo que nos sabe comunicar la autora con su pluma son tan irrepetibles como prodigiosos:

Segunda parte. Libro VI. Capítulo 21. *Pronuncia Pilatos la sentencia de muerte contra el Autor de la vida, lleva Su Majestad la cruz a cuevas en que ha de morir, síguele su Madre santísima y lo que hizo la gran Señora en este paso contra el demonio y otros sucesos.* 1354. Decretó Pilatos la sentencia de muerte de cruz contra la misma vida, Jesús nuestro Salvador, a satisfacción y gusto de los pontífices y fariseos (María de Jesús de Ágreda 1992: 1013) [...] Y por la dicha mi sentencia determino que su muerte sea en cruz, fijado con clavos a usanza de reos [...] y séanle puestas sus vestiduras para que sea conocido de todos, y la propia cruz en que ha de ser crucificado [...] le lleven al monte que dicen Calvario, donde se acostumbra a ejecutar y hacer la justicia de los malhechores facinerosos, y allí fijado y crucificado en la misma cruz que llevare, como arriba se dijo, quede su cuerpo colgado entre los dichos dos ladrones. Y sobre la cruz, que es en lo más alto de ella, le sea puesto el título de su nombre en las tres lenguas que ahora más se usan, conviene a saber, hebrea, griega y la latina, y que en todas ellas y cada una diga: *Este es Jesús Nazareno Rey de los Judíos*, para que todos los entiendan y sea conocido de todos (María de Jesús de Ágreda 1992: 1015) [...] 1360. Leída la sentencia de Pilatos contra nuestro Salvador, que dejó referida, con alta voz en presencia de todo el pueblo, los ministros cargaron sobre los delicados y llagados hombros de Jesús la pesada cruz en que había de ser crucificado. Y para que la llevase le desataron las manos con que la tuviese, pero no el cuerpo, para que pudiesen ellos llevarle asido de las sogas con que estaba ceñido, y para mayor crueldad le dieron con ellas a la garganta dos vueltas. Era la cruz de quince pies en largo, gruesa, de madera muy pesada [...] Pero el Maestro

y Redentor del mundo Jesús, cuando llegó a recibir la cruz, mirándola con semblante lleno de júbilo y extremada alegría, cual suele mostrar el esposo con las ricas joyas de su esposa, habló con ella en su secreto y la recibió con estas razones: 1361. Oh cruz deseada de mi alma, prevenida y hallada de mis deseos, ven a mí, amada mía, para que me recibas en tus brazos y en ellos como en altar sagrado reciba mi eterno Padre el sacrificio de la eterna reconciliación con el linaje humano. Para morir en ti bajé del cielo en vida y carne mortal y pasible, porque tú has de ser el cetro con que triunfaré de todos mis enemigos, la llave con que abriré las puertas del paraíso a mis predestinados, el sagrado donde hallen misericordia los culpados hijos de Adán y la oficina de los tesoros que pueden enriquecer su pobreza. En ti quiero acreditar las deshonras y oprobios de los hombres, para que mis amigos los abracen con alegría y los soliciten con ansias amorosas, para seguirme por el camino que yo les abriré contigo [...] Y con esta luz divina conoció el valor infinito que redundó en el madero santo de la cruz, al punto que recibió el contacto de la humanidad deificada de Jesús nuestro Redentor. Y luego la prudentísima Madre la adoró y veneró con el debido culto, y lo mismo hicieron todos los espíritus soberanos que asistían al mismo Señor y a la Reina (María de Jesús de Ágreda 1992: 1016–1017) [...] 1365. Prosiguió nuestro Salvador el camino del monte Calvario, llevando sobre sus hombros, como dijo Isaías, su mismo imperio y principado, que era la santa cruz, donde había de reinar y sujetar al mundo, mereciendo la exaltación de su nombre sobre todo nombre y rescatando a todo el linaje humano de la potencia tiránica que ganó el demonio sobre los hijos de Adán (María de Jesús de Ágreda 1992: 1019) [...] Esta sea mi parte y mi herencia en esta mortal y pesada vida, esta mi gloria y descanso, y fuera de tu cruz e ignominias no quiero vida ni consuelo, sosiego ni alegría [...] 1367. Los ministros de la justicia, como desnudos de toda humana compasión y piedad, llevaban a nuestro Salvador Jesús con increíble crueldad y desacato. Tiraban unos de las sogas adelante, para que apresurase el paso, otros para atormentarle tiraban atrás, para detenerle, y con estas violencias y el grave peso de la cruz le obligaban y compelián a dar muchos vaivenes y caídas en el suelo [...] Y con los vaivenes, unas veces topaba la cruz contra la sagrada cabeza y otras la cabeza contra la cruz y siempre las espinas de la corona le penetraban de nuevo con el golpe que recibía, profundamente más en lo que no estaba herido de la carne (María de Jesús de Ágreda 1992: 1020) [...] *Doctrina que me dio la gran Reina y Señora* [...] 1374. Tú hija mía, pues conoces el valor de la santa cruz y

la honra que por ella recibieron las ignominias y tribulaciones, abraza tu cruz y llévala con alegría en seguimiento de mi Hijo y tu Maestro. Tu gloria en la vida mortal sean las persecuciones, desprecios, enfermedades, tribulaciones, pobreza, humillación y cuanto es penoso y adverso a la condición de la carne mortal (María de Jesús de Ágreda 1992: 1022–1024).

La narración continúa rica, artística, barroca, viva y exuberante. Su autora sigue mostrándose no sólo dócil a los mandatos de su inspiradora celestial, sino, en todo momento, maestra docta y feligresa humilde y devota. Los objetos sagrados siguen protagonizando e dando unidad y fuerza simbólica a los eventos:

Segunda parte. Libro VI. Capítulo 22. *Como nuestro Salvador Jesús fue crucificado en el monte Calvario y las siete palabras que habló en la cruz y le asistió María santísima su Madre con gran dolor.* [...] 1377. Acabó esta oración la invictísima Madre y conoció que los impíos ministros de la pasión intentaban dar al Señor la bebida del vino mirrado con hiel, que dicen san Mateo y san Marcos. Para añadir este nuevo tormento a nuestra Salvador, tomaron ocasión los judíos de la costumbre que tenían de dar a los condenados a muerte una bebida de vino fuerte y aromático, con que se confortasen los espíritus vitales, para tolerar con más esfuerzo los tormentos del suplicio (María de Jesús de Ágreda 1992: 1025–1026) [...] 1383. Formados en la cruz los tres barrenos, mandaron los verdugos a Cristo Señor nuestro segunda vez que se tendiese sobre ella para clavarle. Y el sumo y poderoso Rey, como artífice de la paciencia, obedeció y se puso en la cruz, extendiendo los brazos sobre el feliz madero a la voluntad de los ministros de su muerte (María de Jesús de Ágreda 1992: 1028) [...] 1384. Luego cogió la mano de Jesús nuestro Salvador uno de los verdugos y asentándola sobre el agujero de la cruz, otro verdugo la clavó en él, penetrando a martilladas la palma del Señor con un clavo esquinado y grueso [...] Pasaron a los pies y, puesto el uno sobre el otro, amarrándolos con la misma cadena y tirando de ella con gran fuerza y crueldad, los clavaron juntos con el tercer clavo, algo más fuerte que los otros. Quedó aquel sagrado cuerpo, en quien estaba unida la divinidad, clavado y fijo en la santa cruz, y aquella fábrica de sus miembros, deificados y formados por el Espíritu Santo, tan disuelta y desencuadrada, que se le pudieron contar los huesos (María de Jesús de Ágreda 1992: 1029) [...] 1387. Luego arrimaron la cruz con el Crucificado divino al agujero donde se había de enarbolar. Y llegándose unos con los hombros y otros con alabardas y lanzas, levan-

taron al Señor en la cruz, fijándola en el hoyo que para esto habían abierto en el suelo. Y quedó nuestra verdadera salud y vida en el aire pendiente del sagrado madero, a vista de innumerable pueblo de diversas gentes y naciones. Y no quiero omitir otra crueldad, que he conocido usaron con su Majestad cuando le levantaron, que con las lanzas e instrumentos de armas le hirieron, haciéndole debajo los brazos profundas heridas, porque le fijaron los hierros en la carne, para ayudar a levantarlo en la cruz (María de Jesús de Ágreda 1992: 1030–1031) [...] 1391. Los soldados que crucificaron a Jesús nuestro Salvador, como ministros a quien tocaban los despojos del justiciado, trataron de dividir los vestidos del inocente Cordero. Y la capa o manto superior, que por divina dispensación la llevaron al Calvario, la hicieron partes –esta era la que se desnudó en la cena para lavar los pies a los apóstoles– dividióronla entre sí mismos, que eran cuatro. Pero la túnica inconsútil no quisieron dividirla, ordenándolo así la providencia del Señor con gran misterio, y echaron suerte sobre ella y la llevó a quien le tocó, cumpliéndose a la letra la profecía de David en el salmo 21 (María de Jesús de Ágreda 1992: 1032–1033) [...] 1392. Y como el madero de la santa cruz era el trono de la majestad real de Cristo y la cátedra de donde quería enseñar la ciencia de la vida, estando ya Su Majestad levantado en ella y confirmando la doctrina con el ejemplo, dijo aquella palabra en que comprendió la suma de la caridad y perfección: Padre perdónalos que no saben lo que hacen. Este principio de la caridad y amor fraternal se vinculó el divino maestro, llamándole suyo propio (María de Jesús de Ágreda 1992: 1033) [...] Pero los pérfidos judíos y verdugos, en testimonio de su infeliz dureza, ofrecieron al Señor con irrisión una esponja de vinagre y hiel sobre una caña y se la llegaron a la boca para que bebiese, cumpliendo la profecía de David, que dijo: *En mi sed me dieron de beber vinagre* (María de Jesús de Ágreda 1992: 1035) [...] *Doctrina que me dio la Reina del cielo María Santísima*. 1409 [...] Y Su Majestad y yo éramos más delicados y sensibles que todos los hijos de los hombres, y por ellos padecimos y sufrimos tan acerbos dolores, para que ellos se animasen a no recusar otros menores por su bien propio y eterno y por el amor que tanto les obligó; a que debían los mortales ser agradecidos, entregándose al camino de las espinas y abrojos y a llevar la cruz por imitar y seguir a Cristo y alcanzar la eterna felicidad, pues es el camino derecho para ella (María de Jesús de Ágreda 1992: 1041, 1043).

EL MILAGRO DE LAS ESPECIES SACRAS DEL RECUERDO Y DE LA PROMESA

El peregrinaje de María de Nazaret por este mundo fue más prolongado que el de su divino Hijo. Nació antes que el Señor para poder darle la vida, y siguió endulzando la tierra con su presencia algunos años más después de la Resurrección y Ascensión a los Cielos de Jesús. Por ello, el Evangelio de María de Sor María de Jesús de Ágreda no detiene su narración inagotable con el final de la vida terrena de niño que nació en Belén. El siguiente milagro, de los primeros tiempos de la Iglesia y de su sabia administración de los sacramentos, podrá no ser muy ortodoxo, podrá parecer un exceso de celo de una defensora apasionada y atrevida del dogma de la Inmaculada Concepción de María, pero si lo analizamos desde los ojos de fe sencilla y lo interpretamos con las exigencias de un texto literario al servicio de la iluminación, no puede dejar de conmovernos e inspirar la oración de los que gusten de este diálogo superior. Los objetos, el pan y el vino del alimento humano y divino, es decir el Santo Cáliz y la Patena, vuelven a ser protagonistas, razón por la cual hemos determinado traerlos a colación en estos momentos. Hemos de retornar, igualmente, a la afirmación evangélica del principio de nuestra exposición: “María guardaba todas estas cosas en su corazón”:

Tercera parte. Libro VII. Capítulo 8. *Declárase el milagro con que las especies sacramentales se conservaban en María Santísima de una comunión para otra y el modo de sus operaciones después que descendió del cielo a la Iglesia. [...] 119.* En este raro y prodigioso beneficio, que las especies sacramentales con el sagrado cuerpo se conservasen siempre en el pecho de María Santísima, no se ha de buscar otra causa fuera de la que tuvieron los otros favores en que únicamente se señaló Dios con esta gran Señora, que es su voluntad santa y su sabiduría infinita, con que obra siempre en medida y peso todo lo que conviene. Y para la prudencia y piedad cristiana bastaba por razón saber que sola a esta pura criatura tuvo Dios por Madre natural y que sola ella fue digna de serlo entre todas las criaturas. Y como esta maravilla fue sola y sin ejemplo, sería torpe ignorancia buscar ejemplares para persuadirnos que hizo el Señor con su Madre lo que no hizo ni hará con otras almas, pues sola María sale y se levanta sobre el orden común de todas. Mas aunque todo esto es verdad, quiere el Altísimo que con la luz de la fe y con otras ilustraciones alcancemos las razones de conveniencia y equidad con que su brazo poderoso obró estas maravillas con su dignísima Madre, para que en tales maravillas le conozcamos y alabemos en ella y por ella y entendamos

cuán segura tenemos toda nuestra esperanza y nuestras suertes en manos de tan poderosa Reina, en quien depositó su Hijo toda la fuerza de su amor. Y conforme a estas verdades diré lo que se me ha dado a entender del misterio que voy hablando (María de Jesús de Ágreda 1992: 1181–1182) [...] 124. El modo con que obraba el Altísimo este milagro era así: En recibiendo María santísima las especies sacramentales se retiraban del lugar común del estómago donde se cuece y actúa el natural alimento, para que con el poco que alguna vez comía la gran Señora no se confundiesen ni mezclasen ni se gastasen con él. Y retirado el santísimo Sacramento del lugar del estómago se ponía en el mismo corazón de María, como en retorno de la sangre que dio en la encarnación el Verbo para que de ella se formase aquella humanidad santísima con quien se unió hipostáticamente, como declararé en la segunda parte. La comunión de la eucaristía sagrada se llama extensión de la encarnación, y así era justo que participase esta extensión con otro nuevo y particular modo la feliz Madre que también con modo milagroso y singular concurrió a la misma encarnación del Verbo eterno (María de Jesús de Ágreda 1992: 1184).

EL PILAR DE ESPAÑA

María, siempre obediente, aún tenía que cumplir un delicado encargo antes de partir y ser asunta al cielo desde su refugio de Éfeso en Asia Menor, junto al apóstol Juan, predilecto del Señor. Debía colaborar de manera especialísima en la evangelización de Hispania, en confortar a Santiago junto a las aguas del río Íbero o Ebro, y de entregar a los cristianos de Iberia el Santo Pilar, preciada reliquia y símbolo y sostén de su fe. De nuevo sor María de Ágreda nos sorprende con una narración sin par, toda ella alrededor del objeto sagrado. Conviene observar las similitudes entre Santiago y sus acompañantes en un huerto junto al río en Zaragoza y Jesús y los suyos en el Huerto de los Olivos de Jerusalén:

Tercera Parte. Libro VII. Capítulo 17. *Dispone Lucifer otra nueva persecución contra la Iglesia y María santísima, manifiéstasela a san Juan y por su orden determina ir a Efeso, aparécese su Hijo santísimo y la manda venir a Zaragoza a visitar al apóstol Santiago y lo que sucedió en esta venida.* [...] 351. El felicísimo apóstol Santiago estaba con sus discípulos fuera de la ciudad, pero arrimado el muro que correspondía a las márgenes del río Ebro, y para ponerse en oración se había apartado de ellos algún espacio competente, quedando los discípulos algunos durmiendo y otros orando como

su maestro; y porque todos estaban desimaginados de la novedad que les venía, se alargó un poco la procesión de los santos ángeles con la música, de manera que no sólo Santiago lo pudiese oír de lejos, sino también los discípulos, con que despertaron los que dormían y todos fueron llenos de suavidad interior y admiración, con celestial consuelo que los ocupó y casi enmudeció, dejándolos suspensos y derramando lágrimas de alegría. Reconocieron en el aire grandísima luz, más que si fuera al mediodía, aunque no se extendía universalmente más que en algún espacio, como un gran globo. Con esta admiración y nuevo gozo estuvieron sin menearse hasta que los llamó su Maestro. Con estos maravillosos efectos que sintieron, ordenó el Señor que estuviesen prevenidos y atentos a lo que de aquel gran misterio se les manifestase. Los santos ángeles pusieron el trono de su Reina y Señora a la vista del apóstol, que estaba en altísima oración y más que los discípulos sentía la música y percibía la luz. Traían consigo los ángeles prevenida una pequeña columna de mármol o de jaspe, y de otra materia diferente habían formado una imagen no grande de la Reina del cielo. Y a esta imagen traían otros ángeles con gran veneración, y todo se había prevenido aquella noche con la potencia que estos divinos espíritus obran en las cosas que la tienen (María de Jesús de Ágreda 1992: 1282, 1290–1291). 352. Manifestósele a Santiago la Reina del cielo desde la nube y trono donde estaba rodeada de los coros de los ángeles, todos con admirable hermosura y refulgencia, aunque la gran Señora los excedía en todo a todos. El dichoso apóstol se postró en tierra y con profunda reverencia adoró a la Madre de su Criador y Redentor y vio juntamente la Imagen y columna o pilar en mano de algunos ángeles. La piadosa Reina le dio la bendición en nombre de su Hijo santísimo y le dijo: Jacobo, siervo del Altísimo, bendito seáis en su diestra; él os salve y manifieste la alegría de su divino rostro. Y todos los ángeles respondieron: Amén. Prosiguió la Reina del cielo y dijo: Hijo mío Jacobo, este lugar ha señalado y destinado el altísimo y todopoderoso Dios del cielo, para que en la tierra le consagréis y dediquéis en un templo y casa de oración, de donde debajo del título de mi nombre quiere que el suyo sea ensalzado y engrandecido y que los tesoros de su divina diestra se comuniquen, franqueando liberalmente sus antiguas misericordias con todos los fieles y que por mi intercesión las alcancen, si las pidieren con verdadera fe y piadosa devoción. Yo en nombre del Todopoderoso les prometo grandes favores y bendiciones de dulzura y mi verdadera protección y amparo, porque éste ha de ser templo y casa mía y mi propia herencia y posesión.

Y en testimonio de esta verdad y promesa quedará aquí esta columna y colocada mi propia imagen, que en este lugar donde edificaréis mi templo perseverará y durará con la santa fe hasta el fin del mundo (María de Jesús de Ágreda 1992: 1291).

CONCLUSIONES

No solo se trataba en estas páginas de probar una vez más el valor y méritos de la *Mística Ciudad de Dios. Vida de la Virgen María* de sor María, que es y son muchos, desde el ángulo que se la contemple, en esta ocasión los objetos sagrados y reliquias. Más bien queríamos que quedara el recuerdo de que no es lo que merezcan estos escritos por sí mismos, sino que, además, han sido reeditados y traducidos repetida y continuamente. La *MCD* es todo un fenómeno de traducción y de Historia de la Traducción, protagonizado por un texto original en español, como ya estudiamos en antiguos escritos nuestros (Zarandona 2005, 2007). Las ediciones se cuentan por centenares y las traducciones a otras lenguas superan la cuarentena.

Por ello puede apuntarse el curioso fenómeno de que sea el texto español más traducido donde se trate sobre el nacimiento del mito literario del Santo Cáliz o Santo Grial, por citar un ejemplo. Buena prueba de esta afirmación sería la siguiente traducción al inglés, de entre las varias que navegan por Internet, con la que cerraremos estas páginas definitivamente:

THE LAST SUPPER. Christ had partaken of the prescribed supper with his disciples reclining on the floor around a table, which was elevated from it little more than the distance of six or seven fingers; for such was the custom of the Jews. But after the washing of the feet He ordered another, higher table to be prepared, such as we now use for our meals. By this arrangement He wished to put an end to the legal suppers and to the lower and figurative law and establish the new Supper of the law of grace. From that time on He wished the sacred mysteries to be performed on the tables or altars, which are in use in the Catholic Church. The table was covered with a very rich cloth and upon it was placed a plate or salver and a large cup in the form of a chalice, capacious enough to hold the wine. All this was done in pursuance of the will of Christ our Savior, who by his divine power and wisdom directed all these particulars. The master of the house was inspired to offer these rich vessels, which were made of what seemed a precious stone like emerald. The Apostles often used it afterwards in consecrating, whenever the occasion permitted it. The Lord seated himself

at this table with the Apostles and some of the other disciples, and then ordered some unleavened bread to be placed on the table and some wine to be brought, of which He took sufficient to prepare the chalice.

Then the Master of life spoke words of most endearing love to his Apostles, and, though his sayings were wont to penetrate to the inmost heart at all times, yet on this occasion they were like the flames of a great fire of charity, which consumed the souls of his hearers. He manifested to them anew the most exalted mysteries of his Divinity, humanity and of the works of the Redemption. He enjoined upon them peace and charity, of which He was now to leave a pledge in the mysteries about to be celebrated. He reminded them, that in loving one another, they would be loved by the eternal Father with the same love in which He was beloved. He gave them an understanding of the fulfillment of this promise having chosen them to found the new Church and the law of grace. He renewed in them the light concerning the supreme dignity, excellence and prerogatives of his most pure Virgin Mother.

Thereupon Christ our Lord took into his venerable hands the bread, which lay upon the plate, and interiorly asked the permission and co-operation of the eternal Father, that now and ever afterwards in virtue of the words about to be uttered by Him, and later to be repeated in his holy Church, He should really and truly become present in the host, Himself to yield obedience to these sacred words. While making this petition He raised his eyes toward heaven with an expression of such sublime majesty, that He inspired the Apostles, the angels and his Virgin Mother with new and deepest reverence. Then He pronounced the words of consecration over the bread, changing its substance into the substance of his true body and immediately thereupon He uttered the words of consecration also over the wine, changing it into his true blood. As an answer to these words of consecration was heard the voice of the eternal Father, saying: "This is my beloved Son, in whom I delight, and shall take my delight to the end of the world; and He shall be with men during all the time of their banishment." In like manner was this confirmed by the Holy Ghost. The most sacred humanity of Christ, in the Person of the Word, gave tokens of profoundest veneration to the Divinity contained in the Sacrament of his body and blood. The Virgin Mother, in her retreat prostrated Herself on the ground and adored her Son in the blessed Sacrament with incomparable reverence.

Then also the angels of her guard, all the angels of heaven, and among them likewise the souls of Enoch and Elias, in their own name and in the name of the Patriarchs and Prophets of the old law, fell down in adoration of their Lord in the holy Sacrament.

BIBLIOGRAFÍA

- ARTOLA ARBIZA, P. Antonio M., CP (2000): “La Venerable Madre Ágreda y la hermenéutica “in spiritu” de su Mística Ciudad de Dios”, en VVAA (2000): *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*. Monografías Universitarias, nº 15. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 189–214.
- ARTOLA ARBIZA, P. Antonio M., CP (2006): “La Venerable Madre Ágreda. La más grande teóloga de la cultura hispánica”, en VVAA: *Entre el azul y el blanco. Mística Ciudad de Dios*. Monografías Universitarias. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 11–20.
- BESSE, Ludovico de (1917): *Vida de la Virgen Santísima, según las revelaciones de la Madre Ágreda en la MCD*. Trad. J. de Zarauz. Barcelona: Subirana.
- BONFILS, François (2006): “El impacto de la obra de sor María de Ágreda en Europa”, en VVAA: *Entre el azul y el blanco. Mística Ciudad de Dios*. Monografías Universitarias. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 73–94.
- BONFILS, François (2008): “En las fronteras de la revelación. Inspiración divina e invención literaria en la *Mística Ciudad de Dios*”, en VVAA: *Sor María de Jesús de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*. Monografías Universitarias, nº 20. Soria: Cátedra Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 33–48.
- CALVO MORALES, Gaspar, OFM (2000): “María, primera discípula de Cristo, Madre y Maestra de la Iglesia, en la M. Ágreda”, en VVAA: *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*. Monografías Universitarias, nº 15. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 243–261.
- FERNÁNDEZ GRACIA, Ricardo (2006): “Sor María de Ágreda y la Inmaculada”, en VVAA: *Entre el azul y el blanco. Mística Ciudad de Dios*. Monografías Universitarias. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 125–166.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz (2008): *La monja de Ágreda. Historia y leyenda de la dama azul en Norteamérica*. Biblioteca Javier Coy d’Estudis Nord–Americans. València: Publicacions de la Universitat de València.
- FONSECA ESCARTÍN, Jesús (2000): “Nada para afuera, todo para los adentros. La fuerza comunicadora de sor María de Jesús de Ágreda”, en VVAA: *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*. Monografías Universitarias, nº 15. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 99–104.
- LLAMAS MÁRTINEZ, Enrique (2002): “La cooperación de María a la Redención en el siglo XVII y en la Madre Ágreda (“Mística Ciudad de Dios”)”, en VVAA: *El papel de sor María de Jesús de Ágreda en el Barroco español*. Monografías Universitarias, nº 13. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 209–238.
- LLAMAS MARTÍNEZ, Enrique (2006): “La Venerable María de Jesús de Ágreda y la “Causa” de la Inmaculada”, en VVAA: *Entre el azul y el blanco. Mística Ciudad de Dios*. Monografías Universitarias. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 21–43.
- MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA, Sor (1992): *Mística Ciudad de Dios. Vida de la Virgen María*. Madrid: MM. Concepcionistas de Ágreda.
- MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA, Sor (2005a): *Las Sabatinas (Texto conforme al autógrafo original)*. Introducción, transcripción, notas y edición por Manuel Peña García. Burgos: MM. Concepcionistas de Ágreda.

- MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA, Sor (2005b): *Jardín espiritual para recreo del alma*. Edición de Ángel Martínez Moñuz. Ágreda: Monasterio de la Concepción.
- MARTÍNEZ MOÑUZ, Ángel (2006): “Simbólica inmaculista de la MCS. Inmaculada significa armonía total”, en VVAA: *Entre el azul y el blanco. Mística Ciudad de Dios*. Monografías Universitarias. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, 61–72.
- MENDÍA, P. Benito, OFM y P. Antonio M. ARTOLA ARBIZA, CP (2004): *La Venerable Madre María de Jesús de Ágreda y la Inmaculada Concepción. El proceso eclesiástico a la “Mística Ciudad de Dios”*. Ágreda: MM. Concepcionistas de Ágreda.
- OTERO LÁZARO, Tomás (2006): “La Inmaculada y la interpretación de la escritura en la *Mística Ciudad de Dios*”, en VVAA: *Entre el azul y el blanco. Mística Ciudad de Dios*. Monografías Universitarias. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 45–60.
- PARDO BAZÁN, Emilia (1941): *Vida de la Virgen María, según la V. Sor María de Ágreda*. Barcelona.
- PEÑA GARCÍA, Manuel (1997): *Sor María de Jesús de Ágreda. Biografía I*. Ágreda: Pequeña Biblioteca Agredense.
- PEÑA GARCÍA, Manuel (2007): *Sor María de Jesús de Ágreda. Biografía II*. Ágreda: Pequeña Biblioteca Agredense.
- SIERRA, Javier (2008): *La dama azul*. Barcelona: Planeta.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio (2002): “La Madre Ágreda en la historia de la mística mariana”, en VVAA: *El papel de sor María de Jesús de Ágreda en el Barroco español*. Monografías Universitarias, nº 13. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 183–193.
- TORRES OLLETA, M^a Gabriela (2008): “Los trabajos de los ángeles en la *Mística Ciudad de Dios*”, en VVAA: *Sor María de Jesús de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*. Monografías Universitarias, nº 20. Soria: Cátedra Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria, pp. 65–86.
- VVAA (2000): *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*. Monografías Universitarias, nº 15. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria.
- VVAA (2002): *El papel de sor María de Jesús de Ágreda en el Barroco español*. Monografías Universitarias, nº 13. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria.
- VVAA (2006): *Entre el azul y el blanco. Mística Ciudad de Dios*. Monografías Universitarias, nº 19. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria.
- VVAA (2008): *Sor María de Jesús de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*. Monografías Universitarias, nº 20. Soria: Cátedra Internacional Alfonso VIII – Diputación Provincial de Soria.
- ZARANDONA, Juan (2005): “La venerable de Ágreda: don de lenguas y traducción”, en Antonio Bueno García y Olivier Álvarez Seco (eds): *Traducción Monacal. La labor de los Agustinos desde el Humanismo hasta la Época Contemporánea*. Multimedia, 5 vols.: Textos (ponencias y comunicaciones), Imagen (exposición: Museo Oriental), Música (Escolanía del R. Monasterio de El Escorial) y Vídeo 1 y 2 (conferencias). Soria: Excma. Diputación Provincial de Soria y Grupo de Investigación Traducción Monacal (UVA)). Biblioteca Electrónica, Nº 8, 2ª edición ampliada y revisada. Vol. 1 / CD-ROM 1, pp. 1–11 – Vol. 5 / DVD – VÍDEO.
- ZARANDONA, Juan (2007): “Sor María de Jesús de Ágreda: don de lenguas y traducción”, en *Vasos Comunicantes. Revista de ACE Traductores*. Nº 38. Invierno. Madrid: Asociación Colegial de Escritores / Sección Autónoma de Traductores – ACEtt, pp. 45–51.

Reflexiones críticas sobre la traducción al español de las fuentes franciscanas con especial referencia a las *Floreциllas*

Miguel Ángel VEGA CERNUDA

Histrad, Universidad de Alicante – España

RESUMEN

En la presente contribución, 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 *Floreциllas*. Tras evaluar la documentación que se aporta y dada la que podemos considerar escasa recepción castellana de estos escritos, 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.

PALABRAS CLAVE

Historia del franciscanismo, historia de la traducción, literatura española, literatura hispanoamericana.

SOCIOLOGÍA Y CARACTERIZACIÓN DE LA ESCRITURA Y DE LA TRADUCCIÓN FRANCISCANAS

En el presente trabajo documentamos y analizamos una parte importante de la traductografía de los franciscanos españoles partiendo de dos ideas fundamentales: 1) la traducción como un tipo de escritura que, a su vez, es aplicación de un

saber (hacer); 2) la pertenencia a la orden franciscana como una “profesión” a la que se puede aplicar un análisis sociológico de cuño bourdieuano (con conceptos tales como campo, capital, hábito, etc.). No quiere decir ello que vayamos a aplicar estos conceptos, pero sí que las consideraciones que aquí hacemos parten de una teoría de la práctica profesional derivada de la concepción de las profesiones de Bourdieu.

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 actuación 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 apologético 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 ha afirmado, quizás con razón, la frecuente y exagerada minimización de la cultura de Francisco, que, sin embargo, habría sido más que notable¹. 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)². 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

¹ Referencia más explícita a la cultura de Francisco se hace en Rodríguez Herrera/Ortega Carmona, ofm, 1999.

² “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.

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 dentro de la orden³. Todavía, sin embargo, en pleno siglo XVI, en el primer Capítulo General de Albacina, los capuchinos prohibirían el establecimiento de estudios en la orden.

El saber ha desempeñado un papel subordinado dentro de la orden franciscana. Subordinado a la "minoridad" y al servicio del pueblo llano. 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*⁴ o Manzoni en su *Promessi Sposi*⁵) 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 como forma de vida consagrada, basada en el mandato evangélico del *euntes docete omnes gentes*. 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*. En todo caso, la evangelización impuso una peculiar relación

³ 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 competententer 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.

⁴ En la primera parte de la trilogía *Wallenstein* del clásico alemán (*El campamento de Wallenstein*) es un capuchino quien 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?*

⁵ 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.

de los franciscanos a las lenguas: la “misión lingüística” y la “misión itinerante” como requisito de la evangelización. Por otra parte, el entorno habitacional del franciscano, extremadamente escueto y poco apropiado para el trabajo intelectual (no habría más que recordar el inicial habitáculo de la Porciúncula, el “tugurio” de Rivortorto 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 creará 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 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 escritura⁶. Esto manifiestan, por ejemplo, las reducciones establecidas por el protoapóstol de los guaraníes y traductor a su lengua del “catecismo limense”, Luis Bolaños⁷, o, más recientemente, la mísera choza en la Araucanía en la que el gran investigador del mapundugun, Felix José de Augusta (nacido en Augsburg, 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. En efecto, a pesar de esa disposición negativa a la escritura, entre las órdenes religiosas quizás sea la franciscana la que más acusadamente ha realizado la “misión lingüística” del Cristianismo, desarrollado una intensa y amplia actividad literaria y bibliográfica en cinco áreas de la cultura religiosa:

⁶ Con frecuencia y de manera generalizadora se iconografía la sociología y el urbanismo de la “reducción” sobre el modelo jesuita de, por ejemplo, Altavracia (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.”

⁷ 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 virreynato 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.

- 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 Gioacchino da 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 odepórica⁸ misioneras⁹;

⁸ Es 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 los 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 Florencia: *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 Ordóñez 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.

⁹ 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,

- 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.

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 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 turca¹⁰. 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

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.

¹⁰ 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.

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 Javier¹¹.

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:

– 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);

¹¹ 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”.

– 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 Lisboa¹²;

– 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 evangelican 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 Roma¹³;

– 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 apologetica* (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*;

– 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

¹² 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.

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

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 unido¹⁴. La labor de Teófilo de Gusendos, ofmcap, autor de una cretomatía griega y traductor del exhaustivo manual de espiritualidad franciscana escrito por el 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 Esser¹⁵, 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*¹⁶, son ejemplos de una actividad a la que forzosamente debió preceder la dedicación a los entresijos del lenguaje de cada una de las lenguas¹⁷.

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

¹⁴ 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 las 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 la misiones capuchinas en Colombia (*Missioni dei PP. Cappuccini nella Colombia*); el insigne historiador Melchor de Pobladura, 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 Pobladura*; 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 Pobladura*, Perugia, 1961), así como las *Relationes de origine ordinis minorum capuccinorum in lucem editae a P. Melchiorre Pobladura*, Assisi: 1937. Por su parte, Isidoro de Villapadierna publicaría en italiano la *Bibliografía 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 historió en italiano episodios de las órdenes franciscanas: *Origini e primo sviluppo delle clarisse cappuccine 1535–1611. I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*. Roma/Perugia, 1992.

¹⁵ 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 y J.A. Albaladejo.

¹⁶ La obra se debe a Piero Bargellini, alcalde de Florencia (1960–61), hagiógrafo franciscanista y editor.

¹⁷ 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 cretomatía griega de Cornelio de San Felices y Teófilo de Gusendos es buen ejemplo de ello.

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, Matturino 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 Tovar¹⁸.

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 *buebuetlatolli* 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 *buebuetlatolli*, por ejemplo) no sería el corriente esquema textocéntrico

texto original (mutatis mutandis) = texto meta

sino más bien

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

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

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 traducción¹⁹: la interculturación. Es este un caso que quizás no sea tan único como pudiera parecer, pues esto habrían 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 *Floreccillas*, 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.

TRADUCTOGRAFÍA ESPAÑOLA DE LAS FUENTES FRANCISCANAS

¿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 biografías y crónicas de la época referidas a esta pareja estelar del humanismo cristiano prerrenacentista. Ya muchos años antes, en los fatídicos

¹⁹ 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.

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 cincuenta los escritos que en la edición española de la BAC (Madrid, 2010) se presentan como 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*²⁰ 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.

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

²⁰ Ver www.franciscanos.org/fuentes/sc00.html.

– 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 en Extremadura²¹, 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 esta opinión, 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 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

²¹ 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.

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 latín²². Pero el hermano lego dedicado a la recogida de limosnas en el convento de Cuernavaca o el portero de Santiago de Compostela, ¿habrán podido leer una regla expresada en latín? Aparte de las lecturas comunitarias (una de las biografías de Celano se escribió *ad usum chori*) ¿tendrían 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*, las *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 hispanas²³; los segundos gozarían de una relativa mayor 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

²² A este respecto cabe señalar que la composición intelectualmente heterogénea de la fraternidad obligó, por ejemplo, a que la instrucción a 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*.

²³ 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.

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 constituciones²⁴ de las órdenes que, en ocasiones, vienen firmadas por un comité de redacción. Sin embargo, manifiestan poseer 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.²⁵ En ocasiones consta que los textos terminales se han sometido a una revisión colectiva que discutía y fijaba la interpretación y versión correctas. Así, la Comisión encargada de la redacción y traducción de las 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 propuesto²⁶ por cada uno de los miembros de la Comisión.

²⁴ 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.

²⁵ La edición de las constituciones capuchinas de 1999 lleva también la correspondiente apostilla.

²⁶ 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

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 sanfranciscanas —las de Gabriel de Mata, Luis de Rebolledo, Andrés de Abreu, J. de Soria Butrón, todos ofm²⁷—, 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 franciscanismo de los últimos siglos, no constituyen una excepción en este panorama. A ellas paso a referirme.

ENTIDAD Y SIGNIFICADO DE LAS *FLORECILLAS* EN EL CONTEXTO DE LAS FUENTES. LAS *FLORECILLAS* 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 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 social, 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

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).

²⁷ 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 Asís / 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.

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 *Floreциllas*. 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 *naif* 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 *Floreциllas* 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*²⁸, especie de florecillas en romance castellano que en España sustituyó inicialmente a las *Floreциllas* 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 *Floreциllas*. Nunca un escrito (mejor sería hablar de un “hablado”, pues la oralidad fue definitiva en la constitución del corpus textual de las *Floreциllas*) ha surgido con el más explícito... lector implícito. No queremos tocar aquí la relación que tuvieron a los ambientes de los *fraticelli* y espirituales, pero su propagación fue amplia y rápida por todo el mundo cristiano. Tiene razón Sebastián López, ofm, traductor y franciscanista, cuando en su “Introducción” a la edición de la BAC de las *Floreциllas* 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 colo-

²⁸ 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.

quios 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 percataremos 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*²⁹, 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 “floreillas” 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 (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 accusarlo de falso*³⁰. Dentro de un canon universal de la literatura hay que situar este texto, más en el séquito del *Calila e Dimna* que

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

³⁰ 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 dirimidadas.

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 a 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 siglo³¹ 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 *Floreillas*. En España dispusimos desde 1492 de una versión anónima del *Floreto*³² que tal vez haya podido hacer sombra a *I Fioretti*. A partir del XIX, el relato italiano entra masivamente en nuestra lengua³³. 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. 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 ilu-

³¹ 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.

³² 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.

³³ Ver Apéndice I, apartado 2.

stradas con ocasión del centenario pasando por las versiones “cóctel”³⁴, 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 *Floreccillas* 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, y, 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 píos³⁵ versores de *I Fioretti*, paradigmáticamente formulada, que no inventada, por Paul Cauer en su trabajo sobre la traducción de Homero: *so treu wie möglich, wo frei wie nötig*³⁶ debía ser las características de la versión. Algunas de las pequeñas discordancias textuales se deben mayormente a la diferente edición crítica tomada como TO³⁷ de la versión.

³⁴ 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”.

³⁵ 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.

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

³⁷ 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 *códice 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.

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)³⁸: “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 vía 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.

³⁸ 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 IMPORTANTES³⁹

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. Católica., **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**.

Reglas⁴⁰

—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 Summos 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*

³⁹ 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.

⁴⁰ 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.

y decreto S. D. N. PP Urbani VIII Madrid, **1702**, reed. 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*⁴¹, 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 instituyó Seráfico, que fundo 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 seglares de la Tercera Orden de San Francisco*. Barcelona, **1704**; –*Regla de la tercera orden de San Francisco*, Córdoba, **1760**; –*Regla*

⁴¹ Terciarias Franciscanas de clausura hubo en España desde el siglo XV.

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**.

Biografías

–San 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**;

Floreillas, Cántico y Floreto

En este apartado recogemos también versiones de las *Floreillas* 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*. Sevilla, Ungut, trad. anónima del latín, **1492**; reed. bajo *Floreto de San Francisco (siglo XV)*, Madrid: Cisneros, **1998**; –*Floreitas 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**; –*Floreitas de San Francisco de Asís: crónica italiana de la Edad Media*. Madrid: Biblioteca de la Semana Católica, **1885**; –*Floreitas de San Francisco. Crónica italiana de la Edad Media. Traducida directamente al castellano por un Hermano de la Orden Tercera*. Madrid, **1885**; –*Floreitas. Crónica italiana de la Edad Media. Traducida directamente al castellano según la lección adoptada por el P. Antonio Césari*. México, **1885**; –*Floreita 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; –*Floreillas del glorioso Señor San Francisco y de sus hermanos*. Trad. C. Rivas Cherif, Madrid, 1913; –*Nuevas florecillas de San Francisco*,

trad. R. María Tenreiro⁴² Madrid: Ediciones de “La Lectura”, 1915; –*Floreциllas*. Trad. Juan de Legísima, ofm, Barcelona, 1924; –*Floreциtas*, Barcelona, 1924; –*Floreциtas*, trad. P. Pallás, Barcelona, 1925; –*Floreциllas de San Francisco de Asís*. Ilustraciones de J. Segrelles. Barcelona/Madrid: Biblioteca Franciscana, 1926; –*Floreциllas y El cántico del Sol. Versión castellana previo cotejo de las más antiguos códigos italianos por Francisco Sureda Blanes*. Madrid: Espasa–Calpe 1934; –*Floreциllas del Glorioso Padre San Francisco y sus frailes*. Ed. popular con ilustraciones de Segrelles, trad. José Novoa, ofm, 1943; –*Floreциllas 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; –*Floreциllas del glorioso Padre San Francisco y sus frailes*. Madrid: Apost. Mariano, 1981; –*Las Floreциllas de San Francisco. El Cántico del sol*. Trad. Sureda Blanes, Madrid: Espasa–Calpe, 1980⁴³; –*Cántico del sol*: Barcelona: Claret, 1983, lámina; –J. A. Sobrado, *Floreциllas y loas de Francisco de Asís*. Madrid: Caparrós editor, 1991; –*Floreциllas de San Francisco*. Trad. Contardo Miglioranza⁴⁴, ofmcon, Buenos Aires, 1994; –*Las Floreциllas de San Francisco de Asís*, trad. I. Vázquez Janeiro (?). Madrid: San Pablo, 1998.

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

⁴² 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.

⁴³ 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.

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

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; –*Doctrina cordis*, Toledo, 1510; –*Doctrina cordis... en romance nuevamente corregido y enmendado*, Baeza, 1551; –*Primera parte de algunos tratados... traducidos 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 FLORECILLAS

Francisco Sureda Blanes

De cómo y por qué san francisco eligió sus 12 compañeros a imitación de Jesucristo; uno de los cuales se ahorcó, como judas.

En primer lugar es de considerar que el glorioso meser san francisco, en todos los actos de su vida fue conforme a cristo bendecido; y que, así como cristo, en los comienzos de su predicación eligió 12 apóstoles que, despreciando toda cosa mundana, le siguieran en la pobreza y en las otras virtudes, en tal

Herranz/ Guerra, ofm.

Los doce primeros compañeros de San Francisco

Primeramente se ha considerar que el glorioso messer San Francisco, en todos los hechos de su vida, fue conforme a Cristo bendito; porque lo mismo que Cristo en el comienzo de su predicación escogió doce apóstoles, llamándolos a despreciar todo lo que es del mundo y a seguirle en la pobreza y en las demás virtudes, así San Francisco, en el comienzo de la

Versión italiana

Dei dodici primi compagni de santo Francesco

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 ellesse dodici apostoli a dispreziare ogni cosa mondana e seguitare lui in povertà e nell` altre virtù: così santo Francesco ellesse al principio del fondamento

guisa san francisco eligió, desde el principio del fundamento, a 12 compañeros poseedores de la altísima pobreza; y como uno de los 12 apóstoles de cristo, reprobado por dios, a la fin ahorcose por la garganta, así también uno de los 12 compañeros de san francisco, cuyo nombre fue de fray juan de la capilla, apostató y finalmente se ahorcó a sí mismo por la garganta. Y esto será de gran ejemplo para los elegidos y materia de humildad y de temor; considerando que ninguno puede tener la certeza de perseverar hasta la fin en la gracia de dios.

fundación de su orden, escogió doce compañeros que abrazaron la altísima pobreza.

Y lo mismo que uno de los doce apóstoles de Cristo, reprobado por Dios acabó por ahorcarse, así un de los doce compañeros de San Francisco, llamado hermano Juan de la Capella, apostató y, por fin, se ahorcó. Lo cual sirve de grande ejemplo y es motivo de humildad y de temor para los elegidos, ya que pone de manifiesto que nadie puede estar seguro de perseverar hasta el fin en la gracia de Dios.

dell' Ordine suo dodici compagni dell' altissima povertà.

E come uno de' dodici di Cristo, riprovato da Dio, finalmente s'impicò per la gola; cos'uno de dodici compani di santo Francesco, ch'ebbe nome frate Giovanni della Capella, apostatando, finalmente impicò se medesimo per la gola. E questo è agli eletti grande esempio e materia d'umiltà e di timore, considerando che nullo è certo de dovere perseverare insino a la fine nella grazie de Dio.

BIBLIOGRAFÍA

- ARACIL, B., *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni editore, 1999.
- ARMENTIA, Nicolás ofm, *Diario del Viaje al Madre de Dios...* La Paz, 1887.
- RODRÍGUEZ HERRERA, I. / A. ORTEGA CARMONA, ofm 1999, *Los escritos de San Francisco. Comentario filológico*. Murcia: Instituto Teol., 1999.
- CHERUBINO BIGI, V. ofm, *La cura del sapere nelle fonti francescane*. Assisi: Porziuncola, 1994.
- CAMBELL, J. (ed.), *Actus Beati Francisci et sociorum ejus*. Assisi: Porziuncola, 1988.
- VVAA. *Fonti Francescane*, Assisi: Porziuncola, 2004.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael M., “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.
- GUERRA. J.A., (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos y biografías. Documentos de la época*. Madrid: BAC, 2006.
- IRIARTE, L., ofmcap, *Historia del franciscanismo*. Valencia: Editorial Asís, 1979.
- KRUPSKY, O.M., *La evangelización en la legislación franciscana pro indis (siglo XVI)* Roma: P. A. Antonianum, 1996.
- RIVI, Prospero, *Breve Introduzione alle Fonti Francescane*. Assisi: Porziuncola, 2004.
- RODRÍGUEZ HERRERA, I. / A. ORTEGA CARMONA, ofm, *Los escritos de San Francisco. Comentario filológico*. Murcia: Instituto Teol., 1999.
- SIMÓN DÍAZ, J., *Cuadernos Bibliográficos. Impresos del siglo XVI: religión*, Madrid: CSIC, 1964.

Pedro Gallego OFM (†1267) y la ciencia. ¿Escritor, compilador, traductor? Una reflexión traductológica

Hugo MARQUANT

Institut Libre Marie Haps, Bruselas – Bélgica

RESUMEN

En la presente contribución el autor intenta formular una reflexión de carácter traductológico sobre la metodología empleada por Pedro Gallego († 1267), franciscano, primer obispo de la diócesis restaurada de Cartagena después de la reconquista del reino musulmán de Murcia y confesor del Rey Alfonso X de Castilla, en las tres obras suyas descubiertas hasta el momento por los medievalistas: el *Liber de animalibus*, el *De regitiua domus* y la *Summa de Astronomia*. En efecto, en lugar de tratarse pura y simplemente de una traducción de textos originales/originarios árabes, el trabajo de Pedro Gallego constituiría más bien un auténtico esfuerzo de compilación enciclopédica de traducciones latinas preexistentes dentro del contexto general de la divulgación científica (filosofía natural) de finales del siglo XIII en España y en Europa.

PALABRAS CLAVE

Pedro Gallego OFM, Siglo XIII, Alfonso X, Cartagena/Murcia, traducción, enciclopedismo científico.

Ante la imposibilidad de presentar un cuadro completo de las actividades lingüísticas de los hijos hispanos de San Francisco en el área de las ciencias naturales (desarrollo, investigación y enseñanza) y como, por otra parte, el tema de la presente investigación se centra en las *traducciones* realizadas por los hermanos 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, capitulaciones, . . .) donde se le menciona bien sea de manera objetiva y directa, bien sea como confirmante entre muchos.¹

¹ Leemos, por ejemplo, en una reseña de la colección *Documentos de Alfonso X el Sabio* de Juan Torres Fontes

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 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 seruiicio de Dios” (Castro, 1976: 1259).

(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.).

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 Carthagène”. Ahí mismo ofrece una edición crítica minuciosa (pero incompleta) 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 compañia 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 hijos et ellos a el”, Ley Sexta (“Como los hijos 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).²

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.

² Sin embargo, en 2000, el mismo J. Martínez Gázquez afirma: “ se trata más bien de adaptaciones de traducciones realizadas con anterioridad ” (Gallego, 2000: XII).

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.

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 dicipulis qui notauerunt post aristotilem, uel ab allis qui ordinauerunt membranulas librorum aristotelis, quas inuenerunt in archiuis eius post mortem illius” (Pelzer, 1925: 220).

En efecto, *transferre* 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 deuenierit TRANSLATIO ista laborem nostrum et beneficiat 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 abreuata fratris Petri Episcopi Cartaginensis de speculatione antecur in regitiua domus” (Vaticano), “Incipit compilata abreuatio fratris petri Cartaginensis episcopi de scientia domestica “ (París), “Breuiatio abreuata 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 ciuilibus tenent se (materia est), subtracta sunt, et multa dimitimus, 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 conueniunt sapientes de scientiae firmamenti” (Mesguer, 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 originai-re” (Foz, 1998: 151).³ 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.

El texto arabe 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”).

³ 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”.

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 filósofo y medievalista 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».⁴

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

⁴ Fichtner (Fichtner, 1989: 106) menciona una traducción árabe–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, 1925: 214–5) y López (López, 1925: 83).

et quod uoluatur cum omnibus stellis quae in eo sunt ut

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

spæra super duos polos immobiles fixos, quorum unus est in parte septentrionis et alter

spera super 2 axes immobiles, quorum unus est uersus septentrionem 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 ANTECER⁵ et ordinationem eius, in quibusdam uero locis paucis processimus secundum ABENFARAG⁶ et glosas super ANTECER et AUENFARAG, et secun-

⁵ 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), “abbreviauit 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.

⁶ 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).

dum 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 ordenationem et sensum senis et sapientis uidicis ABULUATIT AUENROYZ”⁷ (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 Alfar-ganus

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

⁷ 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.

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

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 Mandé 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 Aethiope.

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 elemen-

tos 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?)⁸ 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)⁹, 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-literario.

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.¹⁰ Ahora bien, en el caso de F. Pedro, quedan por en-

⁸ 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”.

⁹ Se trata del texto siguiente: “Le texte de *l’Economiq*ue 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). Por otra parte, además de los textos “de redacción”, también las citas se refieren con toda evidencia a traducciones latinas preexistentes (por ejemplo, las referencias al *Almagesto* de Tolomeo en la *Summa* (Gallego, 2000: 10–13).

¹⁰ 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 Fray Pedro.

contrar e identificar los manuscritos árabes originales, al mismo tiempo que sigue abierta la pregunta de saber si una operación de transferencia (*transfere*)¹¹ efectuada simultáneamente sobre un texto original en árabe y una 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.¹²

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

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).

¹¹ 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 valor que P. Gallego daba a los términos *transfere*, *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, una vez probada su dependencia de traducciones previas claramente identificadas. Podríamos pensar que Pedro Gallego usa tales términos con un valor más genérico y laxo 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.”

¹² 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.

(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 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*, n°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*, n° 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*, n° 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, 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 medio-latina. Rivista della Fondazione Enzio Franceschini*, II, 1995, pp. 24–257 (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 Iberoamericano*, 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.

La traslación del discurso histórico–espiritual franciscano: Kajetan Esser traducido al español

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

INTRODUCCIÓN

El presente artículo constituye una aportación al proyecto I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles*¹. 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.

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 testamento de san Francisco. El profesor Autbert Stroick (OFM) fue quien suscitó en Esser un interés especial por la figura

¹ 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.

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 investiga-

ción 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 (*Temî 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 virtual² de los franciscanos en España. 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*).

² 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: <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>

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 lenguas³ y las múltiples referencias a estas obras, que se encuentran en la bibliografía del franciscanismo: *Die Opuscula des heiligen Franziskus von Assisi*⁴ (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.

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 en cuenta que el valor de las palabras adquiere una importancia excepcional en el discurso teológico–espiritual, más aún al haberse depositado sobre

³ 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*”.

⁴ 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.

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.

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 casos⁵; la mayoría de las veces se incorporan de forma natural en

⁵ 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, da er den häretischen

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 Nativität 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”⁶ (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 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,

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).

⁶ 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””.

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”⁷ (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 folgten, ‘relictio saeculo cum vitiis et concupiscentiis, eius sese magisterio subdiderunt’ (M)⁸” (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 sin-

⁷ Esser (1976:51, nota 30): “La cuestión está en saber qué significaba la frase en aquel tiempo”.

⁸ *Ibidem*, 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)”.

crónica 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”⁹ (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 fuentes¹⁰. 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 aufbauen¹¹ (Esser, 1966:105, nota 2).

Otro motivo que le lleva a introducir tantos préstamos del latín es su intento de reflejar el uso sinónimo 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

⁹ *Ibidem*, 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”.

¹⁰ 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 capítula’ de prima o un capítulo conventual peculiar”.

¹¹ 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”.

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).

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”¹². Puesto que existe todo un conjunto de finalidades jerárquicamente ordenadas para cualquier traslación, 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 receptores¹³ del *translatum*), estando la segunda subordinada

¹² Reiss / Vermeer (1996:84): “Es más importante que un *translatum* (una traslación) alcance un objetivo dado, que el hecho de que se realice de un modo determinado”.

¹³ *Ibidem*, p. 69: “En toda traslación 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””.

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 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 “*spretia 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 traslativa 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, provocando un 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 cientificidad 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 traslativa concreta elegida por Albizu para lograr el objetivo de una mayor aceptabilidad y accesibilidad del texto por parte de un público más general.

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 críti-

co, 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, pp. 7–9.
- ALCALDE QUINTAS, Víctor Manuel (OFM): “La regla bulada de san Francisco”, consultado en 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
- CUÉLLAR LÁZARO, Carmen: “Franciscanos españoles, traductores de la lengua alemana”, consultado en 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 Zielsetzungen 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.traduccion-franciscanos.uva.es/>
- <http://www.saintsbooks.net/BooksList.html>

La orientación didáctica en las traducciones franciscanas

Rufina Clara REVUELTA GUERRERO

Universidad de Valladolid – España

RESUMEN

El presente trabajo es producto de una investigación sobre “la orientación didáctica de las traducciones franciscanas”. Hemos trabajado con una muestra de 22 textos traducidos por franciscanos y hemos identificado la presencia de “herramientas didácticas” en los textos. Entre los elementos de un texto analizamos: prólogos o introducciones, “cuerpos de texto”, epílogos, índices, etc. Con los resultados obtenidos se han elaborado tablas expresivas de los valores alcanzados en cada una de las herramientas didácticas analizadas.

Esta investigación está relacionada con nuestro trabajo sobre la orientación didáctica de las traducciones de los agustinos españoles. En ella se encuentran explicitados los principios psicológicos y ergológicos sobre los que se fundamenta el presente trabajo.

PALABRAS CLAVE

Orientación didáctica, herramientas textuales, traducciones, franciscanos.

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.¹ 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 li-

¹ 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, *Visperas* La huida a Egipto o El degüello de los inocentes, y *Completa*, 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.

brerías 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

Los 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 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 pictográficos² que para tales ocasiones elaboraron, entre otras órdenes religiosas, los franciscanos³. 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*⁴, 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

² 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.

³ E. Zamora Ramírez ha estudiado los catecismos pictográficos de los franciscanos Pedro de Gante y de Jacobo de la Testera. (Seminario Internacional. “Los Franciscanos y el Contacto de Lenguas y Culturas”).

⁴ 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) [...]”

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).

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) y originalmente escritos en diversos idiomas (italiano, francés, portugués, alemán...), o vertidos del castellano a otras lenguas, idiomas o dialectos (araucano, rifeño...). 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.

El conjunto (22 títulos) lo hemos organizado en función de su temática en 7 categorías⁵: 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

⁵ 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.

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. Dichos factores,

Cuadro 1: Síntesis de características de la muestra

Textos: categoría, n° en la muestra y títulos	Autor	Traductor	Lengua de origen	Editorial	Lugar de edición
A-1- Diccionario rifeño-español	Ibáñez	Ibáñez	Español Δ(a)	Inst ^o deEst ^o Africanos	Madrid Δ
A-2- Diccionario de la Biblia	Ausejo	Ausejo	Latín &	Herder &	Barcelona &
B-3- La educación en este momento crucial	Maritain *	Sesma *	Francés *	Desclée de Brouwer *	Buenos Aires *
B-4- La persona y el bien común	Maritain *	Sesma *	Francés *	Club de Lectores	Buenos Aires *
B-5- Jacques Maritain y su obra filosófica	Gilson, ...	Sesma *	Francés *	Desclée de Brouwer *	Buenos Aires *
B-6- Tratado de Filosofía, Lógica y Cosmología	Jolivet	Sesma *	Francés *	Carlos Lohé	Buenos Aires *
B-7- La Psicología C. de la ...	Zaballoni	Jordá M.	Italiano +	Marfil	Alcoy
B-8- Vacaciones, para qué?	Fourastié	Carrillo	Francés *	Desclée...*	Bilbao
C-9- El testamento de S. Francis..	Esser	Albizu +	Alemán \$	Aránzazu+	Oñate +
C-10- Así dice el Señor	Docci	Guerra	Italiano+	Aránzazu+	Oñate +
C-11- La espiritualidad d Sta. C.	Hardick	Abad	Italiano+	Seráfica	Barcelona &
D-12- Vida de San Antonio	Un franciscano	García G.	Latín &	Parrq. HH. Capuchino.	Gijón
D-13- El Beato Ignacio de S. ...	Di Bra	Riezu &	Italiano+	Aramburu	Pamplona
D-14- Vida y milagros de San Félix de Cantalicio	Boverio	Moncada	Latín &	M. Capó Impresor	Mallorca
D-15- Os anunciamos lo que hemos visto. ...	Hubaut y Maleissye	Albizu +	Francés *	Aránzazu +	Oñate (Guipúzcoa) +
E-16- La herencia de un gran ...	Casutt	Riezu &	Alemán \$	Franciscana	Igualada (Argentina)
E-17- Hacia Dios. Cinco ...	Zamayón	Zamayón	Latín+&(b)	Herder. &	Roma
E-18- Por los caminos de Dios	Lubac	Sesma *	Francés *	Encuentro	Madrid Δ
F-19- De la intuición a la ...	Desbonnet.	Albizu +	Francés *	Aránzazu+	Oñate
F-20- El franciscanismo	Gemelli	Monzón		Luis Gili	Barcelona &
G-21- Itinerario del misionero	Focher	Eguiluz	Latín &	Libr.Gl. V. Suarez	Madrid Δ
G-22-Confesionario por ...	Hernández	Hernández	Castellano Δ (a)	M. Becerra	Santiago de Chile
Totales: 22	22 (c)	15 (d)	5 (e)	16 (f)	12 (g)

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

considerados determinantes de la muestra, salvo los títulos correspondientes a los 22 textos, presentan variaciones de frecuencias. Por ello, para su mejor comprensión, hemos incorporado al cuadro una serie de signos y llamadas que se explican a continuación del mismo.

Concretando, y respondiendo al objetivo de mejorar la lectura del Cuadro 1, hemos incorporado una serie de signos (*, +, &, \$, Δ) y llamadas (a, b, c, d, e, f, g) que serán explicadas a continuación.

Los signos: *, +, &, \$, Δ, indican que el elemento a que se refieren (autor, traductor, lengua de origen, editorial, lugar de edición) aparece dos o más veces. Por ejemplo, el signo * aparece junto a “Maritain”, “de Sesma”, “francés”, “Desclée de Brouwer” y “Buenos Aires”, lo cual indica que cada uno de estos elementos aparece dos o más veces, en relación con el factor que encabeza la columna a que pertenece. 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)** Obsérvense los traductores que aparecen con más de una traducción (*L. de Sesma con 5, +Albizu con 3, & De Riezu con 2). **(e)** Obsérvense 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 lugares geográficos, Buenos Aires (Argentina) y Oñate (España) aparecen cada una con 4 traducciones; Barcelona y Madrid, con tres ambas.

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. De acuerdo con el objetivo de nuestro trabajo (orientación didáctica de las traducciones), cuando los textos incluyen dos elementos, como señalábamos más arriba, 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.

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 textuales⁶ que imprimen orientación didáctica a los textos: **Herramientas de carácter formal**⁷, “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”, “comenta-

⁶ 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).

⁷ 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.

rios”, “analogías”, “comparaciones”, “ejemplos”, “símiles”, “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.) **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: prólogos, cuerpo de texto, epílogos, índices... Ahora bien, como toda metodología, la que nosotros hemos aplicado para valorar o estimar la orientación didáctica de las traducciones monacales no tiene un carácter cerrado. Es por ello que en esta nueva aplicación, hayamos introducido alguna variación con respecto a la que realizamos sobre la orientación didáctica de las traducciones de los agustinos. Ahora estimamos las variaciones (que se presentan en los textos) en función de sus categorías temáticas.

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 es-

tos elementos se encuentran las *cubiertas*⁸, 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 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).⁹

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 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

⁸ 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 los datos que le identifican (Cortés: 1997:13).

⁹ 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 *impeccable traducción* de la 5ª edición francesa”. “Comienza con una *detallada introducción general* a la filosofía [...]. Aclara el concepto de [...] Penetra directamente en el análisis [...]”. “El autor finaliza la obra con una *escogida bibliografía*, un índice de [...]” La cursiva es nuestra.

“práctica”, el “ejemplo” (buenos o malos), son igualmente eficaces tanto en la buena como en la mala pedagogía.¹⁰

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, 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, [...]” (J. Maritain: 1968:10–11).

¹⁰ Anita Gramigna, en su estudio sobre la historia de la mala educación en la Italia del siglo XIX, 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, como escuela que desarrolla la astucia, la competencia... Nos habla de una educación que tiene reglas paralelas, opuestas, a aquellas socialmente reconocidas.

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).

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

I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
A-1	+	+	+	+	+	+	+	+	+
A-2		+	+	+(d)		+	+	+	+
B-3		+	+	+		+	+		
B-4	+	+							+
B-5	+	+	+				+		
B-6		+	+*	+		+		+	+
B-7	+				+	+		+	
B-8	+	+	+	+	+	+	+	+	+
C-9	+	+	+*	+(d)	+	+	+	+	+
C-10	+	+	+*	+(d)			+	+	+
C-11	+	+			+	+	+(e)	+	
D-12		+	+	+			+	+	
D-13	+	+	+			+	+		
D-14		+	+	+					
D-15		+	+		+	+	+		+
E-16	(b)	+	+		+			+	+
E-17	+	+	+		+	+		+	
E-18	+	+	+		+			+	+
F-19	+	+	+				+		+
F-20	+	+	+(c)	+	+	+		+	
G-21	+	+	+	+	+	+	+	+	+
G-22	+	+	+	+	+			+	+
Totales	15	21	19	12	12	13	13	15	13
% (f)	68,18	95,45	86,36	54,54	54,54	59,09	59,09	68,18	59,09

Elaboración propia. Factores de referencia: I: Categorías de textos (Diccionarios, obras científicas, etc.; ver pág. 7) . II: Referencias a fines u objetivos. III: Idem al objeto de estudio. IV: Idem a la entidad de la obra. V: Idem al autor o autores. VI: Idem a los destinatarios. VI: A los motivos por los que la obra se escribió. VII. A su valor o mérito. VIII: A la estructura y método. IX: A las fuentes en que se apoya.

La síntesis de los textos que presentan este tipo de herramienta se ofrece en la tabla 1.

Las llamadas introducidas en la Tabla 1 aportan las aclaraciones siguientes: **(a)** Los resultados reflejan las referencias obtenidas en el conjunto de elementos previos al “cuerpo de texto”. **(b)** En esta obra la referencia se da en el “cuerpo de texto”. * Indica que también se hace referencia a la traducción de la obra. **(c)** En esta obra no se hace referencia al objeto de estudio, sino a lo que la obra “no es” y, por lo tanto a lo que no estudia. **(d)** En estas obras se alude también a colaboradores del autor (facilitando alguna información, realizando alguna observación). **(e)** Hace referencia al valor y mérito de la traducción. **(f)** El porcentaje se considera sobre el total de la muestra.

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 esquema¹¹ inicial de las ideas que se le irán exponiendo.

Desde la perspectiva expuesta en el párrafo anterior, hemos analizado los **Índices** de nuestra muestra, considerando cuatro variables básicas y otras derivadas: 1^a: número (1a, un solo índice; 1b, varios), 2^a: tipos (2a, generales, 2b, analíticos); 3^a: formas de presentación de varios índices: (3a, presentados uno a continuación del otro u otros; 3b, en paralelo)¹²; 4^a presentación de los epígrafes: (4a, expresando número u orden; 4b semánticamente significativos; especificando subepígrafes).

¹¹ No olvidemos que un esquema mental supone una serie de ideas presentadas respetando las relaciones de preponderancia o subordinación de unas con otras.

¹² La presentación en paralelo se da cuando el texto principal se complementa con otros, tales como cuerpos

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

Factores →	Nº de índices		Tipo de índice		Formas de presentar el índice si son varios		Características de los epígrafes y subepígrafes		
	Uno	Varios	General	Análiticos	Independientes	Subepígr. a principio d 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									
nº 13	+		+					+	
nº 14	+		+				+	+	
nº 15	+		+				+	+	+
E) nº 16		+(c)	+	+(h)	+		+	+	
nº 17	+		+				+	+	
nº 18	+		+				+	+	
F) nº 19	+		+				+	+	+
nº 20		+(c)	+	+(i)	+		+	+	
G) nº 21		+(e)	+	++ (f)	+		+	+	
nº 22									
Totales	13	7	20	11/7	5	1	15	20	5
%	59,09	31,81	90,90	/31,81	22,72	4,54	68,17	90,90	22,72

Elaboración propia. Los porcentajes están calculados sobre el total de la muestra (22 textos).

Véanse en Tabla 2 los valores expresivos de dicha orientación que, como en la anterior se acompañan de las siguientes llamadas: **(a)** hace referencia a que el texto incorpora un índice general y otro analítico; **(b)** el primer índice es de ilustraciones, el segundo de láminas, el tercero de autores; **(c)** el texto a que se refiere lleva un índice general y otro analítico; **(d)** índice de autoridades; **(e)** esta obra lleva tres índices: uno general y dos analíticos; **(f)** el primero onomástico, el segundo de materias; **(g)** de nombres propios y materias; **(h)** e **(i)** de autoridades y lugares.

La lectura de la tabla pone de relieve que predominan los textos con un solo índice (51,09 % frente a 31,81 %), de carácter general (90,90 % frente a 31,81 %) y con epígrafes semánticamente significativos (90,90 %). Ese esquema inicial facilita: – la integración de los conocimientos, que se van adquiriendo; – la percepción

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.

y asimilación de las relaciones entre ellos; y –la transferencia de los aprendizajes a otros campos de conocimiento.

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” (véase: REVUELTA, 2007). En la Tabla 3 podemos observar su presencia en función de las diversas categorías y de los textos. La tabla estima dos tipos de porcentajes. Los expresados en la última columna hacen referencia al que cada obra de la muestra obtiene en el conjunto de herramientas didácticas, de carác-

ter formal, consideradas. Los recogidos en la última fila hacen referencia a los que cada herramienta didáctica de carácter formal alcanza en el conjunto de obras que integran la muestra. Consecuentemente con ello, podemos observar que las obras números 3, 7 y 12 utilizan todas las categorías de herramientas de carácter formal consideradas; mientras que la n^a 22 sólo utiliza dos categorías. Igualmente observamos que las “aclaraciones, explicaciones” y las “orientaciones” son las herramientas más utilizadas, seguidas de los “ejemplos o símiles” y las “sugerencias o propuestas para la acción”.

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 ^o 1	+	+	+	+	+		+	+	+				8	4,3
n ^o 2	+	+	+	+				+	+				6	3,2
B) n ^o 3	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	12	6,5
n ^o 4	+					+		+		+		+	5	2,7
n ^o 5	+	+	+		+	+	+	+	+				8	4,3
n ^o 6	+	+	+	+	+	+	+	+	+				9	4,9
n ^o 7	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	12	6,5
n ^o 8	+		+	+	+	+	+	+	+	+	+		10	5,4
C) n ^o 9	+	+	+	+	+	+	+	+	+			+	11	5,9
n ^o 10	+		+	+	+	+	+	+	+				9	4,9
n ^o 11	+		+	+	+	+	+	+	+	+		+	10	5,4
D) n ^o 12	+		+		+	+					+		5	2,7
n ^o 13	+					+		+	+				4	2,2
n ^o 14		+	+	+		+	+	+		+			7	3,8
n ^o 15	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+			10	5,4
E) n ^o 16			+	+	+	+		+	+	+			7	3,8
n ^o 17	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	12	6,5
n ^o 18	+	+	+	+	+	+	+	+	+				9	4,9
F) n ^o 19	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+			10	5,4
n ^o 20	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+		11	5,9
G) n ^o 21	+	+	+	+	+	+	+	+	+				9	4,9
n ^o 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 de herramientas ...: 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.

A continuación introducimos una breve consideración y/o un ejemplo acerca de cada categoría:

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)¹³ *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: Ilustran lo anunciado, definido o explicado anteriormente: “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 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)

¹³ 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[...].”

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 70.¹⁴

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 dígame a sí mismo: Estos son los trofeos de nuestro hermano [. . .]; para que así se persuada á que [. . .].”¹⁵

“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): “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”.

¹⁴ 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).

¹⁵ 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–vida¹⁴. 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 arqueologismo¹⁵” (Dozzi: 2003: 16–17).

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. El ejemplo de Esser (1949: 60) que introducimos en nota a pié de página es revelador de esta categoría¹⁶.

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 Maleisye: 1978: 94)

Observaciones o denuncias: Utilizadas para evitar torcidas interpretaciones, situar la lectura en el contexto adecuado, etc. Ejemplos: “No he tenido en cuenta los pareceres de algunos críticos que señalan ciertas inexactitudes en la edición alemana o en el original holandés. No me ha parecido prudente enmendar la plana a los beneméritos autores. Una sola excepción me he permitido. En los artículos relativos a temas de Asiriología he incluido, [...], casi todas las correcciones que a la edición italiana proponía mi venerado y malogrado profesor A. Pohl (en “Orientalia” 31, 1962, 145–150), como puede verse, por ej., en el art. *Babilonia* (col. 1915)” (Aseujo: VII). Maritain, al reflexionar sobre el sociologismo como cuarto error en la educación, hace también una observación: “Para mayor precisión, quisiera hacer las siguientes observaciones; [...].”(Maritain, nº 3: 35–36). Etienne Gilson comienza la explicación de “El sentido de la libertad”, diciendo: “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 este momento? Según se responda en un sentido u en otro, toda la teoría de la libertad quedará orientada de distinto modo.” (E. Gilson et al.: 225)

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. Tomamos un ejemplo de la obra *Los caminos de Dios* (Lubac: 1993: 35): “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

¹⁶ “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.”

que la inteligencia no alcanza a penetrar, podremos decir que la afirmación de Dios es siempre el hecho de una creencia.”

Recapitulaciones o conclusiones: Cumplen una función importante al ofrecer síntesis de lo anteriormente leído contribuyendo al recuerdo y fijación de conocimientos. Veamos un ejemplo: “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).

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 traduc-

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

Categorías de notas→ DeTextos ↓	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Totales (a)
A) nº 1	9	-	5	-	80	4	-	108	-	10	216/88
nº 2	-	-	-	-	3	-	-	-	-	3	6/5
B) nº 3	-	-	3	-	40	3	2	-	-	30	78/56
nº 4	-	-	-	-	39	-	-	-	11	11	61/50
nº 5	20	-	2	-	525	-	52	16	-	77	692/677
nº 6	-	-	-	-	266	7	13	-	86	98	480/345
nº 7	10	123	15	-	210	3	33	-	-	-	394/256
nº 8	1	-	-	-	22	2	-	-	-	3	28/
C) nº 9	-	-	10	5	366	32	45	-	77(b1)	97	632/329
nº 10	4	13	4	3	17	-	12	-	12(b2)	17	82/67
nº 11	1	-	43	39	276	2	15	-	23	-	399/289
D) nº 12	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-/-
nº 13	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-/-
nº 14	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-/-
nº 15	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-/-
E) nº 16	2	-	-	-	209	1	1	-	-	128	341/
nº 17	-	-	-	-	42(b3)	-	-	-	-	2	44/
nº 18(c)	9	282	11	-	402	10	24	108	-	1	847/
F) nº 19	11	-	21	5	196	2	14	-	-	7	256/225
nº 20	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	2/2 (d)
G) nº 21	-	1	12	10	69	30	-	-	-	-	122 (e)/
Nº 22	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-/-(f)
Totales	67	419	126	62	2762	96	211	233	210	484	4670

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*.

ciones 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. A continuación introducimos las aclaraciones a la Tabla 4:

Aclaremos el sentido de cada “llamada”: **(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 Foher, junto a la traducción al castellano del P. Antonio Eguiluz (autor, a su vez, de la “Introducción” y notas). Las notas a “pie de pági-

na” 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).

Interpretación de la Tabla 4.– Hasta aquí hemos justificado la introducción de determinadas “llamadas” en la tabla 4, pero no la hemos interpretado. Corresponde hacerlo ahora. La primera información que destaca en esta tabla 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^{os} 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 conmover. En las obras de carácter científico–filosófico, el lenguaje disciplinar, académico, que debe utilizar el autor debe ser un lenguaje “cerrado”, preciso, más “técnico”, que responda a las convenciones de la comunidad académica e investigadora, y/o que haya sido previamente definido por el autor. En ello influyen muchos factores (tema, objetivos que el autor se haya marcado, destinatarios, costo de la edición, exigencias editoriales –extensión–, etc.). 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 introducción¹⁷.

¹⁷ 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,

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 mediante números en la primera fila de la Tabla 5, y se especifican al pie de la misma. Para mejor entendimiento en su lectura, hemos introducido varias llamadas (a, b, c):

“Traducimos” las llamadas incorporadas a la Tabla 5: (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, prólogo, ... 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 la cursiva (13269 ejemplos), seguida de las comillas dobles (5141) y los paréntesis (5667). También destaca el texto número 6, “Tratado de Filosofía, Lógica y Cosmología” de R. Jolivet, en la utilización de herramientas de carácter ortográfico, frente a todos los demás. Nos lleva a considerar el objetivo perseguido por el autor (libro destinado al estudio, no a la simple lectura) y los destinatarios (estudiosos del tema o posibles alumnos) como factores determinantes de este hecho. Desde esta perspectiva le sigue el texto nº 7, “La Psicología Clínica de la Educación”, que cumple objetivos paralelos al anterior (en cuanto está

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.”

destinada a educadores, orientadores, psicólogos, y aspirantes al ejercicio de estas profesiones).

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) nº1	33	-	240	16	-	-	57	3	41	3	-
nº2											
B) nº3	1	-	5	4	-	-	1	1	-	-	-
nº4	-	-	152	77	-	-	49	25	-	-	-
nº5	118	-	1283	727	-	5	417	105	114	121	-
nº6	1932	1333	3354	658	9	16	1401	21	92	20	329
nº7	¿	1214	3633	7 a	784	48	1976	27	-	36	-
nº8	14	8	155	237	17	-	98	35	20	106	-
C) nº9	47	14	118 b	633	6	5	194	34	9	55	275
nº10	8	45	225	89 a	1116	27	439	126	130	45	-
nº11	9	10	7	306	-	-	33	34	11	51	178
D) nº12	18	-	b	15	-	-	1	3	-	-	-
nº13	50	-	130 b	202	-	-	17	66	15	104	169
nº14	45	-	153	-	2	38	41	-	2	-	-
nº15	24	5	205	411	35	-	15	15	51	72	191
E) nº16	7	4	226 b	303	7	1	103	120	15	18	-
nº17	-	7	686	120	-	54	16	-	67 c	1	-
nº18	10	-	351	174	914	27	383	77	-	368	-
F) nº19	14	18	686	590	38	8	119	42	52	80	-
nº20	209	59	951	480	-	-	148	91	38	32	-
G) nº21	58	-	642 b	83	-	3	113	13	1	4	-
nº22	68	4	67	9	-	-	46	782	42	18	-
Totales	2665	2721	13269	5141	2928	232	5667	1620	700	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.

HERRAMIENTAS DIDÁCTICAS DE CARÁCTER MIXTO

Presentadas más arriba (véase p. 68), 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:

“¡Ocala huerilca pelavum inche! Piaymi cay” (“¡Ojalá no hubiera yo pecado! Dirás tu también”) (Hernández: 1907: 59).

A estos dos tipos cabe añadir otros: *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 introducen, también este tipo de herramientas: R. Jolivet, M. Hubaut y M.T. Maleissye. Nosotros recogemos la presencia, en nuestra muestra, de los dos tipos primeros en la Tabla 6 I y 6 II:

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	Total.	%
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: 90,8 y 84,48 para las interrogaciones y 9,19 y 15,52 para las exclamaciones; y que los porcentajes 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 entre sí por la misma razón que dábamos para la interpretación de los datos de la tabla 5 (diferencias significativas en el número de páginas).

CONCLUSIONES

Las siguientes conclusiones hay que tomarlas con las reservas que imponen las características de la muestra: diferente número de textos integrantes de cada categoría, y extensión significativamente variable de los mismos. Pese a ello, el análisis realizado evidencia el hecho de que en las traducciones de los franciscanos, componentes de la muestra, se da una orientación didáctica que tiene su base en la utilización de determinadas herramientas textuales (de carácter formal, ortográfico y mixto), y que por ello adquieren carácter de herramientas didácticas. Ahora bien, el trabajo realizado nos ha permitido observar también otros aspectos. Entre ellos, el de que la interpretación de las tablas, incorporadas al informe, 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 de 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 página¹⁸; 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 para los traductores franciscanos de nuestra muestra, a la hora de analizar las herramientas aplicadas para dar orientación didáctica a los textos, es considerar la función que les asigna el autor.

¹⁸ No consideramos las que corresponden a referencias bibliográficas y documentales.

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*. Trad. al español por el P. Fr. A. de Moncada Matritense (Cap.). Mallorca. Miguel Capó, 1712.
- BRA, Alessandro di (O.F.M., cap.): *El Beato Ignacio de Santhia, Capuchino*. [Versión de la 2ª ed. italiana por el P. Crispín de Riezu, Cap.]. Pamplona. Aramburu. 1965.
- CASUTT, Laurentius (Fran.): *La herencia de un gran corazón: Estudios sobre espi-ritualidad franciscana* [Trad. del P. Crispín de Riezu (O.F.M., cap.)]. Barcelona.: Edit. Franciscana. (Iguada: [Argent]). Tít. orig.: “Das Erbe eines grossen Herzens”. 1962.
- DESBONNETS, Théophile: *De la intuición a la institución: los franciscanos*. [traducción, José Luis Albizu (O.F.M.)]. Oñati (Guipúzcoa): Editorial Franciscana Aránzazu. Tradn. de: “De l’intuition à l’institution. Les franciscains”. 1991.
- DOCCI, Dino: *Así dice el Señor*. Versión castellana de José Antonio GUERRA. (O.F.M.). Oñate (Guipúzcoa). Editorial Franciscana Aránzazu. 2003.
- ESSER, Kajetan (O.F.M.): *El Testamento de San Francisco de Asís*. Versión castellana José Luis Albizu (O.F.M.). Original alemán. Oñate (Guipúzcoa). Ed. F. 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.
- FOURASTIÉ, Jean: *Vacaciones, paraqué?* Traducción del francés por José CARRILLO (Franciscano). Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer. 1972.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Publio (Cap. Trad.): *Vida de San Antonio*. (Escrita por un franciscano en 1932). Tradn. del latín. Gijón. Parroquia de los Hnos. Capuchinos. 1995.
- GEMELLI, Agustín (O.F.M.): *El franciscanismo*. Barcelona. Ed. Luis Gili. 1940.
- GILSON, Etienne et al.: *Jacques Maritain y su obra filosófica*. Versión castellana de Leandro de Sesma. Buenos Aires. Ed. Desclée de Brouwier. 1950.
- 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. 184; notas biográficas por el R.P. Antonio Pávez (O.F.M.)*. Santiago de Chile. F. Becerra M. Editor. 1907. (texto en español y araucano).
- IBÁÑEZ, Esteban (O.F.M.): *Diccionario rifeño-español (Etimológico)*. Madrid. Instº de Estudios Africanos. (Complementa su Diccionario español-rifeño). 1949.
- 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 José Luis Albizu. (O.F.M.). Oñate. Editorial Franciscana Aránzazu. 1978.
- 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.
- LUBAC, Henric de: *Por los caminos de Dios*. Traducción de Leandro de Sesma, (O.F.M.) Madrid. Ed. Encuentro. (Original francés: “Sur les chemins de Dieu”). 1993.
- MARITAIN, Jacques: *La persona y el bien común*. Traducción: Leandro de Sesma (O.F.M. Cap.). Buenos Aires. Club de Lectores. 1968.
- 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.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

Los *otros* traductores franciscanos: la traducción de documentos internos de la orden.

Enrique CÁMARA ARENAS
Universidad de Valladolid – España

RESUMEN

Mi contribución a este volumen aborda el tema de la traducción de documentos internos de la Orden Franciscana. La imagen de una traducción monástica paciente e inspirada se ve aquí cuestionada por la actuación profesionalizada de un grupo de traductores que asisten diariamente a su comunidad multilingüe en sus procesos de inter-comunicación. Definir la traducción interna desde un punto de vista teórico escapa a nuestro alcance dada la variedad de géneros textuales que tales traducciones toman como objeto: desde la profunda reflexión teológica que emerge de los congresos franciscanos, hasta la información fundamentalmente práctica que proporcionan los boletines informativos. Existe, sin embargo, un factor común a todas estas contribuciones que resulta ser, de hecho, un componente fundamental de cara a la creación, renovación y mantenimiento de una identidad y un carisma Franciscanos: a ello nos hemos referido con el término de función fática de la traducción interna.

PALABRAS CLAVE

Traducción monástica, traducción institucional, funciones de la traducción, identidad franciscana, carisma

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 mo-

nasterio, 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.

Mucho se ha escrito y bien sobre la labor docta y sabia de estos traductores. Pero en esta ocasión voy a considerar un tema menos tratado en general: la traducción por parte de los traductores franciscanos españoles de los documentos internos de la orden. Si bien es cierto que uno de los rasgos que caracteriza a todo traductor franciscano, como hemos comprobado con frecuencia, 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 institucional de la curia.

La traducción interna va necesariamente de la mano de la producción interna de textos, es decir, 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 inter-comunicativos 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, 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 incansable 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 INSTITUCIONAL FRANCISCANA

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 de trabajos.

Y lo mismo ocurriría con la traducción interna. Definida *ad hoc* 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 *Avantazazu*, 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, 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. 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 ocurre 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, particularmente 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 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 publi-

cado, 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 harmónico. 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 Hebronville 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. Cuéllar nos indica¹, 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).

¹ <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/aleman.php>

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 han pasado al circuito franciscano en ediciones monolingües, en las que no se esclarece si se trata de traducciones a partir del latín o de re-ediciones de materiales previamente traducidos. Estas ediciones de la Regla y las Constituciones, muchas de las cuales fueron difundidas por la editorial de Vic, 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 (Enchiridion II, 160). Esto indica la concepción de un texto cuyo carácter traducido se desvanece, y que ha de funcionar en la comunidad, desempeñar una función concreta y fundamental en la 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 Asís* (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 un 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 el 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 documentos que emanan 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 y 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 homilías, 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 este informe, 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 ministerio 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”². 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 de 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:

² (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

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 inicia 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.

CONCLUSIÓN

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 gran 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 francisana 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 lo 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.³

³ Entrevista personal con Fr. Óscar G. Villalobos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARÉVALO SÁNCHEZ, Antonio. *Necrológica. Fernando Navarro Bernal. Acta Ordinis Fratrum Minorum*. An CXXI IANUARIUM–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.
- VILLALOBOS AVENDAÑO, O. G. *La verdadera historia de un Cristo franciscano: Señor del Sacramente de la Basílica de Zapopan*. Publicaciones Franciscanas, 2009.

Franciscanos españoles: censura y traducción

Ana María PÉREZ LACARTA

Universidad de Valladolid – España

RESUMEN

En este trabajo estudiamos la influencia de la censura en las traducciones realizadas por las clarisas y los franciscanos españoles. Examinamos varios casos que se dieron en el pasado en diferentes puntos de la península Ibérica y de América latina. Analizamos igualmente el papel que, como examinadores de traducciones, desempeñaron los calificadores franciscanos del Santo Oficio. Y aludimos a los procedimientos de control que han estado vigentes y a los filtros por los que tienen que pasar los libros traducidos por los religiosos de la orden en la actualidad.

PALABRAS CLAVE

Franciscanos españoles, censura, traducción.

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, estrecha-

mente 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 traducía 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 “teologales” (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 1535¹ 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

¹ Véase Anexo 1.

“confusió y escuridad d’ las sentēcias” (Pérez Pastor, 1887: 35 y 69–70). Su cometido era 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 bibliista 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 romanizado 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 anteviniendo 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 polèmica 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 feminae 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 renovar 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 1560² 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 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

² Véase Anexo 2.

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 adoctrínó 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 Cristiano interior, o La conformidad interior, que deben tener los cristianos con Jesucristo*. 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 obstat* y el *imprimatur* en la página de derechos de la obra traducida deja constancia de que cuenta con las aprobaciones pertinentes y, aunque no aparezca el *imprimi potest*, 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/venezuelaphp>, [consulta: 27/06/2011].
- CALERO, Francisco: “Francesc Eiximenis y Luis Vives: la clave de la verdad”, *Revista de Llenguas y Literatures 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, [consulta: 29/11/2010].
- COURCELLES, Dominique de: “Traduire et citer les Évangiles en Catalogne à la fin du xv^e 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.
- MORREALE, Margherita: “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.

ANEXO 1

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 prouecho e deuocion para la sa | lud de las animas de los fieles de jesu christo. | Impresa Año. M.D.xxxv. (*Al fin.*) Aquí se da fin a la interpretacion e declaracion de las | Epistolas y Euāgelios de todo el año: segun que la sc̄ta 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 ep̄las y euāgelios pp̄ios. 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 crecimiēto 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 d̄sformes. O por inaduer tēcia 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 pode | roso 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 treynta e | cinco años. Fue impresa 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 Epistolas y Evangelios y á línea tirada los Sermones.

Port. de rojo y negro, dentro de una orla del Renacimiento.—v.': «Epistola prohemial de fray Ambrosio mōtesino al rey | de España don Fernando nro 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 mado 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 inaduer tēcia 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 destruyr vicios: e acrecētar deuociō e virtudés: y para ocupar la ociosidad de los amadores deste siglo en muy saludable exercicio. Yo he mucho trabajado por la limar quitādole todos los defectos 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.°

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 auia des tra-
duçido 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 li-
bros y porque el dicho libro era de gran erudiçión y doctrina nos supplicastes le man-
dásenos ver y dar licencia y facultad para que se pudiese ynprimir y vender el dicho li-
bro 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 tubimoslo por bien e por
la presente damos licencia y facultad para que qualquier ynpresor destos nuestros rei-
nos 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 cá-
mara de los que residen en el nuestro consejo para que se uea si la dicha ynprinçión
está conforme al original y se le dé licencia para lo poder vender y se le tasase el pre-
cio que por cada bolumen obiere de aver so pena de caer e yncurrir en las penas con-
tenidas 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 li-
cenciado Vaca de Castro, el licenciado Montaluo, el licenciado Arrieta, el doctor Diego
Gasca, el licenciado Predosa.

Martín de Vergara. Secretario Mármol.

La *emendatio* como operación traductora en fray Ambrosio Montesino

Carlos MORENO HERNÁNDEZ

Universidad de Valladolid, España

RESUMEN

Con apoyo en la *emendatio* retórica –la corrección final de un texto– trataremos de explicar la versión castellana encargada por Fernando El Católico al franciscano Ambrosio Montesino de las *Epístolas* y *evangelios* del misal romano, una obra de gran éxito con una primera edición conservada de 1514 y numerosas ediciones posteriores, en relación con otra de 1506, anónima, y con el supuesto original latino de ambas, del dominicano Juan Herolt de Basilea. Al mismo tiempo, nos referimos a otra versión anterior publicada por el aragonés Gonzalo García de Santa María que podría explicar en su contexto el encargo del rey a Montesino.

PALABRAS CLAVE

Retórica. Traducción. Traducción bíblica, siglos XV y XVI. Traducción franciscana.

I

En nuestro anterior trabajo sobre el franciscano Ambrosio Montesino¹ remitíamos a Renier (183), quien cita al tratadista del siglo XVI Lawrence Humphrey en

¹ “Traducción y paráfrasis en fray Ambrosio Montesino” en prensa: A. Bueno (coord.) *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*, Praga, Universidad Carolina, Editorial Cerolium. Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles, www.traduccion-franciscanos.uva.es/literarias/php. Ambrosio Montesino (1444?–1514), natural de Huete (Cuenca), ingresó en la orden de franciscanos menores y fue fraile en San Juan de los Reyes, en Toledo; en 1492 estaba en la Corte de los Reyes Católicos, quizá como confesor, y fue enterrado en la tumba familiar del Monasterio de San Francisco de Huete. Su poesía, fuera

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 Rener 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 traducción², la tercera de las cuales consiste en que la traducción sea comparable en su composición retórica a la del original, por medio de una adecuada conformación sintáctica y fonética.

Lo que nos interesa ahora, referido a la corrección que hizo Montesino a comienzos del siglo XVI, por encargo del rey Fernando, de las versiones anteriores de las epístolas y evangelios que eran leídos en latín durante la misa³, es esta última fase de la operación traductora, la composición o *compositio*, que es propiamente la fase retórica 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 escultórico⁴,

de la moda italiana al igual que la de Cristóbal de Castillejo, sigue la métrica tradicional castellana, con uso predominante del octosílabo, y rehace los temas populares *a lo divino*; fue reunida en su *Cancionero de diversas obras de nuevo trovadas* (Toledo, 1508. Por orden de la reina tradujo del latín, entre 1499 y 1501, la *Vita Christi* del cartujo Ludolfo de Sajonia (c.1300–1378), refundición de los cuatro evangelios en uno, acompañada de comentarios y citas. La obra se publicó en Alcalá de Henares, entre 1502 y 1503. La primera traducción parece haber sido portuguesa, probablemente en tiempos de Don Duarte —muerto en 1438— y no, como se había creído, del cisterciense Fray Bernardo de Alcobaça, quien hizo una copia en 1446, corregida luego por frailes franciscanos de Emxobregas e impresa en 1495; hubo luego otras, al francés (impresa en Lyon, 1487) y al catalán, por Joan Roís de Corella, impresa en Valencia en 1496.

² 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.

³ “Los Evangelios y Epístolas del misal 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.” (Morreale, 277)

⁴ “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

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. (2003: 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)

Es en esta última parte compositiva de toda obra 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,

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)

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 (fragmentos bíblicos) y los sermones⁵ puedan no ser la misma persona, y el corrector pueda desplazar al traductor y hacer olvidar su labor de tal, sea por el descuido de esta fase final en su texto o por otras razones⁶.

II

Desde que en 1586 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 de la obra citada. En la “Epístola prohemial” de las ediciones anteriores, sin embargo, nunca se atribuye Montesino la autoría de los sermones ni la traducción de las perícopas. La primera edición conocida incluye los sermones, pero hay otras posteriores que no lo hacen⁷. Álvarez 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 sigue utilizando en parte en su corrección o *emendatio* de la versión castellana anterior de *Epístolas y evangelios* que, según Matesanz (1997: 224–5) sería el origen común de otra corrección anterior (1506) que se ha conservado⁸ y de la de Montesino, quien mantiene 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,

⁵ 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. Según la reformation y interpretacion que de esta obra hizo fray Ambrosio Montesino, por mandado del rey, nuestro señor. Muy limada y reduzida a la verdadera intelligencia de las sentencias y a la propiedad de los vocablos del romance de Castilla. Obra muy catolica y de gran provecho y devocion para la salud de las animas de los fieles de Iesu Christo*. Se conserva en el Victoria & Albert Museum de Londres. (Matesanz, 199 , 223)

⁶ Vid. infra, para otras posibles razones extrarretóricas que podrían explicar la *emendatio* de los textos bíblicos traducidos.

⁷ 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 correçion de F. Ambrosio Montesino” (Cf. A. S. Wilkinson, *Iberian Books*, Leiden: Brill, 2010, pp. 521–2).

⁸ *Epístolas y evangelios con sus sermones y doctrinas*. Sevilla: Jacobo Cromberger, 1506. Se conserva en la Biblioteca Nacional de Viena y carece de portada y de proemio. En el colofón se alude a la obra como corrección. (Vid. Matesanz, 1997: 225, n. 42)

algo que no ocurre en la versión de 1506; al no haber glosas, no hay en este caso localización de otras fuentes al margen, como ocurre en la traducción del cartujano. Y 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*, referida ahora a la disposición de las partes: epístola, al comienzo, perícopa luego, y sermón, dividido en tema, introducción, división y conclusión.

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 con sermones desde la de Zaragoza de 1514 hasta las de Amberes. Luego, entre 1559 y 1586⁹ se prohíbe la obra y pasa al índice inquisitorial. La versión de Montesino sustituyó pronto a cualquier otra¹⁰ y gozaba ya del reconocimiento de los contemporáneos (Lucio Marineo Sículo, *De Hispaniae Laudibus*).

En la “Epístola prohemial” de Montesino al rey Fernando se lee:

...no ha dexado ni dexa vuestra alteza de proveer y mandar entender de muchas maneras en los beneficios spirituales de la Republica Christiana destos reynos, y en especial agora con este libro y suma de los Sanctos Evangelios y Epístolas principales de todo el año, dominicales y festuales. La qual obra vuestra Alteza mandó a mi, su más leal e antiguo predicador e siervo, reformar, restaurar, y reducir a la verdadera interpretación e integridad della, según el romance de Castilla, porque estaua muy corrompida, confusa, y disforme, así por la impropiedad y torpedad de los vocablos que tenía como por la confusión y escuridad de las sentencias. La qual en algu-

⁹ 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 (...) compuesto por el muy R. P. Fray Ambrosio Montesino de la Orden de S. Francisco*. Barcelona, 1608. La de 1586 se publicó en Medina del Campo por Fco. del Canto.

¹⁰ Pérez Priego (38–39) menciona otras dos traducciones de este tipo: Los Evangelios moralizados, de José López (Zamora, 1490) y las *Homilías* 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.

nos passos más parecía scriptura de báruaros que de fieles. Lo qual pudo ser parte por inaduertencia del auctor, y parte por la negligencia y error de los impressores. (...) yo he mucho trabajado por la limar, quitándole todos los defectos que tenía con gran vigilancia e diligencia,...¹¹

En principio cabría interpretar que se trata de la labor de restauración completa de una obra genérica, posiblemente en varias versiones, lo que implica una reinterpretación total de fondo (doctrina) y forma (lengua castellana) con una labor de lima o corrección en sentido retórico estricto, esto es, con fondo y forma inseparables, a partir de unos textos romances supuestamente corruptos, en todos los sentidos de la palabra. Cabe suponer que el rey buscaría una versión oficial de las epístolas y evangelios en la lengua oficial, coherente con la unificación política y religiosa. Sin embargo, al final, Montesino se refiere a un solo autor, lo que hace pensar en una versión anterior a la edición de 1506, en la que ésta se basaría también. Como indica Matesanz (225, notas 41 y 43), aunque haya diferencias entre esta edición y la del franciscano, esas diferencias son pequeñas, pero suficientes; además, el colofón de la edición de 1506 indica que fue también corregida y enmendada.

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 perdido¹²; sólo queda la edición salmantina de 1493, que coincide con las otras versiones en las perícopas (todas se limitan a seguir el orden del misal romano)¹³, aunque las de Montesino son más numerosas. Matesanz (224–227) sostiene que la versión de Montesino se basa, como la de 1506 –que también pudo conocer–, en alguna otra anterior desconocida, pero no en la de García de Santamaría, como había supuesto Bataillon o Álvarez Pellitero, pues el aragonés traduce las glosas de otro autor a las perícopas evangélicas y a las epístolas, y no incluye sermones. En lo que se refiere a los sermones de las otras dos versiones, parecen proceder del original

¹¹ La “Epístola prohemial de fray Ambrosio (...) sobre la interpretación y reformation deste libro de los Evangelios y Epistolas y Sermones...” está fechada en Toledo, en el monasterio de San Juan de los Reyes, el 20 de mayo de 1512.

¹² Según Luis Gil (50), “en 1484 Paulo Hurus de Constanza imprime en Zaragoza los *Evangelios 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.

¹³ 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.

latino del dominico Juan Herolt de Basilea¹⁴ 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 de origen converso, jurista de profesión, nacido en Zaragoza en tiempos de Juan II y protegido de Fernando el Católico¹⁵; 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 de Fernando, hijo del biografiado (Biblioteca Nacional, Ms. 9571). Como traductor, su trabajo es la traducción mencionada, cuyo título completo es *Evangelios e Epístolas, siquier lecciones 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 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) y una copia de ésta en portugués.

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 1493¹⁶.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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. Roth (256) añade que un sacerdote, por cuestiones personales, acusó de judaizar a varios conversos zaragozanos importantes, Gonzalo entre ellos.

¹⁶ La obra figura en la biblioteca de Fernando de Rojas, según S. Gilman (*La España de F. de Rojas*, Madrid: Taurus, 1976, p. 436). García de Santamaría separa las perícopas evangélicas de las epístolas, con sus respectivas glosas, mientras que las otras versiones las unen ordenándolas según las misas, *de tempore* (misal romano),

Se conserva un dictamen aprobatorio del Inquisidor aragonés, maestro Pedro Arbués de Epila, como encargado de examinar y coleccionar la traducción de la obra¹⁷. La versión de Santa María procede de la latina de Guillelmus Parisiensis (un dominicano profesor de teología), según su editor moderno¹⁸. 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 seglares que no saben latín y no a los clérigos, tal como corrobora el colofón citado.

Montesino sigue los mismos criterios compositivos 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, sin otro motivo, la *emendatio* de Montesino.

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 mayor difusión a través de Nebrija. Micer Gonzalo, en el prólogo de *Las vidas de los santos religiosos*, obra también publicada, según Eugenio Asensio¹⁹, en Zaragoza (1486–1491), justifica 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

y de *sanctis* (misal toletano), sustituyendo las glosas por sermones (K. Reinhardt, *Biblioteca Biblica Iberica Medieval*, Madrid, CSIC, 1986, p. 97).

¹⁷ Pedro Arbués fue asesinado en 1485. Según Roth (76, 126, 147–8, 258–9) varios conversos importantes estuvieron implicados, incluyendo algunos relacionados con los Santamaría, pero Netanyahu (1053–1061) culpa del asesinato a la propia Inquisición, con la aprobación del rey Fernando.

¹⁸ *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 Guillelmus 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 (La obra latina fue redactada en 1437, según el colofón de la primera edición impresa conservada, Augsburgo, 1475). El prólogo de esta edición reproduce el texto de la introducción (en portugués) de la copia conservada en Lisboa, que falta en la edición de Salamanca.

¹⁹ E. Asensio, “La lengua compañera del imperio”, *Revista de Filología Española*, 43 (1960) 399–413. Nebrija recuerda a los monarcas que la lengua ha acompañado siempre al imperio y que por eso es importante fijarla y mejorarla para que sea instrumento eficiente en las conquistas que se perfilan para España.

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 rehúse.

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 alcançan, 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 lleva la habla del hombre de pro a la del villano y soez, aunque ayan ambos nascido en vna misma ciudad y barrio, aquella lleva 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, siendo ésta la primera traducción romance conocida que se hace de las perícopas dominicales con vistas a una difusión popular, conservando todavía variedades dialectales del romance del traductor, romance, al fin y al cabo, de un reino diferente al de Castilla²⁰.

De los errores, impropiedades, confusiones y probables dialectalismos de la desconocida obra corregida por Montesino nos da cuenta él mismo en la epístola prohemial citada. Sin embargo, al afirmar que ha restaurado los textos a su interpretación verdadera nos pone en la pista de otros posibles motivos para la corrección relacionados con las actividades de la Inquisición.

Alvarez Pellitero (58 ss.) se refiere a los distintos períodos de prohibición de las traducciones bíblicas, en particular la promovida por los tribunales inquisito-

²⁰ Isak Collijn y Erik Staaff (1908: xlvi ss.), en la edición citada, detallan los aragonesismos en la versión de García de Santamaría. Vid. *Infra*.

riales tras la expulsión de los judíos en 1492 y que dio lugar a un decreto de los Reyes Católicos. Tales versiones en romance, se aducía, solían servir de instrucción a los conversos judaizantes; no obstante, se hizo excepción de los Colegios y Monasterios, así como de las personas nobles fuera de toda sospecha, aunque no sin hacer un expurgo de las versiones no conformes con la doctrina católica, que se mandaron quemar.

Por ello, conjeturamos que la petición del rey a Montesino para que hiciera otra versión tendría una motivación ideológica de fondo, inseparable de la *emendatio* o composición final del texto. Una vez más, tal como prescribe la retórica, fondo y forma, *res* y *verba*, resultan inseparables, pues el contexto condiciona el texto y su interpretación, y otras circunstancias requieren otras traducciones.

IV

Como introducción a los textos que vamos a comentar 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.). Según 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 si Montesino trabajó con la edición de 1506, la comparación del texto del franciscano con esa edición 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 el texto corrupto del que parte, hay que entenderlo, ante todo, 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 latino²¹. 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.

Isak Collijn y Erik Staaff (1908: xlvii ss.), tal como hemos anotado (nota 18), describen la pervivencia de aragonesismos en la versión de García de Santamaría. Lo curioso es que tres de los rasgos que aparecen en el breve texto de la edición anónima de 1506 —el uso de *f* inicial, la *s* prostética y el uso de *le* por *lo*— pueden considerarse rasgos del aragonés desaparecidos en el castellano a finales del siglo XV y principios del XVI, rasgos que Montesino corrige. En cuanto al léxico, se limita a la modernización, y poco más. En los textos citados, *milagro* por *miraglo*.

Pocas veces altera el contenido, tal como muestran los textos que citamos a continuación.

Textos²²

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 Andream apostolum. Primo fecit eum primicerium suum quem eum ante ceteros apostolos ad se vocavit et hoc in prima vocatione. De qua habent Johannis I. (...)

²¹ La edición de 1608 que hemos consultado, nuevamente corregida por el beneditino Roman de Valdezillo, separa las distinciones en párrafos, que hemos ampliado, resaltando además en negrita las diferencias léxicas entre las dos ediciones de Montesino y la edición de 1506.

²² Cf. Matesanz, 1995, Tesis, I, 26–7, nota 55; 1997, pp. 226–7, nota 48.

2) *Epistolas y evangelios con los sermones y doctrinas por todo el año*. Sevilla: Jacobo Cromberger, 1506²³:

Venid empos de mi y fazer os he pescadores de hombres²⁴

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 maneras otorgo especiales privilegios al glorioso San Andres. **Ca** llamo **le** primero que a los otros apostoles, 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 iiij capitulo).

Quiere dezir: “*Venid empos de my hazeros he pescadores de hombres*”. Estas palabras originalmente son escriptas a iiij 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 quales palabras en el presente sermon se han de dezir tres cosas, **segun tres distinciones**. Primeramente, la dignidad y privilegios del apostol san Andres. 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 primera**. Quanto a lo primero, **ha**veys 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 san Iuan**”. (...)

²³ Reproducimos el texto de Matesanz.

²⁴ En la versión de García de Santamaría (ed. cit., p. 224) se lee: “venid en pos de mi: e yo vos fare pescadores de ombres”

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*²⁵.

En el dia de Sant Andres (316)

EPISTOLA

Fratres: Corde enim creditur... Ad Roma. 10 cap.

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, iiiij capitulo)

Quiere dezir: Venid empos de mi y fazer os he pescadores de hombres.

²⁵ 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".

Estas palabras originalmente son *scriptas* a *iiiij* 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

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

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

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 vezes los santos, aun de su voluntad se conbidan a la humana devocion de los que dexan de aceptar los sufragios de los bienaventurados. Infinitos otros milagros se podrian contar de *sant andres*, los quales 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*, Valladolid, Universidad, 1976.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*, Mexico, FCE, 1966.
- ECO, Umberto. *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani, 2003.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis, “Los Studia Humanitatis en España durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Peninsula. Revista de Estudios Ibéricos*, 2 (2005) 45–68.
- LAUSBERG, Heinrich, *Handbuch der Literarischen Rhetorik*, 3ª ed., Stuttgart, Franz Steiner, 1990.
- MATESANZ DEL BARRIO, María, *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.
- MORREALE, Margherita, “Los Evangelios y las Epístolas 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, James J., *Rhetoric in the Middle Ages*. Berkeley, Univ. Of California Press, 1974.
- NETANYAHU, B. *Los orígenes de la Inquisición*. Barcelona, Crítica, 1999.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, tomo V, Madrid, Taurus, 2007.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Angel, “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.
- RENNER, Frederick, *Interpretatio. Language and Translation from Cicero to Tylter*. Amsterdam, Rhodopi, 1989.
- ROTH, Norman, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*. 2 ed. Madison, University of Wisconsin 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

RESUMEN

La labor lingüística de los franciscanos fue extraordinaria y superior a la del resto de órdenes misionales que arribaron al Nuevo Mundo. Sin embargo, el tratamiento de su obra se refleja de forma distinta en dos catálogos hispánicos clásicos de lingüística 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. El primero sigue las pautas metodológicas trazadas por el *menendezpelayismo* para evidenciar la existencia de ciencia española, en tanto que el otro antepone el moderno cientifismo lingüístico a los testimonios históricos que cimentaron la filología amerindia. Su contraste evidencia que, pese a ser dos obras distintas en cuanto a la concepción y el método, resultan cronológicamente complementarias en el registro de escritos franciscanos.

PALABRAS CLAVE

Franciscanos, bibliografía, 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.

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, 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 resultados de escaso valor bibliográfico (Castro, 1982: 5–8). Tales son los elencos de Bartolomé de Pisa, Santiago de la Marca, “Tritemio”, Bonifacio de Ceva o Mariano de Florencia. De finales del siglo XVI en adelante fueron apareciendo repertorios más sólidos, como los de Tosignano, Gonzaga, Wadding, Juan de San Antonio, Sbaralea o Civezza, 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 anteriores palabras citadas (Castro, 1982: VII), o los trabajos del historiador franciscano Manuel de Castro y Castro, quien en su *Bibliografía...* (1982: 201–219) da cuenta de 38 catálogos bibliográficos de tema franciscano–americano. Aun así, ya entonces hizo notar Castro 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 —aquellas 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 nebricense.

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.¹ Sin lugar a dudas, la filología amerindia hasta el siglo XVIII se

¹ 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.

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. Se trata de dos obras generales en las que no se ha limitado la recolección de autores y trabajos a una determinada lengua, espacio, época o –como, por ejemplo, hace Castro– a una sola orden monástica, sino que, por el contrario, ofrecen una visión de conjunto de la bibliografía lingüística amerindia, una visión integral desde las perspectivas cronológica y geográfica. Por un lado, daremos a conocer a estos dos autores 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. Por otro, 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.

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 epilepsico 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 literario² y la licenciatura en Filosofía y Letras.

² 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 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

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 Lupericio 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.³ Se publicaron en tiradas muy pequeñas porque, como 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

le pone el broche de oro otorgándole la Grandeza de España para él y sus sucesores.

³ Se trata de la *Suma y erudición de gramática en verso castellano* por el bachiller Thamara, impresa en 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).

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 Ejea 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.

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”.⁴ El conde presenta los libros y manuscritos en dos series:

⁴ 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

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 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 385,⁵ 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.

de nuestra historia” (cfr. Muñoz, 1977: XIII y XVII).

⁵ 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.

Gráfico 1



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.⁶

⁶ 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).

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, en la medida en que no hace más que añadir información y acumular el saber anterior. 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 igualmente en tales requisitos formales, algo que se advierte sobre todo en el detalle analítico de las obras registradas y de sus fuentes.⁷

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: cita los nombres de los censores, aprobantes, encomiadores o protectores; describe las características técnicas del documento; incluye una nota biográfica del autor; transcribe lo que considera de mayor interés 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

⁷ 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.

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.⁸ 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, 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

⁸ 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.

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 vería 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.⁹

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 desengaño 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,¹⁰ 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”.

⁹ 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 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.

¹⁰ 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.

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 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;¹¹ 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 trasladó 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 *The-*

¹¹ 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.

saurus 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 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.¹² 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 irrecuperables.

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

¹² 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.

está compuesto por veintisiete capítulos referidos a la descripción y la clasificación lingüística y geográfica de las lenguas, mientras 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),¹³ cuya abundancia de pequeñas publicaciones –confesará Tovar en el umbral de la última edición– se ha convertido en “indomitable” (1984: 8).

¹³ 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*.

Gráfico 2



En la magna bibliografía del *Catálogo* se cita a 360 religiosos católicos españoles o en lengua española.¹⁴ 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).

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.

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

¹⁴ 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.

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 otomangué) conocida hasta el siglo XVIII, que Viñaza no duda en reproducir íntegramente en su *Bibliografía*.¹⁵

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 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,

¹⁵ 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 otomanguéanas en Nueva España (s. XVIII)”, el equívoco se debe a un error que el erudito alemán Schultzer 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 otomanguéana amenazada de extinción y todavía no bien descrita, desde la perspectiva de la historiografía lingüística hispánica del Nuevo Mundo”.

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.^a 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 maremágnun 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 traductores y lingüistas franciscanos representan el grupo más numeroso, bien que seguidos de cerca por los jesuitas. Ahora bien, téngase en cuenta, a este respecto, que los franciscanos constituían la orden más numerosa en tiempos de la Colonia.

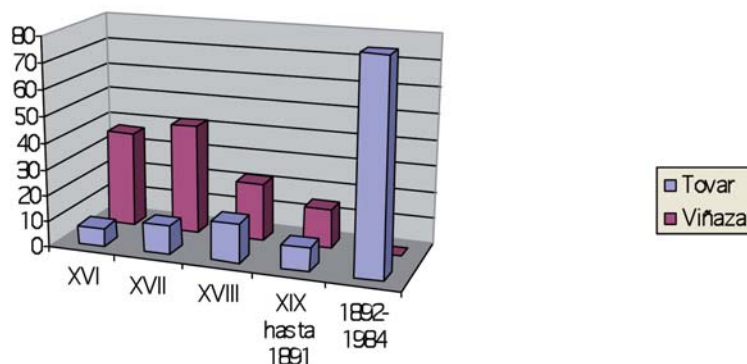
Gráfico 3



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.

Gráfico 4**Franciscanos clasificados por siglos****Tabla 2**

	XVI	XVII	XVIII	XIX hasta 1891	1892-1984	Sin fecha	Total
Tovar	7	11	15	9	80	3	125
Viñaza	37	42	22	15	—	15	131

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.traducción-franciscanos.uva.es/archivos/Lenguas-de-traducción-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>
- 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 Rivadeneyra”, 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.ª 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 entretrejer 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 Verdguer; escotismo; lulismo; Escornalbou; Universidad de 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 descalzos¹.

INTRODUCCIÓN

Con el corto diálogo de Cervantes arriba mencionado mucho se nos dice y pocos reparamos en ello. No pretendo con estas palabras intentar una segunda parte

¹ Extraído de la Primera Parte de *Don Quijote de la Mancha*, capítulo XXXII. Nótese que se trata de la única referencia a los frailes en la obra de este inmortal terciario.

del *Quijote...* Quien lo intentó, acabó como el loco de Sevilla del *Prólogo* “deuteronomo-cervantino”. Ni me atrevo a explicar lo que lo los historiadores llaman verdad de los hechos. Sencillamente, como un buen franciscano descalzo, tal vez como el propio hermano de Cervantes², 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 más 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 Emilia Pardo Bazán? Lo mismo diríamos del beato Ramón Lull, Francesc Eiximenis o Mn. Cinto Verdaguer. 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 verdagueriano: “quien por fraile o por hermano, todo el mundo es franciscano”³. 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.

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 las *Floreillas*. 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,

² ¿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?

³ *Qui per fra qui per germà, tot el món és franciscà*. La traducción es del propio terciario franciscano.

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 volver⁴. 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 códice 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 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,

⁴ 1Ce 56; el TM 34 dice: “De Hispania regrediens sanctus Franciscus, cum non potuisset iuxta votum Marrochium proficisci, ægridutidem incurrit gravissimam”.

sin ninguna piedad siquiera para con los frailes enfermos. ¡Aquel semi-monasterio atentaba contra la más elemental pobreza! ¿Podría ser un santo así, 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 fuente– 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.

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 fuesen de la Santa Sede y su simple uso recayese de los frailes⁵. 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. Ese año, precisamente, el canónigo Ramón de Riera legó una Biblia, un Pedro Comestor y un Guillermo Stator al convento de Barcelona. Lo más llamativo, sin embargo, de este Capítulo fue la imposición de la censura para todos los escritos de la Orden: las luchas internas entre la *comunidad* y los *espirituales* llevaron a tomar la decisión de que todo escrito fuera

⁵ El P. Manuel Castro ya trató de los libros prestados por el obispo de Santiago a los franciscanos de Val de Dios cuando se establecieron en Compostela.

aprobado por los “superiores”. Este control ideológico lo hemos ya comprobado en la vida de Celano que se salvó en Ripoll.

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. Los copistas o traductores han permanecido, como casi siempre, anónimos.

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 galantes. Se dice que se hizo fraile precisamente por un desengaño amoroso. Y de trovador a poeta total: Mn Cinto Verdager, 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. *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*.

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 bulas⁶, constituciones, libros litúrgicos o de estudio. También servían para que los estudiantes se sufragasen sus gastos si no estaban becados, 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

⁶ Se conserva hoy en el Archivo, por ejemplo, una copia contemporánea de la bula de canonización de san Antonio de Padua o de Lisboa.

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 actuando y escribiendo en nuestras tierras.

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 Navarra⁷.

Poco después, en la segunda mitad del siglo XIV aparece la figura capital de fray 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 directo con las nuevas formas de espiritualidad, un tanto radicales, representadas por fray Juan Wycliff. Juan Eiximeno († 1420), por otro lado, confesor real y obispo, 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, Custodio 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 catalán 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

⁷ Fray Ramón Bancal, provincial de Aragón en 1326, deja manuscrito el *De conjuntione Medii lune cum 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.

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 trataría 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 inmaculista 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 recuperado como cristiano. La crueldad frailuna —conviene anotarlo— no sólo no valora la traducción, sino que olvida a todos aquellos que han abandonado la Orden...

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 que cabe mencionar 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 nuestro Archivo Provincial en alguna hoja suelta que sirvió para encuadernaciones posteriores.

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 todas las casas que los conventuales dejaron a instancias de Felipe II.

La normativa tridentina⁸ 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.

⁸ 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 mencionados *Estatutos* de 1451.

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 herejía⁹. 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 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 li-

⁹ 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.

bros prohibidos de la Biblioteca Mariana. Estaban en lugar aparte, bajo llave y eran 394 volúmenes. 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”, es decir, estaban pendientes de ser accesibles para todo el mundo.

Franciscanos traductores de este periodo son escasos. Destaquemos, sin embargo, a algunos: fray 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 Saperá 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).

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 ya mencionada 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 alguna que otra curiosidad final.

Un primer grupo lo forman frailes ilustrados: fray Buenaventura Abad († 1766) 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 Mathématiques*. 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 *Crónica de la Provincia de Cataluña* del P. Coll; justamente el P. Jaime Coll atribuyó la *Catena Aurea* a Poncio Carbonell y fue reprobado por la Inquisición que la consideraba, erróneamente por cierto, 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.

En cuanto a los publicistas, destacan: 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 tbesors 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 pràctic* 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 *Crónica de la Provincia de Cataluña*), 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*.

La labor de los misioneros variada y notable: Mariano Badía (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 Durán (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.

Para acabar esta lista más menos provisional, cabría añadir a dos autores de recetas culinarias: los legos fray José Orri y fray Francisco Roger.

EL SIGLO DE LAS SOMBRAS

En 1808 las tropas napoleónicas se instalaron en la mayoría de 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, o sea, libros de trabajo.

Veamos, pues, algunas noticias de lo que aconteció. 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 preservó 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 propio convento... que fue descubierto. De

ahí lo que se conserva: cosas de escaso valor para la rapiña y preciosas en cuanto a la historia.

La Biblioteca Mariana del Real Convento de San Francisco el Grande de Barcelona, el principal depósito de libros y documentos de la Provincia, constaba de 10.289 volúmenes de 2.140 autores en diciembre de 1822 cuando se catalogó. Pero eran tiempos del Trienio Liberal, que obligó a cerrar no pocos conventos y a llevar sus modestas librerías al Convento Grande. También se acababa de nutrir entonces de dos importantes legados: del arzobispo barcelonés José Climent y del también titular Pedro Díaz Valdés en 1821¹⁰. Todo pasó o bien al Archivo de la Corona de Aragón o bien a la Biblioteca Universitaria de Barcelona con la Desamortización de 1835.

Un caso singular fue San Francisco de Tarragona. Se benefició, en efecto, 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...

Entrando ya en conventos más modestos, Tortosa salvó unos 200 incunables, que parece que son los que quedan de Alcalá de Chivert, y los libros de coro procedentes de Escornalbou.

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, aunque no muy cuantiosas, 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 Salvi de Cladells, Vic y Villarreal (la más grande, con casi mil quinientos volúmenes) tenían sobrias bibliotecas y parcas 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 letra pe y sigue con versos de exiguo valor en catalán y castellano. Sin embargo,

¹⁰ 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 políglota! de Cisneros.

el método de las misiones populares, base 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 vida 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. El *primum vivere* condujo no sólo a la decadencia cultural, sino también a la falta de actividad literaria.

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 director¹¹. Pero fue muy exiguo lo que se

¹¹ *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

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 Barcelona¹².

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 ministro 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 únicamente quedaban un millar de libros y hoy, por desgracia, tan sólo 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, 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.

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

Concepción.

¹² De arte tenemos que las veinte pinturas de Antonio Viladomat sobre la vida de san Francisco perecieron en las llamas de la Guerra Civil.

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 del rico Epulón, los conventos de Berga, Vic, La Bisbal, Vilanova y Cristo Rey en Barcelona ofrecieron sus despojos, ya en este milenio, para completar el Archivo Provincial.

BIBLIOGRAFÍA

- BOADAS LLAVAT, Agustí: “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.
- __: «Joan Duns Escot i els escotistes catalans», *Enrabonar* 52 (2009) 47–63.
- __: “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 Al-mendro, 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.

Los poemas de Verdaguer dedicados a la figura de san Francisco y su traducción al castellano, obra de Luís Guarner y el hermano franciscano Juan Bautista Gomis

Belén LOZANO SAÑUDO

Universidad de Alicante – España

RESUMEN

Reivindicamos el valor de la obra de Verdaguer dedicada a San Francisco de Asís por ser pionera en el uso de la figura del *poverello* como icono cultural universal. Con este propósito situamos la creación del más célebre de los poetas catalanes dentro de lo que se ha venido denominando franciscanismo cultural, comparándola con las de otros artistas y trazando un especial paralelismo con la vida y obra de otro de los grandes genios catalanes: Gaudí. Concluimos nuestra intervención con un breve perfil biográfico del franciscano valenciano Juan Bautista Gomis, quien casi cien años después de la aparición del original, traduce junto con el gran maestro de las letras Luís Guarner, el poema *Sant Francesc* al castellano. La combinación del profundo conocimiento de la esencia del franciscanismo del primero con el dominio de la pluma del segundo pone en nuestras manos una traducción de gran valor estético y espiritual.

PALABRAS CLAVE

Franciscanismo cultural, traducción, traducción intersemiótica.

INTRODUCCIÓN

Son varios los motivos que nos han inclinado a escoger el poema *Sant Francesc*, de uno de los poetas catalanes más celebrados de todos los tiempos, Jacint Verdaguer, y su traducción al castellano como tema de nuestro artículo sobre la traducción de los franciscanos hispanos. Por un lado, Verdaguer, terciario franciscano, cuya vida, como veremos, guarda un gran paralelismo con la del santo en que siempre

se miró como espejo, fue uno de los pioneros en usar la figura del *Poverello* de Asís como icono de dimensión cultural universal.

Por otro lado la traducción en verso castellano del poema de Monssèn Cinto objeto de nuestro estudio está firmada conjuntamente por el hermano franciscano Fray Juan Bautista Gomis, quien, erudito y prolífico como fue, contribuyó en gran medida a la difusión de la doctrina cristiana con sus escritos, y el miembro número de la Real Academia Española y de la Academia de les Bones Lletres de Barcelona, estudioso de los textos de Verdaguer y San Juan de la Cruz, Lluís Guarner.

Nuestra intervención comienza enmarcando a Jacinto Verdaguer y su obra dentro de lo que se ha denominado el franciscanismo cultural, dando cuenta de otros literatos y artistas que han hallado en la religión y más concretamente el franciscanismo una fuente de inspiración para sus creaciones. A continuación trazamos un perfil biográfico y traductográfico del padre Gomis, que nos permita aproximarnos a su versión con una mayor capacidad crítica.

EL POEMA *SAN FRANCESC* DE VERDAGUER DENTRO DEL RENACIMIENTO DEL DENOMINADO FRANCISCANISMO CULTURAL

Si bien la figura del Santo de Asís ha sido desde la misma Edad Media fuente de inspiración inagotable para literatos, filósofos, teólogos, músicos, representantes de las artes plásticas e incluso cineastas, este franciscanismo cultural experimentó un nuevo renacer a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Proponemos en el siguiente apartado un breve recorrido diacrónico que ponga de manifiesto la importancia de la figura del Santo de Asís en las diferentes expresiones artísticas, para detenernos con más detalle en ese renacimiento dentro del que se enmarca la obra de Verdaguer.

Ya en la Edad Media el poeta franciscano italiano Jacopone da Todi (1236–1306) en su *Lauda LXI* estructura la biografía de San Francisco tomando como referencia las siete apariciones de la cruz. De 1313 a 1321, el gran genio de las letras italianas, Dante Alighieri escribe el *Purgatorio*, una de las tres partes que componen, el que es sin duda uno de los hitos de la literatura universal de todos los tiempos, *La Divina Comedia*, donde a partir del verso 28 de del canto XI, en su recorrido por el Paraíso de la mano de Beatriz, Dante se encuentra con San Francisco de Asís.

El arte gótico se rige por las nuevas tendencias filosóficas y religiosas, se recupera la filosofía de Aristóteles a través del averroísmo y el humanismo de San Francisco de Asís. Se tiende a representar a los personajes religiosos (los santos, los

ángeles, la Virgen María, Cristo) en un plano más humano que divino, dejándoles demostrar emociones, rompiendo el formalismo o hieratismo románico.

La fase protorrenacentista que precedió al origen del arte Renacentista en Italia, conocida como Trecento, desde finales del siglo XIII hasta finales del siglo XIV, estuvo animada por el espíritu cultural que inició el franciscanismo. El ejemplo de San Francisco impulsó a diversos poetas y artistas italianos a valorar la naturaleza. Fruto de esta época es la serie de frescos del pintor italiano Giotto en la parte inferior de los muros de la Basílica de San Francisco de Asís, donde ilustra la vida del Santo.

En España en el siglo XVII, Siglo de Oro de la pintura español, dentro de la escuela barroca, numerosos autores plasmaron en sus lienzos la imagen de San Francisco en un naturalismo tenebroso que recuerda a Caravaggio. Francisco Zurbarán dedicó parte de su obra al Pobrecillo de Asís legándonos cuadros como *San Francisco en éxtasis* (1639) y *San Francisco arrodillado con una calavera en las manos* (1658). Bartolomé Esteban Murillo nos deja imágenes como *San Francisco orando* (1645–50), *San Francisco abrazando al Cristo en la cruz* (1668) y *Estigmatización de San Francisco* (1680). Francisco Ribalta pinta su *San Francisco abrazado al Crucifijo* y el Greco *San Francisco en actitud de oración*.

En el ámbito de la literatura española, desde el Siglo de Oro, el Poverello es una constante, sobre todo en la hagiografía. En este contexto, en 1869 el joven Verdaguer escribe su primer poema de tema franciscano *Sant Francesc s'hi moria*, coincidiendo con su ingreso en la tercera orden de San Francisco. Más de una década después, Emilia Pardo Bazán escribe su biografía novelada de *San Francisco de Asís* (1882), en su época naturalista, moviéndose en ella entre la historia y la ficción. Como veremos en un epígrafe posterior, donde incluimos una cita de una carta que el poeta catalán escribe a la Condesa, Pardo Bazán conocía este primer poema franciscano de Verdaguer. A su vez Monssèn Cinto en el prólogo a su obra *Sant Francesc* publicada en 1895 deja constancia de su conocimiento de la obra de Bazán cuando escribe en referencia a la misma:

Esta tradición, entre las muchas que nos quedan como huellas adorables de su itinerario por España, es la que por su hermosura y aroma sagrado coloca en el principio de su libro la autora de “San Francisco de Asís”, que de los escritores españoles de nuestros días es el que más y mejor ha escrito respecto al Santo. (Verdaguer: 1994, introducción)

Tanto, Verdaguer como Pardo Bazán se anticipan así al renacer del estudio de las fuentes franciscanas que propiciaron a partir de 1893 tanto el centro franciscano

de Quaracchi, como la publicación de *La Vida de San Francisco de Asís* por parte del renombrado teólogo e historiador franciscano Paul Sabatier, que tan buenos frutos nos ha legado en la investigación histórico-filológica aplicada al estudio de las fuentes de la historia franciscana.

En 1895, Verdaguer publica su poema *San Francesc*, poema dedicado a cantar la prodigiosa vida del Santo de Asís a modo de romancero popular, anticipándose a los franciscanistas de fin de siglo cuyo máximo representante es J. Joergensen. La biografía de este autor danés *San Francisco de Asís. Su vida y su obra*, publicada en 1907 es una de las más prestigiosas que se han escrito hasta la fecha. Ese mismo año en España aparece *Lirio Franciscano*, de Ramón María del Valle Inclán, publicado en su obra poética *Aromas de Leyendas* y en 1910 su gran amigo y corepresentante del modernismo literario Rubén Darío publica *Los Motivos del Lobo*.

JACINT VERDAGUER: UN POETA CON PROFUNDAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Jacint Verdaguer i Santaló es, junto a Joan Maragall y Carles Aribau, el máximo representante la *Reinaxença*, movimiento cultural catalán que alcanza su esplendor en la segunda mitad del siglo XIX y cuyo objetivo es hacer renacer el catalán como lengua literaria y de cultura, tras los siglos de diglosia respecto al castellano del periodo conocido como *Decadència*. Uno de los puntos clave de la difusión de las obras son els *Jocs Florals*, en que Jacinto Verdaguer obtiene varios premios en 1865 y 1866.

Jacint Verdaguer nació el 17 de mayo de 1847 en el seno de una familia de condición modesta en Folgueroles, cerca de Vic. De madre con profundas creencias religiosas, desde pequeño se le orientó hacia los estudios eclesiásticos. A los diez años ingresó en el seminario de Vic, donde recibió clases de retórica y poética y entró en contacto con los clásicos de la literatura, especialmente grecolatina, las obras de los grandes autores europeos y los castellanos del barroco. En el hermoso prólogo de la obra objeto de estudio, nos describe cómo se despertó en él la vocación franciscana:

...Allí sentado en el margen herboso, junto al borbollón del agua, bajo los robles que la sombrea, dirigía los ojos a la humilde capilla de Sant Francesc s'hi moria [...] Allí tomé la resolución de seguirle descalzo y de ceñir el cordón seráfico; más como a la sazón no había frailes Menores en España, hube de pensar en ir a buscarlos en los conventos de la América española, y adonde hubiese ido (un pie tuve en el estribo), pues estaba examinado y ad-

mitido y hasta tenía la licencia de mi buena madre arrancada con lágrimas del corazón; pero no tendría la de Nuestro Señor, por cuanto el confesor no me dejó partir a causa de no haber cumplido aún los dieciséis años

No siendo merecedor de contarme entre sus hijos de la Orden primera, me hice terciario, y habiéndoseme revelado al mismo tiempo la vocación franciscana y la vocación poética, quise seguir las dos y ser su trovador. (Verdaguer:1994, 28)

Comienza a escribir los primeros versos cuando apenas cuenta con quince años de edad. Como escribe Isidor Consul Giribet en su tesis defendida en 1891 y titulada "*San Francesc*" de Jacint Verdaguer, un poema per a una vida, los poemas de tema franciscano del poeta catalán discurren paralelos a su metamorfosis personal. Su primer poema dedicado a San Francisco data de 1869 "Sant Francesc s'hi moria" coincidiendo con el ingreso del poeta en la tercera orden de San Francisco. En 1882 escribe una serie de poemas en los que deja patente su militancia religiosa, con motivo de la celebración, en toda la Europa Católica, del VII centenario de San Francisco de Asís, y en 1895, al tiempo que vive lo que se ha venido denominando su "tragedia personal", escribe su poema "Sant Francesc" y en "el pobre de Asís", Verdaguer, que vive unas circunstancias que considera paralelas a las de San Francisco, refleja su propio drama.

El 24 de septiembre de 1870, a los 25 años de edad, es ordenado sacerdote por el obispo Lluís Jordà en Vic. En octubre canta su primera misa en la ermita de Sant Jordi, al día siguiente celebra la segunda misa en la ermita de Sant Francesc, donde se había despertado su vocación franciscana.

A finales de 1874, siguiendo los consejos de su médico, que le recomendó aires marinos, debido a los fuertes dolores de cabeza y su precario estado de salud, sin duda agudizado por las penurias que había sufrido durante la Tercera Guerra Carlista siendo vicario de la pequeña y recóndita parroquia de Vinyoles d'Orís, cerca de Vic, se embarcó como sacerdote en la Compañía Transatlántica, propiedad del Marqués de Comillas Antonio López y López. A la edad de veintiocho años se embarca en Cádiz rumbo a La Habana. Durante los dos años que permaneció embarcado haciendo la ruta España Cuba, ultimó su gran poema épico *La Atlàntida*, que fue premiado en los Juegos Florales de 1877.

El poeta adquirió entonces gran notoriedad y comenzó para él un periodo de prosperidad. En 1876 entró a vivir en el palacio de los marqueses de Comillas como capellán familiar. Este puesto y la disponibilidad de tiempo y medios le permitió dedicarse en cuerpo y alma a las letras. Monssèn Cinto, como hombre de

confianza del Marqués, disponía en el palacio de una estancia principesca, donde se había alojado el mismo Alfonso XII. A cambio su única obligación, además de oficiar la misa diaria, era hacer de limosnero para dos docenas de familias necesitadas del lugar.

En 1886 realiza, con la familia del Marqués de Comillas, un viaje a Tierra Santa, que le conduce posteriormente a practicar incluso más la caridad, como limosnero de la casa de Comillas y a meterse en terrenos no bien vistos por la Iglesia, como exorcismos y prácticas espiritistas. El espíritu franciscano del poeta, lo empujó a rodearse cada vez más de mendigos y necesitados, en palabras de J. Castellar–Gassol:

En córrer la notícia, que cal marquès de Comillas, l'encarregat de distribuir les almoines era un tros de pa, un capellà que a tothom deia que si, mancat de picardia o perspiciacia per distinguir els pobres veritables dels aprofitats, les dues dotzenes de famílies inicialment ateses s'havien convertit en una legió: més de tres–centes. (Castellar– Gassol:2002, 85)

Al caer en desgracia, se recluyó entonces en el Santuario de la Mare de Déu de Gleva, bien lejos del mundano ruido de la ciudad y comenzó una vida a imitación de su Santo admirado y para defenderse escribió *En defensa pròpia*, en una prosa clara y lúcida.

En otro precioso pasaje de la anteriormente mencionada biografía de Verdguer escrita por J. Castellar–Gassol narra la siguiente secuencia que nos recuerda a las vivencias que leemos en las *Floreçillas*.

Un dia, tornant de Vic acompanyat del Jove Ferran Traité, amb la tartana que feia el trajecte, va caure un xàfrec imponent amb llamps i trons. I, segons explicaven familiars del poeta, “van trobar a mig camí un captaire molt mal calçat, que els demanà si podia pujar a la tartana. El mosso que guiava el carruatge va dir–li que no hi havia lloc. Però Mn. Cinto, amb energia, va dir que li cedia el seu lloc, i efectivament va baixar, i va fer pujar el captaire. En veure el que passava, el tartaner va dir a Mn. Cinto que tornès a pujar que ja trobarien lloc per a tots dos. Mn. Cinto va respondre que, si pujava no feria cap sacrifici, i així van quedar que es trobarien a la Gleva on la tartana solia aturar–se. En arribar el poeta, xop de dalt a baix, allà l'esperava el captaire per donar–li las gràcies. Mn. Cinto, llavors, es va descalçar i...va donar les seves sabates al pobre”. (Castellar–Gassol: 2002, 104–105)

A modo de conclusión, recogemos las palabras de Eduardo Marquina, extraídas del prólogo de Luís Guarner a su traducción del poema *San Francisco*, que refiriéndose al más excelso de los poetas catalanes escribe: "...aquel hombre a quien, el fervor patrio hizo poeta épico; el fervor religioso, poeta místico, y finalmente, los dolores, persecuciones y amarguras depuraron en un nuevo San Francisco de Asís." (Verdaguer: 1994,22).

JACINT VERDAGUER Y ANTONIO GAUDÍ: PARALELISMOS EN LAS OBRAS DE LOS DOS GRANDES GENIOS CATALANES.

No son los poemas dedicados a San Francisco las únicas obras de temática religiosa escritas por Verdaguer, sino que además en 1873 publica *La Passió de Nostre Senyor Jesucrist* y en 1893 concluye su trilogía de *Jesús Infant*. Estas profundas creencias religiosas las comparte su coetáneo Antomio Gaudí, máximo exponente del modernismo arquitectónico. En un artículo publicado en *La Vanguardia* el 4 de agosto de 1985 Jordi Piquer escribe "Recientemente, Mossèn Josep Maria Ballarin ha denunciado que nadie habla de que el fondo de la obra gaudiniana es su alma tierna y franciscana, su profunda fe cristina". De hecho en la explicación del Portal de la Caridad que nos ofrece Rafael Álvarez Izquierdo, en su libro *Gaudí Arquitecto de Dios*, éste llama nuestra atención sobre el hecho de que "El desbordamiento de la forma sobre las líneas arquitectónicas es la plasmación del Salmo 150:..., que con acentos nuevos entonó San Francisco en su "Canto al Sol". (Alvarez:1999, 155)

A pesar de haberse labrado un gran prestigio ya desde bastante joven y haber podido exigir jugosos emolumentos que le permitiesen disfrutar de una vida más lujosa, el arquitecto catalán siempre vivió en la más sobria austeridad, consagrando cada céntimo que percibía por el resto de sus encargos a la Sagrada Familia. En su anteriormente mencionado libro Rafael Álvarez establece un paralelismo entre ambos genios catalanes y así leemos:

... Gaudí hizo el camerino de la Virgen de Montserrat para el milenario y Verdaguer compuso *Violai*. Verdaguer, en un momento dado, puso su poesía al servicio de la propagación de la fe; Gaudí su arquitectura. Verdaguer se inspiraba en el pueblo y en la naturaleza; Gaudí también. Verdaguer amplió los límites de la lengua; Gaudí los de la arquitectura. Verdaguer, el poeta de la Eucaristía, se sublima en *Raïms i espigues*; Gaudí se sublima en las pétreas alegorías de este sacramento de amor. Verdaguer trazó en *Canigó* un cántico a la dinastía catalana; Gaudí construyó Bellesguard con el mis-

mo fin. Verdaguer acogía a los pobres en el palacio de Comillas, Gaudí en la Sagrada Familia. (Alvarez: 1999, 204)

Gaudí se inspiró directamente en el Jardín de las Hespérides que J. Verdaguer describió en el poema *L'Atlàntida* para realizar las obras de reforma de la finca de E. Güell, los Pabellones Güell. En la denominada Puerta del Dragón de la entrada aparece el dragón mitológico del poema y, a su lado, el naranjo que también aparece descrito en el texto. Estamos ante un bonito ejemplo de traducción intersemiótica.

VERDAGUER Y PARDO BAZÁN: INFLUENCIA DEL PRERRAFaelISMO EN LA OBRA DE MONSÈN CINTO.

No obstante, no es el Modernismo la única corriente artística en la que hallamos puntos de coincidencia con la obra de Monsèn Cinto, sino que el prerrafaelismo inglés, tan presente en la obra de Emilia Pardo Bazán, también deja huella en su obra. El prerrafaelismo, corriente artística nacida en Inglaterra a mediados del siglo XIX, se mueve por un deseo de regresar al pasado y rescatar los valores perdidos con la industrialización creciente y el éxodo rural. En términos religiosos, hubo un interés creciente por el catolicismo tradicional en Europa. La siguiente cita de Whitaker, extraída de su libro *La Quimera de Pardo Bazán y la literatura finisecular*, resume la filosofía del prerrafaelismo literario:

La mayoría de los escritores y artistas influidos por los Pre-Rafaelistas buscaban una base estética religiosa, e intentaban ver una conexión entre la belleza y las ideas religiosas convencionales. El espiritualismo de la novela rusa parecía ofrecer una explicación del cosmos mucho más satisfactoria que la anterior aproximación científica de Zola. (Whitaker 1998:25)

De la influencia mutua entre las obras de Bazán y Verdaguer dedicadas a la figura de San Francisco, deja constancia una carta escrita por éste último y dirigida a la Condesa de Pardo Bazán, recogida en el libro *Cartas inéditas a Emilia Pardo Bazán (1878–1883)*, con introducción, edición y notas de Ana María Freire López. En esta epístola leemos:

Otra obra de distinta índole conozco de V., el *San Francisco de Asís*. Algunos de sus capítulos los he leído muchas veces y no me he despedido de ellos

todavía, pues para un poeta enamorado de San Francisco son un nuevo vergel de flores seráficas.

Gracias mil por haber impreso entre sus bellas páginas mi pobre poesía *San Francisc s'hi moria*, ellas me ayudarán a completar otras que tengo medio escritas y a formar un manuscrito al Serafín de Asís, cuando Dios quiera. (Freire: 1991)

EL TRADUCTOR DEL POEMA DE VERDAGUER AL ESPAÑOL: EL PADRE BAUTISTA GOMIS CASANOVA

No tendría objeto lo que anteriormente hemos expuesto sobre Verdaguer si no fuera porque ya en pleno siglo XX, casi cien años después de su publicación, un franciscano valenciano, Juan Bautista Gomis, hubiera traducido y publicado en lengua castellana el poema franciscano de Mossén.

Como podemos leer en su obituario, nació en 1892 en Confrides provincia de Alicante y siendo todavía muy niño ingresó en el Colegio Seráfico de Benisa, donde cursó estudios de Humanidades. El 15 de junio de 1909 vistió el hábito franciscano en Santo Espíritu del Monte. Después del año del Noviciado estudió Filosofía y Teología en los coristados de la provincia, siendo ordenado presbítero en 1918.

Su primer campo de apostolado fue Argentina. De vuelta a nuestras tierras, ejerció el cargo de Rector del Colegio de Onteniente, de 1927 a 1930, y en el Colegio Seráfico de Benisa, de 1930 a 1933. Poco después fue destinado al convento interprovincial de San Francisco el Grande de Madrid. Tras un paréntesis en el que se refugió con parientes en Alicante y huyó a Mallorca de la revolución marxista, regresó a San Francisco el Grande, de cuya Comunidad fue Discreto de 1940 a 1943. Es uno de los cofundadores de la revista "Verdad y Vida", de la que fue vicerrector y redactor.

Trabajador incansable, su actividad tuvo una doble vertiente: la oratoria sagrada y la producción literaria. Como orador, era conocido en muchos pueblos de la región valenciana y la meseta castellana. Como escritor, ha dejado muestras de su genio polifacético en un gran número de obras en prosa y en verso. Nos ha legado biografías como *Sor Patrocinio. La Mujer Fuerte. La Monja de las Llagas 1811–1891, el Doctor y Martir. Biografía del P. Torró, Franciscano o La Perfecta Casada María Gallostra de Castañedo*, obras en verso como *las Florecillas de San Antonio de Padua (Romancero) o Flores a María*, prefacios de obras de importantes autores como *El Criterio* del gran filósofo y teólogo catalán Jaime

Balmes, introducciones y ediciones como *Místicos franciscanos españoles / Edición preparada por los redactores de "Verdad y Vida"*, ensayos como *Luis Vives, forma de hispanidad* y otros sobre este humanista, filósofo y pedagogo que tanto admiraba.

Completan su actividad intelectual traducciones elaboradas con gran maestría que sin duda han contribuido a propagar las doctrinas cristianas y el franciscanismo. Además de los poemas de Verdaguer, objeto de nuestro análisis, tradujo del valenciano al castellano la obra de Luis Vives *El Centinela del Alma*.

CONCLUSIONES

Verdaguer, uno de los poetas catalanes más grandes de todos los tiempos, fue uno de los precursores en el uso de la figura del santo de Asís como icono cultural universal. Tanto en su vida como en su obra, Verdaguer trató de mirarse siempre en el espejo de San Francisco y renunció a la fama y gloria a la que su pluma le dio acceso para entregarse a los más pobres y acabar sus días en la más cruda miseria.

Concedor de las obras que otros de los artistas más afamados de su época dedicaron a la figura del poverello de Asís, en nuestra aportación recogemos constancia de la influencia mutua entre los dos grandes genios catalanes Gaudí y Verdaguer y entre Emilia Pardo Bazán y el poeta catalán.

No nos gustaría concluir nuestra intervención sin antes rendir un pequeño homenaje a un prolífico hermano franciscano, el padre Bautista Gomis Casanova, que desde su lugar en la sombra, tanto ha contribuido a la difusión de las doctrinas franciscanas. La colaboración del maestro de las letras Lluís Guarner y el erudito hermano franciscano Gomis nos regala esta hermosa traducción de los versos verdaguerianos, tan fiel al espíritu y la ternura del original

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ IZQUIERDO, Rafael: *Gaudí. Arquitecto de Dios 1852–1926*, Madrid, Palabra, 1999.
- CASTELLAR–GASSOL, J.: *Verdaguer. Vida, passió i mort*, Barcelona, ed 1984, 2002.
- FREIRE LÓPEZ, Ana María: *Cartas inéditas a Emilia Pardo Bazán (1878–1883)*, La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de FENOSA, 1991.
- VERDAGUER, Jacinto: *San Francisco. Poema. Traducción en verso castellano de Fray Juan Bautista Gomis y Luís Guarner*, Valencia, Imprenta TO–DO 1994.
- WHITAKER, Daniel S.: *La Quimera de Pardo Bazán y la literatura finisecular*, Madrid, ed. Pliegos, 1998.

Las traducciones al catalán de las reglas franciscanas

Pino VALERO CUADRA

Universidad de Alicante – España

RESUMEN

Partiendo del tema general de la escritura franciscana vista desde sus vertientes lingüística, espiritual, poética y legislativa, en nuestra ponencia nos ocupamos de esta última variante, analizando el número y características de las traducciones al catalán (una de las lenguas oficiales de España) de las reglas de las órdenes franciscanas, siempre en contraste con las versiones españolas de estas reglas.

PALABRAS CLAVE

Reglas franciscanas – traducciones – catalán–español – fuentes franciscanas.

INTRODUCCIÓN: EL FRANCISCANISMO Y SUS REGLAS EN CATALUÑA

Los escritos franciscanos constituyen uno de los *corpus* textuales más traducidos a la lengua catalana, como se puede observar, entre otros volúmenes, en la bibliografía del volumen *Fonts Franciscanes*, una traducción en cinco volúmenes de las fuentes franciscanas realizada y editada por el padre franciscano Francesc Gamissans¹, lo que ya sería un indicador relevante de la importancia que el llamado

¹ Véase *Fonts Franciscanes* (trad. por el P. Francesc Gamissans, Barcelona: El Formigador, 1998), así como la tesis doctoral de M^a 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.

“franciscanismo” posee en Cataluña. También el hecho de que el “II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica” que se celebró en el año 2005 tuviera lugar en Barcelona² da la medida de esa importancia, importancia que nos confirmarían palabras como las que pronunció Joan Triadú, escritor y pedagogo, Premi d’Honor de les Lletres Catalanes, quien, durante la presentación en 1998 del segundo volumen de las citadas *Fonts Franciscanes* hizo hincapié en “la tradición de la venida de san Francisco a Cataluña y (...) 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”. Como Triadú continúa explicando, “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 al seminario de Vic”³. Como se observa, se hace referencia aquí también 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 Francisco⁴, una personalidad literaria que asimismo puede haber contribuido, ya en pleno siglo XX, al grado de difusión que el citado “franciscanismo” posee en Cataluña. Esta implantación, que data del siglo XIII, siglo en el que se creó la orden franciscana, tiene su origen, seguramente, en el hecho de que la Corona de Aragón, de la que formaba parte entonces la llamada provincia de la Cataluña Seráfica, favoreciera la creación de conventos franciscanos. La clarisa M^a Victoria Treviño reproduce en su trabajo “Clarisas y franciscanos catalanes hasta 1567”⁵ esta reveladora referencia del padre franciscano Pedro Sanahuja, autor de la obra *Historia de la Seráfica provincia de Cataluña*:

Los reyes, reinas y príncipes de la Casa aragonesa distinguieron a los conventos de esta fundación de sus casas; limosnas para subvenir a la reunión de sus capítulos provinciales; espléndidos regalos; recomendaciones a papas y monarcas; elección de embajadores y otros comisionados: defensa y protección de sus bienes, conventos y personas (...); empeño en promoverlos a las sedes episcopales; vestición del hábito franciscano y sepultura de sus monarcas, señaladamente en San Francisco de Barcelona...⁶.

² Cf. Gonzalo Fernández–Gallardo Jiménez (Ed.), *Los franciscanos conventuales en España. II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica*, Madrid, 2006.

³ Cf. *La Vanguardia*, 19 de diciembre de 1993, p. 48.

⁴ Cf. <http://www.fratesfrancesco.org/lit/poesia/verdager.htm> (última consulta 25.07.11).

⁵ Cf. En: Gonzalo Fernández–Gallardo Jiménez (ed.), op. cit., pp. 61–83:62.

⁶ Publicado en Barcelona en la Editorial Seráfica en 1959.

Con esta referencia creemos que queda clara la intensa relación entre la orden franciscana y la corona de Aragón a la que aquella pertenecía administrativamente en el siglo XIII, y que el trato de favor de ésta hacia la orden tuvo que favorecer su implantación en Cataluña, un fenómeno que se reflejaría más tarde en el número de traducciones al catalán de los escritos franciscanos en el siglo XVIII, puesto que "... l'orde de sant Francesc, amb els tres graus, és la que ofereix més textos catalans en aquesta época"⁷, aunque no todas incluyen la traducción de las Reglas.

En cuanto a la naturaleza de estas traducciones al catalán, como es sabido, los franciscanos llevan a cabo habitualmente traducciones de sus escritos y fuentes, incluidas las reglas, que no llegan nunca a publicarse como tales, o que aparecen en boletines y publicaciones de "consumo interno". Aquí, sin embargo, vamos a centrarnos únicamente en las traducciones catalanas que han sido publicadas como volúmenes exentos, es decir, editadas como tales, en algunos casos incluso con un amplio aparato público, para un público más general; y, de forma más concreta, nuestro estudio recoge y analiza las traducciones catalanas de lo que constituye la llamada Regla franciscana, esto es, las normas que rigen la vida de sus seguidores, ya sean frailes o monjas. Estos escritos forman parte de los textos legislativos franciscanos, que incluyen: la *Forma de vida para Clara y sus hermanas*, la *Regla para los eremitorios*, la *Regla no bulada*, la *Regla bulada* y las *Normas sobre el ayuno para Clara y sus hermanas*⁸.

Así, según la información que hemos podido recopilar⁹, el número de traducciones al catalán de la regla franciscana que han sido editadas asciende a un total de siete y abarcan un periodo temporal que va desde el siglo XIV al XX. Se trata de las siguientes obras, que enumeramos en orden cronológico inverso:

- 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 Gamissans¹⁰, el más importante traductor a este idioma de los escritos del santo de Asís.

⁷ Cf. M^a Assumpta Roig y Torrento, *op. cit.*, p. 128.

⁸ Cf. Julio Herranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra (eds.), *Los escritos de Francisco y Clara de Asís. Textos y apuntes de lectura*, Oñati: Arántzazu, 2001, p. 41.

⁹ Quisiera agradecer vivamente al Padre Agustí Boadas, bibliotecario y archivero de la Curia franciscana de la provincia de Cataluña, la información sobre las traducciones catalanas de las reglas que amablemente me proporcionó para la confección de este trabajo.

¹⁰ Véase nota 1.

- 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 (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya).
- c) La traducción de las reglas franciscanas titulada *Escrits de Sant Francesc i Santa Clara*, publicados en 1978 (Barcelona: Ed. Seráfica, 1978) y que el padre Gamissans publicaría de nuevo en 1998¹¹.
- 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 (Barcelona: Ed. Seráfica, 1970)¹².
- e) El *Manual d'instrucció de novicis*, traducido y editado por el padre Jaume Janer y uno de los dos primeros volúmenes publicado en el siglo XVIII (Barcelona: Joan Piferrer, 1733).
- f) Una edición del siglo XVIII, el *Manual d'instrucció de novicis*, traducción del Padre Francesc Pla, del Real Convento de N.P.S Francesc (Barcelona: Hereus de Berthomeu y María Àngels Giralt, 1780), éste sobre las reglas de la tercera orden.
- g) 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 se entienda, ha de ser escrita en la lengua de la tierra. Se trata de un ejemplar de lujo¹³.

Así, de la anterior relación destaca el hecho de que se han publicado traducciones al catalán tanto de las reglas de las órdenes primera o masculina (con sus

¹¹ En el caso de esta traducción, publicada en una editorial vinculada a la propia orden, estaríamos hablando de una traducción de las que hemos llamado de "consumo interno" que el padre Gamissans volvió a editar ya como edición crítica 20 años después.

¹² Aquí estaríamos hablando de un caso similar al anterior en tanto en cuanto se publica en la misma editorial.

¹³ En este último caso, la implicación de la reina Elisenda vuelve a mostrar el vínculo de la Corona con la orden franciscana y la posible influencia de esta vinculación en la fuerte implantación de la orden en Cataluña.

tres ramas de franciscanos conventuales, franciscanos observantes y capuchinos¹⁴) y segunda o femenina (que comprende las ramas femeninas hermanas clarisas pobres, fundada por santa Clara de Asís y san Francisco, y las hermanas clarisas capuchinas), como de la tercera o seglar, que existe asimismo desde el siglo XIII¹⁵ y posee, como las anteriores, sus propias constituciones y su ministro general. Seguramente ha sido el carácter seglar de esta tercera orden franciscana la causa de que existan menos traducciones al catalán de la Regla terciaria¹⁶, más allá de las que se llevan a cabo en el marco de ese “consumo interno” que, en el caso de esta orden, suele ser en muchos casos de naturaleza oral¹⁷.

LOS TRADUCTORES FRANCISCANOS DE LAS REGLAS AL CATALÁN

Antes de introducirnos en el estudio de las traducciones al catalán de la regla franciscana en sus vertientes masculina y femenina no queremos dejar de dedicarle un capítulo a los cinco traductores al catalán de las reglas franciscanas, cinco sacerdotes y padres pertenecientes a la Orden que han dado vida a esas reglas en la lengua de Ausías March:

¹⁴ Estas ramas aparecieron debido a divisiones internas en la orden a causa de los diversos modos de interpretar la Regla de San Francisco, especialmente en la observancia de la pobreza. En el año 1517, el Papa León X dividió la orden entre dos ramas: conventuales y observantes, dando a éstos la autoridad y los sellos de la orden, así como el oficio de ministro general de toda la Orden de los frailes menores. En 1535 en el seno de la observancia se inició el movimiento de la reforma capuchina. Actualmente, cada una de estas tres ramas observa la misma regla, aunque tiene distintas constituciones y su propio ministro general.

¹⁵ Interesante sobre la formación de la orden tercera o seglar es el artículo de Francisco Javier Rojo Alique (OFS), “Los primeros pasos de la orden de la penitencia y su configuración en España”, en: <http://www.somounagranfamilia.com/Origenes.htm> (última consulta: 3/10/2011), donde podemos leer: “Los laicos encontraron en ella la posibilidad de asumir un tipo de vida religiosa, reconocida y aprobada, que se podía poner en práctica en la propia casa, en la familia, realizando las propias labores de trabajo y disponiendo de los bienes propios. Pero al mismo tiempo proporcionó un marco de vida para aquellos proyectos de perfección evangélica, personales o comunitarios, que no querían o no podían integrarse en las estructuras ya consolidadas de los Frailes Menores y de las Hermanas Clarisas. De esta manera la Orden de la Penitencia franciscana, y luego la Tercera Orden supuso una consagración de la secularidad. Sus miembros eran personas consagradas que vivían tanto en el mundo, para santificar sus estructuras, como apartados de él para buscar a Dios en el retiro o en la soledad. Sin embargo, el aumento considerable del número de terciarios franciscanos empezó a plantear problemas. El más importante procedía de su estado canónico-jurídico, por el que no estaban obligados a prestaciones que conllevaran el uso de las armas ni a asumir cargos públicos”.

¹⁶ La regla de esta última se puede leer en: <http://www.franciscanostor.org/documents/regla.pdf>. Es más extensa que las de las otras dos órdenes, pues se compone de 32 capítulos.

¹⁷ Destaca, sin embargo, el volumen del padre Vicent Saperà *Joyell precios*, que, aunque fue publicado en 1688, se reimprime en el siglo XVIII. No lo incluimos en nuestra relación por no incluir la traducción de la Regla de la tercera orden. Véase al respecto M^a Assumpta Roig y Torrento, *op.cit.*, p.129.

Padre Fransesc Gamissans

El traductor de los *Escrits de Sant Francesc i de Santa Clara*, Francesc Gamissans i 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*. Es un gran especialista en los textos franciscanos y el traductor actual de los mismos al catalán.

Padre Nolasc del Molar

Con el nombre seglar 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 Francesc*.¹⁸ Miembro y colaborador de la Fundació Bíblica Catalana y de la Fundació Bernat Metge, dejó a su muerte muchos trabajos y traducciones todavía inéditos¹⁹.

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

¹⁸ 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).

¹⁹ 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 (diciembre 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.

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.²⁰

Padre Pascual Rambla Gil

Padre franciscano, muy pío y conocido por ser autor de obras religiosas como la popular *San Pascual Bailón, hermano y amigo de todos*²¹, el llamado *Misal Romano (nueva edición completa y manual para los fieles)*²², concebido como un libro didáctico para guiar al 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*²³.

Padre Jaume Janer

Sobre el autor de la primera traducción del siglo XVIII, el *Manual d'instrucció de novicis*, sólo conocemos los datos que aparecen en la portada del libro que edita: que era un padre franciscano, predicador y maestro de novicios.

Padre Fransesc Pla

Sobre el autor de la segunda edición del siglo XVIII, también titulado *Manual 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 Nuestro Padre san Francisco de Barcelona²⁴.

LAS REGLAS FRANCISCANAS DE LA PRIMERA Y SEGUNDA ÓRDENES FRANCISCANAS

Como la mayor parte de las traducciones al catalán de la Regla franciscana que se han publicado se centran en las dos primeras órdenes franciscanas, y la única traducción de la regla de la orden terciaria es del siglo XVIII y no hemos podido

²⁰ <http://www.anoiadiari.cat/entrevista/hi-ha-pocs-joves-que-es-vulguin-fer-frases-pero-als-caputxins-en-tenim> (última consulta: 27/07/2011).

²¹ Cf. *San Pascual Bailón, hermano y amigo de todos*, Barcelona: Provincia Franciscana de Cataluña, 1979.

²² Véase *Misal Romano* (trad. de Xavier Zubiri), Barcelona: Editorial Vilamala, 1951.

²³ Cf. *Historia del dogma de la Inmaculada Concepción*, Barcelona: Ed. Vilamala, 1954, pp. 192–210.

²⁴ Cf. M Assumpta Roig y Torrento, *op.cit.*, p. 130.

acceder a ella, nos vamos a centrar aquí en las reglas de las dos primeras, reglas que describimos y analizamos a continuación:

La Regla de la orden franciscana masculina

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 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, es la que actualmente profesa toda la denominada Primera orden de san Francisco en sus tres ramas. En palabras de los editores de los escritos de san Francisco y Clara de Asís en español:

La *Regla no bulada* tuvo una larga historia [...]. En sus páginas se deja sentir fuertemente la personalidad y el ideal de Francisco; destacan la voluntad de vivir la pobreza y la humildad de Cristo [...] Nada tiene ciertamente de frío texto jurídico, pero tampoco es una simple reflexión, espiritual: es una forma de vida la que en él se propone e incluso se canta. La *Regla bulada*, así conocida por haber sido aprobada mediante bula por el papa Honorio II el 29 de noviembre de 1223, es el texto definitivo de la Regla de los Hermanos Menores. Fue elaborada por Francisco con la colaboración de un pequeño grupo de hermanos y presentada, según cabe pensar por haber sido éste el procedimiento habitual, al capítulo de Pentecostés de 1223, que pudo introducir en él algunos cambios, como también la Curia Romana, previamente a su aprobación. Aunque es un texto de un mayor sabor jurídico que el anterior y mejor estructurado, en él se deja sentir con no menor intensidad e incluso lirismo la voz de Francisco y su mismo ideal y forma de vida franciscana, concreción y traducción del radicalismo evangélico en el seguimiento de Cristo.²⁵

Así, puesto que 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 que esta última incluye numerosas citas bíblicas con las que el santo pretendía dar autoridad religiosa a unas normas que no habían sido

²⁵ Cf. Julio Herranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra, *op. cit.*, p p. 42–44.

aprobadas por la iglesia, vamos a centrarnos en este trabajo en la traducción de la primera de ellas.

La regla de la orden franciscana femenina

En opinión de Jacint Durán²⁶, 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, para elaborar esta Regla de la segunda orden franciscana o femenina, santa Clara, para Gamissans “la primera dona de la història que ha escrit una de les gran Regles de la vida monàstica”²⁷, se inspiró, además de en el Antiguo Testamento, en la propia *Regla bulada* de san Francisco. Aunque la santa no elaboró su regla con una estructura semejante a la del santo de Asís, tras diversas adaptaciones la Regla de santa Clara se compone, como la de san Francisco, también de 12 capítulos. Sin embargo, según Julio Herranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra, la clarisa “. . . logra transformar la regla apostólica escrita por Francisco para la Primera Orden en una regla genuinamente contemplativa”²⁸; es decir, que se trataría de una regla destinada a regular una forma de vida de clausura o monástica y no de naturaleza evangelizadora, como la de la orden primera.

El texto fue aprobado provisionalmente por el cardenal de las Hermanas Pobres Reinaldo en 1252 y aprobado definitivamente con la bula de Inocencio IV en 1253, y sobre su redacción afirman los citados editores de los textos en español:

La redacción final de la Regla de Clara tiene el respaldo de cuarenta años en los que se ha ido fraguando, aquilatando, en una dura confrontación frente a las sugerencias, injerencias y otros textos legislativos que venían impuestos, todo lo cual era frecuentemente ajeno al carisma que el Espíritu inspiró a Clara. [...] Sin embargo, una lectura atenta de la misma nos revela que las referencias a otros documentos son usadas y aplicadas con un criterio de adaptación que muestra una gran libertad, y que las aportaciones más clarianas, en especial las relativas a la vida comunitaria, son verdaderas novedades para la historia de la vida religiosa femenina hasta entonces vigente.²⁹

²⁶ Cf. Nolasco del Molar y Lluís de Reus, *Francesc d'Asís. Clara d'Asís. Escrits*, en: Jacint Durán (ed.), *Col·lecció Classics del cristianisme*, vol. I, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1988, p. 5.

²⁷ F. Gamissans, *op. cit.*, p.149.

²⁸ Jacint Durán, *op.cit.*, p.5.

²⁹ Julio Herranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra, *op. cit.*, pp. 326–327.

LAS TRADUCCIONES CATALANAS DE LA REGLA DE SAN FRANCISCO

La Regla de san Francisco

Como explica el padre Jacint Durán³⁰, 1623 es el año clave en la edición de los escritos franciscanos, pues es el año en el que Waldding recopila y edita todos 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 basan 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 K. Esser³¹, 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, donde se añade una “Exhortación cantada a santa Clara” y una plegaria. Esta edición no incluye las normas de la Regla no bulada que Esser sí edita, pues, en palabras del padre Durán “són pures referències de textos o presenten variants poc importants”³². Como indicábamos al principio, la Regla no bulada 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 habría demostrado que la mayoría de las citas de la Regla no bulada 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.

³⁰ Cf. Jacint Durán, *op. cit.*, p.14.

³¹ Cf. K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, Quaracchi, 1976.

³² Cf. Jacint Durán, *op. cit.*, p. 14.

Sin embargo, como sabemos, san Francisco elabora una segunda regla que se ha conservado reproducida en su versión original en la bula papal de Inocencio 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 franciscana³³.

La versión de Gamissans constituye la mejor edición y traducción al catalán de los escritos franciscanos, también basada, como el propio Gamissans indica³⁴, en la edición crítica definitiva en latín y en verso de los textos de san Francisco editada por K. Esser³⁵, textos que, 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 y que veremos más adelante.

Las versiones catalana y española de la Regla bulada de san Francisco

Reproducimos en primer lugar los títulos de las reglas en castellano y su traducción catalana y más adelante comentaremos algunos aspectos lingüísticos de las mismas con respecto a la versión española³⁶:

³³ Cf. *Ibidem*, pp. 14–16.

³⁴ Cf. F. Gamissans, op. cit., pp.7–8.

³⁵ Cf. *Gli scritti di san Francesco. Nuova edizione critica*, Padova, 1982. Los textos de santa Clara se basan en la obra de Ignacio Omaechevarría *Escritos de santa Clara y documentos contemporáneos. Edición bilingüe (latín-español)*, Madrid, 1970.

³⁶ Para la versión catalana de la Regla bulada seguimos el texto de Gamissans recogido en el volumen V de sus *Fonts franciscanes*, pp. 48–56, y, para la española, la versión editada por Julio Herranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra, op. cit., pp. 255–272.

Regla bulada (1223) – Capítols

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 món.

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.

Queremos hacer notar aquí el hecho de que las versiones española y catalana sea asemejen considerablemente, lo que hace pensar que, aunque la traducción catalana de Gamissans se haya hecho a partir del latín, el sacerdote pueda haberse

apoyado también en la versión castellana editada por Julio Herranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra.

Analizamos a continuación algunos aspectos interesantes de la traducción al catalán de las reglas recogidas en la Primera regla o Regla bulada, esa que, según Gamissans, se recoge en un manuscrito que “*es conserva en perfecte estat al sacre convent d'Assís, com una preciosa relíquia*”³⁷, aspectos que resultan de la comparación de las versiones española y catalana de la traducción catalana de la Regla³⁸:

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.

Cap. I. La Regla i vida dels framenors és aquesta, això es: guardar el sant Evangelí de Nostre Senyor Jesucrist, vivint en obediència, sense res propi i en castedat.

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.

Cap. II. Si alguns volien rebre aquest orde 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.

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:

³⁷ F. Gamissans, op. cit., p. 44.

³⁸ Seguímos la versión castellana recogida en la web <http://www.franciscanos.org/docoficial/menu.html>.

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.

Cap. III. 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

Regla 6. Aquí resulta interesante el uso de 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.

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?

Cap. 6. 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!

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.

Cap. 7. 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.

[..]

Ara: guardin-se pla bé d'airar-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

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).

Cap. 9. Que els frares no prediquin en la diòcesi d'un bisbe, quan ell ho hagi prohibit. [..] 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

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.

Cap. 12. 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.

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”.

LAS TRADUCCIONES CATALANAS DE LA REGLA DE SANTA CLARA

La Regla de santa Clara

Según Jacint Durán³⁹, son pocos los textos que nos han llegado de santa Clara, o por ausencia de interés en conservarlos, o porque se han perdido: son, además

³⁹ Cf. Jacint Durán, *op. cit.*, p. 5.

de la *Regla*, el *Testament*, la *Benedicció* y algunas cartas. En ellos se observa tanto una gran influencia de la Biblia, de las reglas de san Benito, Gregorio IX e Inocencio IV como, por supuesto, las de san Francisco, lo que analizamos a continuación. Hasta 1970 no tenemos una edición de su obra, la llevada a cabo por I. Omaechevarría, en la que se basa Gamissans para llevar a cabo su traducción y la editada también por Julio Herranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra.

La Regla de Santa Clara posee un vínculo importante con los escritos de san Francisco, pues aquella incluye en el capítulo 6 de su Regla el texto *Forma de vida para Clara y sus hermanas*, que nos ha llegado gracias a su inclusión en la Regla de santa Clara con el título de “Las promesas del bienaventurado Francisco, y que no tengan posesiones” y en el que se hace referencia a la necesidad de renunciar a los bienes terrenales y las posesiones, de vivir en la pobreza, lo que constituye el eje central de la doctrina franciscana. Como explican Julio Herranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra:

La forma de vida para Clara y sus hermanas nos ha llegado en la regla de ésta, al haberla incluido en su capítulo 6. La misma santa dice en su Testamento que esta ‘forma de vida’ les fue dada por san Francisco una vez transferidas las hermanas a la iglesia de san Damián, cosa que sucedió poco después de su fuga de la casa paterna, por lo que cabría pensar en 1212 ó 1213 como fecha de composición de este brevísimo escrito, que pudo ser parte de un escrito más amplio y semejante a la regla que entonces tenían los Hermanos Menores. El texto recoge una idea central: la promesa del santo de tener, por sí y por medio de sus hermanos, un especial y solícito cuidado de Clara y sus hermanas⁴⁰.

Analizamos a continuación algunos aspectos interesantes de la traducción al catalán de la Regla de santa Clara.

Las versiones catalana y española de la Regla de santa Clara

Así, como en el caso de las reglas de la primera orden, reproducimos aquí en primer lugar los títulos de los mismos en español y catalán y más adelante analizaremos algunos aspectos de su contenido⁴¹:

⁴⁰ Cf. Julio Ferranz, Javier Garrido y José Antonio Guerra, *op. cit.*, pp. 41–42.

⁴¹ Para la versión catalana de la regla de santa Clara seguimos la versión de Gamissans recogida en el volumen V de sus *Fonts franciscanes*, pp. 150–163; y para la española la editada por Julio Herranz, Javier Garrido

Regla de santa Clara (1253) – Capítols

Reg. I – En el nombre del Señor comienza la forma de vida de las Hermanas Pobres.

CAPÍTOL I

En el nom del Senyor comença la forma de vida de les Germanes Pobres.

Reg. II – Las que quieren abrazar esta vida y cómo deben ser recibidas.

CAPÍTOL II

De les que volen seguir aquesta vida i de com han de ser rebudes.

Reg. III – El oficio divino, el ayuno, la confesión y la comunión.

CAPÍTOL III

Sobre l'Ofici diví i el dejuni, la confessió i la comunió.

Reg. IV – La elección y el oficio de la abadesa, el capítulo y las oficialas y discretas.

CAPÍTOL IV

L'elecció i l'ofici de l'abadessa, el Capítol, les oficials i les discretes.

Reg. V– El silencio, el locutorio y la reja.

CAPÍTOL V

Del silenci, del parlador i de les reixes.

Reg. VI – Las promesas del bienaventurado Francisco, y que no tengan posesiones.⁴²

y José Antonio Guerra titulada, op. cit., pp. 371–394.

⁴² Apartado tomado por santa Clara de la Regla bulada de san Francisco.

CAPÍTOL VI

Que no tinguin possessions.

Reg. VII – El modo de trabajar.

CAPÍTOL VII

Sobre la manera de treballar.

Reg. VIII – Nada se apropien las hermanas, la mendicación y las hermanas enfermas.

CAPÍTOL VIII

Que les germanes no s'apropriïn res, i de l'almoïna per a les germanes malaltes.

Reg. IX – La penitencia que se ha de imponer a las hermanas que pecan, y las hermanas que sirven fuera del monasterio.

CAPÍTOL IX

De la penitència que s'ha d'imposar a les germanes que pequen, i de les germanes que serveixen fora del monestir.

Reg. X – La amonestación y corrección de las hermanas.

CAPÍTOL X

Sobre l'admonestació i correcció de les germanes.

Reg. XI. La observancia de la clausura.

CAPÍTOL XI

Sobre la guarda de la clausura.

Reg. XII – El visitador, el capellán y el cardenal protector.

CAPÍTOL XII

Del visitador, del capellà i del cardenal protector.

En este caso, la semejanza entre ambas versiones es lógica, pues Gamissans traduce de la versión española de la que citamos, como veremos más tarde.

Por lo que se refiere a algunos aspectos lingüísticos concretos, partiendo de la base de que estamos ante una versión en un catalán elegante, aunque comprensible, pero con algunos cultismos no presentes en la versión española, queremos destacar un par de aspectos interesantes que resultan de la comparación de las versiones española y catalana de la regla de santa Clara que ilustran este aspecto. Son los que se observan en los dos siguientes pasajes:

Regla 3. Además de ser interesante que vuelva a aparecer el mismo término “framenors” que en la traducción de la regla de san Francisco, aquí destaca el hecho de que llame ‘àpats’ a las comidas, un término culto en catalán, semejante a “refrigerios” y no tan “llano” como ‘comidas’, que es el término que aparece en la versión española. Es el primer ejemplo de ese catalán a veces excesivamente culto:

Reg. III. El oficio divino, el ayuno, la confesión y la comunión.

Las hermanas que saben letras recen el oficio divino según la costumbre de los Hermanos Menores, por lo que podrán tener breviarios, leyendo sin canto.

[..]

Las hermanas ayunen en todo tiempo. Pero el día de Navidad, cualquiera que sea el día de la semana en que caiga, pueden tener dos comidas. Las adolescentes, las débiles y las que sirven fuera del monasterio sean dispensadas con misericordia, según vea la abadesa. Con todo, en tiempo de manifiesta necesidad no están obligadas las hermanas al ayuno corporal.

Cap. III. Que les germanes que saben llegir resin l’Ofici diví segons el costum dels framenors, per la qual cosa podran tenir breviaris, i llegiran sense cant.

[..]

Cal que les germanes dejunin en tot temps. Per Nadal, però, en qualsevol dia que s'escaigui poden fer dos àpats. A les joves delicades de salut, i a les que serveixen fora del monestir, se les en dispensarà amb generositat, com vegi l'abadessa.

Regla 8. Otro ejemplo de ese catalán culto es el hecho de que utilice la palabra `màrfegues' para "jergones", pues se trata de un término más bien poco usado frente al término castellano, de uso más habitual.

Reg. VIII. Nada se apropien las hermanas, la mendicación y las hermanas enfermas.

Las enfermas descansen en jergones de paja y tengan para la cabeza almohadas de plumas; y las que los necesiten pueden usar calcetines de lana y colchones.

Capítol VIII. Que les malaltes descansin en màrfegues de palla i tinguin per al cap un coixí de plomes, i les que ho necessitin puguin usar peücs de llana i matalassos.

LAS TRADUCCIONES MÁS ANTIGUAS: DOS TRADUCCIONES DEL SIGLO XVII Y UNA TRADUCCIÓN DEL SIGLO XIV

Resumimos aquí ahora, como curiosidad, los datos que poseemos sobre las tres versiones catalanas más antiguas de las reglas franciscanas, dos de los siglos XVIII y una del siglo XIV, la primera de ellas, de la Regla de la primera orden, la segunda, de la tercera o seglar, y la última, de la femenina o segunda.

Primera versión del siglo XVIII: la Regla de la primera orden

Esta traducción, como describe Assumpta Roig⁴³, contiene la Regla de san Francisco, comentarios sobre sus preceptos y excelencias, dos resúmenes de doctrina cristiana, un breve tratado de teología, oración, así como ejercicios piadosos y diversos tipos de oraciones para los enfermos.

⁴³ Cf. Assumpta Roig i Torrento, op.cit., pp. 128.

Segunda versión del siglo XVIII: la Regla de la orden tercera

Como explica Assumpta Roig⁴⁴, 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 Francesc Marca, Bonaventura Fages y Llorenç Martí, este último ministro provincial del Principado de Cataluña. Las primeras páginas, dedicadas a todos los novicios, contienen la explicación de cómo va a organizar el manual en tres tratados: un primero dedicado a la explicación de la Regla; un segundo, dedicado a explicar 24 casos sobre las reglas; y un tercero dedicado a cuestiones de teología.

Versión del siglo XIV: la Regla de la segunda orden

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)*⁴⁵. Se trataba de un monasterio femenino, compuesto por catorce monjas clarisas, cuya fundación se describe en el documento trabajado en la tesis⁴⁶. 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, que es la versión en catalán más antigua conocida de las reglas franciscanas y fue escrita en caracteres góticos. Como en el caso de la Regla bulada de san Francisco y la Regla de Clara, estas normas organizan todos los aspectos de la vida monacal a través de 26 apartados que no reproducen la edición citada en el trabajo de Anna Castellano 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, según explica la autora⁴⁷.

⁴⁴ Cf. Assumpta Roig i Torrento, op.cit., pp. 130–131.

⁴⁵ 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).

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 45–46.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 62.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

- *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 Clàssics 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.
- OMAECHEVARRÍA, Ignacio, *Escritos de santa Clara y documentos contemporáneos. Edición bilingüe (latín-español)*, Madrid, 1970.

Secundaria

- CASTELLANO Y TRESERRA, Anna, *Origen y formació d'un monestir femení. Pedralbes al segle XIV (1327–1411)*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1996 (tesis doctoral).
- FERNÁNDEZ–GALLARDO JIMÉNEZ, Gonzalo (ed.), *Los franciscanos conventuales en España. II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península*, Madrid, Ibérica, 2006.
- HERRANZ, Julio, GARRIDO, Javier, GUERRA, José Antonio (eds.), *Los escritos de Francisco y Clara de Asís. Textos y apuntes de lectura*, Oñati: Arántzazu, 2001.
- MÓLÍ, D., “El P. Nolasc, un catalanista”, *Olotí*, 233 (deseembre 1983), pp. 14–15.
- ROIG Y TORRENTO, M^a 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 Nolasc 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.
- SANAHUJA, Pedro, *Historia de la Seráfica provincia de Cataluña*, Barcelona: Seráfica, 1959.
- TREVIÑO, M^a Victoria, “Clarisas y franciscanos catalanes hasta 1567”, en: *Los franciscanos conventuales en España. II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península*, Madrid, Ibérica, 2006, pp. 61–83.

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.encyclopedia.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/verdaguer.htm> (última consulta 25.07.11).

Los traductores en la provincia capuchina de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia

Javier ANIORTE LÓPEZ

Universidad de Alicante – España

RESUMEN

Desde que en 1596 llegaron los primeros capuchinos a la región de Valencia, fueron muchos los que publicaron obras escritas. El P. Sollana elaboró una obra que recoge esas publicaciones hasta 1963. Algunos de esos capuchinos valencianos dedicaron parte de su esfuerzo a la labor de la traducción. Fruto de dicho trabajo relacionado con obras diversas, desde biografías de santos hasta catecismos, pasando por textos normativos de la orden, son múltiples los ejemplos existentes. La memoria de esos traductores debe ser conservada para reconocer el valor de su trabajo y otorgar a la figura del traductor la importancia que merece. En ese sentido, existen ejemplos entre las obras traducidas por los capuchinos valencianos que demuestran que el traductor fue más reconocido en épocas pasadas.

PALABRAS CLAVE

Capuchinos, traductores, Valencia, historia de la traducción, Emilio M^a Sollana.

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 traductores¹, en este caso capuchinos. No es esta tarea fácil y es precisamente su condición de franciscanos la que dota de una doble dificultad la empresa de recuperar su merecido protagonismo; la modestia debe ser virtud de cualquier seguidor de San Francisco². 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 títulos³. 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*⁴ 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 bi-

¹ Denunciado desde hace ya mucho tiempo entre otros por Miguel Ángel Vega (2004).

² Ver p.ej. Esser, K. (1975).

³ Ver Sollana, E. (1963).

⁴ Tras recoger la idea de Pacífico 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.

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 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.

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 Ribera⁵ 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 rápidamente⁶ y hasta 1607 vistieron el hábito 122 religiosos.

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 conventos⁷.

⁵ Ver Sollana (1961).

⁶ Ver Fig.1

⁷ Ver Fig.2 y Fig.3.



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).

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.

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

	Conventos	Sacerdotes	(Predicadores)	Coristas	Legos	Total
Mayo 1599	5	14	(3)	8	10	32
Mayo 1602	8	30	(6)	10	21	61
Mayo 1605	8	50	(10)	38	31	119

Fig. 2 (Fuente: Sollana 1963)

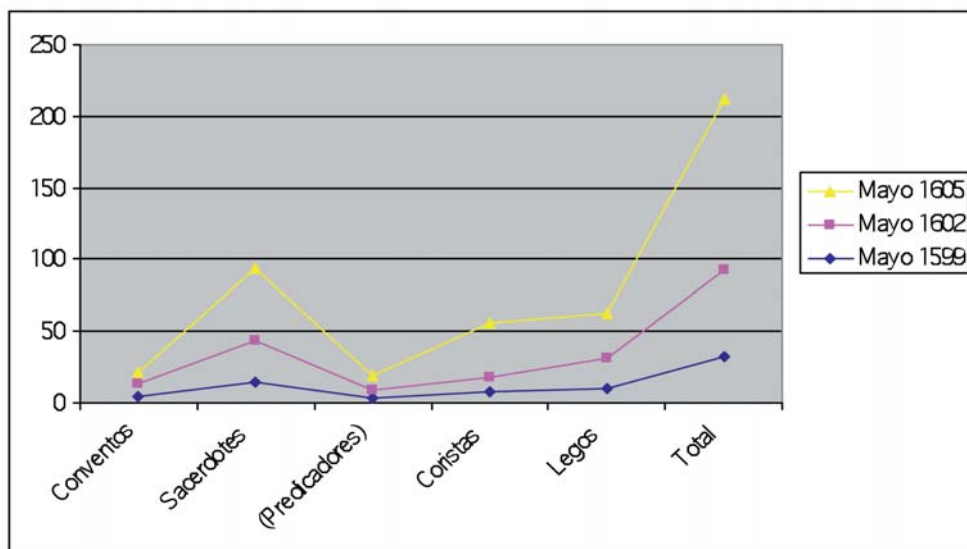


Fig. 3

y, al mismo tiempo, las fundaciones de conventos siguen sucediéndose a gran velocidad⁸. La buena marcha de la provincia se pone igualmente de manifiesto al observar el crecimiento en el número de sus miembros⁹. 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.

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

⁸ Ver Fig. 4.

⁹ Ver Fig. 5.

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 exlaustración, 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



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 1681	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)

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 1970 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).

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>

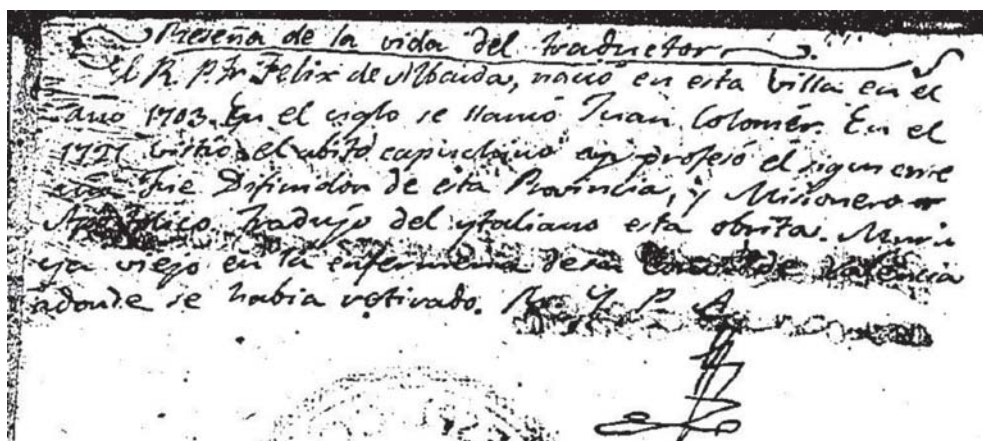


Fig. 6 Transcripción: ~Reseña de la vida del traductor~ El R.P. Fr. Felix de Albaida nació en esta villa en el año 1703. En el siglo se llamó Juan Colomé. En el 1721 vistió el abito capuchino y profesó el siguiente año. Fue Definidor de esta Provincia y misionero Apostólico. Tradujo del italiano esta obrita. Murió ya viejo en la enfermería del convento de Valencia a donde se había retirado.

En el ejemplar utilizado para la digitalización puede leerse, en la contraportada y escrita a mano, una pequeña reseña de la vida del traductor¹⁰.

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)¹¹ 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 1743¹² 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 mi-

¹⁰ Ver Fig. 6.

¹¹ Ver Fig. 7.

¹² Existe una importante divergencia de 10 años en las fechas de nacimiento y entrada al convento entre las obras de Sollana (1963) y Fuster (1827); a este respecto ver Ferre, 2000.

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-Difinidor
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.

sionero apostólico. Falleció en Alcira siendo guardián 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 Castel*/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>).

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 estílo moderado , que satisface al Docto , y le entenderà el Rustico. Por todo , y porque nada asimismo,

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

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.

de la tarea translatoria, citando a San Jerónimo e incluso criticando la traducción en relación con las normas de la *Escuela Mabillona*¹³:

Tradujo también del italiano la Vida del siervo de Dios Fr. Gerónimo de Corleon¹⁴ 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:

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

¹³ Tratado de estudios monásticos impreso en París en 1692 y traducido entre otros al español, italiano y latín, (ver Mabillon, 1779).

¹⁴ Ver Milán, 1769

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 *Florechillas 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 *Homilías 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 *Florechillas de San Francisco*, *El Propagador de las Tres Avemarias* 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 Avemarias* 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^a Grignon 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.

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 Poésías* 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. Traujo 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 Carcagente¹⁵ (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

¹⁵ Ver Fig 9.



Fig. 9 P. Ángel de Carcagente en la Guajira.

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.

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.

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.

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 dedica-

torias 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 traduce¹⁶ 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.

¹⁶ 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 Rvdo. 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
- FERRE DOMINGUEZ, Josep Vicent: *Frai Benito de Bocairent: Noves aportacions*, en *Bocairent en Festes de Sant Agustí* (pp. 40–47), 2000.
- FUSTER Y TARONCHER, Justo Pastor: *Biblioteca Valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días*, Imprenta y Librería de José Ximeno, frente al Miguelete, Valencia, 1827.
- LEHMANN, Leohnard (O.F.M. Cap): *El Instituto Histórico de los Capuchinos*, Roma, 2007.
- LÓPEZ, Tomás: *Atlas Geográfico 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: *Catleg del museu del llibre Frederic Marès*, Biblioteca de Catalunya, Barcelona, 1994.
- PALAU Y DULCET, Antonio: *Manual del librero hispano-americo*, Librería Anticuaria de A. Palau, Barcelona, 1948.
- 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 protobispana*, 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 devota¹

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.

PALABRAS CLAVE

Pere Esteve, Franciscanismo, hagiografía en catalán, Reino de Valencia, siglo XVIII.

SOBRE UN MANUSCRITO DESAPARECIDO

En la Biblioteca Valenciana se conserva actualmente un manuscrito, encuadernado en pergamino, que lleva por título *Resumen y relació de la vida y prodigis del*

¹ 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.

religiós, el venerable pare fray Pere Esteve, de la orden de nòstron pare Sanct Francesch de la Observància, comissari apostòlich que fonch de els Sancts Llocs de Terra Sancta en la província de València; copiada en substància de la que se imprimè 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 Cebrian 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 algun otro trabajo en esta misma línea (Escartí 2007).

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, María 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 Guearau, 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 copiar los textos en valenciano de Esteve se esforzó por desvirtuar las grafías originales y adaptarlas a sus criterios personales, sin advertirlo en ningún lugar.

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). Sin embargo, 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 po-

der, 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 a los libros hagiográficos, y en castellano, el resultado se acercaba bastante a la obra de Mercader. Un lenguaje “abarrocado” –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 se 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 alumbré 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 propio 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.

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 nos 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 Chabás, 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 habla 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, en 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 llegent, 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 treball, 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 soteurada 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 añadida alguna justificación más, al final, Planells siente la necesidad de hacer su versión en la lengua del pueblo, seguramente impulsado por el mis-

mo 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 Debuen 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, según 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 la 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

- ÀNGEL, 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”, en *La traducción en los monasterios*, Bueno García, Antonio (Ed.), Valladolid, Servicio de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 2004, págs. 11–26.
- CHABÀS, R. (1880a): *Datos biográficos 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)descobriment 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): *Escrips 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*. Valencia: 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*, Valencia: Lit. Mirabet.
- OLTRA PERALES, E. (1997): *El Pare Pere de Denia. Todo sobre el siervo de Dios*, València: Unión Misiona 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): *Escriutores del reyno de Valencia*, 2 vols., València, Josep Esteve Dolç.

Eugenio de Potrías, traductor de literatura sacro–pastoril

Elena SERRANO BERTOS

Universidad de Alicante – España

RESUMEN

El presente trabajo se enmarca en la traductografía de los capuchinos valencianos y, en concreto, en la labor de traducción del Padre Eugenio de Potrías. En la primera parte del estudio nos ocupamos de la que denominamos “literatura sacro–pastoril”: una literatura que adopta como punto de referencia argumental la iconología pastoril y la aplica a la vida piadosa. Tomando como referente esta literatura, la segunda parte se centra en la transmisión de la devoción a la Divina Pastora en Francia e Italia a través de las traducciones del capuchino valenciano Eugenio de Potrías. En este contexto no entendemos *traducción* como traslación texto a texto, sino como transmisión de ambientes culturales y textuales (*traducción cultural*).

PALABRAS CLAVE

Literatura sacro–pastoril, traducción franciscana, traducción capuchina, traducción cultural, Divina Pastora, Eugenio de Potrías.

INTRODUCCIÓN

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. Hemos de señalar que tanto los conceptos “literatura sacro–pastoril” y “traducción cultural” como sus correspondientes denominaciones han sido acuñados por Miguel Ángel Vega Cernuda.

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).

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 ható 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 celeberrimos 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 Arcadia), 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.

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 ható” (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.

EUGENIO DE POTRÍES Y LA “TRADUCCIÓN DE AMBIENTES”

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 María 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.

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):

- *Événements instructifs et relation sur l’Inquisition d’Espagne*, Chalon–sur–Saône, Imprimerie de Perrin, 1837.
- *Événements instructifs et observations catholiques sur les protestants et les franc-maçons*, Besançon, impr. de L. Lambert, 1838.
- *Événements instructifs pour les personnes du monde, les dévotes, les prêtres et les religieuses*, Besançon, impr. de L. Lambert, 1839.
- *Devoirs du Roi et du peuple. Pensées salutaires du P. Eugene*, 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*, 5ª 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 Potrías 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.

- *Neuvaine en l'honneur de la Sainte Vierge, sous le titre de Notre Divine Bergère, 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.
- *Neuvaine en l'honneur de la Sainte Vierge, sous le titre de Notre Divine Bergère, 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'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 Gémenos, 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 à Notre-Dame d'Étang, 4e. édition, Dijon, Impr. de Loireau-Feuchot, 1845.
- *Oeuvres complètes du R.P. Eugene, prêtre-capucin espagnol, Fondateur des Couvents de Gémenos, 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 à Notre-Dame d'Étang, 5e. édition, Dijon, tous les libraires, 1845.
- *Oeuvres complètes du R.P. Eugene, prêtre-capucin espagnol, Fondateur des Couvents de Gémenos, 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, prêtre, Capucin Espagnol, Fondateur des Couvents de Capucins de Gémenos, 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'abbè Lamennais du Père Eugène, Prêtre, Capucin Espagnol, Fondateur des couvents de Gémenos, 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'abbè Lamennais du Père Eugène, Prêtre, Capucin Espagnol, Fondateur des couvents de Gémenos, 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 chrétien, par le R. P. Eugène, Prêtre Capucin Espagnol du Royalme de Valence, Fondateur del Couvents de Capucins de gemenos, Marseille et Aix en Provence*, Deuxième Édition, mis au jour par un ami de la Religion, Nantes, Imprimerie de Ch. Gailmard, 1849.
- *Oeuvres complètes du R.P. Eugène, Prêtre-Capucin Espagnol, Fondateur des Couvents de Gémenos, 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'Étang. 5e Édition, augmentée, Nantes, Imprimerie de Ch. Gailmard, 1849.
- *Oeuvres complètes du R.P. Eugène, Prêtre-Capucin Espagnol, Fondateur des Couvents de Gémenos, Marseille et Aix en Provence, mis au jour par un ami de la Religion*, Tome X, contenant: Observations [sic] catholiques adressées a MM, Trivier, Roussel et Pertuzon, ministres protestants, 5e Édition, 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 Ufficio, 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, exclaustro, 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 vantagio
Che abbiám da Te traviato,	Di Madre porti il vanto
E dal gentil Tuo prato	Coprici col Tuo Manto
Torcemmo ingrata 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, –):

“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 chaqueour.”	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”)

(Potrías, 1824)

así como la idea del lamento y de la compasión de la Virgen, también presentada como salvadora en su cántico (Potrías, –):

“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.

Tierra Santa multilingüe. Las traducciones de las obras del padre Bernabé Meistermann O.F.M. por franciscanos españoles

Lieve BEHIELS

Lessius/KULeuven, Amberes – Bélgica

RESUMEN

En este trabajo, consideramos la traducción del *Nouveau guide de Terre Sainte* de Barnabé Meistermann O.F.M. en el marco de la custodia de Jerusalén como centro intelectual internacional franciscano relacionado con la arqueología bíblica y las peregrinaciones. Tras presentar los datos históricos relacionados con la presencia franciscana en Tierra Santa y con el éxito creciente de las peregrinaciones al final del siglo XIX, presentamos la obra arqueológica del padre Meistermann y el proyecto de una guía escrita por un franciscano y traducida a varios idiomas por franciscanos. A continuación presentamos al traductor español Samuel Eiján o.f.m. y analizamos su *Nueva guía de Tierra Santa*, siguiendo un método funcionalista.

PALABRAS CLAVE

Traductores franciscanos, Tierra Santa, arqueología bíblica, análisis funcional de traducciones.

En 1906, el padre Bernabé Meistermann O.F.M. 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.

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 Jafa. 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 custode, 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 católicas¹. 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

¹ 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).

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 paseo* de Antonio de Aranda (1537), la *Relacion nueva y copiosa de los sagrados lugares de Ierusalen y Tierrasanta, de las misericordias diuinas que en ellos 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.

LA GUÍA DE BARNABÉ MEISTERMANN

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.

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)²

Expresa en primer lugar su preocupación por presentar una obra científicamente fiable:

² 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.

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).

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 XX. El libro está pensado para no dejar sin respuesta ninguna pregunta que se pueda hacer el usuario. El primer capítulo (“Renseignements généraux”, NG xvii–xlíiii) 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 desearse, 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.

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 idioma 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 1923³. 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.

La Nueva guía de Tierra Santa

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

³ No conseguimos identificar al traductor inglés.

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 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 Assomptionnistes 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 palestiniien*. 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 Europa⁴.

⁴ Como observa Anthony Pym: “[Networks] might be expected to relate points in different cultures (cross-cultural 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.

Nueva guía de Tierra Santa

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 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?

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^e 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 (*Kéfiré*) et à Beeroth (el *Biré*). (*NG* 52)

De la cautividad de Babilonia regresaron a Cariathiarim, a Chefira (*Kefireb*) y a Beeroth (el *Bireb*) 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 refléurit 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 desecada y marchita, la *anastática hierichuntina*, y otra especie, la *Odontospermum Bigmoemum*, 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 originairement aux Phéniciens. Elle reçut le nom d'Appolonia, paraît-il, d'Appolonijs, fils de Trasé, gouverneur de la Coélé Syrie 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 “grosso” o “tupido”.

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–xliv 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.

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 el 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 conster-nado 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.

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)⁵

El cambio de modo hace dudar al lector si los hemiciclos siguen en pie o no. La ruptura de la estructura paralela 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)

⁵ En el ejemplo ya mencionado del árbol de la Virgen (NG xxiv, NGT xxxix) ocurre algo similar: el texto fuente utiliza el presente, "s'élève", mientras que la traducción "se elevaba" sugiere que el árbol ya no está.

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 désigne 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)⁶

En ocasiones, la traducción de una conjunción altera el significado, como “si non” por “ya que no” en vez de “o incluso” en la frase siguiente:

Cette construction remonte au IIIe s., *si non* 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)⁷

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)⁸

⁶ 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.

⁷ 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 xxxvii)

“El desembarco se verifica con no poca algazara [...] merced al bullicio que forman bateleros y mozos de cordel” (NGT xli).

⁸ Es como si el traductor fuese convencido de que “à travers” y “a lo largo de” fuesen equivalentes, porque se

Pero en líneas generales, la guía de Meistermann no planteó al traductor mayores problemas.

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”⁹ lleva a conclusiones erróneas por parte del lector, al igual que traducir “élever” por “destruir”¹⁰. 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:

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)

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).

⁹ “[...] et parfois terminés en hémicycle” (NG 50) vs. “terminadas las más de las veces en hemiciclo” (NG 59).

¹⁰ “[...] et élevèrent leurs stèles de victoire” (NG 2) vs. “y destruyeron sus stelas de victoria” (NGT 2).

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)¹¹

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”)¹² 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)

La traducción de “voyant” por “chillón” no es neutra, se habría podido optar por “vistoso” o “llamativo”¹³.

¹¹ 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).

¹² Algo parecido puede haberse producido en el ejemplo siguiente: “Les mesures 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 “mesures” (“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?

¹³ 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).

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.

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 Lágidas 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)

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.

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)¹⁴

¹⁴ Más ejemplos del mismo tipo:

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 puede 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)

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)

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)

Hamâmeb, Colombe, qui est le nom de ce village, *rappelle* l'oiseau sacré des Ascalonites. (NG 505. *Hamameb* (Paloma), nombre de dicho pueblo, *despierta en la mente el recuerdo* del pájaro sagrado de los Ascalonitas. (NGT 590, 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. “*sos-tener*”. 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).

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 lo 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).

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 su 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 tie-

ne 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

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 bio–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]

Obras de Barnabé Meistermann, por orden cronológico

- 1884. *La Portioncule ou histoire de Sainte–Marie–des–Ange*s. 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 Arimatbie.* 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. *Getbsémani, 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.

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 Bellorini. Firenze: Alfani e Venturi, 1925.

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.

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 “Saghalien” 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 Padres 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 Da 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 Misionero 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 palestino*. 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 palestino*. 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.

Observaciones sobre la recepción de las actividades filológicas de los franciscanos en la cultura checa

Jana KRÁLOVÁ

Instituto de Traductología, Universidad Carolina de Praga – Rep. Checa

RESUMEN

El texto intenta esbozar la presentación de las actividades filológicas de las órdenes religiosas (jesuitas, paulanos, agustinos, escolapios, caballeros de la cruz, franciscanos, benedictinos, cisterciences) al público checo, destacando las lagunas que se produjeron en este área como efecto de cierta interpretación coyuntural de la historia. Compara las obras en el área de las ciencias del lenguaje con las de historia, con especial énfasis en las relaciones con el mundo hispanohablante.

PALABRAS CLAVE

Órdenes religiosas, historia, ciencias de lenguaje

La traducción monacal en general representa un tema relativamente nuevo en los estudios de la traducción y de la comunicación intercultural en general. Su recepción en las obras teóricas escritas por los autores checos ofrece varias características que podemos considerar en cierta medida singulares, ya que la sociedad checa se diferencia de las otras culturas europeas por representar más bien el polo receptor de sus actividades que el emisor, situación que intentaré esbozar en el presente texto.

Fue el fundador de la traductología en nuestro país, Jiří Levý, quien ya en los años cincuenta del siglo XX (período, cuya importancia queremos destacar en la futura explicación) destaca las peripecias de la traducción en nuestra cultura, poniendo de relieve la característica que diferencia su papel del que desempeñaron en la misma época en las literaturas llamadas occidentales (Levý 1996 [1957] 1: 236, traducción J. K.): “en la literatura checa, la traducción **fue puesta al servicio**

inmediato de la vida de la nación¹. Y continúa: “Aquí está la especificidad de la evolución de la traducción checa, inherente a la nación, a su cultura, más vigorosa que en ninguna otra parte; no se trataba de una mera cuestión estética, sino al mismo tiempo de un instrumento de lucha por la existencia de la nación”² (traducción Miguel Cuenca). Y en su libro *České teorie překladu* (1ra edición 1957) señala el siglo XVII como la época, cuyas turbulencias políticas, militares y religiosas hicieron separar traducción checa de la evolución paralela de la actividad en otras literaturas europeas (occidentales (Levý 1996 [1957] 1: 65), identificando las raíces de la situación con el período de la contrarreforma religiosa después de la Batalla en la Montaña Blanca y la Guerra de Treinta Años identificando los siglos XVII y XVIII.

Cada texto está marcado por la época en que se escribió, por lo tanto cabe preguntarse en qué medida la afirmación de Levý se ve influida por la interpretación oficial de la historia de la época de su publicación, siendo una de las pruebas el hecho de que en las últimas décadas van apareciendo investigaciones y publicaciones, cuyo objetivo consiste en profundizar los conocimientos sobre los siglos en mención en el área de las letras, la traductología incluida, poniendo de relieve las figuras más destacadas (Svoboda 2010). Por otra parte, no se puede negar la importancia de las actividades de la iglesia reformista checa en el área de la traducción, gramaticología y lexicología, y no en último lugar, por la figura de Comenius, siendo una de las autoridades citada por él Juan Luis Vives. Volviendo al tema, a guisa de ejemplo citamos las referencias a Felix Kadlinský (1313 – 1675), quien tradujo, entre otras cosas la antología de canciones *Trutznachtigal* del alemán Friedrich von Spee, y Bedřich Briedel (Fridrich Bridel, Bridelius, Brydelius, 1619 – 1680), traductor de leyendas, canciones, poesía, obras filosóficas y religiosas. Las traducciones de ambos contribuyeron notablemente a la evolución del verso checo, pero Jiří Levý, tal vez influido por la historiografía oficial de los años 50, no menciona su calidad de jesuitas.

Para comparar, he tomado como punto de partida las obras publicadas a partir de 1990, y salvo las excepciones citadas en el párrafo anterior, parecen seguir una vía parecida: Una tendencia parecida parece continuar también en las obras más recientes: citemos como ejemplo, la *Historia de la Lingüística* (Černý 1996. 69 – 85), cuyo autor deja aparte el posible aporte de los pensadores de orientación y procedencia relacionadas con la religión, la monacal incluida. En otra obra de carácter enciclopédico (Černý – Holeš 2008), que abarca más de mil años de actividad

¹ v české literatuře **silněji postaven do služeb bezprostředních potřeb národního života**

² V tom je specifčnost vývoje českého překladatelství, přirozená u národa, jehož kultura. nebyla jen záležitostí estetickou, ale současně i bojem o národní existenci”.

filológica en nuestro territorio, los autores mencionan la pertenencia a una orden de tres jesuitas, un paulano, un agustino, un escolapio, un caballero de la cruz, y un franciscano: Václav Remedius Prutký (1701 – 1770), misionero en Egipto, Etiopía y Rusia, diplomático. Además de su libro de viajes, se conservaron también dos manuscritos con temas lingüísticos: *Catologus Verborum Arabicorum Compendiosa y Vocabularium Linguae Gallicae Arabicae, et Abyssiniacae*.

Otra obra, organizada por temas (Pleskalová–Večerka–Krčmová–Karlík 2007), menciona el papel que desempeñaron los autores de diferentes órdenes religiosas, ante todo en relación con la gramaticología y la lexicología del checo. El primer tema, la gramática, se relacionaba directamente con la enseñanza del checo en diferentes tipos de escuelas, por lo tanto no es de extrañar que se citen ante todo los jesuitas y los escolapios. Más importante, en relación con el tema del presente evento, resulta el capítulo dedicado a la lexicografía: es que la elaboración de los diccionarios bilingües o multilingües, que suponía la existencia de documentos publicados en varios idiomas, considerados como punto de partida para la actividad lexicográfica: el escolapio Gelasius Dobner, el benedictino Josef Bonaventura Pitr y el Caballero de la Cruz Jan Karel Rohn. Los autores del estudio (Pleskalová–Večerka–Krčmová–Karlík 2007: 203) advierten que el esclarecimiento de su aporte requiere profundizar las investigaciones en los respectivos archivos, procedimiento hasta el momento poco aplicado en los estudios de la traducción.

Un tanto diferente es la situación de los libros dedicados a la historia, incluida la de las diferentes órdenes religiosas, que dejan, por lo general, aparte los temas de la traducción y/o comunicación con otros pueblos, situación que me lleva a mencionar ante todo las informaciones relacionadas con las letras y la comunicación en general. Siguiendo el procedimiento anterior, empezamos primero con las obras publicadas en checo y continuaremos con las escritas en español.

A guisa de ejemplo partimos de las obras orientadas a la historia del franciscanismo en nuestro territorio. Resumidas las cuentas, podemos decir que en los libros publicados en la última década, las menciones de su papel en el área de las letras resultan más que esporádicas: Hlaváček (2005) define el idioma como símbolo de identificación nacional, mencionando en este lugar el aporte del franciscano Jan Bosák Vodňanský (Johannes Aquensis), autor del diccionario latino checo *Lactifer* (publicado en 1511 como el primer diccionario checo impreso), en cuyo prólogo destaca que las cualidades expresivas del checo son iguales a las del latín y que “no hay libros griegos ni latinos, que no puedan ser vertidos al checo”³, concepción que

³ “...není těchto knih žádných řeckých ani latinských, aby v český jazyk obráceny býti nemohly.” (Hlaváček 2005: 76 – 77)

aparecería explícitamente en el período de la Resurrección Nacional Checa a finales del siglo XVIII y en las primeras décadas del XIX.

Otra publicación checa publicada en la última década (Beneš – Hlaváček – Pospíšil et ál. 2009), dedicada al tema, recoge los contactos del franciscanismo con lo “extraño y extranjero”, deja aparte las cuestiones idiomáticas y centra la atención ante todo en Europa y el Oriente, apareciendo muy escasas referencias al mundo hispano, citándose ante todo las Islas Canarias (Beneš – Hlaváček – Pospíšil et ál. 2009: 125 – 126)

No obstante, ofrecer una panorámica general de la situación rebasa mis posibilidades, pero dado el tema de este encuentro, quisiera concentrarme ante todo en el mundo hispánico y señalar algunos datos, que tal vez en relación con lo antes mencionado parecen interesantes y resultan sorprendentes a pesar de una visión esquemática del problema.

Como afirma el hispanista y traductor Josef Forbelský (2006: 113), quien parte de la concepción de Bohdan Chudoba, que en su libro *Španělé na Bílé hoře* (Los españoles en la Montaña Blanca), publicado en 1945 a partir de la documentación de los archivos y del estudio de los contactos dinásticos, aristocráticos y eclesiásticos, realizados en el siglo XVII, afirma que el victorioso catolicismo hispánico ha garantizado la supervivencia del elemento checo–eslavo, enclavado en el interior del elemento mayoritario germánico en la Europa Central; es decir, somos testigos de una situación tal vez comparable con la de varios pueblos de América, Oriente, Filipinas etc., donde el trabajo de los misioneros procedentes de España contribuyó a la conservación de idiomas que de otra forma hubieran desaparecido (cf. Bueno García 2011).

Tal vez no cometa el delito de mucha simplificación al citar dos ejemplos concretos: el primero es el trabajo del jesuita Rodrigo de Arriaga (1592 – 1667), que ocupó varios cargos en la Universidad Carolina de Praga (catedrático, decano de la facultad de Teología, prefecto de Estudios Generales). Su discípulo y amigo, Bohuslav Balbín (1621 –1688), también jesuita, escribió entre otras obras *Dissertatio apologetica pro lingua Slavica, praecipue Bohemica* (1672–1673, la versión checa no se publicó hasta 1869), que sirvió de fuente de inspiración para varios sucesores (Černý–Holeš 2008: 35).

La segunda persona que quiero mencionar es Juan Caramuel y Lobkowitz (1606 – 1682), de padre español y de madre checa, cisterciense y posteriormente prior del monasterio benedictino praguense Emauz, cuyas actividades se centraban en el problema del idioma, incluida la creación de un idioma artificial. Al final de su vida presentó un proyecto de reforma del latín filosófico.

El hecho de que la Compañía de Jesús sea la más estudiada se ve también en las obras de historia, que como ya he señalado no dedican mucha atención a los problemas relacionados con los idiomas, la traducción incluida. Entre los más citados (y presentados al público checo) pertenece en los últimos años pertenece el padre Samuel Fritz, en relación con sus actividades alrededor del río Amazonas.

La característica anterior se ve corroborada por los libros y estudios publicados en la primera década de este siglo en la serie de Iberoamericana Praguensia. Siendo una serie de gran renombre internacional, los temas relacionados con la traducción monacal son presentados tanto por los especialistas extranjeros, como por los checos. En este lugar, a mi modo de ver, destaca la monografía de Markéta Křížová, quien compara los proyectos misionales de la Compañía de Jesús y de la Inglesia Morava en la América colonial. La autora destaca, además de los datos históricos, los aspectos generales de la actividad misional, ya que “en el continente americano, la actividad misional adquirió, además de su forma básica, es decir la catequesis (a la que nunca podemos olvidar o ignorar) un carácter marcadamente moral y reformador” (Křížová 2004: 10) subrayando la relevancia que tiene este estudio para el historiador europeo dedicado a la historia de la misma Europa, ya que el “sueño de América” fue, tal vez, un posible “topos” de la reforma cristiana universal.

Para concluir, permítaseme parafrasear en cierta forma la afirmación de la colega Křížová: el estudio de la traducción monacal en el período de humanismo permite a los investigadores no sólo llenar las lagunas del conocimiento de su propia cultura, sino que también abre el camino para para profundizarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- AUROVÁ, M.,– HRUBÁ, H. (2006) Juan Caramuel y Lobkowicz. *Opera romanica* 8: 139 – 157.
- BENEŠ P. R. – Hlaváček P. – Pospíšil C. et ál (2009) *Františkánství v kontaktu s jiným a cizím. {El franciscanismo en contacto con lo extraño y extranjero}*. Praha.
- BUENO GARCÍA A. (2011) “Traducciones y propagación de la fe. La labor de los franciscanos españoles entre moros y judíos”. IN: *Posibilidades y límites de la comunicación intercultural*. Ibero–Americana Pragensia. Supplementum 27/2011: 151 – 160.
- ČERNÝ J. (1996) *Dějiny lingvistiky. {Historia de la lingüística}* Praha.
- ČERNÝ J. – Holeš J. (2008) *Kdo je kdo v dějinách české lingvistiky. {Quién es quién en la historia de la lingüística checa}* Praha.
- FORBELSKÝ J. (2006) “Los españoles, el Sacro Imperio Romano y el Reino de Bohemia”. *Iberoamericana Pragensia* XL: 111 – 130.
- HLAVÁČEK P. (2005) *Čeští františkáni na přelomu středověku a novověku. {Los franciscanos checos en el límite de las Edades Media y Nueva}*. Praha.
- KŘÍŽOVÁ M. (2004) *La ciudad ideal en el desierto. Proyectos Misioneros de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América Colonial*. Praha.
- LEVÝ J. ([1957], 1996) *České teorie překladu. {Teorías checas de traducción}*. Praha.
- PLESKALOVÁ J. – Krčmová M. – Večerka R. – Karlík P. (eds.,) (2007) *Kapitoly z dějin české jazykovědné bobemistiky. {Capítulos de la historia de la lingüística bobemística checa}* Praha.
- SVOBODA T. (2010) “Metodologické implikace pro zkoumání barokního období v dějinách překladu”. [“Implicaciones metodológicas del estudio del período barroco en la historia de la traducción”] IN: Janečková M. – Alexová J. – Pospíšilová V. et ál. *Slovesné baroko ve středoevropském prostoru {Las letras barrocas en el espacio centroeuropeo}*. Praha
- www.phil.muni.cz/linguistica/art/vecerka, consultado 1–10–2011.

La aparente no traducción franciscana en Polonia

Agata ORZESZEK SUJAK

Universitat Autònoma de Barcelona – España

La lengua es el mayor tesoro de la cultura y, al mismo tiempo, la más sensible y reconocible de las señas de identidad.

Ryszard Kapuściński

RESUMEN

Tras un somero recorrido por la historia de la labor traductora (por lo general anónima) de los franciscanos polacos, el presente trabajo se centra en la del padre Sikora, doctor en Teología y catedrático de la Universidad de Poznań, que ha vertido a su lengua materna, el casubio, los cuatro Evangelios (todos del griego) y diecisiete Salmos de David (del hebreo), cosa que, además de servir para las ediciones de Verba Sacra que anualmente se celebran en la colegiata de Wejherowo, ha contribuido extraordinariamente a la normalización de la lengua casubia literaria contemporánea.

PALABRAS CLAVE

Franciscanismo polaco, historia de la traducción, traducción al casubio, padre Sikora, Verba Sacra.

Mientras hacía el trabajo de campo con vistas a preparar esta aportación a *La obra de traducción de los franciscanos*, esto es dirigirme a conventos franciscanos de mi Polonia natal en busca de información referente a las traducciones realizadas en el seno de la orden, la respuesta más frecuente a mis inquisiciones podría resumirse en lo siguiente: ¿Traducir nosotros? No, no nos dedicamos a ello. Vaya a consultar, por ejemplo, a los jesuitas; ellos sí que tienen mucha experiencia en este terreno, etcétera, etcétera, etcétera. No obstante, la consulta de otras fuentes,

disponibles en las bibliotecas universitarias,¹ arroja un resultado que desmiente tales aseveraciones, a saber: los franciscanos polacos han desplegado a lo largo de siglos una importantísima labor traductora y tienen en su haber una obra traducida imponente. Eso sí, casi toda ella anónima y gran parte de ella hecha a lenguas extranjeras (lo que en las Facultades de Traducción llamamos traducción inversa). Entre los siglos XIII y XIX, la invisibilidad del traductor es casi absoluta. En las fuentes, algunas firmadas incluso por estudiosos franciscanos –tal el caso del franciscano conventual Marek Korona, que en su *Directorium albo raczej wprowadzenie do pojęć terminów elementów logicznych i filozoficznych* [Directorium o más bien un intento de introducir en la terminología polaca elementos lógicos y filosóficos], de 1639– si bien es cierto que se alude a la labor traductora de la orden, se hace con frases impersonales tipo “en los siglos XVI y XVII “se” tradujeron (o “fueron traducidos”) del italiano textos del teatro evangelizador asociado con escenificaciones del Nacimiento”. También se deja constar que hacia 1660 los predicadores Franciszek Rychłowski y Bernard Gutowski “tradujeron” (aquí sí aparece la palabra) al polaco las citas latinas que utilizaban en sus sermones.

Los traductores asoman (todavía no salen) de su anonimato tan sólo en el siglo XIX, aunque no por su labor traductora sino más bien como fondo que ilustra las vicisitudes históricas del país, tales como la represión posterior a la sublevación antizarista de 1863, en la que los franciscanos en todas sus ramas tomaron parte activa, que se manifestó en clausuras por orden gubernativa de conventos y monasterios, en condenas a trabajos forzados en Siberia, en deportaciones y destierros. Al no lograr encontrarse un lugar en la nueva y opresora realidad, muchos de los antiguos monjes acabaron alcoholizados, los siberianos tuvieron bastante con luchar por sobrevivir, pero hubo uno, el capuchino Prokop Leszczyński, que, refugiado en Galitzia, se dedicó a traducir al polaco la mayor parte de la obra de San Alfonso María de Ligorio. (Llama la atención, aunque no mucho dada la característica de anónimas de las traducciones franciscanas, que el autor de *Zakonnicy franciszkańscy Królestwa Polskiego po kasacie 1864 roku* [Monjes franciscanos del Reino de Polonia después de la clausura de 1864], Roland Prejs OFM Cap., lo mencione tan sólo de pasada.) Otro caso curioso, también comentado de pasada, es el del capuchino Florian Topolski, quien, enviado en 1836 a predicar a la India oriental (donde residiría ocho años),

¹ Obras de estudiosos tanto religiosos como seculares entre los cuales destaca el historiador del cristianismo Jerzy Kłoczowski, autor entre muchos otros trabajos de *Cbrześcijaństwo i historia* [Cristiandad e historia] y editor de varios volúmenes de *Franciszkanie w Polsce* [Los franciscanos en Polonia], desde la Edad Media hasta la entrada en el siglo XX.

para facilitarse la labor evangelizadora tradujo del francés el Gran Catecismo, primero al inglés y luego al indostánico.

Resumiendo, todo lo que caracteriza la labor traductora de los franciscanos españoles es absoluta y perfectamente aplicable a los polacos, destacando tres cosas:

- el anonimato (en lo tocante no sólo a la traducción sino también a trabajos originales);
- la dedicación al pueblo llano;
- la misión evangelizadora.

De ahí que no diesen importancia a la misión lingüística: la lengua y la traducción no eran más que herramientas, no el fin, que siempre había consistido en hacer llegar el mensaje apostólico a ese pueblo llano que, salvo raras excepciones, era analfabeto. ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo hacérselo llegar? Pues, sobre todo, a través de la representación, el gesto, la escenificación –ese teatro evangelizador que hunde sus raíces en la más pura tradición franciscana– y, *last but not least*, la palabra. Mas la palabra pronunciada a viva voz, no escrita. Aquí cabría añadir un cuarto elemento: la oralidad.

Toda la Edad Media polaca transcurre bajo el signo de órdenes mendicantes, entre las cuales destaca la franciscana, recorriendo el país con el fin de llevar a los rincones más recónditos el mensaje evangélico. El franciscanismo se extendió por el territorio polaco muy pronto. Tanto es así que el primer convento franciscano se fundó en Cracovia, en la calle –*nomen omen*– Franciszkańska, ya en 1236. País principalmente agrario, las órdenes mendicantes enseguida se granjearon en él las simpatías del campesinado. Y no sólo del campesinado, sino también de la *intelligentsia*, perteneciente a la muy numerosa nobleza (rural, dadas las características del país), ama y señora de la Res Publica de las Dos Naciones (Estado formado por la Corona de Polonia y el Gran Ducado de Lituania en los albores del siglo XVI y que se extinguiría a caballo entre los siglos XVIII y XIX a consecuencia de los sucesivos repartos entre Rusia, Prusia y Austria). El nombre de Res Publica de las Dos Naciones puede llamar a engaño, pues aquel era un país multinacional (aparte de polacos y lituanos lo habitaban rutenos, bielorrusos, ucranianos, tártaros, alemanes, judíos... y no se agota aquí la lista), multirreligioso (ortodoxos, católicos, uniatas, protestantes, hebreos, musulmanes... sin que tampoco se agote la lista, a la que sin embargo conviene añadir un fuerte componente pagano) y por ende multicultural. La inexistencia de una alianza entre una monarquía fuerte (los reyes los elegía la nobleza) y una iglesia única y poderosa hizo del país un modelo de tolerancia religiosa en el que los adeptos (y/o conversos) se ganaban a fuerza de atraerlos y convencerlos, no vía imposición.

En los siglos XVI y XVII, coincidiendo con la expansión de la ya boyante Res Publica hacia el este,² los franciscanos amplían su misión evangelizadora llevándola a los Confines Orientales (así, con mayúsculas), a Moldavia, Turquía e incluso Japón. Para realizar su labor aprenden desde el panruso en todas sus modalidades (ruso, bielorruso y ucraniano) hasta el turco y el japonés pasando por el moldavo, lenguas todas ellas a las que traducen (o autotraducen) sus sermones.

Es de dominio común la enorme capacidad franciscana de mimetizarse con los pueblos a los que evangelizan, ergo de expresarse en lenguas que no son las suyas y, por si fuera poco, de fijar la gramática de las no descritas. Quisiera retomar esta idea para subrayar *expressis verbis* su magisterio en la traducción inversa.

No quería dejar de insistir en este hecho antes de abordar un caso excepcional, también en el sentido de esa excepción que confirma la regla, pues se trata de una traducción que no es anónima, ni tampoco inversa. Sirva para entrar en materia la siguiente anécdota:

Un día de enero de 2004. Estamos en Wejherowo, la capital tradicional de Casubia, a unos cincuenta kilómetros al noroeste de Gdańsk. La colegiata wejherowiana aparece cubierta de carámbanos de hielo que cuelgan de todos los salientes así como rodeada por ingentes cantidades de nieve: el termómetro marca veinte bajo cero. (Los inviernos en Pomerania suelen ser crudos, pero aquel fue especialmente duro.) Ese día sale en libertad un preso y se dirige a pie hacia la estación de ferrocarril para coger un tren que lo lleve a su pueblo. Según el horario, el tren todavía tardará un tiempo en salir y nuestro preso, en su camino entre la cárcel y la estación, pasa por delante de la colegiata. Aterido de frío, entra para calentarse. No tiene intención de rezar ni de oír misa; su única pretensión es entrar en calor. Franquea el pesado portón, se sienta, mira a su alrededor y ve una especie de escenario en el centro y observa que la iglesia se está llenado de gente. Hace mentalmente un rápido recuento de fiestas de guardar y no descubre nada que justifique tanta afluencia. En eso las luces se atenúan, sobre el escenario iluminado aparece una actriz de teatro muy conocida, casubia por más señas, y empieza un evento, un espectáculo. El hombre, todo oídos, escucha el texto que declama la actriz y se queda extasiado, clavado en la silla; consulta el reloj y constata que va a perder el último tren, pero algo le impide moverse, algo muy poderoso que se ha adueñado de lo más profundo de su ser. Se queda hasta el final. Es el último en salir, medio aturdido, medio enaltecido. Y, en efecto, pierde el tren. Localiza a la familia de su compañero de celda en cuya casa pasa la noche. Al día siguiente, en vez de dirigirse a la estación para coger el primer tren con destino a su pueblo, vuelve a la

² Otra característica polaca: desde el punto de vista histórico, cada vez que nos expandíamos lo hacíamos con el sable apuntando al este mientras que frente a occidente, acomplejados, nos replegábamos.

colegiata y pide hablar con el padre Sikora. Una vez ante él le da las gracias y añade: “Por primera vez en mi vida sentí que todas y cada una de las palabras estaban destinadas a mí y a nadie más que a mí”.

El espectáculo en medio del cual se había encontrado nuestro preso sin habérselo propuesto no era otra cosa que una representación que hundía sus raíces en la más pura tradición franciscana del antiguo teatro evangelizador. Se trataba de la primera edición de *Verba Sacra* en la que se dio lectura a la traducción al casubio que el padre Sikora había hecho del original griego del Evangelio según San Marcos.

Ante el inesperado éxito de la iniciativa, el director artístico del evento pide al padre Sikora que traduzca los demás Evangelios con vistas a futuras ediciones de *Verba Sacra* a lo que éste le contesta: “Ese encargo ya me lo han hecho”, en inequívoca referencia a aquel pequeño ladrón al que las palabras del Nuevo Testamento habían conmovido como nunca, pues era la primera vez que las oía en su lengua (y subrayo el posesivo “su”: tal vez convendría hacer una clara distinción entre “lengua patria”, polaco en este caso, y “lengua materna”, en este caso casubio).

La lengua casubia, eslava y emparentada con el extinto polabo y el superviviente sorabo, se extendía en tiempos mucho más allá del territorio que hoy concentra a sus hablantes. En la zona de los lagos Łebsko y Gardno en el Litoral Eslovino, poblada por los lebacasubios (nombre con que se denominaban ellos mismos, procedente del de la ciudad de Łeba), también conocidos por el de eslovinos (acuñado por un viajero ruso, Hilferding), se había mantenido hasta mediados del siglo XIX. Pese a haber pasado por muchos avatares históricos adversos, el casubio ha sobrevivido contra viento y marea (entre esos vientos y mareas figuran guerras, como la de los Treinta Años, invasiones, como la de la orden teutónica, ocupaciones, como la rusa, la prusiana o la propia polaca...); se calcula que hoy lo usan a diario y lo consideran su principal vehículo de comunicación entre 250.000 y 300.000 personas, una comunidad importante que, sin embargo, estaba privada de su lengua materna en el uso eclesiástico. Esa carencia ha sido subsanada por la iniciativa apostólica y la labor traductora del franciscano Adam Ryszard Sikora, doctor en Teología y catedrático de la Universidad de Poznań, que hoy tiene traducidos ya los cuatro Evangelios (todos del griego), recientemente editados en un solo volumen, y diecisiete Salmos de David (traducidos del hebreo). Además es autor de numerosos trabajos de investigación en torno a la historia de las traducciones bíblicas al casubio (de Krofej, 1586; de Pontanus, 1643; Perícopas de Smóldzino, 1699–1750, protestantes todas ellas).

Me entrevisté con el padre Sikora en su convento de Poznań (fue cuando me contó la historia del preso) y, entre otras, le planteé —de traductora a traductor— las

siguientes preguntas: 1) qué lo había llevado a emprender el trabajo de traducir los Evangelios y los Salmos; 2) qué método siguió (si es que siguió alguno); 3) qué opinaba de su contribución (a mi modo de ver, colosal) a la normalización de la lengua casubia literaria contemporánea, y 4) qué opinaba del éxito de *Verba Sacra*, que desde aquella memorable primera edición se celebra cada año.

A modo de conclusión resumo sus respuestas:

Lo que lo había llevado a emprender la traducción del Nuevo Testamento al casubio era el deseo, profundamente franciscano, de llevar la palabra de Dios al pueblo llano, en este caso a *su* pueblo (el padre Sikora es de Wejherowo), es decir, a continuar el tradicional ministerio pastoral de su orden. En cuanto a las cuestiones puramente traductológicas, nunca se las había planteado. Su misión era una misión evangelizadora, y el haber hecho que las Sagradas Escrituras llegasen a lo más profundo del alma de aquel ladrón de poca monta (que, esperaba, en lo sucesivo visitaría la iglesia y no la cárcel) le proporcionaba una gran satisfacción. Aunque sí había un método en su trabajo: hacerse amigo de los autores de los textos. Por su vocación y formación ya lo era de los cuatro evangelistas; los salmos le costaron un poco más, sobre todo en lo tocante a su forma poética. Y añadió que no se sentía ni caníbal, ni domesticador, ni extranjerizador, ni etnocentrista, ni etnorrelativista, ni funcionalista, ni genderista, sino un mero instrumento, un transmisor, mensajero y embajador de la palabra de Dios. Por lo que se refiere a su contribución a la normalización del casubio, le restó toda importancia (la proverbial modestia franciscana) recalcando que le interesaba la labor misional, no filológica. Más aún, que estaba en deuda con los filólogos, sobre todo con el profesor Treder, catedrático de la Universidad de Gdańsk, que le había dado valiosísimas indicaciones. Finalmente, no podía mostrarse menos que satisfecho de que, de resultas del éxito de *Verba Sacra*, el pueblo casubio contaba con su primera Pasión según San Marcos, *Pierszô Kaszëbskô Pasja*, con música de Tomôsz Fópka y, por supuesto, de que a la colegiata de Wejherowo acudían más personas que nunca, aun las que jamás pisaban una iglesia.

¿Misión traductora o misión evangelizadora? Las dos que se funden en una sola, como siempre ha sido en el caso de los franciscanos a lo largo y ancho del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- BAR, J. R. OFM CONV. (ed.), *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772-1970* [Conventos de San Francisco en Polonia entre los años 1772 y 1970]. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1978.
- BEDNAREK, A., *Franciszkańskim tropem (Szkice z historii literatury)* [Tras la huella de San Francisco (Esbozos de historia literaria polaca)], Niepokalanów: Wyd. Ojców Franciszkanów, 2004.
- IRIARTE, L. OFM CAP., J. S. KAFEL OFM CAP., A. J. ZĘBIK OFM CAP., K. KUKLIŃSKA OSC, *Historia franciszkanizmu*. [Historia del franciscanismo], Kraków: Bracia Mniejsi Kapucyni, 1998.
- KANTAK, K., *Franciszkanie polscy* [Franciscanos polacos], Kraków: Prow. Pol. OO Franciszkanów, 1938.
- KŁOCZOWSKI, J., *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII - XX w.* [Cristiandad e historia. En torno a las corrientes de la reforma cristiana entre los siglos VIII y XX], Kraków: Znak, 1990.
- KŁOCZOWSKI, J. (ed.), *Zakony Franciszkańskie w Polsce*, 4 tomos, Niepokalanów: Wyd. Ojców Franciszkanów, 1987-2003.
- PREJS, R. OFM CAP., *Zakonnicy franciszkańscy Królestwa Polskiego po kasacie 1864 roku* [Monjes franciscanos del Reino de Polonia después de la clausura de 1864], Warszawa: Bracia Mniejsi Kapucyni, 2003.
- SIKORA, A. OFM, *Biblia Kaszubska. Verba Sacra w Wejherowie 2004-2008* [La Biblia casubia. Verba Sacra en Wejherowo]. Wejherowo: Urząd Miejski, 2008.
- SIKORA, A. OFM, *Ewangelia według św. Jana na kaszubski tłumaczona. Przekłady z języków niebiblijnych a przekład z języka greckiego* [Evangelio según San Juan traducido al casubio. Traducciones de lenguas no bíblicas versus su traducción del griego], Poznań: Wyd. WT UAM, 2006.
- SIKORA, A. OFM, *Teksty biblijne w najstarszych zabytkach piśmiennictwa kaszubskiego (XVI-XVIII w.)* [Textos bíblicos en los más antiguos monumentos de la cultura escrita casubia], Poznań: Wyd. WT UAM, 2009.
- SIKORA, A. OFM, “*W początku było Słowo*”. *Najstarsze kaszubskie teksty biblijne* [“En el principio fue el Verbo”. Los textos bíblicos casubios más antiguos], Kartuzy: Czec, 2010.
- SIKORA, A. OFM, “Ewanieljô wedle swiätégô Marka. Pierwsze tłumaczenie Ewangelii z greki na kaszubski” [Evangelio según San Marcos. La primera traducción del griego clásico al casubio], *Studia Franciszkańskie* núm. 12, 2002, pp. 131-140.
- SIKORA, A. OFM, “Przekłady Biblii na język kaszubski” [Traducciones de la Biblia al casubio], *Biblia i ekumenizm* núm. 1, 2004, pp. 61-76.
- SIKORA, A. OFM, “The Oldest Translations of Biblical Texts into Kashubian”, *Poznańskie Studia Teologiczne* núm. 22, 2008, pp. 55-65.
- SZTEINKE, A. J. OFM, *Polscy bracia mniejsi w służbie Ziemi Świętej 1342-1995* [Los hermanos menores polacos al servicio de la Tierra Santa], Poznań: Franciszkanie, 1999.
- ŻMUDA, R., *Bibliografia produkcji wydawniczej zakonów w Polsce* [Bibliografía de la producción editorial conventual en Polonia], Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2000.

Aventuras apostólicas y literatura de viajes de los franciscanos Fr. Pascual de Vitoria (por Asia) y Raimundo Llull (por el Mediterráneo)

José M^a 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 en el extremo Oriente: hacia el Khanato del imperio celeste Chino, donde se establecen las primeras diócesis católicas. Dos de estos embajadores apostólicos del Occidente cristiano y español, a la vez que en nombre de la Sede Pontificia, son los escogidos en este trabajo desde la Orden franciscana: uno sacerdote: *Pascual de Vitoria*, y el otro laico: el gran humanista y defensor del diálogo evangelizador eclesial, *Raimundo Lullio*; que sufrirá –como el anterior–, el martirio a manos musulmanas; y a la vez la enorme injusticia causada por uno de los maestros de la Inquisición eclesial más sectario: Nicolau Eimerich, OP.

PALABRAS CLAVE

Papado, narraciones de viajes, China, Tartaria, franciscanos, dominicos, aventuras apostólicas, Pascual de Vitoria OFM, Raimundo Llull, Inquisidor N. Eimerich, OP.

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 V^o al VIII^o¹; correspondientes a estos y otros muchos compañeros suyos² 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 1329³, 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 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

¹ <*Annales Minorum seu Trium Ordinum A.S. Franciscano Institorum*>. Editio Ad Claras Aquas (Quaracchi). Florencia 1932. Lo referenciaré en adelante con las siglas *Ann. Min.*

² 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.

³ <*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.

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 Adán⁴ 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 castellano tan pertinente: “de lo que vieres la mitad creyeres y de lo que oyeres la mitad de la mitad”.

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 Rوبرuck o Juan de Cori–, no son literatura misional, aunque

⁴ 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.

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 Bagdag 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.

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 León⁵. En esta

⁵ Estando en este convento vitoriano, –en su hospedería de la ‘Casa del Cordón’–, el preceptor del emperador

población residió primero el Custodio (hasta 1553); y luego la Curia de la Provincia de Cantabria hasta la exclaustración 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 carta que el mismo –Lucas Waddingo, OFM,– recogiera del archivo conventual vitoriano e incluyera en el tomo VII^o de sus *Annales Minorum*⁶, 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 Victoriensis, 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:

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.

⁶ **Ann. Min.** VII, n^o 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, n^o 329; siglo XIV. Biblioteca, t. IV; pp. 244–48 (E).

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 (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 perseguidores, 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 Waddingo⁷– 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,...*“basta que 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.

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 Ugell, Juan Enric Vives y Sicilia presentaba el libro editado por la pontificia Universidad Antonianum de Roma: *“Da Raimondo*

⁷ 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.

*Lullo a Nicola Eimeric: Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*⁸... 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 sectario 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 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 empecinada 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 OP⁹, 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 mas 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

⁸ *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).

⁹ Ver FINKE, Enrique; artículo: “*Nicolás Eimerich, publicista en los comienzos del Cisma de Occidente*” Anales del Instituto de Estudios Gerundenses I (1947), pp 124–132.

de los textos sagrados. Las causas de la animadversión visceral del Inquisidor contra Lull –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 bien urdido. Bajo esta influencia, la Iglesia inscribió sus publicaciones en el índice de los 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 ballado 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 franciscana¹⁰; o el ‘affaire’ de los *Montes de Cristo o de Piedad, Arcas de Misericordia y Socorros Mútuos*¹¹; que desde el siglo XV fueron

¹⁰ Ver CARBAJO NÚÑEZ, Martín, *Actualidad de Duns Escoto en la sociedad de la información*; en Rev^a Selecciones de Franciscanismo 114 (2009), pp. 435–462.

¹¹ 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^e, *El don de la palabra. Diálogos sobre los derechos humanos*. Santander 2007. 82 pp.

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).

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 palestinense. 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 Icarías 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’*.¹²— 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 mayorquín. 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, haguéssim 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.

¹² 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.
- OMAECHEVARRIA, 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^a; *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^a. Verdad y Vida (VV), 1 (1943), pp. 456–485.
- CARRERAS ARTAU, Joaquín, *La historia del lulismo medieval*. Rev^a 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^a Archivum Franciscanum Historicum (AFH), 76 (1983), pp. 744–50.
- FERRARI BILLOCH, Francisco, *Raimundo Lullio*. CSIC Madrid 1954. Temas Españoles n^o 90. 30 pp.
- IVARS, Andrés, *Los jurados de Valencia y el inquisidor Fr. Nicolás Eymeric*. 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^a, *Sobre la doctrina y culto del beato Raimundo Llull*. AIA 16 (1921), pp. 5–23.

Franciscanos en el Japón de la era Tokugawa. El viaje de fray Luis Sotelo

Lourdes TERRÓN BARBOSA

Universidad de Valladolid – España

RESUMEN

El presente artículo describe el viaje realizado por el Franciscano Fray Luis Sotelo a España con motivo del envío de la Embajada Keicho a España y a Roma entre 1620 y 1630.

Para entender la labor llevada a cabo por Fray Luis Sotelo en este viaje, hay que entender la rivalidad competitiva que surgió en aquella época entre las diversas órdenes religiosas de los misioneros, causadas, básicamente, por la división territorial de los nuevos mundos descubiertos que marcaban las dos Rutas más importantes del Padroado Portugués y Patronato Español.

Es evidente el contraste entre los dos métodos de evangelización empleados en aquella época: los jesuitas, ante una sociedad vertical y de elevada cultura, se acercaban a las clases altas y presentaban un Cristianismo promotor de los valores positivos culturales existentes en el país; las demás órdenes monásticas, entre ellas los franciscanos, por el contrario, predicaban 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.

Fray Luis Sotelo estaba obsesionado con la idea de dirigir una nueva Embajada a España y a Roma para garantizar la libertad de evangelización en Japón y la promoción de comercios bilaterales. El presente artículo presenta y desarrolla los rasgos más característicos y peculiares que marcaron a aquel viaje y a la denominada Embajada Keicho, integrada también por Date Masamune y Hasekura Rokuyemon.

PALABRAS CLAVE

Viaje, Viajeros, Franciscanos, Fray Luis Sotelo, Evangelización, Comercio, Siglo XV, Embajada Keicho.

EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LAS MISIONES EN JAPÓN. JESUITAS, FRANCISCANOS, AGUSTINOS Y DOMINICOS. FORMAS Y CARISMAS DIFERENTES

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 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 del 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 Cabezas¹ llega a concluir en su obra *El siglo Ibérico en Japón*, que un tercio de las principales familias japonesas contaban con algún miembro cristiano.

¹ 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.

COMERCIO Y EVANGELIZACIÓN EN FILIPINAS Y JAPÓN BAJO EL PATRONATO ESPAÑOL

Ya hemos mencionado anteriormente la presencia descubridora española en el 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:

“Más al norte de donde estamos (Cebú), o casi al noroeste, no lejos de aquí, están unas islas grandes que se dicen Luzón 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 Cabezas²:

“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”.

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,

² *Ibidem*, p. 290.

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 naufragos 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 primeros mártires japoneses fueron ejecutados (entre ellos, 6 franciscanos, 3 jesuitas y 17 seculares). 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: “Santiaguillo”, “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 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 Ieyasu 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 Vivero³ 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 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 comprehender 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

³ 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.

que pueden desearse, secos, salados y frescos y en unas tinajas 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 atravesase 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 Vivero⁴ 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

⁴ 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.

por la calle, se postran en tierra. El barniz de los escritorios 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 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 cola-

boración. 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 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.

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

so 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 trasladarse 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 embajada costó al tesoro español tres millones e maravedís.

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.

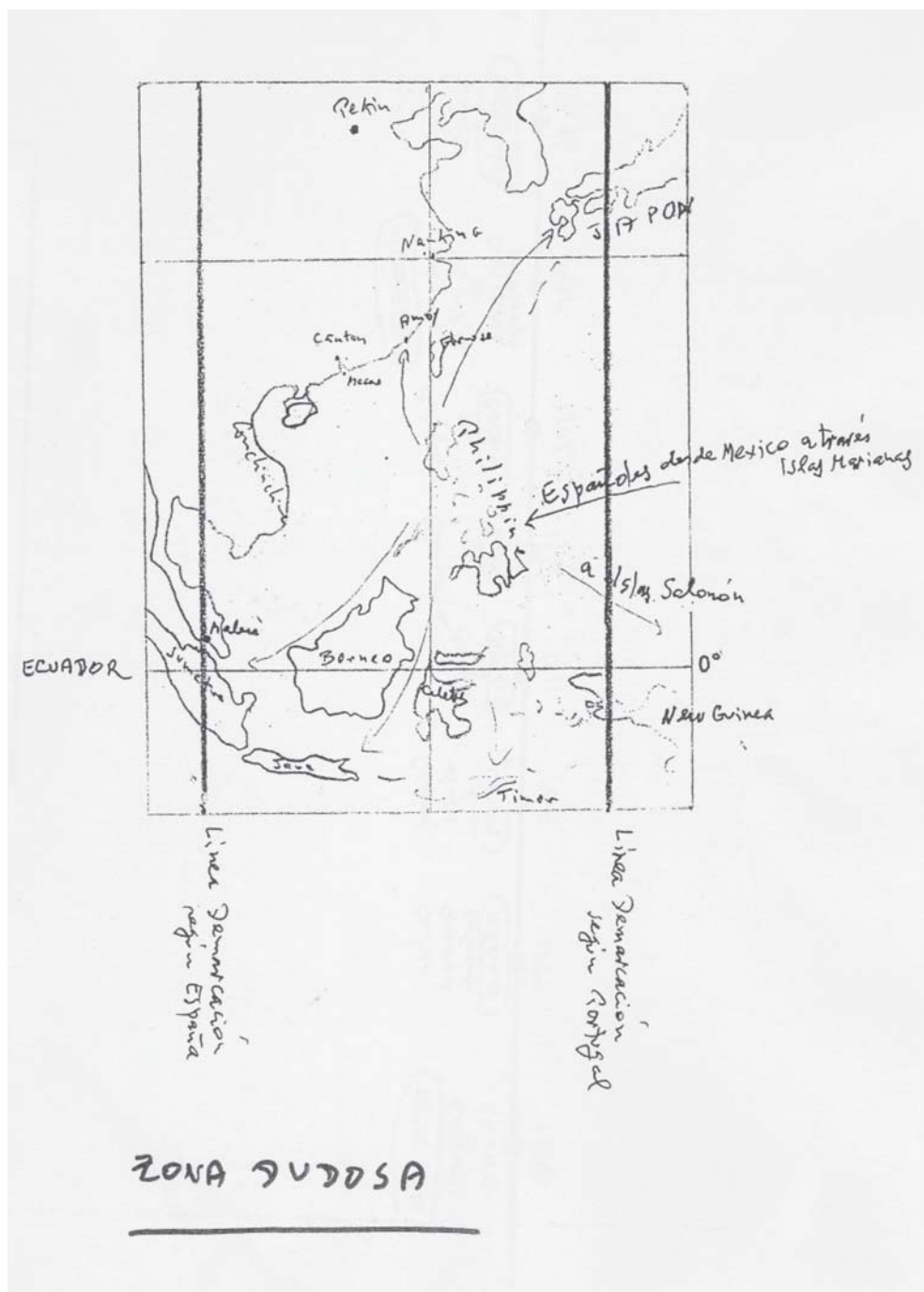
No fue hasta 1859 cuando Velázquez Sánchez⁵, jefe del archivero municipal de Sevilla, encuentra la carta original del Daimyo Date Masamune en pésimo estado de conservación y tres años más tarde da a conocer su hallazgo en el libro *La Embajada japonesa*.

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.

⁵ 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.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

- 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.
- GARCÉS GARCÍA, Pilar y RAMOS ALONSO, Oscar., “Japanese Women’s Role: Past & Present”, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, 2008.
- 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. Editora Dra. María Pilar Garcés García.
- —, *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, Acantilado, 2002.
- SPATE, 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)*.
- VALLE ARÉVALO, Manuel del (ex alcalde de Sevilla)., *De cómo empezó toda esta historia*.
- DOMÍNGUEZ ADAME, Mauricio (Jefe de Protocolo del Ayuntamiento de Sevilla)., *Embajadas japonesas en Sevilla*.
- VALENCIA JAPÓN, Víctor, *De Japón a Roma pasando por Coria*.



Lanzaco Salafraña, Federico., *Introducción a la cultura japonesa. Pensamiento y religión*, Valladolid Servicio de Publicaciones de las U.V.A., 2004. Editora Dra. María Pilar Garcés García.

La huella de los franciscanos en China: los principales documentos en chino

Menghsuan KU

Universidad de Chengchi – Taiwán

RESUMEN

Los documentos sobre los franciscanos en China escritos en chino o traducidos son relativamente pocos si los comparamos con los de otras órdenes 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.

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la orden franciscana en China están todavía 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 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 Cui (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 confucianismo y el cristianismo y recoge la postura de los franciscanos que no permitían la interferencia del confucianismo, destaca Caballero (1664/2000) que es una obra breve pero a la vez 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.

LAS ETAPAS DE LA EVANGELIZACIÓN FRANCISCANA EN CHINA

Según Boraó (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). 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. Podemos calificar esta época como la segunda entrada de los frailes franciscanos en China. Sin embargo, sólo estuvieron cuatro meses en 肇慶 Zhaoqing (Guangzhou), 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, China expulsó a todos los misioneros. Así que los misioneros viajaron sucesivamente por países asiáticos como Corea, 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. Fuera de China, donde actualmetne trabajan principalmente religiosos chinos, contamos con Taiwán y Hong Kong donde se encuentran en total siete comunidades de franciscanos.

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.

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 relevante. 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 Cui.

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 Cui 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 la India urgen a España y Portugal a expandirse hacia Oriente. En aquel entonces, había jesuitas, franciscanos y 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 Zhaoqing, 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-tang¹ (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 Nanjing (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 Guangzhou, 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 de 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 el 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 también las actividades de los franciscanos en las provincias de 江西 Jiangxi, 江南 Jiangnan y 浙江 Zhejiang, éxitos conseguidos durante el mismo tiempo.

Cap. 6: Las controversias rituales entre el confucionismo 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.

¹ Hemos seguido la romanización de Cui (2006: 112), la cual es una transcripción del dialecto chino.

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 Cui (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. (Cui 2006: 104– 105). Además presenta el mapa de las provincias evangelizadas por los franciscanos, 廣東 Guangdong, 福建 Fujian, 江西 Jiangxi y 山東 Shandong² durante la evangelización de finales del siglo XVII (Cui 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 (Cui 2006: 332–333) son documentos extraídos de *Sínica Franciscana* Vol. VIII y X. Todos estos documentos aportan valor y profundidad a sus observaciones académicas.

Podemos percibir que el autor Cui se apoya en numerosos fragmentos de *Sínica Franciscana*, es decir, toma como referencia los documentos que dejaron los frailes franciscanos, los diarios, 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

² Hemos aplicado el sistema *pinyin* para la transcripción de los nombres propios de lugar. Este sistema es el que China promovió hace 50 años y se utiliza actualmente en el mundo sobre todo en los documentos oficiales entre países. La romanización de los nombres de las cuatro provincias en el mapa es Koangtong, Foukien, Kiangsi y Chantong. 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.

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 (Cui 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 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 Cui 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 Cui aprendió y profundizó en ambas lenguas, el español y el portugués. El hecho de que un sinohablante dominara 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 Cui (2006: 7) prologado por el tutor de la tesis doctoral de Cui, 湯開建 Kaijian Tang, aparte de la capacidad lingüística de Cui, hay que mencionar al padre 韓承良 Chengliang Han (1930–2004) que le ayudó con el latín y el italiano, de modo que Cui pudo finalizar satisfactoriamente su investigación. Los conocimientos lingüísticos de Cui 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 Cui 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 en 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 (Cui 2006: 82–86) como en las finales (Cui 2006: 442–465), Cui afirma que el proceso de la evangelización de los franciscanos en China careció de la preparación necesaria en los aspectos de 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 taoísmo 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 Virgen 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 iniciales³ de la evangelización. A nuestro parecer, Cui, en su condición de chino y conocedor de su propia cultura, tiene la sensibilidad e información suficientes para 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.

Aparte 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 posicional comunismo de China. A partir de 1949, el comunismo llegó al poder en 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, ya que trata del éxito de los misioneros en los países o las zonas sinohablantes, como 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

³ Cui (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.

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 16 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 en 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 de 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, que 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 基隆 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 que 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, ya que 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, 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. Años más tarde, en 2009, los lectores chinos pudieron acercarse a la versión de una traducción directa del castellano realizada 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). Aparte, a nuestro parecer, a lo largo de la lectura se percibe 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 localización de 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, Mendoza (1998: 274, 2009: 187) menciona un tipo de infusión hecha con 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 la que se refiere.

Como es un libro de historia china general durante el siglo XVI, abarca categorías como medio ambiente, historia, cultura, costumbres, etc. hasta la sociedad y la economía. El contenido es muy completo, pero a la vez; imposible de detallar. 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 autores, o de los ingleses y los mismos chinos, como traductores.

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 confucianismo, que fue el de mayor dimensión, puesto que la disputa afectó también a la relación entre misioneros de diferentes órdenes. 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 con-

fundirse 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 chino⁴:

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.

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

⁴ Hemos consultado Huang (1995), Las voces descuidadas: presentación a los documentos de las actitudes de los católicos chinos hacia las controversias rituales.

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 Confucianismo* (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 Confucianismo* 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 apoloéticas 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 principios 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 representativos⁵ 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):

⁵ 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.

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 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.

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 石鐸球 [revisión por 鄭金生 Jinsheng Zheng y 甄雪燕 Xueyian 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), cuya suma total asciende a doce volúmenes. *Medicinale Herbariotum* es un ejemplar recuperado de Francia⁶, que fue dictado por el padre mexicano franciscano Pedro de Piñuela (1650– 1704) y anotado por el literato de la dinastía Qing (1636– 1912) 劉凝 Liuning, en chino semi tradicional⁷ y está en el décimo volumen de esta serie. Por otro lado, Cui menciona en la nota que 本草補 *Medicinale Herbariotum* se considera el libro farmacéutico occidental que más pronto se transmitió a China (Cui 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

⁶ 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, Cui (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 Cui no se encuentra en ninguna biblioteca universitaria taiwanesa.

⁷ 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 y se caracterizan 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*.

los 13 medicamentos y los lugares donde crecen o se encuentran, así como su valor y funciones variadas.

Posteriormente, en 1765 el médico chino 趙學敏 Xuemin Zhao editó *本草綱目拾遺* Suplemento de compendio de materia médica, donde toma como referencia los medicamentos extranjeros recogidos en *本草補 Medicinale Herbariotum*. Aparte 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. Al mismo tiempo, también facilitó la tarea de la evangelización.

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, Cui (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 desarrollado la parte de la historia franciscana en China a partir de la discrepancia entre el comunismo de la República Popular de China con la República de China, es decir, Taiwán. Caballero (1664/ 2000) nos indica con claridad su posición contra el confucianismo 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. Boraó (2008) está escrito en inglés y traducido al chino, trata del proyecto de la colonización de los españoles en el norte de Taiwán a comienzos 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 al 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 de una serie de temas bilaterales relacionados con las diferencias entre 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.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 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.
- CUI, Weixiao 崔維孝 (2007). 石鐸璋神父的《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.
- ____, 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, Tiangang 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. (1998). 中華大帝國史 *Historia del Gran Reino de la China*, Beijing, Zhonghua. [trad. por 何高濟 Gaoji, He]
- ____, (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]
- NAVARRETE, Domingo Fernandes de (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]
- PIÑUELA, Pedro de (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 el Siam de la era de Ayutthaya: la descripción de fray Marcelo de Ribadeneyra

Nadchaphon SRISONGKRAM

Universidad de Valladolid – España

RESUMEN

El documento más importante que circuló por Europa en el siglo XVII sobre el reino de Siam es *la Historia de las islas del archipiélago, y reinos de la gran China, Malaca, Siam, Camboya y Japón* publicada en Barcelona en 1601 y escrita por fray Marcelo de Ribadeneyra. La historia 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. La historia se construyó en base a los testimonios que Ribadeneyra fue recogiendo de los franciscanos que habían ejercido el apostolado en aquellos países y, por una u otra razón, recalaban en Manila.

La vida de aquellos misioneros que exploraban un mundo para ellos totalmente desconocido no fue fácil, sin embargo su testimonio permitió dar a conocer en Europa un mundo tan ajeno para occidente como era, y en buena medida sigue siendo, el reino de Siam.

PALABRAS CLAVE

Franciscanos españoles, Siam, siameses, tailandés, Tailandia, Marcelo de Ribadeneyra, Ayutthaya, traducción, evangelización.

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 hicieron que en muchos casos los religiosos que acompañaban a las dos potencias se facilitasen mutuamente el acceso a los distintos territorios. A ello colaboró igualmente la influencia de la iglesia católica, que veló para que los conflictos entre ambos países no afectasen a su misión evangelizadora.

Todo ello sucedió en el caso del reino de Siam. Sus territorios, asignados a los portugueses, fueron visitados en primera instancia por los dominicos; y fueron éstos quienes facilitaron el acceso a los franciscanos españoles que tenían sus principales asentamientos en Filipinas.

Por su parte, el reino de Siam, cuya capital en esa época era Ayutthaya, disfrutaba de una cultura muy desarrollada y de una situación económica y política privilegiada entre los demás reinos de su entorno. Esto no impedía que tuviera frecuentes guerras con sus vecinos para las que las nuevas armas traídas por los conquistadores eran imprescindibles.

Siam ha sido siempre una cultura con una gran tradición diplomática. Esta tradición le sirvió en el siglo XVI para sacar provecho de la llegada de los españoles y portugueses en el siglo XVI y, durante los posteriores, para esquivar tanto el colonialismo europeo como las guerras mundiales del siglo XX.

Al mismo tiempo, la escasa naturaleza dogmática del budismo siamés, junto con la secular tradición hospitalaria del país, hicieron, 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 produjo a principios del siglo XVI, después de la conquista de Malaca por Alfonso de Albuquerque en 1511¹. Años después, en 1516, los portugueses y los siameses consumaron su primer tratado. Gracias a él los portugueses obtuvieron permiso para asentarse en Ayutthaya y en otros pueblos siameses, así como para practicar su religión sin ninguna limitación, y todo ello a cambio de suministrar pistolas, pólvora y municiones al reino de Siam².

A finales del siglo XVI Portugal permitió el establecimiento de franciscanos españoles en Ayutthaya³ gracias a la intercesión de la iglesia católica y a la mejora

¹ Tras la conquista de Malaca, envió a Siam a Duarte Fernández, quien sabía hablar malayo, con el fin de que realizara labores diplomáticas con el rey Ramathibodí II.

² Egiguren Iraola, Antton (2007: 131).

³ Los franciscanos españoles llegados a Siam a finales del siglo XVI eran ocho: fray Jerónimo de Aguilar, fray Martín Ignacio de Loyola, fray Juan Bautista Locarelli, fray Augustin de Tordesillas, fray Juan Pobre de Zamora (aprendió tailandés para comunicarse con los siameses), fray Francisco de Montilla, fray Diego Jiménez y fray Gregorio Ruiz (E. Iraola, 2007: 140–141).

de las relaciones entre Portugal y España propiciadas por los numerosos tratados firmados entre ambas naciones (Tratado de Tordesillas (1494), Tratado Zaragoza (1529) y etc.)⁴

En 1585, debido al gran número de sacerdotes asentados en Siam, el Rey decidió construir un monasterio de piedra y cal para los cristianos, que se llamó Madre de Dios⁵. Tenía un claustro, muchos dormitorios para el clero local, talleres y una iglesia. Los frailes del mismo fueron muy activos, tanto practicando el apostolado como sirviendo de intérpretes en los asuntos económicos y políticos entre Siam, por un lado, y España y Portugal, por otro⁶. Las ruinas de este monasterio están localizadas en el sur del subdistrito Sampao Lom, en la misma provincia de Ayutthaya, y, al día de hoy, no se ha realizado todavía 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 cómo era aquel otro mundo de ultramar. En sus escritos narraban cómo eran las costumbres, la religión, el orden político, la geografía y naturaleza, el clima o 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 1601⁷ y escrita por Fray Marcelo de Ribadeneyra, misionero de la Orden de los franciscanos. Este libro que cambió la percepción que había en Europa de Oriente; antes de él había visto la luz en 1585 en Roma el texto de Juan González de Mendoza *Historias más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*⁸.

⁴ <http://www.revista.carayanpress.com/conquista.html> [Consulta realizada 30/07/2011]
Koschorke, Klaus, Ludwig, Frieder and Delgado, Mariano (2007:13).

⁵ http://www.ayutthaya-history.com/Historical_Sites_FranciscanChurch.html [Consulta realizada 30/07/2011].

⁶ Egiguren Iraola, Antton (2007: 141)

⁷ Este libro fue reimpresso dos veces en español en 1613 y 1947, y traducido al inglés por Pacita Guevara Fernández en 1970. Más tarde, volvió a reimprimirse en inglés en 1971. Este trabajo se ha realizado utilizando la publicación de Barcelona de 1601 y la de Madrid de 1947. Aún así, todavía aparecen explicaciones ininteligibles sobre la cultura tailandesa.

⁸ F. Lach, Donald y J. Van Kley, Edwin (1998:322)

La *Historia* de Ribadeneyra consta de 6 libros y en él se 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 a los que se refiere en su trabajo. 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, lugar donde él residía. De esta manera nos encontramos más con un hombre de letras que con un hombre de acción y, leyendo su libro, se comprueba su rigor literario y su preocupación por describir ese mundo con la mayor exactitud posible.

Para desarrollar este trabajo voy a extraer y comentar varios pasajes especialmente significativos de la *Historia* de Ribadeneyra. La elección de los pasajes se ha debido tanto a su notoriedad en la descripción de la cultura de Siam como a la manera en que se realiza esa descripción. Ello se debe a que la forma en que se cuentan los episodios narrados en el libro también ofrece mucha información sobre la propia cultura del autor y sobre la forma que éste tiene de abordar el contacto con el otro.

Sobre Ribadeneyra no hay mucha bibliografía; no obstante se sabe que, tras vivir varios años en Japón y en Manila⁹, sus superiores le encargaron que escribiese su libro *la Historia* que es objeto de este trabajo.

Dada la antigüedad del texto, el castellano utilizado en él es de difícil comprensión en una primera lectura porque las normas sintácticas, gramaticales, ortográficas y tipográficas de entonces se alejan mucho de las actuales. Por eso se ha hecho una leve translación del castellano de entonces al actual, con el objetivo de mejorar su comprensión. Asimismo, se ha 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, se han elegido los siguientes por ser especialmente expresivos y tener más relación con la vivencia de los franciscanos.

⁹ Carey, Daniel (2004: 79)

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 incógnitos, 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 {...}”¹⁰

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 cómo 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 {...}”¹¹

Monjes mendicantes

Los primeros misioneros que llegaron a Siam pertenecían a Órdenes mendicantes y por eso, cuando vieron que la costumbre local era que la población alimentaba a los monjes budistas con limosnas, les resultó muy sencillo imitar a éstos. 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 misioneros mostraron tal compasión y cariño con los enfermos que uno de sus

¹⁰ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:163)

¹¹ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:164)

primeros proyectos fue crear centros para los niños con enfermedades graves. Los ciudadanos observaron estas actividades con gran interés y agradecimiento, e hicieron donaciones para sostenerlas¹².

“{...} algunos comenzaron a 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 mostraban notablemente afables y amorosos y, cuando iban a pedir por las calles limosna con el alforja al hombro, se la daban {...}”¹³ ”

El orgullo de los siameses

Ribadeneyra describe el orgullo que tienen los siameses de su propia cultura y explica que este orgullo dificulta enormemente 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 hambros que no son siameses han de ser bestias, pareciéndoles que hacen ventaja a las demás naciones {...}”¹⁴”

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, quienes 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 {...}”¹⁵”

¹² Egiguren Iraola, Antton (2007: 141)

¹³ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:164)

¹⁴ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:165)

¹⁵ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:166–168)

Financiación de las guerras

El narrador explica el feudalismo¹⁶ que rige en la forma en que se financian las guerras y se distribuyen las herencias. Con ello recalca la situación muy ventajosa en la que se encuentra el 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, porque es el rey el heredero forzoso, el cual da a los hijos parte de la hacienda de su padre según los servicios que éste hubiese hecho, y con estas herencias es mucho el tesoro que tiene el rey {...}”¹⁷

Prohibición de matar

Ribadeneyra explica lo arraigado que está en la sociedad budista la prohibición de matar y cómo la llevan hasta situaciones que en occidente serían realmente 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 prohibían ser homicidas, guardan esto con tanto rigor que aún mosquitos no osan matar, preciándose de misericordiosos {...}”¹⁸

Convivencia con otras religiones

En este pasaje se explica la manera en que los budistas entienden que todas las religiones tienen su legitimidad y que, por este motivo, 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.

¹⁶ En el feudalismo siamés, existen dos tipos de campesinos: los dependientes del rey y los dependientes de los nobles. En el caso de que hubiese guerras, debían de servir como soldados. Y, en el caso de no poder participar en ellas, tenían que pagar el impuesto a los privilegiados (Phiyaphan, 1995).

¹⁷ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:168)

¹⁸ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:169)

“{...} 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 {...}”¹⁹.”

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.

“{...} 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. {...}”²⁰”

Descripción de la fauna y del comercio

En este pasaje se nombra la fauna exótica y, en esta ocasión precisa, 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, unicornios²¹ 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 {...}”²²”

¹⁹ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:169)

²⁰ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:170)

²¹ En realidad, no existen unicornios en Tailandia. Quizás describiera los rinocerontes, porque los siameses de la era Ayutthaya exportaron al extranjero los cuernos de estos animales (Nana, 2011: 52–84); eran utilizados como “*medicina fría*” para curar la fiebre (Thaleungphon, 2011).

²² De Ribadeneyra, Marcelo (1601:171)

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 hacia los animales.

Es especialmente llamativa la manera en que explica la diferencia de criterios entre los cristianos y los budistas con respecto a los animales. Mientras que los primeros piensan que un animal no es digno de especial consideración porque no tiene entendimiento ni habla, los segundos entienden que sí los tienen, pero que son de una naturaleza tal que el ser 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 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 {...}”²³

Tipos de lenguajes²⁴

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 el género 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 {...}”²⁵

²³ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:173)

²⁴ Ribadeneyra describe tres tipos de lenguaje, aunque en los tres casos se está refiriendo a la misma lengua, el tailandés. Se considera diferente el vocabulario que sirve para hablar socialmente con cada persona; es decir, existen palabras para comunicarse en común con otra gente, para hablar especialmente con los monjes o de las crónicas, y para redactar la ley.

²⁵ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:174)

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 recámara 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 {...}”²⁶

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 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 {...}”²⁷

Riqueza de los templos

Ribadeneyra explica la costumbre siamesa de construir muchos templos, y de adornarlos profusamente y llenarlos de estatuas. La manera en que describe esta costumbre deja translucir su admiración por los resultados estéticos conseguidos con ella.

“{...} La curiosidad de edificar los templos dorándolos y adornándolos, de torres es tanta que herbosean 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 {...}”²⁸

²⁶ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:174)

²⁷ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:174)

²⁸ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:174–175)

Tipos de religiosos de Siam²⁹

En este apartado describe los tres tipos de religiosos budistas que existen en Siam: monjes peregrinos, monjes rústicos y monjes urbanos y detalla la forma de vida de cada uno de ellos.

Monjes peregrinos

En este pasaje describe al primer grupo de religiosos 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 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 {...}”³⁰

Monjes rústicos

El 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.

“{...} La 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 {...}”³¹

²⁹ En general, existen dos grupos religiosos en Siam: los monjes urbanos y los rústicos. Los primeros viven en la ciudad y tienen más contactos con los ciudadanos. Los segundos, en cambio, viven en un monasterio lejos de la ciudad, o en el bosque, y no tienen muchos contactos con los ciudadanos (Nadkrasûd, 2004). Ribadeneyra describió que había tres grupos religiosos en Siam, pero la verdad es que los monjes budistas también suelen salir en peregrinación a otros lugares lejanos, y esto fue considerado por los frailes españoles como otro grupo de monjes budistas.

³⁰ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:176)

³¹ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:177)

Monjes urbanos

Son el grupo de monjes para los que se reservan las tareas de mayor importancia como rezar, predicar y alfabetizar al pueblo o velar por 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 éstos, que son numerosos, están los que enseñan a escribir y predicar 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. {...}”³²

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.

“{...} 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 {...}”³³

Habitaciones de los monjes y oficios religiosos

Ribadeneyra aborda aquí una descripción exhaustiva de las viviendas de los monjes y describe sus oficios religiosos. Resulta especialmente llamativo lo preciso de su explicación.

³² De Ribadeneyra, Marcelo (1601:177)

³³ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:178)

“{...} 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. {...}”³⁴

Jerarquías en la religión budista

Aquí el escritor describe las jerarquías que existen entre los monjes budistas, así como las normas de trato establecidas entre ellos.

“{...} Junto a la posada de nuestros frailes, estaba un hombre principal enfermo, y vieron cómo 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 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 {...}”³⁵

Descripción de los templos

En este pasaje se 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 resultar asombrosa 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 {...}”³⁶

³⁴ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:178)

³⁵ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:179)

³⁶ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:180)

Predicaciones en los templos

El narrador vuelve a describir con gran precisión en qué 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. {...}”³⁷

Fiesta de noche

El objeto de la descripción ahora son 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 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. {...}”³⁸

Calendario y astrología

De manera sucinta se hace una descripción del calendario Siamés y de los conocimientos de astrología que se encuentra en ellos.

“{...} 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 {...}”³⁹

³⁷ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:181)

³⁸ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:181)

³⁹ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:182)

Culto a los muertos

Este pasaje, dedicado a explicar el culto a los muertos en Siam, es uno de los más interesantes de la *Historia* porque en él se explica con una exactitud asombrosa cómo se desarrolla la ceremonia de incineración de un personaje notable. Es curioso observar que se combinan descripciones que de puro meticulosas demuestran un interés casi científico con valoraciones que al día de hoy entenderíamos como poco respetuosas, por ejemplo, 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 {...}”⁴⁰

CONCLUSIÓN

Como reflejan 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 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 cómo 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. Por ello el libro tiene un gran valor en la historia de la cultura europea.

Por otro lado, al comparar la Tailandia actual con aquel reino de Siam descrito por los primeros frailes que llegaron a ella en el siglo XVI, resulta sorprendente comprobar cómo una parte de aquellas creencias y costumbres sigue estando plenamente en vigor mientras que otra ha sido modificada radicalmente para adaptarse a la nueva influencia occidental y a 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

⁴⁰ De Ribadeneyra, Marcelo (1601:182)

paliativos la “idolatría” de los siameses, no lo es menos que reconocen y describen con detalle muchas virtudes de la cultura que encuentran.

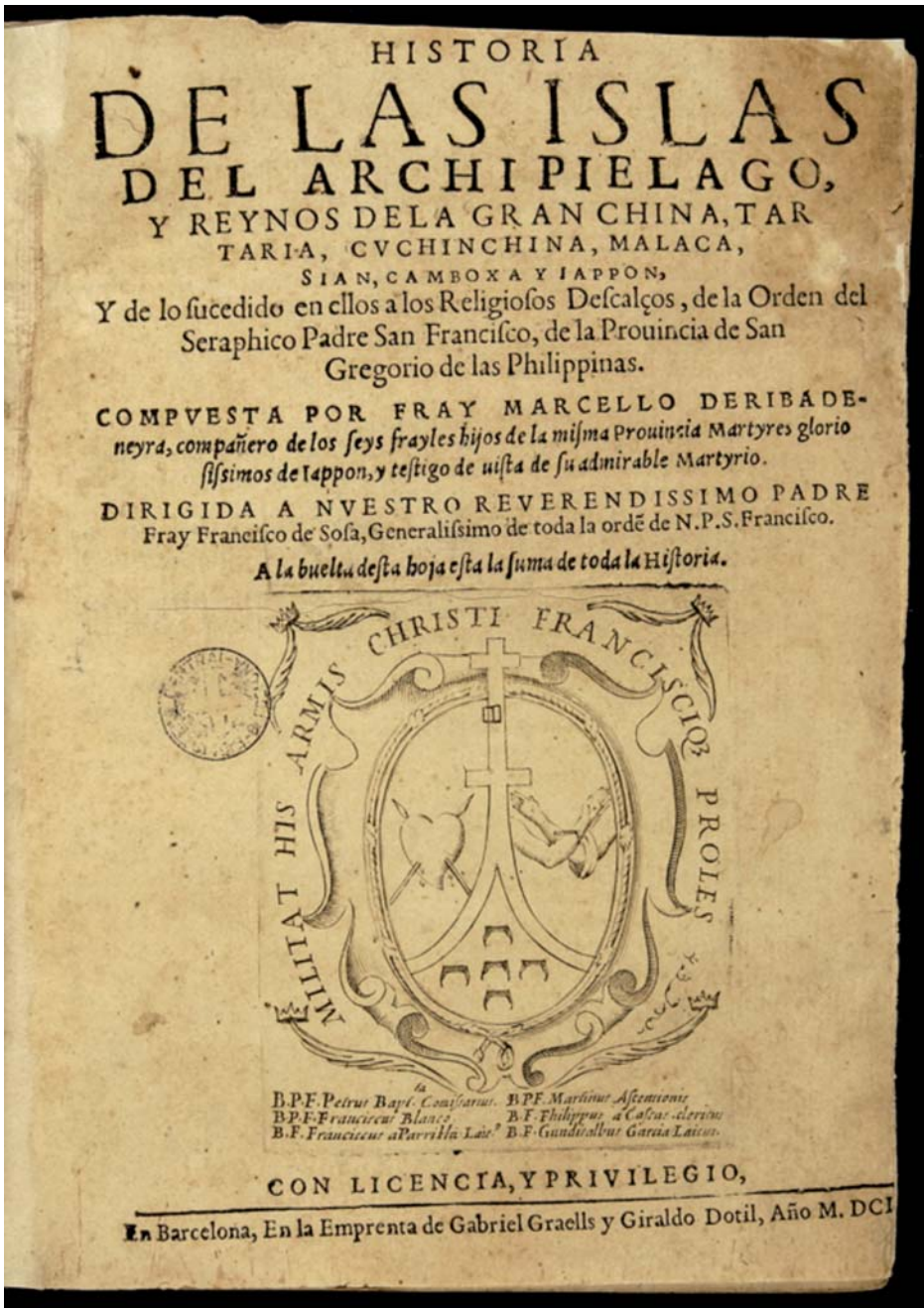
Este libro no nos explica la impresión que tuvieron los tailandeses de la aportación de los franciscanos a su mundo; no obstante, por el acogimiento que, según Ribadeneyra, tuvieron, es de imaginar que esta impresión también fue una mezcla de asombro, rechazo y reconocimiento.

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 quiénes somos y qué es lo que creemos y, en definitiva, nos enriquece.

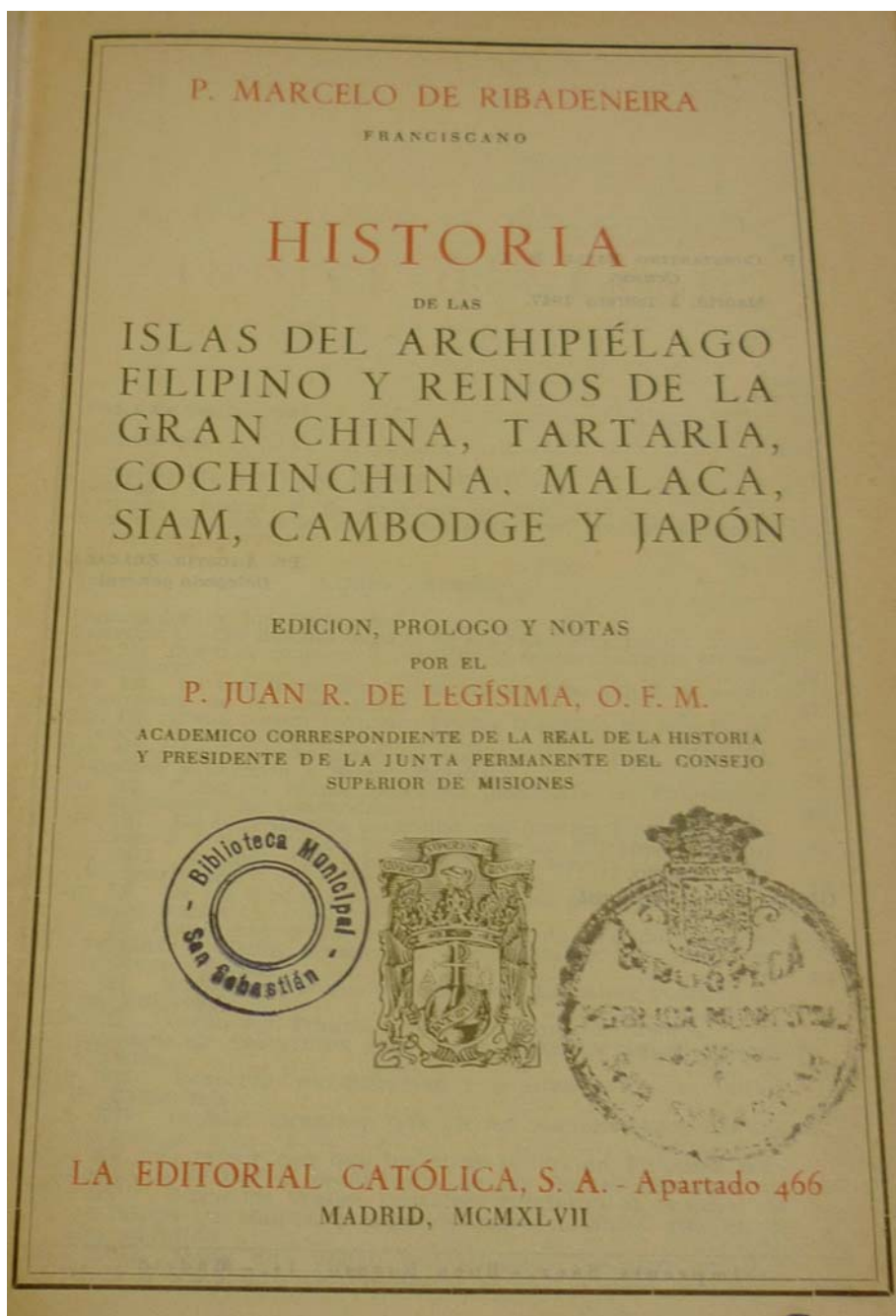
BIBLIOGRAFIA

- CAREY, Daniel (2004), *Asian travel in the Renaissance*, p.79. Cornwall: Blackwell.
- RIBADENEYRA, Fray Marcelo de (1601), *Historia de las islas del archipiélago, y reinos de la gran China, Malaca, Siam, Camboya y Japón, libro II, p. 163–184*. Barcelona: Gabriel Graells y Giraldo Dotil.
- ____, (1947), *Historia de las islas del archipiélago filipino, y reinos de la gran China, Malaca, Siam, Cambodge y Japón: edición, prólogo y notas por el fray Juan Rodríguez Legísima, libro II, p. 161–176*. Madrid: La Editorial Católica.
- EGIGUREN IRAOLA, Antton (2007), *True Confucians, Bold Christians Korean Missionary Experience A Model For The Third Millennium*. Amsterdam : Rodopi B.V.
- LACH, Donald F. y J. VAN KLEY, Edwin (1998), *Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance, Book I*. Chicago : University of Chicago Press.
- ____, (1998), *Asia in the Making of Europe , Volume III: A Century of Advance, Book III*. 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*. Michican: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- NADKRASÚD, Mongkol (2004), แดกต่างแต่ไม่เคยแตกแยก สัมพันธ์ “พระป่า–พระบ้าน” (*en español: la Diferencia que no se separa nunca a los monjes rústicos de los monjes urbanos*) [en línea]. <<http://www.dhammadham.org/articles/phra.php>> [Consulta realizada el 30 de julio de 2011]
- NANA, Kraierk (2011), 500 ปีความสัมพันธ์ระหว่างประเทศโปรตุเกสและประเทศไทย (*en español: 500 años de relaciones entre Tailandia y Portugal*), p. 52–84. Bangkok: Mathichon.
- PIYAPHAN, Bang-on (1995), ประวัติศาสตร์ไทย การปกครอง สังคม เศรษฐกิจและความสัมพันธ์กับต่างประเทศก่อนสมัยสุโขทัยจนถึง พ.ศ. ๒๔๗๕ (*en español: la Historia de Tailandia sobre la política, la sociedad, la economía y las relaciones diplomáticas antes de la era Sukhothai hasta 1932*) [en línea]. <<http://www.oursiam.in.th/content/view.php?code=01021-1163643050-0148>> [Consulta realizada el 30 de julio de 2011]
- THALEUNGPHON, Krienkay (2011), *Chinese medicine* [en línea]. <<http://herlichuan.com/webboard/viewtopic.asp?topicID=932>> [Consulta realizada el 30 de julio de 2011]
- 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]

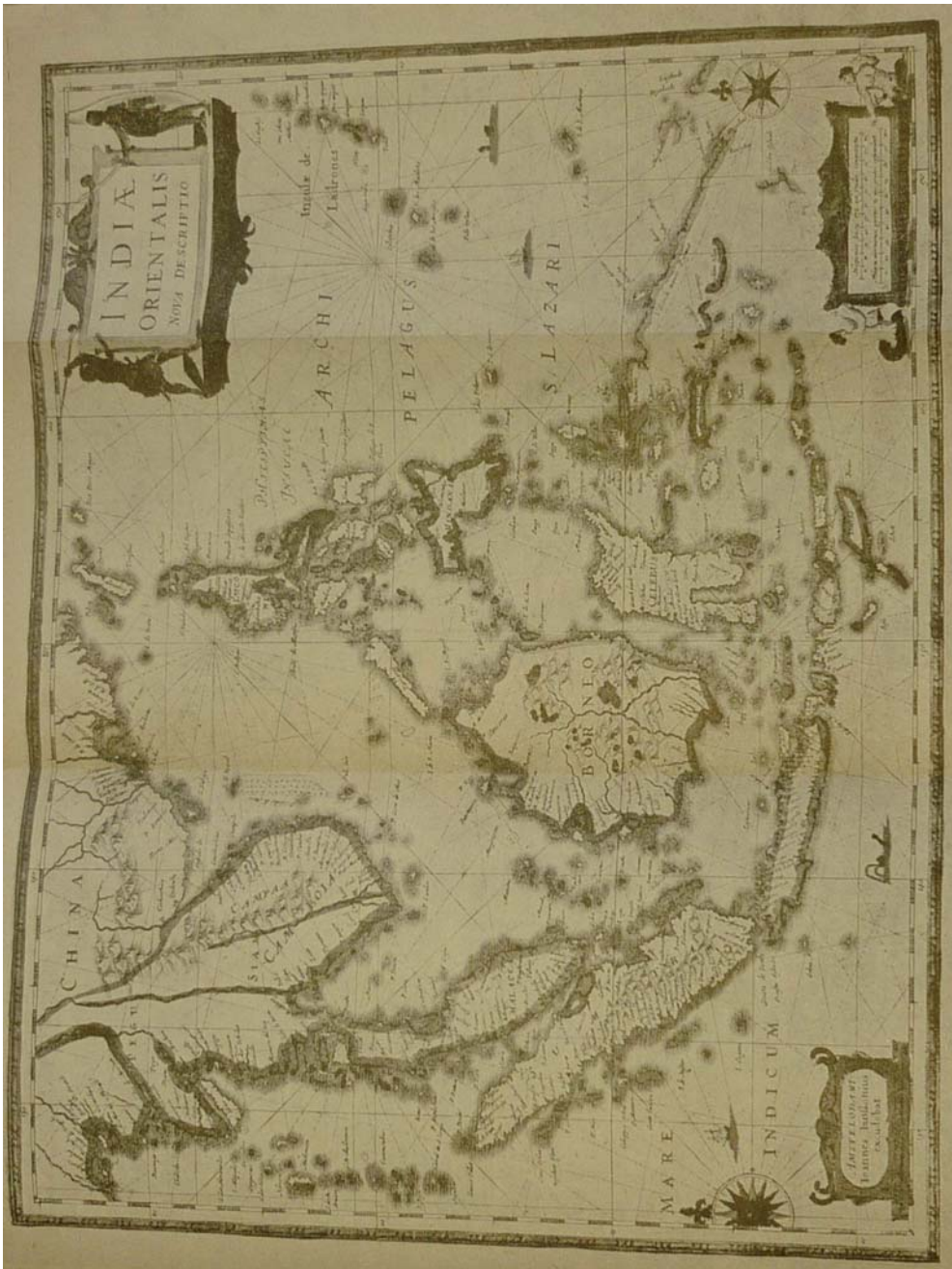
ANEXOS



Portada de la primera edición del libro de Ribadeneyra en 1601.



Portada de la segunda edición del libro de Ribadeneira comentado por el fray Juan Rodríguez Legísima en 1947.



Mapa de ruta de la navegación de los franciscanos españoles del siglo XVI en las Indias Orientales (Extraído del libro *la Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*).

La traducción audiovisual en la liturgia franciscana: la celebración de la Eucaristía en Nuestra Señora de Arantzazu

Ana M^a MALLO LAPUERTA

Universidad de Valladolid – España

RESUMEN

Arantzazu (Oñati, Gipuzkoa) es un singular santuario al cuidado de los monjes franciscanos. Se considera un centro cultural de la sociedad vasca y un lugar frecuente de peregrinación. Gracias a la normalización y la unificación de su lengua, el *euskera batua*, podemos encontrar una extensa biblioteca de obras literarias que publica la comunidad religiosa del santuario en esta lengua, al igual que traducciones al euskera de obras religiosas realizadas por los propios franciscanos del Santuario. Objeto de nuestro estudio es la Misa Mayor de los domingos y festivos en la que se lleva a cabo una verdadera labor de traducción y de comunicación.

PALABRAS CLAVE

Arántzazu, Franciscanos traductores, Euskera, Misa Mayor, Santuario.

El Santuario de Nuestra Señora de Arántzazu 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 Baltategi 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: *Arantzán 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 defi-

nitiva, 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

“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 ¡ES NUESTRA RESURRECCIÓN!	Jaunak elkartzen gaituta, IGANDEA BIZI! Jaunak bidaltzen gaituta, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!

<p>4. Contagiando la alegría, ¡VIVAMOS EL DOMINGO! luego vamos a la sociedad, ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO ¡ES NUESTRA RESURRECCIÓN!</p>	<p>Elkarri poza esanda, IGANDEA BIZI! gero gizarteko txanda, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!</p>
<p>5. Confesando nuestra fe, ¡VIVAMOS EL DOMINGO! haciendo surgir la alegría, ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO ¡ES NUESTRA RESURRECCIÓN!</p>	<p>Gure fedea aitortuz, IGANDEA BIZI! ondokoei poza sortuz, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!</p>
<p>6. En la mesa del amor, ¡VIVAMOS EL DOMINGO! en un gozoso servicio humano, ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO ¡ES NUESTRA RESURRECCIÓN!</p>	<p>Maitasunaren mahaián, IGANDEA BIZI! giza zerbitzu alaián, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!</p>
<p>7. Recordando la Pascua, ¡VIVAMOS EL DOMINGO! homenajando al Resucitado, ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO ¡ES NUESTRA RESURRECCIÓN!</p>	<p>Pazkoaren oroimenez, IGANDEA BIZI! Berpiztuaren omenez, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!</p>
<p>8. Aunque nos toque sufrir, ¡VIVAMOS EL DOMINGO! en las impotencias de cada día, ¡VIVAMOS DEL DOMINGO! DE DOMINGO A DOMINGO ES NUESTRA RESURRECCIÓN!</p>	<p>Nahiz eta izan saminak, IGANDEA BIZI! eguneroko ezinak, IGANDETIK BIZI! IGANDETIK IGANDERA GIZA BIZTUERA!</p>

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, Hijo del Padre: tú que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros.	Aintza zeruetan Jainkoari, bakea lurrean gizonari. Jesu Kristo, Jainko Jauna, Aitaren Seme: 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):

<p>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.</p>	
<p>16. Eres bueno, 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>Ona zara Zu, 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. ¡ALELUYA, ALELUYA, ALELUYA!</p>	<p>ALELUIA, ALELUIA, ALELUIA!</p>
<p>24. [Pantalla en negro, de transición]</p>	<p>[Pantalla en negro, de transición]</p>

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):

<p>25. ¡Creo, Creo!</p>	<p>Sinesten dut, sinesten dut!</p>
<p>26. [Pantalla en negro, de transición]</p>	<p>[Pantalla en negro, de transición]</p>

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 descanse, 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 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 otros dos o tres personas. Siempre consiguen reunir unos 10 o 12 cantores. En algunas fechas más importantes: Navidad, Semana 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, porque la echamos en falta.</p>	<p>Dezagun argia piztu bizibidea delako. Etorkizunak argia bistan behar duelako. Argia behar da piztu argi faltan gaudelako.</p>
<p>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.</p>	<p>Piztu dezagun argia, piztu ilunak urrunduz. Piztu dezagun argia, esperantza iziotuz. Gorantz jaio eta jagi, egun hobedun mundurantz, nahiak eta esperantzak laguntzen digu aurrerantz.</p>
<p>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.</p>	<p>Dezagun argia piztu bizibidea delako. Etorkizunak argia bistan behar duelako. Argia behar da piztu argi faltan gaudelako.</p>
<p>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.</p>	<p>Ostantza sutuko dugu esperantzaren ilintiz; jadanik hodei ta mendi jantziz doa egunsentiz. Argia dugu sortuko, argi-festa ospatuko; argitan dugu mundua eraiki ta finkatuko.</p>

33. 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.
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, proclamamos tu resurrección. ¡Ven, Señor Jesús!	Hau da sinesmenaren misterioa. Hil eta piztu zarela, Jauna, 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:

<p>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.</p>	<p>Gure Aita, zeruetan zerana, santu izan bedi zure izena, etor bedi zure erreinua, egin bedi zure nahia, zeruan bezala lurtean ere. Emaguzu gaur egun hontako ogia, barkatu gure zorrak, guk ere gure zordunei barkatzen diegun ezkerro, eta ez gu tentaldira eraman, baina atera gaitzazu gaitzetik.</p>
<p>40. [Pantalla en negro, de transición]</p>	<p>[Pantalla en negro, de transición]</p>
<p>41. Tuyo es el reino, tuyo el poder y la gloria por siempre, Señor.</p>	<p>Zurea duzu erregetza, zureak ospe ta indarra orain eta beti.</p>
<p>42. [Pantalla en negro, de transición]</p>	<p>[Pantalla en negro, de transición]</p>

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.

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*.

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.	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.
44. [Pantalla en negro, de transición]	[Pantalla en negro, de transición]

El sacerdote, después de su preparación privada, muestra a los fieles el pan eucarístico. Todos juntos rezan la correspondiente oración (diapositiva 45):

45. Señor, no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya basta para sanarme.	Jauna, ni ez naiz inor zu nire etxean sartzeko, baina esazu hitz bat eta sendatuko naiz.
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 zaitetz beti. Zu zara gure bide eta gure bizil! Zu zara, Jauna, zu gure artzain eta gu zure artalde, nora ezean ibiltzen gara ardi gaixook zu gabe.
---	---

<p>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.</p>	<p>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.</p>
<p>49. Permanece, Señor, siempre con nosotros. ¡Tú eres nuestro camino y nuestra vida! Tú eres nuestro gozo y esperanza, contigo avanzamos, hasta que lleguemos a ser un día tu rebaño para siempre.</p>	<p>Gure ondoan, Jauna, egon zaitez beti. Zu zara gure bide eta gure bizi! Zu gure poza ta itxaropen, zurekin goaz aurrera, egunen baten zure betiko artaldea izatera.</p>
<p>50. [Pantalla en negro, de transición]</p>	<p>[Pantalla en negro, de transición]</p>

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):

<p>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!</p>	<p>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!</p>
<p>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!</p>	<p>Kristoren Eliza Aitaren mahastia! Edertu, dohain oroz edertu zuen, frutua eman zezan! Eliza da, gu gera Jaunaren mahastia, mahasti maitatua!</p>
<p>53. [Pantalla en negro, de transición]</p>	<p>[Pantalla en negro, de transición]</p>

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 Arántzazu, 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 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.

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

RESUMEN

La Audiodescripción es una disciplina que permite tanto a invidentes como a discapacitados visuales comprender una película gracias a las descripciones de una voz en off que se insertan en los silencios entre diálogos y que describen los elementos visuales de una película.

La presente contribución está basada en las películas de temática franciscana que se han audiodescrito, y, en concreto, en la película *El nombre de la Rosa*, un thriller franco-italo-alemán del director Jean-Jacques Annaud y audiodescrita por la ONCE (Organización Nacional de Ciegos Españoles). Hemos analizado varias escenas de la película mediante las cuales se puede conocer la Orden franciscana para comprobar si la versión audiodescrita consigue transmitir todos los detalles de la misma, y, por ende, respeta el objetivo principal de esta disciplina: hacer la imagen accesible a ciegos y discapacitados visuales.

PALABRAS CLAVE

Audiodescripción, traducción intersemiótica, El nombre de la Rosa.

En el estudio 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 fílmica 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 contribución 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.

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 bibliote-

ca 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.

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA AUDIO-DESCRIPCIÓN (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.

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, costumbres y tradiciones 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.

ACIERTOS Y DESACIERTOS DE LA VERSIÓN AUDIO-DESCRITA

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.

Presentación de los personajes principales

Presentamos 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.}

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.

MALAQUÍAS: 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.

MALAQUÍAS: 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 apostaría 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.

CONCLUSIONES

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.
- MALLO LAPUERTA, A. 2009. Los franciscanos en el séptimo arte. En: *Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles. Textos audiovisuales y traducciones* [sitio web]. 2010. [Consulta: 15 junio 2011].
- <http://www.traduccion-franciscanos.uva.es/cine.php>
- MERINO ABAD, J. A.; Martínez Fresneda, F. (2004). *Manual de filosofía franciscana*. Madrid,. BAC.

Una traducción peculiar: el franciscanismo español y la música

Daniel S. VEGA CERNUDA

Real Conservatorio Superior de Música de Madrid – España

RESUMEN

Tras unas breves reflexiones sobre traducción, música e interdiscursividad, hacemos un breve recorrido por la labor de traducción musical llevada a cabo por los franciscanos españoles, deteniéndonos en la labor de rescate de la discursividad aborigen que, más allá de los imperativos de la evangelización, realizaron a través de la música algunos antropólogos–misioneros franciscanos.

PALABRAS CLAVE

Historia del franciscanismo, historia de la música, música española, antropología musical, interdiscursividad.

LA MÚSICA COMO TRADUCCIÓN

En un congreso que trata el tema de la traducción y sus actividades afines (los conocimientos lingüístico o culturales) en el monacato español, más en concreto en el ámbito de la orden franciscana, justo será hacer mención, breve pero obligada, a una de las variantes de lo que en los estudios de la traducción se ha naturalizado con el término de “traducción intersemiótica”, a saber, la del paso de la palabra y el concepto al signo musical. No haría falta recurrir a la “romanza sin palabras” de Mendelssohn para comprobar un hecho fundamental de la fenomenología musical, a saber, que esta en definitiva puede “traducir” y casi siempre traduce conceptos más o menos verbalizables o, incluso, términos a un código no verbal. Ese tránsito de un sistema de signos a otro supondrá siempre un hecho de traducción, incluso aunque el punto de partida verbal sea tan exiguo como puede ser la designación del “tempo”: maestoso, allegro, etc. En el caso concreto que nos

ocupa, el trato con la música como elemento de relación evangélica con el pueblo¹ ha obligado a los Hermanos Menores no sólo a activar sus conocimientos lingüísticos en unos momentos en los que el saber musical y musicológico se expresaba en lenguas foráneas, sino también a trasladar de un sistema de signos concretizadores, el del lenguaje natural o palabra, a otro más impreciso pero en todo caso “comunicativo”: el musical. El que, por ejemplo, el organista de la basílica de San Francisco el Grande, A. Martín y Coll, hiciera frecuentes alusiones botánicas a la hora de titular sus antologías (“flores musicales”, “pensil musical”, “huerto”, etc.) pone de manifiesto ese implícito acto de traslación.

No creo escandalizar, pues, en el contexto para el que redacto estas notas, si insisto en el carácter de “idioma”, medio de transmitir sentimientos, emociones y hasta ideas con el vibrar en el aire de sus sonidos debidamente ordenados, que comporta el hecho musical. Sonidos sin articular, pero eficaces medios de comunicación, hasta tal punto que Hegel en sus últimas *Vorlesungen* berlinesas (1831) requería el concurso de la música para limar las limitaciones que el uso (literario, científico, coloquial...) aportaba a la poesía, la primera de las artes. La música, sola o asociada al texto articulado, requiere una “traducción”², que puede transmitir diferentes movimientos en el cerebro y la psiqué del oyente, dependiendo de los intérpretes que la hacen realidad en el tiempo e, incluso, en la ejecución del mismo intérprete en diferentes momentos. El compositor plasma en su idioma no articulado la inspiración artística que va aflorando en él y que ha de ser “trans—ducida” a sonidos (con perdón por el inusitado neologismo). Solo así se cumple el tercer estadio (tras la ideación y la creación) de la acción creadora: la comunicabilidad, sin la cual no existe.

Al abordar este amplio tema (trataré de hacerlo, en cuanto sea posible, “con brevedad de sermón”, como pedía Francisco de Asís en su regla), tengo que advertir que los hijos hispanos de quien cantó el “Altissimo omnipotente bon Signore” no han destacado especialmente en Música y no han llegado a contar con grandes figuras de proyección intrnacional como, p. ej., la del franciscano italiano Giovanni Battista Martini (1706–1784), conocido como el P. Martini, que desde Bologna se carteaba con la Europa musical más destacada (el escurialense P. Soler entre ellos) y era el oráculo del joven Mozart. Llamativamente los músicos franciscanos españoles han dejado huella en la historia más como tratadistas y teóricos que compositores, a lo cual hay que hacer notar, que es imposible enseñar oficio alguno si antes no se ha dominado. La proverbial humildad franciscana no les llevó a la publicación de sus obras³.

¹ No en vano la obra más característica y emblemática de San Francisco lleva el título de “cántico”.

² En el sentido original: *trans ducere*, conducir más allá, a otro sitio, a otro plano de intelección desde la partitura, material “muerto”, que únicamente “suena” en la mente de quien la sabe leer.

³ En este contexto hay que notar que la rama de los Franciscanos Capuchinos, con su sentido extremado de la pobreza, de la sencillez y simplicidad de vida, ubicados sus cenobios en la periferia de las poblaciones, no ha sentido la necesidad de un cultivo profesional de la Música. Como simple anécdota (que por supuesto no

EL PASADO REMOTO

Entrando en datos y materia, procede una exposición histórica de lo que el franciscanismo hispano ha aportado a la música. Por limitarme a lo más significado, voy a limitarme a unos pocos nombres propios y una panorámica de los últimos 100 años.

Fray Juan Gil de Zamora

El primer franciscano español que dejó huella en la historia de la Música, aunque no sólo en ella, fue más un polígrafo que un músico: fray Juan Gil de Zamora (Johannes Aegidius Zamorensis en latín), nacido en la ciudad del río Duero, en fecha incierta que ha podido ser en torno a 1241. Hacia 1260 ingresa en la Orden de los Frailes Menores, que se había ido instalando en la península Ibérica a partir del capítulo General de la Orden de 1219, el mismo en el que Francisco hubo de superar la primera crisis, planteada por los que querían un Ministro general más docto, que abrazara una de las reglas monásticas clásicas. Allí se decide enviar frailes a predicar a los musulmanes (él mismo daría ejemplo) incluida la península, en la que el Islam ocupaba todavía el tercio sur. La expansión de la Orden es rápida y en 1232 congregaba a unos 70 conventos, organizados en tres provincias. Zamora pertenecía a la de Santiago que comprendía una franja que desde el norte abarcaba Galicia y Asturias hasta Extremadura y Portugal, pasando por Valladolid; en 1246 se funda el convento en las afueras de la ciudad que en 1260, se traslada a otro mayor muy cercano al anterior (“passus LX distans”) en la proximidad del puente. Es en este donde profesa fray Juan Gil.

Seguramente ha estudiado en la que desde 1254 lleva el título de Universidad, el Estudio general de Salamanca, ya que menciona a un “suo amico intimo socio Salmantice studium”. De lo que no cabe duda es de su formación en París a impulso de la propuesta del Ministro Provincial al capítulo de 1272 de enviar frailes a París a fin de formar “Lectores”. Su formación era todo lo completa que se podía pedir en la época: tras las “comunes” de las artes liberales (Trivium y Cuadrivium, que, como es sabido, éste último comprendía la Música), podía abordar una especialidad (Teología, Derecho, Medicina, Ciencias de la naturaleza). Perfecciona una formación, que le permitía abordar cualquier apartado del saber contemporáneo, aparte de granjearle relaciones y conocimientos en Italia y Francia,

era norma general), sirva recordar que el Ministro General, Melchor de Benisa, en su visita a la Provincia de Castilla (1929), dejó ordenado en el Seminario Seráfico de El Pardo (Madrid) que se disolviera la orquesta de alumnos que había actuado ante él. Oriundo del Levante español donde la práctica musical entre el pueblo era casi pasión, resulta incomprensible en aquel hombre de ciencia y gran predicador.

como demuestran las dedicatorias de sus escritos. Es autor de una polifacética obra, que todavía espera un estudio más a fondo y una edición crítica solvente. Su gran prestigio le lleva a desempeñar los cargos de “Custodio” (ministro de un grupo de conventos más próximos, dentro de la Provincia) y Ministro Provincial (1300).

En la sociedad civil fue secretario de Alfonso X y preceptor de su hijo y sucesor Sancho IV, cuyo cadáver momificado yace todavía en su monumento funerario de la catedral de Toledo vestido de hábito franciscano (devoción que le infundió su maestro).

De la relación de fray Gil con la monarquía castellano-leonesa es especialmente interesante lo que atañe al papel del franciscano en la redacción de los milagros de las *Cantigas de Santa María*. Ha recorrido Francia e Italia y ha conocido y se ha surtido de literatura mariana de la época, de la que entre otros muchos ejemplos, tenemos en la literatura castellana los 25 milagros de Gonzalo de Berceo. Precisamente las órdenes mendicantes y especialmente la franciscana (y fray Gil como miembro de ella) ha sido propulsora de la devoción a María. Una devoción que alimenta el Rey Sabio que siente hacia la madre de Jesús un fervoroso sentimiento que le lleva emprender con su equipo de asistentes la gran empresa como dice en su prefacio: *e o que quero é dizer loor da Virgen, Madre de Nostro Sennor, Santa Maria, que ést' a mellor cousa que el fez.*

Lo cierto es que algo debía saber del particular cuando el rey le encarga el *Officium Almiſſue Virginis, quod composuit Frater Joannes Aegidii apud Zamoram*, que coronaría el *Liber Mariae*, que no es sólo un libro de alabanza, sino un tratado de Teología mariana, que entre sus 18 capítulos dedica el décimosexto (a su vez en seis apartados) a proponer 63 milagros. La dedicatoria del *Officium* dice así: “*A su serenísimo señor Alfonso, por la divina Providencia esclarecido rey de Castilla, León y Andalucía, su más humilde secretario y deficiente doctor fray Juan Egidio de los frailes menores de Zamora...*”⁴

Si el rey le tenía en tanta estima y era reconocida su competencia en el tema, es imposible que no contara con el asesoramiento de su “más humilde secretario y deficiente doctor”, habida cuenta del método de trabajo del rey con su “Scriptorium”. Todo le sitúa en la órbita de las “*Cantigas de Santa María*”.

Creo que la participación de Fray Juan Gil en la gestación de este monumento egregio de la literatura y música medievales es más que probable: su prestigio, su proximidad al rey y su vinculación con la monarquía permiten señalarle como colaborador especialista del “autor” oficial, al que sus obligaciones no permitían más que una supervisión intermediada. Como dice la General Estoria “*así como dixiemos nos muchas vezes, el rey*

⁴ *Serenissimo suo domino Aldefonso, diuina prouidentia illustri regi Castellae, Legionis et Vandaliae, humillimus sciptor suus, Frater Joannes Egidii, Fratrum Minorum apud Zamoram doctor insufficiens...*

faze un libro, non por quel escriua con sus manos, mas porque compone las razones del, e las emienda, et yegua e enderesça, e muestra la manera de cómo se deuen fazer. . .”.

Sin duda fray Juan Gil perteneció al equipo que trabajó a las órdenes del monarca, traduciendo del latín al castellano, que después sería pasado al gallego medieval, lenguas que todavía no estaba tan lejos la una de la otra. Eso si no lo hacía él mismo, ya que su lugar de nacimiento y residencia era limítrofe del área gallego-portuguesa.

Hasta es posible que en alguna de las melodías originales compuestas ad hoc haya intervenido personalmente. No sirve el argumento de que de su tratado no se deduce su condición de músico práctico, pero tampoco se puede negar: el tratadista medieval del *Quadrivium* proponía la música científica, que se enseñaba en las universidades y escuelas; pero como hombre de cultura tendría formación musical interpretativa. Veremos inmediatamente cómo dos siglos y medio después fray Juan Bermudo seguía explicando la tradición pitagórica y protomedieval para pasar inmediatamente a lo práctico: él era también compositor y organista.

El rey Alfonso creó la cátedra de Música en la Universidad salmantina, en vista a la cual pudiera haber escrito fray Juan Gil posteriormente su *Ars musica*. Esta obra mereció la atención de uno de los iniciadores de la Musicología, Martin Gerbert, abad del monasterio benedictino de San Blas en la Selva Negra, que lo incorpora a su gran contribución al estudio científico de la Música, el *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum* (1784) en tres volúmenes, donde recoge textos sobre Música hasta la invención de la imprenta. Va dedicada el *Ars Musica* a “fray Juan, Ministro General de la Orden de los Hermanos Menores”, al que parece unirle una cierta familiaridad, posiblemente derivada de su asistencia como Ministro de la provincia de Santiago a los capítulos generales de la orden, en cuyo caso se trataría de Juan de Muro (1296–1304).

La ciencia antigua tiene una de sus bases en el argumento de autoridad, el peso que determinados escritores han ido adquiriendo, que otras generaciones aceptan e incrementan con nuevas aportaciones. Los tratados son, por lo general, refundición y citas de autores del pasado a las que el autor ordena según criterios propios. En el caso de fray Juan Gil las principales referencias son las experiencias pitagóricas (de las que parte todo tratadista), Boecio y San Isidoro y advierte al final del prólogo que “*como hemos tenido acceso a libros varios y compilaciones acerca de música en diversas lenguas y traducciones —confiando a la memoria pocas cuestiones— si Jesús nos guía, en el primer capítulo trataremos sin idea preconcebida el descubrimiento de la música*”⁵. No vamos, pues, a descubrir grandes hallazgos personales. Se limita a presentar la Teoría de la Música, cuya base debía conocer todo “ilustrado”, en 17 capítulos, en el último de los

⁵ Cito por la excelente traducción de Martín Páez Martínez en *Ars Musica de Juan Gil de Zamora*. Colección Estudios Históricos, Real Academia de Bellas Artes de Santa María de Arrixaca. Murcia, 2009

cuales hace una descripción de los instrumentos musicales. Como he escrito en otro lugar (Vega Cernuda, 2000, 225)

“Trata de las consonancias en dos breves capítulos, en los que se limita a repetir las definiciones de diversos autores (Platón, Boecio, Nicómaco, Guido de Arezzo, etc.) y enumera las que proponen como tales Platón (unísono, cuarta, quinta y octava) y Boecio (cuarta, quinta, octava, duodécima y doble octava). Tampoco toma partido sobre su “dignidad y prevalencia”, limitándose a transcribir opiniones autorizadas, actitud que mantiene al tratar de su naturaleza”.

Es decir, todo lo que se refería a la Música como ciencia, el auténtico “músico” (hoy le denominaríamos “musicólogo”) frente al compositor e instrumentista a los que no se dirigía.

Fray Juan Bermudo

El franciscano de Écija (ca. 1510—después de 1565) constituiría la segunda etapa de esta rápida visión histórica de músicos franciscanos. Pero merece mención, muy de paso, otro hermano en la orden, fray Bartolomé de Medina, bachiller en Teología, que en 1503 y en Valladolid da a la luz un breve *Arte de canto llano llamado lux videntis*, que se mueve en la cercanía de Domingo Marcos Durán, con su *Lux bella*.

Bermudo ingresa muy joven en la orden y estudia en Sevilla las Artes liberales del Trivium y Quadrivium (“En la famosa y doctissima universidad de Alcalá oy las Matemáticas”, dice él en el prólogo a la *Declaración de instrumentos musicales*). Sus superiores le dedican a la predicación y es nombrado Guardián (Superior de convento), funciones que ha de abandonar a causa de una “una grave y prolixa enfermedad”, durante la cual “dime a ver libros de Música”, en la que no debía ser un aprendiz. La Música del Cuadrivium, la científica, no facultaba por sí misma para la composición musical, ni para la interpretación. Tampoco era requisito indispensable para devenir músico práctico; una vez rescatadas cuatro nociones de consonancias se habilitaba mediante otra vía muy diversa en la que se requería un guía ¿Cuándo había estudiado Bermudo? ¿En su juventud, mientras era estudiante? ¿Durante la enfermedad y convalecencia? ¿Qué maestros tuvo o debemos confiarlo todo al estudio autodidacta? Son interrogantes que quedan en el aire sin respuesta. Lo cierto es que su Ministro Provincial al darle licencia para imprimir el *Arte trifaria* (que reiteraría en la *Declaración*) advierte que “. . . siendo yo assaz informado de muy singulares y eminentes varones en la ciencia y arte de la Música de la special gracia y talento que de Nuestro Señor aveys, padre, en esta facultad recibido”.

No era el único reconocimiento de su valía. El Maestro de Capilla de la catedral de Granada, Bernardino de Figueroa, aprueba la *Declaración*, resaltando su importancia. Al rey de Portugal Juan III le recomienda aceptar la dedicatoria en estos términos:

“El Reverendo Padre fray Joan Bermudo a bueltas de sus estudios theologales (que no han sido pocos, como demuestra su doctrina y letras) quiso tomar trabajo de reducir la Música a términos que no se perdiese, aunque haya descuydo en los profesores de ella, como confieso en lo speculativo y theorico lo ay en España y fuera de ella”.
Y en escrito al M. Provincial de Andalucía le relata los eximios maestros que han examinado la obra y añade: *“... confieso que con aver treynta años que professo esta facultad no avia visto ni entendido alguna cosas que en este libro he visto scriptas y exemplificadas”.*

Resalta aquí un aspecto importante de la obra: no es el mero teórico que repite y retransmite la doctrina de los antiguos poniéndola a disposición del presente, sino que es además compositor e intérprete. Una opinión que viene refrendada nada más y nada menos que por Cristóbal de Morales (que forma parte del gran trío de compositores españoles de la época del renacimiento con Guerrero y Victoria): *“Theórica engastada en práctica y la práctica corriese juntamente con la theórica: hasta ahora en nuestra España no avemos visto”.* Como todo fraile culto de la época era bilingüe en latín y castellano, y bebía de los tratados en la lengua de Cicerón, que vertía al castellano.

En septiembre de 1549 (lo había cerrado la Fiesta de Todos los Santos de 1548) publica “en la villa de Osuna por el honrrado varón Juan de León, impressor de la Universidad del Illustrissimo Señor D. Juan Téllez Girón, Conde de Ureña” el *Libro Primero de la Declaración de instrumentos*, una especie de adelanto de la edición completa, cuyo contenido fue adquiriendo formulación a medida que escribía.

El *Arte Trifaria* es un resumen de la obra completa en lo que respecta al canto llano (la monodia litúrgica tradicional), canto de órgano (la polifonía) y la interpretación al órgano por medio del monacordio. Con los mismos datos de lugar e impresor, *“acabóse día del Bienaventurado San Bernardino el mes de mayo de 1550”.* El adjetivo “tripharia” se refiere a la música que produce la voz humana, los instrumentos cordófonos y percusión y viento (en el caso presente con el órgano a la vista). Iba dirigido a una futura novicia, a fin de que conociera lo necesario para desempeñar el oficio de organista (caso parecido sucedió con el gran Francisco de Salinas que siendo casi niño recibió clases de latín de una aspirante a novicia a cambio de la necesaria formación musical). De hecho, va dedicado a Doña Isabel Pacheco, abadesa del convento de Clarisas de Montilla. La novicia era Teresa, hija del Conde de Osorno

y sobrina de la abadesa, que deseaba “*que en breve tiempo supiese cantar para el servicio del officio divino y tañer para su sancto exercicio*”.

Finalmente, y a trece de julio de mil quinientos cincuenta y cinco y con las mismas referencias editoriales que los anteriores, aparece la *Declaración* segunda, que contiene corregidas las dos anteriores publicaciones y, con la adición de otros dos, lo ordena todo en cinco libros. Su intención primera era publicar los diferentes libros que tenía in mente de forma separada, pero razones de orden práctico (el tenerlos todos juntos sin necesidad de enojosas repeticiones) le llevan a reunirlos en un solo volumen. En el camino ha desechado la incorporación de un sexto libro por dos curiosas razones: la primera la carestía de papel; la segunda para dar una oportunidad a los malos compositores, a fin de que corrijan sus errores, antes de que los denuncie públicamente. Tenía la intención de publicar este sexto libro junto con un séptimo, ya escrito, y pedía a los lectores “*rogad a Dios (si con mi vida es servido) me la de para concluyr y acabar los dos libros que por imprimir me quedan*”. Nunca más se supo de ellos, que se prometían interesantísimos.

Sin meternos en sutilezas de orden técnico, baste apuntar, que si es tradicionalista en algunos aspectos del canto llano litúrgico, no lo es en todo lo demás. Mira al presente proyectándolo al futuro, teniendo a la vista los cantores, tañedores, componedores de todos los niveles: “*Sé que ninguno quedará ayuno, si con atención leyere mis libros, porque hay doctrina para todos*”. Para no caer en lo prolijo, me remito a la mencionada recomendación de Cristóbal de Morales, que prologa el libro quinto: “*Leed con aviso y cuidado este libro, y ballaréis en el todo lo que en composición podeis desear*”.

Incluye en el libro piezas compuestas no como demostración de la teoría, sino como libre composición, precedidas de la siguiente advertencia:

“bien tengo entendido auer en España mucha y buena música de la cual se pueden los tañedores aprouechar, y assí no auía necesidad de la mía: pero he sido importunado de amigos, que imprimiese alguna hecha aposta para tañer, mayormente que de Indias me han rogado por ella: y parecióme cosa justa hazerlo”.

Una publicación de la orden dominicana constata lamentándolo también que “en la historia de la Orden de Predicadores sorprende la escasez de frailes memorables por su quehacer en el arte de la música” y sólo puede registrar el nombre de fray Tomás de Santa María. Diez años después de la *Declaración* de Bermudo, en 1565 y en Valladolid, de cuya iglesia de San Pablo, el madrileño era organista (lo era ya antes de ingresar en la orden dominicana de Atocha) publica su *Arte de tañer Fantasía*, “aprovado por el eminente musico de su Magestad Antonio de Cabeçon y por Juan Cabeçon, su hermano”. Max Schneider (Leipzig, 1918), el eminente musicólogo alemán lo estudia como un antecedente de la técnica del bajo continuo. Sin entrar en comparaciones, tanto él como Bermudo se

mueven en parecidas coordenadas, constituyendo dos grandes monumentos de la teoría musical española (la protagonizarían, además, el organista ciego Francisco de Salinas, catedrático de la Universidad de Salamanca durante veinte años, y poco después Francisco de Montanos), marcando una vía que se orientaba al cambio de época: el Barroco musical.

En junio de 1560 fray Juan Bermudo fue elegido Definidor Provincial, miembro del consejo asesor del Ministro Provincial, un cargo que solía abocar a diversos puestos. Como el mandato duró hasta el 28 de octubre de 1564, el hecho de que no se encuentren datos documentados sobre él permite suponer que falleció en los años subsiguientes.

Fray Pablo Nasarre

Desde B. Saldoni en su “Diccionario de efemérides de músicos españoles” (Barcelona, 1879) se ha dado el año de 1664 como el de su nacimiento y 1724 ó 1730 el de su fallecimiento, dato el primero que choca con los de su actividad, ya que sus *Fragmentos Músicos* aparecen publicados en 1683, fecha en la que contaría 19 años, a los que hay que descontar varios años más para la redacción e impresión del libro (el permiso de publicación de esta obra lo recibe del Ministro general de la Orden el 22 de enero de 1681). Habría, pues, que calcular al menos otros diez años, para situar más creíblemente su fecha de nacimiento entre 1650 y 1655.

Es otro más de los músicos ciegos, alumno del “Ciego de Daroca”, Pablo Bruna, circunstancia que se repite con frecuencia en las biografías de intérpretes, especialmente organistas: C. Paumann, “il cieco meraviglioso” o F. Salinas, del que Fray Luis cantó lo de “El aire se serena y viste de hermosura y luz no usada”, al sonar de su música estremada (sic). En 1686 toma el hábito en la Orden franciscana en Zaragoza (lo cual, siendo ciego, es signo de su valía) y desde entonces y en el mismo convento, desempeña funciones de organista, al parecer hasta su muerte, dejando algunas obras para órgano que han sobrevivido al tiempo, alumnos esclarecidos (José Elías, organista de las Descalzas Reales de Madrid y de la propia corte borbónica, según Miguel Querol –Kassel, 1986– o J. Martínez de la Roca, que lo fue de la catedral de Toledo), pero su mayor aportación son sus escritos sobre Música.

Fragmentos músicos repartidos en quatro tratados en que se halla reglas para Canto Llano, Canto de Órgano, Contrapunto y Composición vería, además de la mencionada, otra edición en 1693 en Zaragoza y una tercera en Madrid (1700) en la imprenta del compositor José de Torres. Su obra más señalada es la *Escuela Música según la Práctica Moderna* en dos volúmenes o partes, que aparecen en 1723 el segundo y al año siguiente el primero, posiblemente por razones más comerciales que de lógica interna ante la posibilidad de que quizás se viera mas atractivo y novedoso el segundo para el público, que posteriormente adquiriría el primero por pura

mecánica de completar la obra. El eminente musicólogo canario Lothar Siemens, propone otra muy plausible interpretación. Sostiene que la *Escuela Música* la tenía redactada antes de los *Fragmentos*, ya que al ser más conocido es el que toma A. Eximeno como objeto de sus diatribas. Nasarre, después de 40 años de haber terminado su gran obra (o de haberla tenido en constante corrección, apunto yo), entregó cada parte de la obra a una imprenta diferente, controlando muy de cerca la condición gemelar de ellas, incluso el papel utilizado; la imprenta, a la que se había encargado la segunda concluyó en 1723 y la de la primera en 1724.

El primero (segundo cronológicamente) amplía así su título:

“Esta primera contiene quatro libros. El primero trata del sonido armónico, de sus divisiones y de sus efectos. El segundo, del canto llano, de su uso en la Iglesia y del provecho espiritual que produce. El tercero, del canto de órgano y del fin porque se introduxo en la Iglesia, con otras advertencias necesarias. El quarto, de las proporciones que se contraen de sonido a sonido; de las que ha de llevar cada instrumento músico y las observancias que han de tener los artifices de ellas”.

La segunda parte anuncia en su portada:

“contiene quatro Libros. El primero, trata de todas las especies consonantes y como se deven usar en la música. El segundo, de variedad de contrapuntos, assí de canto llano como de canto de órgano, conciertos sobre Baxo, sobre Tiple a tres, a quatro y a cinco. El tercero de todo género de Composición a qualquier número de voces. El quarto, trata de la glossa y de otras advertencias necesarias a los Compositores”.

Es cierto que Nasarre sigue todavía el procedimiento de exponer (quizás sólo a modo de erudición) la antigua doctrina de los teóricos (concepto de Música, la Música sideral, la influencia de la Música, el sistema hexacordal...), lo que puede darle tintes de tradicionalismo trasnochado. Le interesa la propuesta de una metodología y didáctica, que llega a un detalle de sumo interés, y que él había experimentado en propia carne: la enseñanza de los ciegos. “Todo el estudio de la música ha de ser valiéndose de la memoria” y añadía “cuando ya conocen las consonancias al oído, y tienen ya comprensión no son más tardos en el adelantamiento que los que tienen vista”. Yo he tenido en las clases de Contrapunto del Real Conservatorio Superior de Música de Madrid alumnos ciegos, y he podido constatar su capacidad maravillosa de “ver” con la memoria⁶.

⁶ Hay que tener en cuenta que desde los años de 1840, Louis Braille (mejorando un sistema de Charles Barbier) desarrolla el sistema de escritura-lectura para ciegos en la “Institution Royale des Jeunes Aveugles”,

La obra de Nasarre fue en extremo apreciada por los contemporáneos, y sería redundante hacer siquiera un resumen. Más interesante es la diatriba y saña de que fue objeto el ciego aragonés por obra de Antonio Eximeno, jesuita expulsado con su Congregación (que terminaría abandonando) por Carlos III (1767); vivió, en dos etapas, casi 40 años en Roma. Abanderado de lo “moderno”, en Música ataca ferozmente a Nasarre, aunque hay autores que creen que no lo estudió a fondo. Es más, si lo hubiera hecho y lo conociera íntegramente hubiera defendido sus posiciones. Lo hace de modo especial, ridiculizándolo, en su novela *Don Lazarillo Vizcardi. Sus investigaciones músicas con ocasión del concurso a un magisterio de capilla vacante* (publicado en 1872/73 por F. Barbieri en dos volúmenes), que Eximeno escribe en sus últimos años (fallecería en Roma en 1808). Eximeno se pronuncia contra “los filósofos prácticos y modernos, que suponen ser la música parte de las matemáticas y pretenden que el contrapunto debe fundarse en el canto llano”. Se proponía “examinar la naturaleza del contrapunto artificioso, y probaría que aquella parte de él, á que los maestros de capilla daban mayor importancia, no era sino un resto del gusto gótico, ó mal gusto, introducido en Europa por los bárbaros” (la semántica apunta directamente a la identificación de los culpables: los “extranjeros del norte”).

Al reducir la Música a un lenguaje, en España se interpreta a Eximeno como paladín del anclaje de lo musical en lo popular, y F. Pedrell comparaba a Eximeno con Wagner y “Los Cinco”, teoría que (aplaudida por Barbieri y Menéndez y Pelayo) ha sido suficientemente rechazada. Ya antes, se había enzarzado en una polémica con el citado Padre Martini de Bolonia, que alcanzó gran resonancia en toda la Europa musical culta. Se debatía la condición y el futuro del lenguaje musical, un lenguaje no inmutable que cada época vierte, traduce a nuevas formulaciones idiomáticas, pero como todo modo de expresión siempre variable, *in fieri*.

De haber conocido a fondo y en profundidad la obra de Nasarre y no haberse fijado en aspectos colaterales de pura erudición, Eximeno podría haber sido un defensor de la Escuela Música. Realmente era muy fácil atacar una obra publicada más de 80 años antes o más de un siglo si la referimos a los *Fragments musicaux*. Era un eco más de la reacción del Preclasicismo desde los años de 1730⁷, posición a la que daría el espaldarazo J. J. Rousseau, cuando en su *Dictionnaire de la Musique* definía el estilo precedente, la Música barroca, como “aquella en la cual la Armonía es confusa, cargada de modulaciones y disonancias, el canto duro y poco natural, la entonación difícil y el movimiento constreñido”. Es cierto que Eximeno apela al sentimiento y no a la matemática, dando preeminencia al

de la que él había sido profesor de Música y director. Una escuela, especializada desde sus primeros tiempos en la formación musical de los ciegos, y de la que salieron algunos de los mejores organistas franceses del siglo XIX (Langlais, Litaize, Marchal, Vierende, además del mismo Braille). En la actualidad, la electrónica ha aportado increíbles posibilidades al sistema.

⁷ En 1738 J. A. Scheibe, alumno de Bach, criticaba en parecido sentido a su maestro.

hemisferio derecho del cerebro frente al izquierdo. Pero no por eso era un romántico (la vanguardia del cambio por entonces) y los Goethe, A. Wilhelm von Schlegel, Novalis, K. Wilhelm Friedrich von Schlegel, Tieck, Friedrich Schelling o E.T.A. Hoffmann, entre otros, no hubieran compartido gran parte de sus afirmaciones. Y se ha de tener en cuenta que algunos de estos habían formulado sus ideas antes de que Eximeno escribiera el *Don Lazarillo*.

Cierro este apartado referido al siglo XVIII con dos breves notas. La primera se refiere al franciscano A. Martín y Coll (organista de San Diego de Alcalá y San Francisco el Grande de Madrid), el cual publicó un *Arte de Cantollano* y breve resumen de sus principales reglas, que vería tres ediciones en 1719, 1728 y 1734. Como organista reunió gran número de Folías, junto a piezas de todo tipo, en cuatro grandes antologías (1500 páginas en el manuscrito de la Biblioteca Nacional), que llevan por título *Flores de música* (1706), *Pensil deleitoso de suaves flores de música* (1707), *Huerto ameno de varias flores de música* (1708) de diversos autores y *Ramillete oloroso de suaves flores de música* (1709) del que es autor.

La segunda está protagonizada por el capuchino Beato Diego José de Cádiz (1743–1801), incansable predicador que recorrió toda la península a pie, que tiene una intervención en la evolución de la música religiosa que nos refiere Francisco Javier García, el Españolito (1731–1809), apodo que recibió durante su estancia en Italia. Cuando éste vuelve a España, se propone la reforma de ciertos “abusos” que se habían hecho habituales por tradición centenaria. Especialmente, pero no sólo, en el Oficio de Navidad los responsorios que se alternaban con las lecturas de Maitines se cantaban en lengua vernácula sobre textos ad hoc, que había adquirido fuerte contenido profano y pintoresco, que los convertía en “dramma per musica” sin representación escénica. Siendo Maestro de Capilla de la Seo zaragozana escribe el compositor en 1798 al cabildo de Málaga ofreciéndole sus responsorios latinos de Navidad e incluso de la festividad de Reyes. Abona su ofrecimiento relatando cómo “cuando el famoso Fray Diego de Cádiz, capuchino, estuvo en esta ciudad y dio ejercicios al clero, encargó mucho se cantaran la noche de Natividad los responsorios propios del Oficio Divino propios de dicha festividad en lugar de los Villancicos”. Fray Diego hacía objeto de sus invectivas a aquellos que apenas portaban por la iglesia durante el año, pero no se perdían los villancicos navideños, obligación principalísima de los Maestros de Capilla interpretarlos y en su caso componerlos.

EL PASADO PRÓXIMO: MÚSICOS FRANCISCANOS EN EL SIGLO XX

Desde mediados del siglo XIX se produce un movimiento de depuración de la música religiosa con la vista puesta en los valores de la tradición de la polifonía del Renacimiento, especialmente en Alemania, donde terminará por

adoptar nombre derivado de la patrona de la Música, “Movimiento cecilianista”, y tendrá su sede en Regensburg (Ratisbona). También en los otros países del ámbito católico se experimenta esta necesidad de determinar las características estético–musicales de un digno repertorio religioso, tanto para el uso del pueblo o de los coros adscritos a las iglesias. Todo vino potenciado y tomó carta de naturaleza con el *Motu proprio* del Papa Pío X, a cuyo impulso se celebraron los congresos nacionales de Música Sagrada, Valladolid (1907), Barcelona (1912) y Vitoria (1928). Entre sus representantes hay también franciscanos (los tiempos habían cambiado), de los que trazo una breve semblanza.

Padre Donostia (1886–1956)

José Gonzalo Zulaika de nacimiento, recibe al profesar en la Orden Capuchina el nombre de José Antonio de San Sebastián y será conocido más generalmente como Padre Donostia, por el nombre en vasco de su ciudad natal. Ingresa de niño en el seminario capuchino de Alsasua y sigue los pasos ordinarios de la carrera eclesiástica, pasando por la profesión y cambio de nombre. A lo largo de sus estudios profundiza su formación musical y escribe siendo muy joven sus primeras composiciones. Tras la ordenación sacerdotal (1908) sus series de *Preludios Vascos* (1912) marcan una de las líneas maestras de su orientación musical: el folclore vasco. A partir de 1918 realiza su propósito de ampliar y perfeccionar sus estudios en Madrid y finalmente París (1928), dada su admiración por Debussy y Ravel, al que le presentó el pianista Ricardo Viñas. Ravel, que hablaba de un “compatriota mío” (“ha de saber Ud que los vascos tenemos dos patrias”, apostillaba) escribía a propósito de esta entrevista a Eugène Cools que

“temí al pronto hallarme con una música demasiado monástica... Pero he tenido la agradable sorpresa de descubrir en él una sensibilidad musical delicadísima, a la que solo falta cultivarla. A mí me resulta imposible encargarme de esa tarea, no pudiendo yo trabajar, sino con intermitencias. Pero he pensado en Ud. ¿Podría decirme si le agrada?”

Cools aceptó, pero se encontraba incómodo con el estilo que debía adoptar para la música religiosa, de modo que no empezó a escribir hasta 1937 en una forma satisfactoria. Mientras tanto, las *Melodías populares* y las *Canciones Orfeónicas* seguían completando su catálogo. La guerra civil española trajo consecuencia la diáspora al extranjero de bastantes capuchinos marcados por su fuerte sentimiento vasco, a fin de evitar situaciones embarazosas con el régimen. Hubo de mudar el colegio de Lecároz, que había sido siempre

su punto de referencia, por el convento de Toulouse y Mont Marsan, donde empieza a producir música religiosa. En abril de 1943 volvería a Lecaroz, para en abril de 1944 trasladarse a Barcelona a trabajar en el recién fundado Instituto Español de Musicología dirigido por Higinio Anglés, muy amigo suyo. Alternando con el trabajo del Instituto siguió componiendo obras como el *Itinerarium mysticum* para órgano, la *Missa pro defunctis*, que orquestaría, y el *Tríptico franciscano*. En 1953 volvió a Lecaroz ante las molestias de tipo neurofuncional, compuso *Responsorios de Navidad* y *Responsorios de Semana Santa*. Agravada su enfermedad fallece el 30 de agosto de 1956.

Es, sin duda, el Padre Donostia el más esclarecido compositor del franciscanismo español, y hoy día una muy respetada figura en España por encima de la distancia temporal.

Saturnino de Legarda (1896–1970)

Se trata de otro capuchino perteneciente a la Provincia Capuchina de Navarra (hasta la última reorganización, en 2011, comprendía Navarra, Aragón y el País Vasco). Su nombre de familia era Joaquín Ardaiz que, según la costumbre capuchina muda por Saturnino de Legarda, su pueblo natal. Fue destinado a Buenos Aires, donde durante 40 años fue organista del Santuario de Nueva Pompeya, trabando contacto con grandes figuras de la música internacional y de modo especial con Manuel de Falla, con el que mantuvo una gran amistad y dijo de su música que “es el arte que la Iglesia necesita en nuestros tiempos”. Gran parte de su música vocal y de órgano fue publicada en *Tesoro Sacro Musical* y la revista *Melodías*.

Tomás M. de Elduayen (1882–1953)

Tras los estudios de Humanidades y de Música en Lecaroz, ingresa en la Orden capuchina con este nombre Tomás Echevarría. Da este paso a los 19 años y sería destinado a Chile, donde es organista del convento de San Antonio de Santiago, y posteriormente a Argentina. De retorno a Lecaroz en 1920 publica sus primeas obras, que llegarían a alcanzar los 200 títulos, en gran parte música vocal religiosa y de órgano, en los que demuestra una escritura muy personal, de sutil armonía, muy al tanto de su evolución hacia el cromatismo, sin llegar al atonalismo. Tiene un profundo sentimiento vasco que se evidencia en sus preludios sobre temas populares vascos, aunque no faltará el color del folklore del sur, fruto de su estancia en Andalucía. La mayor parte de su música de órgano se publicó en *Tesoro Sacro Musical*, en la Ed. Boileau de Barcelona y en divesas antologías, entre ellas, la más reciente, del organista Esteban Elizondo en *Cien años de música para órgano en el País Vasco y Navarra*.

Dionisio Preciado (1919–2007)

Es el nombre de pila de otro capuchino de la Provincia capuchina de Navarra, que en su profesión religiosa recibió el de Pío de Salvatierra (su pueblo natal en la provincia de Álava), con el que firma algunas de las obras publicadas antes de que, de acuerdo con las decisiones de los órganos de la Orden capuchina, se permitiera a sus miembros recuperarlo. Siguió los pasos habituales que le condujeron a recibir en 1943 la ordenación sacerdotal. Destinado a Chile (1949–1960) donde ejerció el oficio de organista al tiempo que obtenía en 1959 la Licenciatura en Ciencias Musicales en el Conservatorio Nacional de Música de Santiago. De vuelta a España, ejerce de organista en diversos destinos y durante dos años imparte clases en Gray Friars Hall de la Universidad de Oxford. En Roma (1968) se licencia en Canto Gregoriano y en 1975 obtiene el grado de Doctor con su tesis sobre Alonso de Tejada. Fue el primer profesor de Musicología del Conservatorio Superior de Música de Valencia y en el Real Conservatorio Superior de Música de Madrid se hizo cargo de la cátedra de Paleografía y Folklore, que desempeñó hasta su jubilación. Miembro de la Sociedad Española de Musicología, fue su Presidente de 1994 a 1998 y dirigió la “Revista de Musicología”. Su labor investigadora se ha centrado en la polifonía de los siglos XVI y XVII y el folklore, con una atención especial al del País Vasco. Ha sido múltiplemente galardonado con diversos premios, entre los que destaca la medalla de plata de Bellas Artes en Música.

Roberto de La Riba (1912–1999)

El tarragonés (La Riba, Alt Camp) Joan Sans i Balsells ingresó a los 10 años en la Escolanía del Santuario de Nuestra Señora de Pompeya de Barcelona de la que era director y organista Antoni Catalá; el órgano de la iglesia, instalado en 1910, le impresionó de tal manera que, según propia confesión, decidió su vocación musical. A los doce años ingresa en el Seminario Seráfico capuchino de Igualada para, al concluir los estudios humanísticos, hacer la profesión religiosa en la que recibe el nombre que conservaría, Roberto de la Riba. Al estudio de la Filosofía y la Teología seguiría la ordenación sacerdotal en 1935.

Mientras, había seguido estudios regulares de Música, de manera que el mismo año en que empieza la Guerra Civil está repasando la Armonía con J. Pahissa. En julio de 1937 pasa por las montañas a Francia y de Toulouse se encamina a Milán donde estudiará con Alceo Galliera. A la conclusión de la guerra sigue estudiando con Joan Lamote de Grignon y posteriormente con Joaquín Zamacois. Residiendo todavía en Igualada, inaugura en 1943 el nuevo órgano de la Iglesia de Pompeya, del que se hace cargo como organista oficial en 1946 y funda (1950) la escolanía de

Pompeya, con la que, además de atender a las necesidades del culto, desarrolla una gran actividad, interviniendo en los conciertos populares del Palau de la Música, en el que estrena bajo su dirección una de sus principales obras, *Rapsòdia Nadalena per a orquestra i cor*. Especialmente desde que en 1970 se disuelve la escolanía, el Padre La Riba se centra en el órgano con la colaboración de instrumentistas profesionales, que hace del Santuario de Pompeya un centro de cultura. Interpretó por cuatro veces la obra completa organística de J. S. Bach, del que se conservan sus estudios de registración. Mendelssohn, Liszt y, naturalmente, la escuela francesa romántica con C. Franck a la cabeza formaban parte habitual de su repertorio, ya que el órgano de Pompeya se adaptaba mejor a su sonoridad. Su obra alcanza los 213 títulos, principalmente de órgano y polifonía religiosa, donde no falta la muestra del afecto a su tierra, a la que dedica incluso una serie de sardanas. Fue famosa la controversia que mantuvo en *Tesoro Sacro Musical* en defensa del órgano tradicional contra las pretensiones suplantadoras del electrónico.

Antonio Martorell i Miralles (1913–2009)

Mallorquín, nacido en Montuïri, continúa la formación musical, iniciada muy tempranamente en la familia, en el Seminario de la Porciúncula (Palma de Mallorca) de la Orden Tercera Regular de San Francisco. En ella profesa y tras el estudio de la Filosofía, que comportaba la carrera eclesiástica, es enviado a Roma para graduarse en Teología, de manera que en 1937 es ordenado sacerdote. De vuelta a Palma estudia en el conservatorio con J. M. Thomas (organista de la catedral), y a continuación, de nuevo en Roma y en su Instituto Pontificio de Música Sacra, donde tiene por profesores a L. Refice, D. Suñol, D. Gajard, H. Anglés, E. Morricone y C. Dobici, se diploma en canto gregoriano, musicología y composición, estudios que remata con una tesis doctoral sobre T. L. de Victoria. A partir de 1950 hará de Roma su residencia habitual desempeñando numerosos cargos y responsabilidades, hasta que, jubilado, en 1982 retorna a Palma, donde sigue ejerciendo de organista y componiendo, principalmente música religiosa y de órgano, pero sin abandonar la música profana instrumental y vocal. Pasará esta etapa cubierto de honores y distinciones.

Vicente Pérez Jorge (1906–1983)

Nacido en Liria, su vida ha estado fuertemente vinculada con Onteniente, punto principal de referencia en su biografía con excepción de su etapa madrileña (1958–1972) que le ocupó en la docencia en la Escuela Superior de Música Sacra y las funciones de

organista en su residencia de San Francisco el Grande. A su vuelta y ante el estado en el que la aplicación por parte de los Pastoralistas de las directrices del Concilio Vaticano II, que arruinó toda música de calidad en el templo, se refugió en la docencia y fundó el Centro Musical “Melchor Gomis”, el actual Conservatorio Municipal de Onteniente. De él dice Luis Blanes (ex-alumno y estudioso de su obra y personalidad, que hizo su tesis doctoral sobre el P. Pérez Jorge para graduarse en 1996) que “ante todo y sobre todo fue un fraile, franciscano para más señas, modelo de modestia y humildad. Músico que ha tenido facultades para abordar cualquier género musical, sin embargo ha sacrificado toda su vida al género menos rentable para conseguir fama y notoriedad: la música religiosa”. Su actividad musical fue derivando en otras direcciones, como son la didáctica musical y la investigación y musicología, espacio en el que presenta una especial querencia por temas del País Valenciano. Su obra ha destacado por su conocimiento de las técnicas armónicas de gran sutileza, rica en cromatismos, pero sin abandonar el cauce clásico de la tonalidad. Dice el mencionado L. Blanes: “Fue el P. Vicente Pérez–Jorge, abierto a todas las corrientes y técnica artísticas modernas, perforador “aprovechado” de vanguardias, luchó durante toda su vida por la expresión de la música eclesiástica con elementos contemporáneos, es decir, que la Iglesia hiciera suyos los procedimientos modernos empleados por los compositores de nuestro siglo, siempre dentro de los criterios propios de la Santa Sede y con un fin único: dignificar la música de los templos y ponerla a la altura de los tiempos actuales.”

Esteban de Cegoñal

Posiblemente un nombre más oscuro, pero de una actividad digna, el del organista capuchino P. Esteban de Cegoñal (1913–2002) que se graduó con Jesús Guridi en el Real Conservatorio Superior de Música de Madrid. Tras su paso por el Seminario Seráfico de El Pardo y por la Escolanía de San Antonio de Cuatro Caminos de Madrid fue destinado a la basílica de Jesús de Medinaceli para desempeñar la labor de organista y director de la escolanía hasta su fallecimiento, con la cual atendió al culto de la populosa basílica, además de haber dado numerosísimos conciertos. Como compositor tiene un digno catálogo de música sacra, pensada para su escolanía y el servicio del templo.

MÚSICOS FRANCISCANOS EN TIERRAS DE MISIÓN

Es este un capítulo interesante por lo que toca a la relación franciscanismo–música que va vinculada con la actividad catequética y lingüística y que en ocasiones supone una recuperación de tradiciones musicales indígenas y de la realidad y culturas en las que se movían en clave musical. Es un capítulo tan extenso que voy a limitarme a unas pocas figuras de gran proyección en la historia de la cultura.

– **Fray Bernardino de Sahagún** (1499–1590), natural de la villa leonesa, cuyo nombre adoptó, estudió en la Universidad de Salamanca antes de ingresar en la orden franciscana, para en 1529 trasladarse a Méjico con una expedición de hermanos. Como sucederá en todos los casos de misioneros esclarecidos, se dedica intensamente al estudio de la lengua nahuatl en la que, junto al español y el latín, escribiría muchas de sus obras. En este capítulo hay que destacar la impresa en México en 1583 *Psalmodia cristiana y Sermonario de los Santos del año, en lengua mexicana, ordenado en cantares o psalmos para que canten los indios en los areytos que hacen en las Iglesias*: La traducción como medio de evangelización.

– **Fray Francisco Solano** (1549–1610), o mejor, San Francisco Solano, ya que Benedicto XIII le proclamó santo en 1726. Natural de Montilla (Córdoba) entra en la orden en 1569 y durante su estancia en Sevilla coincide con Juan Bermudo, con cuyo contacto habrá enriquecido su preparación en el canto, el manejo de instrumentos de cuerda aguda y la guitarra. Una capacidad que utilizará catequéticamente a lo largo de una actividad frenética que le lleva por toda la América del Sur española, con el Perú como referencia, llevando por doquier el ejemplo de una vida de extremada penitencia, pero lleno de alegría franciscana como cuando (según se narra y no fue la única vez) “la mañana de la Resurrección, acompañando la procesión el padre Solano, con un súbito arrebató, comenzó a cantar y sonar palmas y castañetas, y bailaba diciendo: *Este día es de grande alegría, ¡ huélgome, hermanos, por vida mía*”. Tan habitual fue su utilización de la música como medio evangelización que es representado con un violín y su arco a los pies o tocándolo, como sucede en el monumento a España en Buenos Aires. Su facilidad para los idiomas indígenas, llegó a atribuirle un don de lenguas de origen divino. Lo cierto era que se hacía entender por indígenas de las más diversas procedencias lingüísticas, a los que convertía con su palabra y el sonar de su música.

– **Fray Luis Jerónimo Oré** (1554–1630) era hijo de la primera hornada de colonizadores, de padres procedentes de Canarias y que llegan a ocupar cargos de relieve como encomendero y posteriormente corregidor de Huamanga (la actual Ayacucho), en cuyo seno nació Luis Jerónimo que junto con otros tres hermanos y cinco hermanas abrazó la vida religiosa en la orden franciscana. Su padre sería quien les enseñara el latín, mientras las lenguas nativas (quechua y aimará principalmente) las aprenden de niño en contacto con los nativos. Todo facilitará su actividad apostólica y episcopal, ya que en 1620 (estando en España) es nombrado obispo de la chilena Concepción, donde fallecería.

Su labor lingüística parte de las traducciones de textos oficiales a las lenguas indígenas. Tal es el caso de la documentación producida por el tercero de los concilios celebra-

dos en Lima (1583), primer impulso para abordar una obra propia de gran trascendencia para la evangelización como es el *Símbolo Católico Indiano* (Lima, 1598), presentado en castellano, latín, quechua y aimará. Más tarde (1607) publicará en Nápoles el *Rituale seu manuale Peruanum*, que alcanzó una gran difusión al estar redactado, además de los idiomas mencionados, en puquina, mochina, brasílica y guaraní, para uso de los misioneros, a los que proporcionaba el catecismo, el ritual de sacramentos, la vida de Jesús y una colección de cánticos religiosos.

El adoctrinamiento por medio de cánticos en castellano y lenguas indígenas y la utilización de la música en los menesteres pastorales es una de sus grandes preocupaciones. El mencionado concilio de Lima consideraba que el canto y los instrumentos musicales servían al auxilio espiritual de las almas, pero fray Luis Jerónimo iba más lejos y aconseja que las iglesias tengan a su servicio cantores y maestro de capilla preparados en canto llano (gregoriano) y de órgano (polifónico), acompañados de flautas, chirimías y trompetas “para el fin principal de la conversión de los indios y confirmación en la fe católica que han recibido de la santa Iglesia Romana”.

Por esta razón añade siete cánticos, algunos de texto muy extenso, donde se explican los principales misterios de la religión cristiana, destinados a cada día de la semana a partir del domingo en los que se van tratando los siguientes temas: la Trinidad; la creación; creación del hombre, pecado y redención; la encarnación; vida de Jesús hasta la última cena; su pasión y muerte, concluyendo en el cántico para el sábado con la resurrección y la venida del señor al final de los tiempos. Este método de catequización cantando lo difundió hasta el archipiélago de Chiloé durante su etapa de obispo.

Dando un gran salto en el tiempo, paso a apuntar unas notas sobre los trabajos musicales realizados en las misiones capuchinas en Venezuela, teniendo que referirme ante todo al trabajo incluido en esta misma obra por la Dra. Pilar Blanco García sobre las misiones del Sur-este de la República, que se completaban con los territorios misionales de la desembocadura del Orinoco y las del oeste entre el lago de Maracaibo y la Sierra de Perijá con la Motilonia, cuyos indios permanecerían irreductibles hasta mediados del siglo XX⁸.

Un símbolo de la actividad misionera en la Gran Sabana, las tierras altas de los indios pemones, fue el P. Cesáreo de Armellada cuya labor investigadora en el conocimiento de la lengua pemón fue indispensable para la catequización de los indígenas. Él mismo abordó la adaptación de cánticos e incluso un himno a la Sabana. Su compañero el P. Baltasar de Matallana— además de *Luz en la selva: viajes y excursiones de un misionero*

⁸ Los misioneros capuchinos de la Provincia de Castilla intentaron repetidamente contactar pacíficamente con ellos, pero algunos sufrieron ataques. Fray Primitivo de Nogarejas vió atravesado su pecho por las flechas.

por las selvas tropicales de Guayana (Venezuela) y labor de los padres Capuchinos en la misión del Caroní, Venezuela – publicó (1945), un ensayo de 36 páginas que tituló *La Música indígena taurepán, tribu de la Gran Sabana (Venezuela)*, un estudio previo para traducir cantos religiosos a su lengua y música.

CONCLUSIÓN

He tratado de proporcionar una visión panorámica del papel del franciscanismo español en la historia de la Música puesta la vista en sus cumbres y alguna estampa singular. No he pretendido agotar hasta el detalle sus peripecias y conscientemente dejo puntos interesantes, pero el espacio tiene sus limitaciones. Lo expuesto demuestra que el franciscanismo español ha estado muy bien representado en la historia de la música, ese lenguaje que potencia la comunicación al ser traducido en sonidos no articulados y con el cual la poesía alcanza su máximo grado de expresión (Hegel dixit).

Nos situamos ante otro tipo de actividad traductológica, con su semiología propia, que en unos casos potencia el sentido de los textos “traduciéndolos” y enriqueciéndolos con nuevas aportaciones; en el caso de los misioneros se imbrica, además, con la traducción literaria, para convertirse en cantos de la fe.

BIBLIOGRAFÍA

Además de consultas secundarias, especialmente on–line y otros medios auxiliares para aquilatar datos históricos, fechas, etc., la biografía básica manejada es la siguiente:

- *Grove's dictionary of Music and Musiciens*, 5ª ed., 1954
- *Musik in Geschichte und Gegenwart* (MGG) Bärenreiter–Verlag, Kassel 1962–1987.
- *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 2001
- *The New Oxford History of Music*, Oxford University Press, 1957ss
- BERMUDO, Juan, *Arte Trifaria*, ed. Juan de León, Osuna 1550.
- BERMUDO, Juan, *Declaración de instrumentos musicales*, ed. Juan de León, Osuna 1555.
- BERMUDO, Juan, *Libro primero de la Declaración de instrumentos musicales*, ed. Juan de León, Osuna 1549.
- FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, Ismael, *Historia de la Música Española 1. El Ars antiqua*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- LEÓN TELLO, Francisco José, *La teoría española de la música en los siglos XVII y XVIII*, Instituto Español de Musicología, Madrid, Madrid, 1974.
- LEÓN TELLO, Francisco José, *Estudios e Historia de la Teoría Musical*, Instituto Español de Musicología, Madrid, 1962.
- MARTÍN MORENO, Antonio, *Historia de la Música Española 4. El siglo XVIII*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- NASARRE, Pablo, *Escuela Musica según la práctica moderna*, 1ª parte, Zaragoza 1724
- NASARRE, Pablo, *Escuela Musica según la práctica moderna*, 2ª parte, Zaragoza 1723
- NASARRE, Pablo, *Fragments músicos, Reglas generales y muy necesarias para canto llano, canto de órgano, contrapunto y composición*, Zaragoza, 1683.
- PÁEZ MARTÍNEZ, Martín, *Ars Musica de Juan Gil de Zamora*, ed. crítica y traducción española. Colección Estudios Históricos, Real Academia de Bellas Artes de Santa María de la Arrixaca, Murcia 2010.
- QUEROL, Miguel *Musik in Geschichte und Gegenwart* (MGG), Vol. 9, columna. 1272. Bärenreiter–Verlag, Kassel 1986
- RUBIO CALZÓN, Samuel, *Historia de la Música Española 2. desde el “ars nova hasta 1600*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- SALDONI, B., *Diccionario de efemérides de músicos españoles*, Barcelona, 1879.
- SCHNEIDER, Max, *Die Anfänge des Basso continuo*. Ed. Breitkopf & Härtel, Leipzig 1918.
- VEGA CERNUDA, Daniel. *Teoría y práctica de la Composición musical en la Edad Media hasta Ramos de Pareja*. Nasarre, XVI, 2. Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C), Excma. Diputación de Zaragoza, 2000.
- ZAMORA, Fray Juan Gil de, *Ars Musica*, en Martin Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*, S. Blasien im Schwarzwald, 1784.

ÍNDICE

PRÓLOGO

Vigencia de la antropología franciscana

José Antonio MERINO, OFM 5

INTRODUCCIÓN

Los franciscanos españoles y la traducción “menor”

Antonio BUENO GARCÍA 9

El humanismo de Francisco de Asís “El Poverello”, reconocido y admirado en la cultura

José M^a ALONSO DEL VAL, OFM..... 17

“Le Laude” de fray Jacopone da Todi en español:

Tras las huellas del traductor anónimo a través de prólogos y prefacios.

Una propuesta de adscripción a fray Felipe de Sosa

Pilar MARTINO ALBA 27

La labor traductora de las Clarisas en España

Carmen CUÉLLAR LÁZARO 55

El Santo Grial y otras reliquias sagradas en la Mística Ciudad de Dios (1670)

de la Venerable María de Jesús de Ágreda (1602–1665). “La vida de la Virgen

María” al servicio de la teología, la catequética y la liturgia cristiano–franciscanas

Juan Miguel ZARANDONA 77

<i>Reflexiones críticas sobre la traducción al español de las fuentes franciscanas con especial referencia a “las Florecillas”</i>	
Miguel Ángel VEGA CERNUDA	99
<i>Pedro Gallego OFM (†1267) y la ciencia. ¿Escritor, compilador, traductor? Una reflexión traductológica</i>	
Hugo MARQUANT	127
<i>La traslación del discurso histórico–espiritual franciscano: Kajetan Esser traducido al español</i>	
Juan A. ALBALADEJO MARTÍNEZ.....	145
<i>La orientación didáctica en las traducciones franciscanas</i>	
Rufina Clara REVUELTA GUERRERO.....	165
<i>Los “otros” traductores franciscanos: la traducción de documentos internos de la orden</i>	
Enrique CÁMARA ARENAS	195
<i>Franciscanos españoles: censura y traducción</i>	
Ana María PÉREZ LACARTA	209
<i>La “emendatio” como operación traductora en fray Ambrosio Montesino</i>	
Carlos MORENO HERNANDEZ.....	223
<i>Registros de lingüistas y traductores franciscanos en los catálogos del conde de la Viñaza y de Antonio Tovar</i>	
David PÉREZ BLÁZQUEZ.....	239
<i>Trovadores, filósofos y traductores: franciscanos catalanes a través de los siglos</i>	
Agustín BOADAS LLAVAT.....	263
<i>Los poemas de Verdager dedicados a la figura de san Francisco y su traducción al castellano, obra de Luís Guarner y el hermano franciscano Juan Bautista Gomis</i>	
Belén LOZANO SAÑUDO.....	281
<i>Las traducciones al catalán de las reglas franciscanas</i>	
Pino VALERO CUADRA	293

<i>Los traductores en la provincia capuchina de la Preciosísima Sangre de Cristo de Valencia</i> Javier ANIORTE LÓPEZ	319
<i>La traducción valenciana del siglo XVIII de la “Vida” de fray Pere Esteve: una estrategia “franciscana” de difusión devota</i> Vicent Josep ESCARTÍ.....	339
<i>Eugenio de Potriés, traductor de literatura sacro–pastoral</i> Elena SERRANO BERTOS	355
<i>Tierra Santa multilingüe. Las traducciones de las obras del padre Bernabé Meistermann O.F.M. por franciscanos españoles</i> Lieve BEHIELS.....	377
<i>Observaciones sobre la recepción de las actividades filológicas de los franciscanos en la cultura checa</i> Jana KRÁLOVÁ.....	407
<i>La aparente no traducción franciscana en Polonia</i> Agata ORZESZEK SUJAK	413
<i>Aventuras apostólicas y literatura de viajes de los franciscanos Fr. Pascual de Vitoria (por Asia) y Raimundo Llull (por el Mediterráneo)</i> José M ^a ALONSO DEL VAL, OFM.....	421
<i>Franciscanos en el Japón de la era Tokugawa. El viaje de fray Luis Sotelo</i> Lourdes TERRÓN BARBOSA	435
<i>La buella de los franciscanos en China: los principales documentos en chino</i> Menghsuan KU	453
<i>Los franciscanos españoles en el Siam de la era de Ayutthaya: La descripción de fray Marcelo de Ribadeneyra</i> Nadchaphon SRISONGKRAM	473
<i>La traducción audiovisual en la liturgia franciscana: La celebración de la Eucaristía en Nuestra Señora de Arantzazu</i> Ana M ^a MALLO LAPUERTA	493

La audiodescripción en el cine sobre los franciscanos.

Traducción y custodia de lecturas prohibidas en El nombre de la Rosa

Paloma MOLLEDO PÉREZ 511

Una traducción peculiar: el franciscanismo español y la música

Daniel S. VEGA CERNUDA 527

Publicación financiada por el Ministerio de Ciencia e Innovación



Proyecto I+D Ref.: FFI2008-00719/FILO,
"Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles"