

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 été produites dans la France équinoxiale au début du XVIIe siècle: les exposés des capucins français Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux.

Mots clés

Écrits de mission, Claude d'Abbeville, Yves d'Évreux, la France équinoxiale, traduction symétrique, traductions sans originaux textualisés.

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 Anglería¹ y López de Gómara; el involuntario robador de famas Amerigo Vespucci², el desinformado Martin Waldseemüller, el reincidente Cabeza de Vaca, o el ex/re-patriado³ 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 ἀπορεῖν) 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 italo-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, negándose 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 entranamiento.

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

14 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 diformes 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 vallengas. 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 Guanahani 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 llevaba 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 Alberti⁶, 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-col3b3n.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:

16 [...] 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 Andrónico⁷, 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:



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 (T) 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

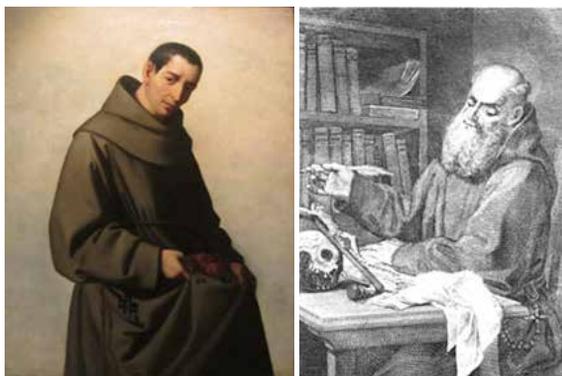
1.2.1. Antecedentes: una Orden y una misión tardías

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 (1407/1415/1517⁹) 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 sposi* de Manzoni con referencia a uno de los deuteragonistas 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.

20 comunidad de Rivotorto¹⁰, 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 Occhino¹¹, 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 alcantarinos¹² 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 edificios¹³, 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 vía Veneto, son muestra de esta concepción ideológica de la arquitectura.