1. El escrito misionero como actividad humanística y traductográfica: dos textos de la protomisión capuchina

Miguel Ángel Vega Cernuda
Catedrático jubilado de Universidad
Grupo de investigación MHISTRAD
Recibido: 30/05/2016
Aceptado: 30/09/2016

Resumen

Tras proponer la valencia y validez culturales del escrito misionero, se exponen los comienzos de la orden capuchina como contexto de los primeros escritos misionales de la misma, en concreto, los producidos en la llamada Francia Equinoccial a principios del siglo XVII, por obra de los capuchinos franceses Claude d´Abbeville e Yves d´Évreux.

Palabras clave

Escrito misionero, Claude d´Abbeville, Yves d´Évreux, traducción asimétrica, traducción sin original textualizado.

Abstract

After proposing the cultural validity of the missionary writing, the beginnings of the Capuchin Order are presented as the context of its first missionary writings, in particular, those which were carried out in the so-called Equinoctial France at the beginning of the 17th century: those of the French capuchin friars Claude d'Abbeville and Yves d'Évreux.

Keywords

Claude d´Abbeville, Yves d´Evreux, missionary writing, symmetrical translations, translations without textualized original.

Resumé

Après avoir proposé la valence et la validité culturelles de l'écriture missionnaire, on présente les débuts de l'Ordre capucin comme contexte des premiers écrits de missionnaires de la même, en particulier celles qui ont était produites dans la France équinoxiale au début du XVIIe siècle: les exposés des capucins françaises Claude d´Abbeville et Yves d'Évreux.

Mots clés

Écrits de mission, Claude d´Abbeville, Yves d´Evreux, la France équinoxial, traduction symétrique, traductions sans originaux textualizés.

Porque tu doctrina facilitó y dulcificó la conquista,/
y más sabia que Sócrates en la misión americana/
impuso música y canto, aparte de ciencia,/
esperanza y caridad./
(Himno a San Francisco, José Vasconcelos).

1.1. Presupuestos teóricos: humanismo, lenguaje, traducción y misión

1.1.1. La alteridad como reactivo del humanismo europeo en América

El doce de octubre de 1492, la «humanidad global», aquella que en el llamado Viejo Mundo, la Eurasia, se encontraba en contacto y conocimiento mutuos, empezó a tener conciencia integral del carácter planetario del mundo o, dicho de otra manera, del carácter fragmentario de la imagen del mundo que hasta entonces había tenido. El grito de Rodrigo de Triana al avistar tierra fue, sin quererlo, el grito del avistamiento del «otro». «El otro», es decir, la alteridad radicalmente distinta que representaba el Nuevo Mundo se enfrentaba a lo que hasta entonces había sido un supuesto universo total, al que abría nuevos horizontes en la percepción de lo humano. Pero la alteridad que al Viejo Mundo aportaba el Nuevo era hasta ese momento mayormente babélica, ágrafa, áfona y, en parte y sobre todo en destino, anicónica, es decir, sin imagen pasiva. Por eso, la primera tarea de la humanidad descubridora fue dar signos, voz e imagen a la humanidad descubierta. En este sentido, los cronistas de Indias, los «cosmógrafos» renacentistas y, sobre todo, los misioneros fueron los primeros que pusieron manos a la tarea de dar imagen, textual sobre todo, al Nuevo Mundo ante el Viejo, lo que sin duda fue un acto de *traductio,* de *versio.* Desde Colón, auténtico gestor de esta hazaña del conocimiento, hasta los grandes evangelizadores americanos (Bernardino de Sahagún, Alonso de Molina, Motolinía, José de Anchieta o José de Acosta), pasando por los historiadores, cartógrafos y exploradores testimoniales (los atrevidos Pedro Mártir

de Anglería[1] y López de Gómara; el involuntario robador de famas Amerigo Vespucci[2], el desinformado Martin Waldseemüller, el reincidente Cabeza de Vaca, o el ex/re-patriado[3] Garcilaso el Inca), todos ellos protagonistas de esta transferencia de «percepciones» a «textos», no cesaron de esbozar y matizar la imagen del nuevo hombre y de su entorno. Precisamente esa transferencia fue factor que convirtió los textos protoamericanos (las *Décadas* de Anglería, *La historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún o la *Historia natural y moral de las Indias* de Acosta, por ejemplo), sobre todo aunque no solo, en un hecho de traducción.

Se podrá objetar que la *imagen* que se transmitió del Nuevo al Viejo Mundo fue subjetiva, pero ese carácter de subjetividad, inevitable por lo demás, no invalidó esa actividad de trasmisión, dado que no se realizó con voluntad desfiguradora, sino configuradora. Hasta el presente, las determinaciones subjetivas del conocimiento son inevitables: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur,* lo que se recibe, se recibe al modo del recipiente, decía un adagio de la sabiduría medieval. Toda verdad es mestiza por naturaleza, producto de la interacción del objeto percibido y de la subjetividad perceptora.

La admiración (τὸ θαυμάζειν) y la perplejidad/duda (τὸ ἀπορειν) que Aristóteles presentaba en su *Metafísica* como comienzo de la sabiduría («Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración [...]. Dudar y admirarse es reconocer la ignorancia»[4]) situaban al europeo recién llegado en trance de «querer saber por el saber mismo», por curiosidad, no solo de querer poseer o de querer poder, que también. Ello daría como resultado una ampliación casi brutal del conocimiento que originó una nueva imagen del Planeta, una imagen geográfica y antropológica más completa: la riqueza de recursos naturales, lo novedoso de los atuendos de los aborígenes o la carencia de ellos, sus modos de vida, su hermosa apariencia o el entorno natural causaban la admiración de los castellanos que ampliaban, a impulsos de esa admiración, los límites de su experiencia y su conocimiento.

Ya en los momentos iniciales del Descubrimiento, el Almirante registra en su *Diario* la perplejidad propia ante lo desconocido y, aparte de dar cuenta del curso de la singladura, inaugura ese proceso de iconización, (= dación de imagen) del

1 La relación de los hechos americanos que emprendió este humanista ítalo-español, *De Orbe Novo Decades Octo,* siendo una de las primeras exposiciones europeas sobre América, tenía un carácter de «segunda mano» y difícilmente podía dar cumplida cuenta vivencial de los hechos americanos. Dígase lo mismo de la obra del historiador soriano López de Gómara *Historia General de Indias* (1552).

2 El nombre y la obra de este comerciante y navegante florentino al servicio de la Corona española (*Mundus Novus, Carta a Soderini)*, dieron lugar, como es bien sabido, al nombre del continente recientemente descubierto. A pesar de los méritos divulgadores y cartográficos de este controvertido comerciante, súbdito del Rey Católico y fallecido en Sevilla, exagerado resulta el empeño que muestran algunos críticos de la historia, que no historiadores, sobre todo hispanos (quizás con ello están haciendo honor a su origen), en atribuirle más protagonismo del debido, negándoselo a la Corona española o a los auténticos descubridores. Se trata de un empeño que, si no chocante, dada la acendrada inquina de los historiadores criollos, sí resulta injusto con el *ductus* de los acontecimientos. Baste un ejemplo textual como botón de muestra de lo que decimos: «El Viejo Mundo renacía, gracias a los florentinos. El Nuevo Mundo aparecía, gracias a la pluma de un florentino». (Carlos Restrepo Piedrahita: «El nombre de América». En *Revista Credencial Historia*. Bogotá. Edición 26, febrero de 1992. Biblioteca Virtual Luis Arango. Http://www.banrepcultural.org/node/32529). La parcialidad de semejante afirmación se juzga por sí misma, sobre todo teniendo en cuenta que fue el alemán Martin Waldseemüller, por cierto, no del todo bien informado, quien acuñó el nombre del continente.

3 La biografía del escritor cuzqueño le convierte en una personalidad, más que mestiza, bifronte, jánica, que puede servir de símbolo de muchas de las personalidades de la gesta americana, indecisas y a mitad de camino entre el origen y el destino. Un Sahagún o un Cabeza de Vaca son, como el Inca, personalidades que incorporan tanto la naturaleza de expatriado, al abandonar su lugar de origen, como la de repatriado, al encontrar en destino un lugar de entrañamiento.

4 El tenor original del pasaje en el escrito aristotélico es el siguiente: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν… Ὁ δ'ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν. (Metafísica, II 12 y ss. Citado según texto informatizado bilingüe griego-francés de Victor Cousin, en http://remacle.org/bloodwolf/ philosophes/Aristote/ metaphysique1fr.htm). Resulta un texto fundacional de la antropología.

Nuevo Mundo ante el Viejo, esbozando las percepciones obtenidas del «extraño otro» recién descubierto y que a él le sumían en una situación de arrobamiento:

> Y vide muchos árboles muy diformes de los nuestros y de ellos muchos que tenían los ramos de muchas maneras y todo en un pie, y un ramito es de una manera y otro de otra, y tan disforme que es la mayor maravilla del mundo cuánta es la diversidad de una manera a la otra. Verbigracia: un ramo tenía las fojas de manera de cañas y otro de manera de lantisco, y así en un solo árbol de cinco a seis destas maneras, y todos tan diversos; ni estos son enxeridos, porque se pueda dezir que el enxerto lo haze, antes son por los montes, ni cura de ellos esta gente. No le conozco secta ninguna y creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender. Aquí son los peces tan disformes de los nuestros que es maravilla. Ay algunos hechos como gallos, de las más finas colores del mundo, azules, amarillos, colorados y de todas colores, y otros pintados de mil maneras, y las colores son tan finas que no ay hombre que no se maraville y no tome gran descanso a verlos. También ay vallenas. Bestias en tierra no vide ninguna de ninguna manera, salvo papagayos y lagartos. (16 de octubre)[5].

Esa estupefacción maravillada (y «maravilla/maravillarse» son lemas recurrentes en el *Diario*) parece haber sido el resorte fundamental de ese su primer e iniciático vagar cognitivo que Colón realiza desde que toca tierra en la isla de Guanahaní hasta que decide el regreso a la Península, el dieciséis de enero de 1493, con el objeto de informar y dar cuenta del resultado de la singladura a los Monarcas:

> [...] porque se detenían más de lo que quería por el apetito y delectación que tenía y recevía de ver y mirar la hermosura y frescura de aquellas tierras donde quiera que entrava, y por no se tardar en proseguir lo que pretendía. Por estas razones se tuvo aquella noche a la corda y temporejar hasta el día. [...] Andando por ella fue cosa maravillosa ver las arboledas y frescuras y el agua clarissima y las aves y amenidad, que dizque le parecía que no quisiera salir de allí. Iva diziendo a los hombres que llevava en su compañía que para hazer relación a los reyes de las cosas que vían no bastarán mill lenguas a referillo ni su mano para lo escrevir, que le parecía que estava encantado. Deseava que aquello vieran muchas otras personas prudentes y de crédito, de las cuales dize ser cierto que no encarecieran estas cosas menos que él (27 de noviembre).

Esa perentoriedad de conocer que el Descubridor manifiesta en su diario, impulsada por la admiración entusiasmada ante las nuevas sensaciones «mundanas» y por la necesidad de entender y transformar la realidad derivada de ese conocer -sucesivamente empírico y teórico- fue rasgo caracterizador de los misioneros en América, quienes, como el célebre prototipo de hombre renacentista Leo Battista Alberti[6], tuvieron que activar e integrar conocimientos de las más diversas ramas

5 Citamos según versión informática https://juancarloslemusstave.files.wordpress.com/2014/07/diarios-de-colc3b3n.pdf.
6 A este humanista genovés (1404-1472) se le reconocen actividades destacadas en el ámbito de la lingüística, la filosofía, la arquitectura, la música, la poesía, etc.

del saber, tanto de arquitectura, filosofía o teología, como de poética, lingüística, canto o pedagogía, para, con ellos, descodificar, recodificar y transmitir la nueva realidad. Precisamente, ese «querer saber por el saber mismo», impulso motor del renacentista «*uomo universale*» (concepto que a su vez traducía el *polymathés* griego) descrito por Castiglione, caracteriza al misionero, al capellán de expedición o al doctrinero en viaje catequético que quiere explicarse y explicar lo que percibe como condición previa para una comunicación expedita con el indígena. El relato del dominico Gaspar de Carvajal *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana* o la información recogida en el Huarochiri peruano por el cura doctrinero cuzqueño Francisco de Ávila (*Hombres y dioses del Huarochiri)* eran más documentos para la antropología e historiografía venideras que un instrumento pastoral de uso inmediato.

Sin embargo, existe un rasgo que diferencia al humanista europeo en Europa del humanista europeo en América. En efecto, aquí el misionero, a la hora de ejercer su ocupación con la *humanitas*, se encontraba con una dificultad añadida: la barrera de la in/comunicación. El humanista europeo poseía las claves de acceso (tanto lingüísticas como culturales) a las fuentes de su cosmovisión: los textos hebreos, latinos o griegos. Pero el misionero, condenado por el mandato de la evangelización al diálogo, tuvo que hacerse con las claves, babélicas sin duda, de unos sistemas de comunicación radicalmente distintos, con unas lenguas que, tanto genética como tipológica y culturalmente (flexión frente a aglutinación, orden de constituyentes oracionales, etc.), tenían muy poco que ver. Ya el Almirante había registrado en su *Diario* que el primer gran problema que le presentaba el Descubrimiento de las supuestas tierras de Cathay y Cipango era el del lenguaje. Su intérprete, el judío converso Luis de Torres, que Colón de manera previsora había incluido en la tripulación, no le sirvió de nada a pesar de o precisamente por sus competencias lingüísticas en hebreo y árabe. Por eso, la percepción de la dificultad comunicativa y del componente lingüístico como problema a encarar en el futuro más inmediato es una constante a lo largo de su singladura o periplo caribe. Así lo registra el 12 de octubre:

> […] Esto hize porque mejor se comportan los hombres en España aviendo mugeres de su tierra que sin ellas, porque ya otras muchas vezes se acaeció traer hombres de Guinea para que deprendiesen la lengua en Portugal y después que bolvían y pensavan de se aprovechar de ellos en su tierra por la buena compañía que le avían hecho y dádivas que se les avían dado, en llegando en tierra jamás parecían. Otros no lo hazían así. Así que, teniendo sus mugeres, ternán gana de negociar lo que se les encargare, y también estas mugeres mucho enseñarán a los nuestros su lengua, la cual es toda una en todas estas islas de India, y todos se entienden y todas las andan con sus almadías, lo que no han en Guinea, adonde es mill maneras de lenguas que la una no entiende la otra .[…].

Resulta interesante la clarividencia que manifiesta el Almirante acerca del papel femenino en la adquisición de la lengua. Un mes más tarde, el 27 de noviembre, insiste en las dificultades de comunicación:

> [...] mas yo no me detengo en ningún puerto, porque querría ver todas las más tierras que yo pudiese para hazer relación de ellas a vuestras altezas, y también no sé la lengua, y la gente destas tierras no me entienden, ni yo ni otro que yo tenga, a ellos. Y estos indios que yo traigo muchas vezes les entiendo una cosa por otra al contrario, ni fío mucho de ellos porque muchas vezes han provado a fugir. Mas agora, plaziendo a Nuestro Señor, veré lo más que yo pudiere y poco a poco andaré entendiendo y conociendo y faré enseñar esta lengua a personas de mi casa, porque veo que es toda lengua una fasta aquí. Y después se sabrán los beneficios y se trabajará de hazer todos estos pueblos cristianos porque de ligero se hará, porque ellos no tienen secta ninguna ni son idólatras.

En este contexto de conquista de una base común de entendimiento y comunicación, justo es reconocer que, mientras los eruditos renacentistas, sobre la base de una gran tradición, fijaban y depuraban los textos clásicos y bíblicos, los misioneros americanos se enfrentaron desde cero o, en el mejor de los casos, con el Nebrija, a la cuádruple tarea de:

1 «Reducir a arte», a pesar de las lenguas generales, varios centenares de lenguas totalmente desconocidas y diversificadas: nahua, quechua, tupí-guaraní, purépecha, aymara, etc.
2 Fijar sus léxicos y sus contenidos semánticos de manera inmanente y contrastiva con otras lenguas.
3 Estudiar los entornos físicos, las mentalidades y la cultura en los que habían surgido y desarrollado esas lenguas, es decir, el patrimonio material e inmaterial, y, finalmente,
4 Establecer un diálogo inter y multicultural, entre los pueblos hallados y la globalidad que representaban las lenguas de la misión, a través de textos «terminales» físicos, todo ello en el marco de un contraste bipolar (lo aborigen como partida y lo europeo como llegada) que da a esa tarea un carácter de trabajo traductográfico.

Así pues, no es necesario, apelar a un sentido ulterior del término «humanismo», el del ámbito moral (lo humanitario), para reivindicar para el escrito misionero el calificativo que figura en el epígrafe de este nuestro trabajo: el escrito misionero como actividad humanista y traductográfica. Pero se debe insistir en que tanto el humanismo de los evangelizadores americanos como la traductografía que estos realizan son de nuevo cuño y difieren radicalmente del europeo: el humanismo que se inicia en América a través de la misión se enfrenta a culturas no integradas, a culturas, no del pasado como la griega y la latina, sino del futuro que había que configurar sobre la base de nuevos conocimientos que se adquieren y depuran en un contacto continuado con el objeto de los mismos, detalle este que hay que poner en el haber de los escritos misioneros: Muchos de sus autores no regresaron ni al lugar ni a la cultura de origen, constituyendo así los primeros casos de mestizaje, de integración culturales que resultaban forzosos en la lucha por la supervivencia.

1.1.2. La nueva traductografía o la quiebra del modelo Andrónico

Por lo demás, esta traductografía que inicia la evangelización americana, por obra de misioneros españoles, portugueses y, en menor escala, italianos y franceses hace saltar por los aires la praxis traductora vigente, y amplía y depura el concepto de traducción tradicional, hoy en día todavía en uso y consumo. En efecto, la traducción seguirá siendo, más que nunca y casi literalmente, el acto de pasar «a la otra orilla», a través del lenguaje, la nave conceptual y discursiva de cada una de las culturas encontradas, de sus contenidos, tal y como había propuesto el cronista florentino Leonardo Bruni, cuando, medio siglo antes del Descubrimiento, había sustituido el término *versio* o *translatio* por el de *traductio,* sustantivo que recogía la colocación latina *traducere navem.* Antaño, esta había expresado el acto de llevar una nave de una a otra orilla: nunca mejor que ahora se cumplía el contenido del término, pues, mientras hasta entonces ese concepto había tenido una realización, una praxis limitada (la que suponía la dualidad TO/TT), a partir de ahora se sustituía el punto de partida, el punto *ex quo* (TO) por una amplia y general oralidad o, incluso, por un ambiente o universo del discurso que, fungiendo como «originales» (=textos originales), se transferían a un texto terminal. Era pues, por así decirlo, una traducción asimétrica, es decir, un acto de transferencia comunicativa donde la desproporción entre el TO y TT resultaba manifiesta. En la traductografía tradicional, la que «historiográficamente» comienza con Livio Andrónico[7], los dos términos del binomio TO/TT eran cuantitativa y cualitativamente simétricos, con el mismo «peso atómico»; no así en la nueva traductografía, la que se origina en la América recién descubierta. Permítasenos una aclaración de los términos que proponemos:

Como traducción simétrica: concebiríamos aquella que corresponde al sentido tradicional de la palabra, en la que término *ex quo* (texto A) y término *ad quem* (texto B) se corresponden cuantitativa y cualitativamente:

Texto Original = Texto Terminal


EL INGENIOSO
HIDALGO DON QVI-
XOTE DE LA MANCHA,
Compuesto por Miguel de Cervantes
Saauedra.
DIRIGIDO AL DVQVE DE BEIAR,
Marques de Gibraleon, Conde de Benalcaçar, y Bañares, Vizconde de la Puebla de Alcocer, Señor de
las villas de Capilla, Curiel, y
Burgueillos.
Año, 1605.
CON PRIVILEGIO.
EN MADRID Por Iuan de la Cuesta.


L'ingegnoso Cittadino
DON CHISCIOTTE
DELLA MANCIA.
DON FERDINANDO SECONDO,
Gran Duca di Toscana.
IN VENETIA, Appresso Andrea Baba. M DC XXII.

7 Tomamos la traducción de Homero, realizada por este liberto romano, como proto y arquetipo de la actividad traductográfica tradicional. En este sentido y en otras ocasiones hemos hablado del modelo Livio Andrónico.

Por el contrario, traducción asimétrica sería aquella en la que el término *ex quo* es una realidad múltiple (física y culturalmente) no textualizada (en uno de los sentidos que da la RAE al término «texto») que se reduce a una realidad textual (TT) en una lengua/cultura distinta a aquella en la que se expresa el término *ex quo* y se transfiere a un destinatario que todavía no posee las claves de las equivalencias mutuas.



BS → Bernardino de Sahagún
JSG → Juan de Santa Getrudis

Por eso consideramos que incluso las descripciones del espacio físico (corografías, relatos odepóricos, etc.) en las que se transferirían a la lengua terminal reales específicos cuya existencia y designación eran desconocidas en destino, deben ser objetos de una historia de la traductografía concebida en sentido amplio.

Pues bien, de esta concepción teórica es de la que partimos en nuestra investigación y ella guía nuestras aportaciones al considerar las aportaciones textuales de Bernardino de Sahagún, de José de Anchieta, de Juan de Santa Gertrudis o de Pío Aza. Se trata de orientar la historiografía de la traducción desde un humanismo de nuevo cuño, motivado por la percepción de un nuevo mundo, es decir, de un nuevo hombre. Precisamente desde esta concepción teórica presentamos nuestro trabajo sobre los escritos de la protomisión capuchina.

1.2. Escritos de la protomisión capuchina I: Brasil

1.2.1. Antecedentes: una Orden y una misión tardías

No está de más afirmar de entrada que el término «capuchino» va más allá de ese referente, de ese «real» italiano que sirve para configurar una entrañable merienda vespertina. Demos por sentado que además del corriente término actual *cappuccio/cappuccino*, la sociedad erudita tiene idea de lo que representa esa variante reformada de los franciscanos que lleva el nombre de orden capuchina. Pero incluso para el que tenga una idea más desarrollada en el ámbito de nuestro tema de investigación puede parecer que la Orden se incorporó tardíamente a la

labor misionera, incluso a la americana. Frente a las primeras actividades misioneras de la orden hermana, la de los menores observantes, en América, que datan de los primeros años del siglo XVI —poco más tarde lo harían los dominicos—, los capuchinos no lo hacen hasta un siglo más tarde.

La explicación estriba en la tardía aparición de esta rama reformada de la Orden franciscana en el interior del monacato y de las órdenes conventuales católicas. Capuchinos, carmelitas descalzos y teatinos (todas ellas aparecidas en el siglo XVI) son las últimas órdenes conventuales que aparecen en la Iglesia Católica. A partir de ahí, la Iglesia solo reconocería Congregaciones, es decir, institutos religiosos de «votos simples».

Los inicios de la Orden se remontan al segundo cuarto de siglo del XVI, momento en el que surge en el interior de la orden de los franciscanos observantes un movimiento de reforma más conectado con una cosmovisión medieval que con la renacentista. Por lo demás, esta conexión medieval del movimiento capuchino es un factor al que habría que dar un mayor papel interpretativo en los fenómenos de la época. Un fraile franciscano observante de Le Marche, más exactamente del convento de Camerino, de nombre Mateo de Bascio, habría tenido una visión del padre fundador, es decir, de Francisco de Asís, en un atuendo que difería radicalmente del que era norma en las órdenes franciscanas vigentes, la observante y la conventual. El frailecillo de Camerino no debía tener en alta consideración el dicho de que el hábito no hace al monje (*l´abito non fa il monaco)*[8]. En efecto, el nuevo hábito simplificaba el que, a pesar de las reformas observantes (1407/1415/1517[9]) tendentes a la sencillez y pobreza, había derivado hacia una ampulosidad vestimental de cuño monacal, de estilo agustino o benedictino. El que proponía frate Mateo destacaba por su sencillez y pobreza, con una capucha puntiaguda cosida al cuerpo del hábito.



Izquierda, hábito franciscano; derecha, hábito capuchino.

Y por ahí iban los tiros: bajo el pretexto de un nuevo hábito y la adopción de la barba, se intentaba volver a la primitiva sencillez que había imperado en la

8 El proverbio italiano se naturalizaría precisamente en *I Promessi spossi* de Manzoni con referencia a uno de los deuteroagonistas de la obra, el capuchino P. Christóforo, que acoge a los novios protagonistas.
9 La reforma de la observancia franciscana no se produjo en un único impulso, sino en diversos intentos.

comunidad de Rivotorto[10], en la Porciúncula o en el célebre y fundacional Capítulo de las Esteras de la primitiva comunidad franciscana. El mensaje y la propuesta de Mateo di Bascio consiguieron una rápida difusión, siendo pronto confirmados como movimiento propio dentro de la orden franciscana por Clemente VII, que los sancionaba en 1528 con la bula *Religiosus zelus*. «Martirio», es decir testimonio, y diaconía (Constanzo Cargnoni, 2012) fueron puntos básicos del carisma de la orden.

Sin embargo, el hecho de que uno de los primeros seguidores de Mateo, Bernardino de Occhino[11], acabara abrazando la reforma protestante en 1544, hizo caer a la incipiente reforma bajo sospecha, lo que condenó a la Orden a un temporal ostracismo, ostracismo que en el caso de España se prolongó hasta finales de siglo XVI. En efecto, Felipe II, que ya albergaba en sus territorios peninsulares varias ramas de franciscanos reformados (recoletos y alcantarinos, por ejemplo), no estuvo por la labor de aceptar la reforma que venía de Italia. Por otra parte, las presiones que sufrió el papado para poner en entredicho la nueva Orden no fueron superadas hasta 1574, bajo el pontificado de Gregorio XIII. De todo ello resultó que, hasta finales del siglo XVI, los capuchinos no tuvieron posibilidad de «fundar» y extenderse libremente por toda Europa, posibilidad que fue sancionada más tarde por un breve pontificio en 1619. En España, los capuchinos se establecerían a partir de 1576, iniciando su penetración por Barcelona. En 1596, por obra y gracia del virrey y patriarca valenciano san Juan de Ribera, se asentaron en el reino de Valencia y poco más tarde, en 1609, en Castilla, donde sufrieron la oposición de los descalzos o alcantarinos[12] a pesar de o precisamente por la semejanza de sus propuestas con las de los capuchinos. En Francia, la Orden, establecida a finales del XVI, tendría durante el siglo XVII un enorme predicamento como lo demuestran, por ejemplo, personalidades como las del P. Joseph de Tremblay, la célebre «eminencia gris» del cardenal Richelieu, o el P. Yves de París, comprometido antijansenista y humanista *post litteram*.

La Orden, que, tanto en el entorno social de la cristiandad italiana como dentro de los franciscanos, se encontró con un deseo de austeridad y reforma, se propagó tan rápidamente que ocho años después de su fundación eran cuarenta los conventos que habían abrazado la reforma capuchina en la Península italiana. En Francia, a finales del XVII eran más de tres mil los capuchinos. Predicación y austeridad fueron norma de la nueva reforma. El ejemplo de su sencillez de vida, manifestada ya en la escasez ornamental de sus edificios[13], junto con las «misiones populares», de inspiración y finalidad contrarreformistas, convirtieron a sus miembros en un motivo social presente en las calles de los barrios populares y

10 El denominado «tugurio de Rivotorto» fue el lugar donde se constituyó el primer núcleo conventual franciscano propiamente dicho (de ahí el nombre de protoconvento). De él partieron en 1211 Francisco y sus compañeros a Roma para solicitar la aprobación de la regla y en él tuvo lugar el primer capítulo general de los hermanos menores.

11 Este fraile, que llegó a general de la Orden, fue víctima de su propio éxito: en su predicación habría traspasado los límites de la ortodoxia lo que le provocó la persecución por parte del Santo Oficio, que le obligó a un estado de fuga y refugio que buscó a lo largo y ancho de Europa: Basilea, París, etc.

12 Los franciscanos descalzos, movimiento iniciado por Juan de la Puebla y asentado definitivamente en España gracias a san Pedro de Alcántara, pretendieron la estricta observancia «sin glosa» de la regla franciscana, la misma que en Italia realizaron los capuchinos.

13 La iglesia capuchina, por ejemplo, lejos del contemporáneo estilo jesuita que iniciaba la Chiesa del Gesù en Roma, es de fachada plana, normalmente enfoscada y realizada con unos materiales pobres. De este tipo, por ejemplo, son o eran las valencianas de Massamagrell (de la Magdalena) o La Ollería (de san Abdón y Senén), las andaluzas de Córdoba (El Cristo de los faroles) y Sevilla (Divina Pastora), la antigua «Capuchina» de Bogotá; fuera del ámbito hispano, las de Viena, Praga o, incluso, la macabra de Roma, en via Veneto, son muestra de esta concepción ideológica de la arquitectura.

pronto su imagen pasó a la representación artística como símbolo de religiosidad popular y carismática: Schiller en su *Wallenstein* y Manzoni en su *Promessi Spossi*, por ejemplo, contribuyeron a fijar la iconografía social, artística y literaria del capuchino. Nuestro Murillo, ya en 1664, inmortalizaría en la pintura al primer santo del Orden, entonces todavía beato, Félix de Cantalicio.

1.2.2. La protomisión capuchina: ámbitos territoriales y etapas

Esta tardía pero eficaz presencia de la Orden en la sociedad europea determina la historia de la misión capuchina, que surge de manera tímida y vacilante pero constante. En el interior de la Orden habían surgido inicialmente algunas dudas acerca de la compatibilidad entre la propia reforma y la misión, debido a que esta dificultaría la estricta observancia de la regla franciscana[14]. Paulatinamente, se iría decantando su autopercepción y la misión evangelizadora sería una de las piezas fundamentales del carisma de la Orden. Un historiador de la misión capuchina lo afirma taxativamente:

> *E in effetto, superate le prime difficoltà di assestamento, ottenuto il pieno riconoscimento nel Concilio di Trento e poi avuta la libertà di espandirsi al di là delle Alpi, esso venne presto ad allinearsi tra gli Ordini religiosi più missionaria della Chiesa* (Metodio de Nembro, 1964, p. 85).

La referencia inicial de su celo apostólico va a ser el «frente interior», es decir, el que representa una sociedad de los países cristianos y católicos a los que el humanismo y el renacimiento han agitado en sus fundamentos y que, en ese momento, están asentados en plena dialéctica reformista/contrarreformista. Se trataba primeramente de re-cristianizar o re-catolizar las propias sociedades: en este sentido, justo es mencionar que el protomártir de la Propaganda Fide sería un misionero capuchino en tierra de «herejes»: Fidel de Sigmaringen (1578-1622), víctima de la iracundia de los reformados zwinglianos en Suiza. Dentro de los territorios estrictamente católicos, los capuchinos destacarían por su extraordinario celo predicador, que dio como resultado personalidades tan caracterizadas como Diego José de Cádiz e Isidoro de Sevilla, incansables propagadores de la advocación mariana de la Divina Pastora, que tanta impronta popular dejó en España (barriadas -Madrid, Sevilla, Alicante- instituciones financieras de beneficencia, etc.).

Secundariamente, los capuchinos fijaron su interés misionero en la predicación ante los infieles musulmanes o cristianos cismáticos, predicación que dio nombres destacados como los del español Juan Zuazo de Medina Sidonia, protomártir de la Orden[15], san José de Leonisa (Giusseppe de Leonessa, 1556-1612), quien en 1587 padecería el tormento del gancho[16] en Estambul antes de ser devuelto por la

14 Fr. Antonio de Alcácer, actualmente Vicente Reynal, ha historiado la orden capuchina en Colombia (*Las Misiones Capuchinas el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia (1648-1820)*. Bogotá, 1959, y *Los capuchinos valencianos en Hispanoamérica*. 1994). Este erudito valenciano señala tres cuestiones fundamentales de la regla franciscana que hicieron vacilar a los capuchinos a la hora de emprender la misión: las prohibiciones de cabalgadura y de la pecunia y el mantenimiento del hábito como signo externo, extremos de difícil observancia en la misión.

15 Este español descalzo habría abrazado la reforma capuchina en Italia. Moriría en El Cairo en 1551.

16 El suplicio consistía en colgar a la víctima de los brazos atados a la espalda.

Sublime Puerta a Italia, o los beatos Agatángelo y Casiano, evangelizadores y mártires en la Etiopía del XVII (1638). Un tercer punto de interés misionero lo constituyeron, ya en pleno siglo XVII, siglo de oro de la Orden, los pueblos de los territorios que en el siglo XVI habían ganado los descubrimientos y las exploraciones del siglo XVI. A ellos dedicamos nuestra atención al constituir el objeto de referencia de nuestro estudio: el escrito misionero.

En cuanto a estos territorios de novedosa antropología y creencias naturalistas, la creación del dicasterio romano de Propaganda Fide en 1622 sería un factor decisivo en la expansión de la misión capuchina, aunque ya con anterioridad, los capuchinos han emprendido su actividad entre infieles.

Naturalmente, los capuchinos que a finales del XVI obtienen el permiso para salir a misionar fuera de los límites impuestos por el papa Paulo III, solo podían establecerse en aquellos territorios que se podrían calificar de puestos libres, puestos menores por supuesto, de la misión católica. Los jesuitas, surgidos en la misma época, no habían sufrido la prohibición papal o, en su caso, real, y les habían tomado la delantera en los territorios todavía no ocupados por franciscanos, dominicos, mercedarios o agustinos, órdenes abanderadas de la misión americana.

Tres fueron los ámbitos territoriales en los que la Orden volcaría su afán misionero entre infieles, que tardó, más que en despertar, en realizarse: Brasil, el Caribe continental (Colombia y Venezuela) y el África subsahariana (Congo y Angola, sobre todo[17]). Perentorio es constatar que ni en Méjico, ni en el Perú o Argentina, los capuchinos han tenido una presencia significativa y solo en el siglo XIX lograron echar pie en Chile, donde el llamado P. Augusta, fray Félix José (1860-1935), destacó como evangelizador de los mapuches y como lingüista del mapudungun. Por el contrario, en Brasil, la Orden tiene ya una historia de más 400 años, como podremos comprobar a continuación.

Resulta superfluo señalar que, desde el primer momento de la misión, los capuchinos dedicaron una gran atención al aspecto lingüístico. El capuchino soriano José de Carabantes, misionero en Venezuela a mediados del XVII, proponía como regla fundamental de la misión la atención al aprendizaje de las lenguas[18].

1.3. Contextos de la misión capuchina en la «Francia equinoccial»: términos y estado de la cuestión

En efecto, la Orden, en connivencia con empresas territoriales colonizadoras en Francia, Portugal o España, se embarcaría en una evangelización de pueblos originarios en los nuevos territorios a los que, por casualidad o coyuntura históricas, le fue permitido el acceso. Huelga decir que, a esas alturas de finales del XVI, las empresas de expansión territorial consistían ya en ajustes de reparto de influencia. Y en ese contexto tiene lugar lo que sucede con la empresa evangelizadora de los capuchinos franceses en la llamada «Francia equinoccial».

17 Ver al respecto Teobaldo Filesi/Isidoro de Villapadierna (1978).
18 Ver Metodio da Nembro (1964, pp. 112-115).

«Francia equinoccial»[19] es el término con el que se designa en la historiografía nacional francesa el intento emprendido bajo Enrique IV de establecerse en Brasil. En efecto el «rey converso», Enrique IV, y más acentuadamente bajo su sucesor Luis XIII, Francia se embarca en una empresa de expansión colonial en un intento de construir unos dominios en Ultramar. Punto de referencia territorial de este expansionismo colonial francés sería el entorno de la desembocadura del Amazonas, en concreto la zona de Marañón, denominada isla de Marañón, y la Guayana. El establecimiento en estos territorios equinocciales se inicia a partir de 1604 por obra y gracia de los aventureros Daniel de la Touche, sieur de la Ravardière, calvinista, y François de Razilly. Eran territorios brasileños de influencia portuguesa que ya habían sido parcialmente misionados desde mediados de siglo por obra y gracia de los jesuitas hispanos y portugueses (Anchieta, Azpilcueta y Nóbrega). Los franceses, apoyándose en los indios aborígenes, los tupinambás, enemistados con los portugueses, pretendieron arrebatar a estos, zonas de influencia[20] que tenían un cierto valor colonial debido a la abundancia del «palo de Brasil» en ellas. Esa «Francia equinoccial» venía a suceder a otros esfuerzos expansionistas del país galo que habían dado origen, medio siglo antes, a la llamada «Francia Antártica», otro intento de asentamiento galo fallido, en la zona de Río de Janeiro, y que sería aniquilado por los portugueses al mando del conquistador portugués Mem de Sáa a los pocos años[21].

A comienzos del siglo XVII, la zona se hallaba bajo soberanía, teórica, de los Habsburgo españoles gracias a la unión personal de las dos coronas, la portuguesa, a la que pertenecía la colonia brasileña, y la española. Hacía ya más de medio siglo que Francia tenía una red de establecimientos consistente básicamente en «agentes» comerciales e «intérpretes» (Araujo Moreira, 2002, p. 19) en territorios brasileños. Ello da como resultado la llamada «Francia equinoccial», de efímera y accidentada historia, algunos de cuyos protagonistas van a ser los misioneros capuchinos franceses.

La empresa equinoccial francesa, que fracasaría por mor de las circunstancias en las que se desarrollan las relaciones hispano-franco-lusitanas en el primer cuarto de siglo del XVII[22], encomendaría la misión de los territorios a los miembros de la Orden, una quincena en total.

Es en este contexto en el que se establece precisamente la misión de los capuchinos franceses en el norte de Brasil, que parten en 1612 a esa «Francia equinoccial» empotrados en un ejército colonizador y que, a pesar de su escaso tiempo de actuación, va a dar como resultado, desde el punto de vista de la literatura

19 No debe confundirse esta «Francia equinoccial» con la «Francia Antártica», un intento anterior de asentamiento colonial francés en el hemisferio sur, en concreto en la zona de Río de Janeiro.

20 La buena fe de los franceses, que Claude d´Abbeville encomia con tintes de inocencia paradisíaca y guiada por una actitud de respeto y de paternalismo hacia el indio, queda en entredicho en los enfrentamientos coloniales con los portugueses. Los franceses, en efecto, jugaron todas las bazas, leales o desleales, con tal de echar pie en el subcontinente, cosa que solo lograron en la Guayana. Al respecto es sintomática la anécdota que tuvo como protagonista a Hans Staden. Este aventurero alemán que escribiría uno de los primeros relatos sobre Brasil (1557), daba testimonio de la mala fe de los franceses frente a los «cristianos»: capturado por los indígenas, estos, aliados con los franceses, lo consideraron portugués y estaban dispuestos a dar buena cuenta de él en la parrilla. Habiendo llegado un destacamento francés a la aldea de los aborígenes para parlamentar, el alemán habría rogado a aquellos que informaran a los indígenas de que él no era portugués. Los franceses, sin embargo, les hicieron creer que lo era a pesar de la amenaza que esto suponía para la integridad del alemán.

21 El apóstol de Brasil, san José de Anchieta, escribiría una epopeya en la que, narrando los hechos de este capitán portugués (*de gestis Mendi de Sa*), daría visibilidad global a los pueblos amazónicos, a través del latín en la que fue escrita (Cfr. Vega, 2016).

22 Las relaciones establecidas entre los Austrias madrileños y los Borbones parisinos, a través del matrimonio de los quinceañeros Ana de Austria y Luis XIII, aparte de la presión de los portugueses, darían como resultado el abandono de esa colonia que intentó, como era norma en la colonización europea, el establecimiento de una misión religiosa.

científica y de la traducción concebida más allá de la convención, dos obras fundamentales: las de Claude d´Abbeville, *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l´isle de Maragnan et terres circonvoisins*[23], y la de Yves d'Évreux *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614 par le père Yves d'Évreux.*



Indis Sol splendet, splendescunt Lilia Gallis.

1.4. Historia textual de dos escritos misioneros iniciales de la Orden

Francia, que hasta entonces no tenía ni una gran literatura misionera ni americanista, enriqueció sus letras de manera notable con estas dos obras de los capuchinos. Ya anteriormente, el franciscano André de Thevet (con su *Les Singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique, et de plusieurs terres et isles découvertes de nostre tems,* 1557). y el calvinista Jean de Lery (con su *Historia navigationis in Brasiliam, quae et America dicitur: Qua describitur autoris navigatio, quaeque in mari vidit memoriae prodenda; Villagagnonis in America gesta; Brasiliensium victus& mores, à nostris ad modum alieni, cum eorum linguae dialogo; animalia etiam, arbores atque herbae, reliquaque singularia&nobis penitus incognita* (1586) habían aportado a estas una visión americana marcada por la disensión confesional que se había fraguado en la metrópoli y que no hace al caso exponer aquí. Ambas llegaban con cierto retraso, dado que en otros ámbitos lingüísticos próximos se

23 El título completo de la obra hace justicia a la moda de la configuración titular de la época: *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Maragnan et terres ciconvoisines , où est traicté des singularitez admirables & des meurs merveilleuses des Indiens habitans de ce pais, avec les missives et advis qui ont esté envoyez de nouveau par le R. P. Claude d'Abbeville.*

disponía ya de una abundante bibliografía americanista. Cronistas, exploradores y misioneros españoles y portugueses (Carvajal, Cabral, Nobrega, etc.) habían dado cuenta de sus descubrimientos e incluso en Alemania, «el libro de aventuras» de Hans Staden (1557), *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der wilden nacketen grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen Marpurg uff Fastnacht 1557),* había satisfecho la curiosidad de los europeos por las tierras del subcontinente.

Cuando aparecen las obras de estos dos capuchinos[24], el contexto de recepción social de las mismas no es lo suficientemente tranquilo como para que sean recibidos sin trabas. Cierto es que ambos cayeron pronto en el olvido, ya que, en el primer caso, el libro permaneció poco tiempo en el mercado, y en el segundo, la impresión hubo de retirarse antes de que viera la luz pública en aras de la corrección política de entonces: el mencionado clima de buena relación hispano-franco-lusitana que se había instaurado a causa de la política matrimonial hispano-francesa, hizo que el libro se retirara al año de su aparición. Solo a finales del siglo XIX, un estudioso francés, F. Denis, daría a la luz la obra de d´Évreux precedida de un buen estudio crítico bajo el título de *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614 para le Pére Yves d´Évreux*. Leipzig/Paris 1864.

En los años 50 del siglo XX, el Istituto Storico de la orden capuchina en Roma, dirigido a la sazón por el español Melchor de Pobladura, pone manos al estudio de este capítulo de la obra misional de la Orden. Metodio da Nembro publica una obra definitiva, ejemplarmente documentada, sobre las misiones brasileñas de la orden, *Storia dell´ attività missionaria dei minori cappuccini del Brasile*, donde da buena cuenta de las obras de d´Abbeville y de d´Évreux. La moderna publicación de la obra de d´Abbeville (1963)[25] y recientemente de la de d´Évreux (*Voyage au nord du Bresil*, ed. Obermeier, die Deutsche Bibliothek, 2012) han dado lugar a ciertos estudios que en último término no alcanzan la dimensión del benemérito historiador capuchino.



Prácticas caníbales de los indígenas.

24 Otros compañeros de nuestros dos protagonistas escribieron sendos relatos: Arsenio de París, por ejemplo, apareció en 1615 con una *Histoire véritable de ce quic´est passé de Nouveau entre les françois et portugais en l´isle de Maragnan au pays des toupinambous.* París.
25 La obra apareció en París en 1614. Más recientemente, en 1963, la Akademische Druck.u. Verlagsanstalt de Graz la incluyó, en edición facsímil, en su colección *Frühe Reisen und Seefahrten*, Band 4, con una introducción de Alfred Métraux et Jacques Lafaye.

1.4.1. Claude de Abeville y su *Histoire de la Mission*

El capuchino Claude d´Abbeville, en el siglo Firmin Foullon[26], guardián que había sido del convento de Abbeville desde 1606, se incorpora en 1612, junto a su hermano de hábito Yves d´Evreux y otros dos correligionarios y a petición de la Regente —a la sazón María de Médicis, madre de Luis XIII—, a la expedición colonizadora al mando del aventurero Sieur de la Touche y del almirante Razilly[27]. «Empotrado» pues como misionero en las naves de conquista dirigidas por estos aventureros franceses parte con destino a la llamada isla de Marañón desde Cancale, puerto próximo a Saint-Malo. Tras una singladura accidentada que se prolonga durante cinco meses, desembarca en agosto de 1612 en la «isla» de Marañón, ocupada por tribus de la etnia tupinambá. Allí permanecería hasta diciembre del mismo año, es decir, cuatro meses, en los que se dedica a recorrer las aldeas indígenas de la isla, 27 en total, a las que evangeliza a través de intérprete. Después regresa a la corte parisina, acompañando a los caudillos de la expedición[28], para informar de los problemas surgidos y orientar las nuevas actuaciones coloniales. En Brasil dejaba a sus hermanos de hábito que se verían reforzados por un envío de diez nuevos capuchinos que ejercieron su ministerio evangelizador hasta la retirada, pocos años después, de los franceses, expulsados por los portugueses. El P. d´Abbeville ya no pudo volver a su destino misional por causas que se desconocen (Métraux/Lafaye, 1963, p. VI)[29], pero pronto dio a la imprenta, en 1614, su *Histoire de la Mission*, de más de 300 páginas, fruto de su convivencia de cuatro meses con los indígenas. Si bien es verdad que se le podría achacar cierto atrevimiento por intentar presentar una visión válida de una sociedad tras solo cuatro meses de contacto con la misma, visto desde otra perspectiva, es de alabar su capacidad de trabajo y su voluntad de dar al mundo francés una imagen de un mundo desconocido.

26 Como es sabido los capuchinos, como signo de su renuncia y ruptura al mundo, cambiaban de nombre al ingresar en religión.
27 Desde finales del siglo XVI, bajo Enrique IV, Francia se había incorporado a la expansión colonial y ensayó echar pie en Brasil, zona a la que, si bien no destacaba por la producción de oro, el palo brasil, empleado en la industria del tinte, le daba un atractivo comercial importante.
28 Razilly y Revardière regresaron a la metrópoli con seis indígenas que presentaron a la sociedad parisina como curiosidad. Estos eran mostrados en espectáculos *ad hoc* donde hacían alarde de sus danzas y costumbres, lo que satisfacía la curiosidad exotista de los franceses. Con frecuencia se ha criticado el hecho de que Colón, en el retorno de su primer viaje, trajera a la Península indígenas que ya en el primer día del descubrimiento, tenía intención de «tomar» para que «deprendieran» el idioma castellano. Siglo y medio después repetían la acción los franceses.
29 Los mencionados autores, editores de la *Histoir*e, suponen que serían las enfermedades adquiridas en su breve estancia equinoccial las que le habrían impedido añadirse a los 10 nuevos misioneros capuchinos que en 1613 llegan al Marañón. De hecho, d´Abbeville moriría en 1616, de vuelta de una cura termal. Quizás el reumatismo fuera la causa de su renuncia a la misión. Los cinco meses de accidentada travesía, descrita detalladamente por él en su *Histoire*, pudieron influir en la precariedad de su estado de salud.



Tupinambá «afrancesado».

1.4.2. Tipo de escrito misionero de la *Histoire de la mission*. Análisis formal y de contenidos

La obra tiene su génesis en una especie de diario de bitácora que el fraile capuchino emprende desde el primer momento de su embarque en Cancale y que continúa a lo largo del viaje de ida y retorno y de su estancia: los primeros capítulos llevan títulos de carácter odepórico (*Comme nous partismes d´Anglaterre pour continuer nostre voyages / Comme nous arrivámes soubs la lignee quinocciale*, etc.) y pronto el diario adopta un tono corográfico (*De la difficulté de passer la lignee equinoctial*) y de estudio naturalista (*Des animaux terrestres qui se retrouvent au pays de Maragnan*), para continuar con rasgos propios de la crónica (*Comme la croix fut plantee a Maragnan*) y acabar en lo etnográfico (*De la nudite des indiens*) y en lo catequético y edificante (*Comme les trois indiens susdits furent menez en procesion apres leur baptesme*). Es decir, se trata, como sucede en muchos otros casos de escritos misioneros, de un texto de carácter híbrido que integra diversas temáticas y diversos discursos, el narrativo (dominante), el apelativo y el apologético (presente en el «prefacio», por ejemplo), sobre todo. El componente más determinante es, sin embargo, el de la descripción etnográfica. La habitación, el matrimonio, la crueldad con los prisioneros, las creencias, las leyes de los indígenas tupinambás constituyen el grueso del relato. Desde ese punto de vista, la *Histoire* responde al perfil típico del escrito misionero, si bien hay que destacar:

1 La ausencia de una «versión» estricta, es decir, de «traducción de un original previo textualizado», que frecuentemente acompañaba este tipo de textos (*La conversión del Piritú* de Martín Blanco o la *Theologia indorum* de Domingo de Vico, por ejemplo). En efecto, el texto del capuchino francés no incluye traducción de textos de evangelización/inculturación (doctrinario, catecismo, devocionario, etc.); sin embargo, a pesar de ser ignorante del idioma tupí,

recoge un sinnúmero de reales propios de la isla en esta lengua que han servido posteriormente de registro lexicográfico.

2 Su relación no parece responder, como en el caso de Sahagún o Acosta, a informaciones de primera mano por parte de los indígenas y que él hubiera puesto por escrito previa adaptación al destinatario (lengua/ cultura/lector), aunque necesariamente han tenido que mediar alguna tarea de mediación por parte de los aborígenes, ya que es imposible que en el escaso tiempo de su estancia, el capuchino francés haya sido capaz de reunir tal acopio de conocimientos. Hay que tener en cuenta que durante el viaje de regreso a Francia y durante su estancia parisina hasta su muerte en 1616 pudo seguir tratando con los sobrevivientes del grupo de tupinambás que la expedición llevó a París. Se puede pues suponer que hubo una labor de información que funcionaría como «oralidad de partida» que el fraile «traduciría», es decir, convertiría en texto terminal. Este déficit aparente no es óbice para que consideremos el texto como un ejemplo más, minorado por supuesto, del tipo antonomásico de «traducción misionera»: la que hemos denominado TSOT (texto sin original textualizado), ya que, en él, d´Abbeville da imagen y voz comunicativa a un pueblo ante una sociedad terminal que actúa de destinataria, de aquella otra orilla que iba implícita en el término *traducere*.

3 La ausencia de contenidos lingüísticos en el texto, si bien el capuchino ha enriquecido su relación con un material terminológico que ha sido objeto de estudio. En efecto, d´Abbeville aporta una especie de léxico de ciencia natural referido a los reales propios de las tierras brasileñas. Es fácil suponer que el capuchino haya pretendido aprender el idioma tupí, del que ya existían varios manuales con base castellana y portuguesa (Anchieta y Montoya), aunque el escaso tiempo que permanece en Marañón, no se lo permitiera. Y cierto es que su correligionario d´Évreux, quien permaneció dos años en el Nuevo Mundo, se hacía interpretar en sus entrevistas con los principales indígenas. La colonia francesa pretendió hacer franceses de los indígenas y en esto los capuchinos, buenos franceses, siguieron la autoconciencia nacional. Y no es menos cierto que los indígenas que llegaron a París, seis (de los que pronto fallecieron tres), hablarían francés. Es este un dato que, en caso de poderse ampliar, haría referencia a la diferencia de los dos modelos de evangelización, el hispano y el francés. Mientras este no mostró mayor atención a las lenguas indígenas, el hispano (o ibérico) desde el primer momento intentó comunicarse, al menos, en las «lenguas generales».

En todo caso, aunque nuestro misionero no se hubiera podido comunicar perfectamente con el entorno indígena, este factor ha podido potenciar su curiosidad antropológica que ha hecho de su exposición del pueblo tupinambá un amplio cuadro de su civilización y cultura. Por otra parte, como buen misionero, d´Abbeville se muestra movido, además de por un impulso misionero (*Il faut que premierement l´evangile soit preschee en toutes nations*), por un sentimiento de caridad y filantropía (*pauure peuple de Maragnan, pauures enfans de la mer, ces pauures exilez* son expresiones con las que se refiere a los indígenas) y manifiesta una gran empatía con el aborigen, al que hace víctima de sus enemigos, los portugueses mayormente: *Lesquels voulant fuir de la cruauté&tyrannie de leurs ennemis ont esté*

contraincts de quitter leur patrie&lieux de natiuité pour se refugier en ces isles maritimes. Muy en el sentido de la predicación barroca, apela a la benevolencia del lector para con los indígenas: *O petites colombes que vous estes aymables&loüables! Ouy ce sont ces belles colombes sans fiel, columbes de douceur& et de simplicité.* Extremo que quizás un moderno miembro de las asociaciones tacharía de anticuado paternalismo.

También manifiesta una gran curiosidad humanística que incluye en sus intereses tanto el mundo natural como lo etnográfico.



Ilustración alegórica de la misión.

1.4.3. Yves d´Évreux (1570/77-1633) y su *Suitte de l´histoire des choses plus mémorables advenues en Maragan les années 1613 et 1614*

Su compañero de religión, viaje y misión, Yves d´Évreux, en el siglo Simon Michelet, tras pasar por el noviciado de la Orden en Rouen, se encuentra en el convento de París cuando es designado como jefe de la misión capuchina en el Marañón en 1612. El padre Yves tuvo la oportunidad de permanecer más largo tiempo que Claude d´Abbeville en la Francia equinoccial, dedicándose más bien a la labor pastoral que a la doctrinera, pues mayormente estuvo en la fortaleza de San Luis atendiendo a los connacionales, mientras su compañero, el padre Arsenio, se dedicaba a la atención de los indígenas. Esta su estancia, más larga que la de d'Abbeville, haría mella en su salud y regresaría a la metrópoli ya bastante tocado. Este extremo, quizás provocaría su menor dedicación a la misión. Como dice uno de sus críticos (Gabriel Marcel, 2012, p. 70):

O padre Yves d´Évreux é muito sobrio nas informaçoes sobre o que ele própio fez no Bresil. Sabemos apenas que a insalubridade das terras, inundadas durante a metade do ano, foi-lhe tao prejudicial à saúde que em meados de 1614 teve de voltar à Francia parcialmente paralisado por dores reumáticas e, em consequencia, incapaz de proseguir em sua vida ativa de missionario.

Al volver a Francia tras dos años de estancia en Brasil[30] publicaría su obra con la intención de completar la de su correligionario d´Abbeville y, como avisaba al lector, no pretendía repetir lo que el P. Claude había escrito, sino incrementarlo. En menos de un año daría remate a su empresa. Los ejemplares serían retirados inmediatamente para no herir la corrección política del momento y solo se salvaría un ejemplar que había llegado a las manos de Razilly. En 1620 el capuchino estaba en Saint-Eloy y posiblemente allí moriría en torno a 1630.Su obra fue recuperada para el público en 1864.

Tras una carta al rey, a la sazón Luis XIII (d'Abbeville había abierto su *Histoire* con una carta a la Reina regente) en la que, protestando su fidelidad a la corona, introducida como *captatio benevolentiae*, presenta su obra *Suitte de l´histoire des choses plus mémorables* bajo diversos epígrafes alusivos a la misión (*De la Construction des chapelles de S. François et de S. Loüis en Maragnan* o *Des Fruits de l'Évangile qui tost parurent par le baptesme de plusieurs enfans)*. La *suitte* está dividida en dos tratados:

1 El primero, que comprende 50 extensos capítulos, es mezcla de crónica e informe o relación al rey acerca de los hábitos y comportamientos de los indígenas, especialmente frente a los colonizadores («inclinación de los salvajes hacia la civilización francesa» es el título de uno de los capítulos) y de estudio etnográfico y naturalista («del valor y de las costumbres de los salvajes de Miary», «de las incisiones que han los salvajes en su cuerpo», «muerte y funerales», «de las leyes del cautiverio», «de la aptitud de los salvajes para la ciencia», etc.), sirve de contexto…
2 al segundo, mucho más breve (una veintena de capítulos), en el que trata asuntos de historia pastoral («los frutos del evangelio», «los hechiceros») para acabar con un anecdotario obtenido en sus conversaciones evangelizadoras con los autóctonos.

Especialmente destacables en su «continuación» resultan 1) el intento de hacer de su relato un historia ejemplar y útil (*ces conferences, lesquelles commo i'espere, vous donneront un grand contetement, vous asseurant que ie les rapporteray tres fidelement […] mon opinion est la verité du faict et la simplicité du stile -Suitte*, 323-), intento que, por lo demás, informa casi todos los relatos misioneros, aunque no siempre se expresa tan nítidamente, y 2) la percepción del interés por las enseñanzas y doctrinas religiosas que Yves d´Évreux constata en los indígenas tupinambás, interés que contrastaría con la «incredulidad» que otros evangelizadores registraban en otras etnias americanas: *On ne croiront iamais, si l´experience ne le faisoit voir, combien ces gens sont curieux de sçavoir les choses de dieu* (*Suitte*, 323). En este contexto, el P. Yves da noticia de la conversión de varios «pagés» o hechiceros,

30 La derrota de los franceses frente a los portugueses obligó a cerrar la misión capuchina que pronto fue retomada por los jesuitas. D'Evreux tuvo que regresar a París en 1614.

de uno de los cuales hace una prosopopeya o descripción que podría servir de prototipo del «buen salvaje» que más tarde utilizaría la literatura de la ilustración: «Hombre muy venerable, de bella estatura y bien formado, buen guerrero, modesto, grave, parco de palabras, gran amigo de los franceses y de tanta autoridad…» (*Suitte*, 333).

Un rasgo a resaltar en el relato del capuchino es el obligado sentido nacional (alguien hablaría de chauvinismo) del que, quizás con auténtico convencimiento, hacía gala nuestro capuchino. En el capítulo XVIII hablaría, por ejemplo, «de la facilidad de civilizar a los salvajes a la manera de los franceses y enseñarles los oficios europeos». Y en el VII: «ellos se sienten muy seguros cuando se encuentran en compañía de los franceses»[31]. Fácil sería deducir de ello, con sentido recriminatorio, el carácter eurocéntrico y colonialista de esta misión de los capuchinos franceses, le que sería regar fuera de tiesto.

1.5. Juicio crítico de la *Histoire de la Mission* (Abbeville) y de la *Suitte de l´Histoire des choses memorables* (d´Évreux): Hacia una reivindicación del escrito misionero

En el caso de estos escritos misioneros y, en general, de la empresa colonial en «la Francia equinoccial», una antropología al uso podría sacar a relucir, con intenciones descalificadoras, los términos «inculturación» y «aculturación», pero estos términos perderían su valor descalificatorio, si adoptásemos, no tanto una perspectiva antropológica actual, sino la perspectiva histórica, única apropiada para juzgar acontecimientos históricos desde los criterios que imperan en los contextos en los se produce. De hecho, un estudio sobre Yves d´Evreux de René Semelaigne, de 1887, cuando la colonización no era todavía un baldón histórico que se colgaba a la nación que la practicaba, se titulaba *Un essai de colonisation au Brésil*. Pero, si bien es verdad que en el caso de estos capuchinos franceses, lo colonial fue, más que en otros casos, unido a lo evangelizador («los pobre salvajes que desean vivir a la sombra de vuestra flor de lis […] ellos desean naturalmente a los franceses y detestan a los portugueses», dirá d´ Évreux en carta a Luis XIII), no es menos cierto que el celo humanitario y religioso estaba muy presente en la actuación de ambos misioneros y que los escritos que ellos nos han dejado, además de presentar a la sociedad francesa la empresa colonial nacional, dieron imagen y voz a un mundo que todavía resultaba extraño en una Europa ávida de los conocimientos y novedades que les llegaran de la otra parte del Atlántico. Por otra parte, no es ofensa a la dignidad de los pueblos originarios reconocer que Francia representaba, a través de la colonia, el avance civilizador en esta parte del mundo.

En resumen, sus contenidos acercan tanto la *Histoire* como la *Suitte* al relato odepórico misionero, del que sería ejemplo paradigmático el del franciscano colombiano fray Juan de Santa Gertrudis que aparecería bajo el título de *Maravillas de la Naturaleza* a finales del siglo XVIII. Ninguno de ambos escritos son una exhaustiva

31 Hasta tal extremo ha llevado el padre Yves su fervor nacionalista que en carta a su provincial de París denostaba la actuación de los misioneros españoles y portugueses: *Quant aux sauvages ils s'affectionnent de plus en plus que est ce qui les rend plus fortes que tout le reste. Et quant aux voisiens que l'on pourroit craindre icy, qui sont Portugais, Espagnols et Anglois, ils les haïssent en telle sorte que plutost ils iroient la teste baissée en Enfer que de recevoir le Christianisme par eux, quoy qu' ils ysoient fort affectionnez comme ie diray cy apres.*

representación antropológica, histórica, lingüística, etnográfica, literaria, etc., del pueblo indígena de la zona del Marañón al estilo de la *Historia de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún, sino más una relación de cuño «mediático», que, sin embargo, creó imagen universal de unos pueblos hasta entonces ignorados.

La imagen de la misión evangelizadora al día de hoy está pasando por una fase de descrédito evidente. Primero, las recién constituidas repúblicas poscoloniales; más tarde, los siringueros y demás expoliadores del medio tropical y, últimamente, los modernos antropólogos vieron y ven en la misión una competencia o un estorbo. Sobre ella cae incluso «fuego amigo». El concilio, cuyas aplicaciones misioneras se fijaron en la conferencia de Medellín, puso en entredicho la misión tradicional. Andanadas le llueven especialmente desde la llamada «teología de la liberación», que en ocasiones poco tiene de teología. Un destacado representante de la «liberación», el obispo catalán en Brasil Pedro Casaldáliga, poeta de coyuntura, con ocasión de la publicación de las cartas del obispo Valdivieso, habla de la «evangelización que muchas veces dejó de serlo» (En José Álvarez Lobo, 1992, p. 10). No cabe la menor duda de ello, pero, utilizando un fraseologismo un tanto impostado por los medios, cabe afirmar que no se puede hacer categoría de una anécdota. Si estos capuchinos franceses pusieron la evangelización al servicio de la expansión colonial francesas o, a la inversa, utilizaron esta para evangelizar es una cuestión que hay que juzgar con la benevolencia que exige una consciente perspectiva histórica, uno de cuyos postulados supone, con mucho acierto, que el paso del tiempo representa el progreso de la conciencia, conciencia que se va desarrollando y adquiriendo de manera costosa y paulatina. La que pudieron tener estos dos misioneros del XVII no puede juzgarse exclusivamente desde la perspectiva de una conciencia postcolonial, democrática y, mayormente, marxista. ¿Acaso se juzgan las pirámides o el templo de Angkor desde el punto de vista de la masacre social que supusieron?

Huelga decir que la misión capuchina establecida en esta zona amazónica a impulsos de la colonización francesa, pervivió, una vez terminada esta,[32] en manos de otros capuchinos, sobre todo italianos, hasta 1889. Ellos ejercieron una labor que fue ganando para la globalidad culturas y seres humanos que de otra manera habrían quedado perdidos en la selva del desconocimiento. Esta misión produjo a lo largo de los siglos una docena de interesantísimos textos de historia, sociología y sobre todo lingüística que es necesario que alcance el primer plano de la difusión pública. El *Catecismo* de Bernardo de Nantes (Lisboa, 1876), la *Histoire veritable* del compañero de ambos Arsenio de París (1615) o *La Compendiosa Noticia* de Colombino de Nantes (Genova, 1906) son solo títulos testigo de esta enorme actividad literaria de los misioneros, de la que aquí solo se han propuesto unos ejemplos paradigmáticos.

Nembro (1958, 53) sentenciaba acerca de la actuación y obra de estos capuchinos franceses en Brasil:

> *L´opera dei religiosi, improntata a una moderna concepzione del problema missionario, fu netevole non solo agli effetti della propagazione della fede, ma anche*

32 El asedio portugués al fuerte de san Luis de Marañón hizo que los franceses renunciaran a su intento de proseguir su presencia equinoccial en 1616.

per le memorie da essi lasciate, pregevoli sia dal punto di vista storico come per il loro contenuto etnográfico e linguistico relativo alla regione da essi evangelizzata

1.6. Referencias bibliográficas

ÁLVAREZ LOBO, José. *Cartas del obispo Valdivieso. La defensa de los pueblos de América*. Cuzco, 1992.

CARGNONI, Constanzo. *Sulle orme dei Santi. Santorale Cappuccino.* Roma, 2012.

D'ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l´isle de Maragnan et terres circonvoisins*. París, 1615.

DA NEMBRO, Metodio. «Fonti del pensiero missionario dell´Ordine cappuccino». En Isidorus a Villapadierna, *Miscellanea Melchior de Pobladura*. Roma, 1964, pp. 85-139.

DA NEMBRO, Metodio. *Storia dell´attività missionaria dei minori Cappuccini nel Brasile*. Roma, 1958.

DE ALCÁCER, Fr. Antonio. *Las Misiones Capuchinas del Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia (1648-1820)*. Edición de Vicente Reynal, Bogotá, 1959.

D'ÉVREUX, Yves. *Suitte de l´histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan,* 1615, reeditada más tarde con el título *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614 par le Pére Yves d´Évreux.* Leipzig/París 1864.

FILESI, Teobaldo e Isidoro DE VILLAPADIERNA. *La «misio antiqua» dei Cappuccini nel Congo (1645-1835)*. Roma, 1978.

MARCEL, Gabriel. «O padre Yves d´Évreux». En d'Évreux, *Historia das coisas mais memoraveis ocorridas no Maranhao nos anos de 1613 e 1614*. Rio de Janeiro, 2009, pp. 65 y ss.

METRAUX, A., /LAFAYE, J., *Claude D'Abbeville. Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et Terres Circonvoisines*. Graz, 1963.

MOREIRA, Araujo. «Franceses no Brasil séculos XVI e XVII». En d'Évreux, *Historia das coisas mais memoraveis ocorridas no Maranhao nos anos de 1613 e 1614*. Rio de Janeiro, 2009.

REYNAL, Vicente. *Los capuchinos valencianos en Hispanoamérica*. Valencia, 1994.

STADEN, Hans. *Historia und beschreibung eyner Landtschafft der wilden nacketen grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen Marpurg uff Fastnacht*. Marburg, 1557.

VEGA, Miguel Ángel. «José de Anchieta o la filología por impulso ético». En Vega, M. A. y M. Pulido, *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar*. Madrid, 2016, pp. 17-35.