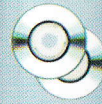


**BIBLIOTECA ELECTRÓNICA DE LA
EXCMA. DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE SORIA**
Núm. 1



BIBLIOTECA
ELECTRÓNICA
Núm. 1

LA TRADUCCIÓN MONACAL



ACTAS DEL COLOQUIO INTERNACIONAL

LA TRADUCCIÓN MONACAL

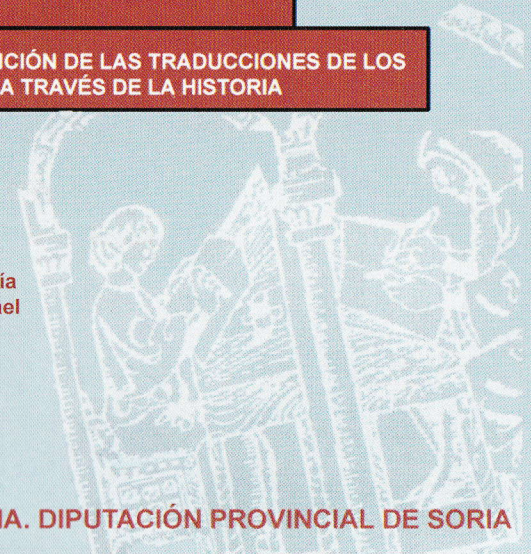
**VALOR Y FUNCIÓN DE LAS TRADUCCIONES DE LOS
RELIGIOSOS A TRAVÉS DE LA HISTORIA**

EDITORES:

**Antonio Bueno García
Cristina Adrada Rafael**



EXCMA. DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE SORIA



COLOQUIO

Organiza: Facultad de Traducción e Interpretación de Soria
Comité de Organización:
Coordina: Antonio Bueno García
Secretaría: Cristina Adrada Rafael
Comisión Técnica: Lourdes Terrón Barbosa, Rocio Anguiano Pérez
Mercedes Villar Ruiz, José María Marbán Prieto.

EXPOSICIÓN

EL SABER Y LA CRUZ.
LA CULTURA EN LA IGLESIA EN LA EDAD MEDIA Y MODERNA.
Organiza: Junta de Castilla y León
Coordinación: Archivo Histórico Provincial de Soria
Textos y Programación: María Pía Senent Diez
Fotografías: María López Morales
Existe una edición en papel del catálogo de la exposición

MÚSICA

Schola Antiqua

PATROCINAN:



Universidad de Valladolid



Junta de
Castilla y León

Caja Duero

COLABORAN:

Vicerrectorado de Investigación - Vicerrectorado Campus Soria - Excma. Diputación Provincial de Soria
Arme - Fundación Duques de Soria - Monreal Tiendas Oro - Librerías Las Heras - Canal 4 Castilla y León - Atiper.

Edita: Excma. Diputación Provincial de Soria
Departamento de Cultura

Proyecto gráfico y maquetación: Excma. Diputación Provincial de Soria
Servicio de Informática.

Fotografía portada: Carlos de la Casa (Domus Conversorum - Santa María de Huerta)

ISBN: 84-95099-50-0

Depósito Legal: SO-50/2002

P.V.P. 7 € I.V.A. incluido.

Imprime: Imprenta Provincial de Soria

LA TRADUCCIÓN MONACAL
VALOR Y FUNCIÓN DE LAS TRADUCCIONES DE LOS RELIGIOSOS A TRAVÉS DE LA
HISTORIA

Coloquio Internacional, Convento de la Merced, Aula Magna “Tirso de Molina”
Soria, 7-10 noviembre 2001

ÍNDICE

Discurso de presentación

Antonio BUENO GARCIA

Conferencias y comunicaciones

Julio César SANTOYO MEDIAVILLA, *Los inicios de la traducción monacal en Europa (s. VI): Roma, Dume, Vivarium...*

Jesús CANTERA ORTIZ DE URBINA, *Antiguas versiones latinas de la Biblia y su repercusión en las traducciones al español.*

José Manuel SÁNCHEZ CARO, *Intervención de la Iglesia en la labor traductora. El Caso de la Biblia en España.*

Michel BALLARD, *Pouvoir, culture, église et traduction en France de la Renaissance carolingienne au règne de Charles V.*

Raymond VAN DEN BROECK, *William of Moerbeke, (C.1215-1286) as Translator of Aristotle. A Remarkable Stepping-stone in the Tradition of Literality.*

Christian BALLIU, *Constantino el Africano, o cuando el monasterio revisita la medicina.*

Hugo MARQUANT, *Los traductores monacales de Teresa de Jesús (Carmelitas, Agustinos, Franciscanos,...)*

Pío DE LUIS VIZCAÍNO, *Las traducciones al castellano de San Agustín.*

Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *El agustino Enrique Flórez, traductor.*

Lieve BEHIELS, *Verhole Wercken (1693), San Juan de la Cruz en neerlandés.*

Manuel GARCÍA TEIJEIRO, *La traducción como pretexto: el caso de Fray Antonio de Guevara.*

Juan ZARANDONA FERNÁNDEZ, *La labor traductora de la orden claretiana en la Guinea Española (1883-1968).*

Joaquín GARCÍA-MEDALL, *Gramatización religiosa de lenguas amerindias: tiempo y aspecto en guaraní.*

Mohamed EL-MADKOURI MAATAOUI, *La motivación religiosa y la teoría de la traducción.*

Antonio BUENO GARCÍA, *El sentido de la traducción de los religiosos.*

Francisco Rafael DE PASCUAL, *Traducción y contemplación: escucha de la palabra y transmisión de la salvación.*

Pía SENENT DÍEZ, *El monasterio jerónimo de Santa María Guijosa en Espeja de San Marcelino. Un ejemplo de pérdida de patrimonio histórico en la provincia de Soria.*

DISCURSO DE PRESENTACIÓN

Excelentísimas e Ilustrísimas autoridades, señoras y señores:

El Coloquio Internacional, *La traducción monacal. Valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la historia*, es una aportación científica de la Facultad de Traducción e Interpretación de Soria de la Universidad de Valladolid, que me honro en coordinar.

No podría empezar mi intervención sin agradecer muy sinceramente, en mi nombre y en el de todo el equipo, la inestimable ayuda para llevarlo a cabo recibida, tanto por parte de la Universidad de Valladolid, a través de la Facultad de Traducción e Interpretación y de los vicerrectorados del Campus de Soria y de Investigación, como por la de los copatrocinadores del evento, Junta de Castilla y León, responsable además de la organización de la exposición documental y artística, *El saber y la cruz: la cultura en la Iglesia en la Edad Media y Moderna*, que ha permitido dar una más acertada dimensión de la contribución de los monasterios a la cultura, y Caja Duero. Que mis palabras de agradecimiento lleguen igualmente a otras entidades y empresas colaboradoras que han hecho posible con su ayuda este acontecimiento académico y cultural: Diputación Provincial de Soria, Fundación Duques de Soria, Arne Valladolid, Monreal, Atiper, Las Heras y Canal 4 Castilla y León.

La cultura y la investigación son bienes que reportan inmensos beneficios no sólo a la Universidad que hace de ellas su auténtica razón de ser, sino también a la sociedad, en quien todo revierte. La colaboración entre la Universidad y la sociedad es fundamental para conseguir ese mutuo entendimiento y ese apoyo que se hace necesario cada día. La ciencia ha de estar siempre al servicio del hombre y basar en él su verdadera razón de ser. Hoy se abren aquí las puertas de nuestras aulas para hacerles partícipes de nuestro trabajo y de nuestras inquietudes, esperando que disfrutan con nosotros de la aventura. Durante estas jornadas Soria se convertirá en un *studium* y sentirá en ella la presencia cercana de monjes y monasterios. Códices iluminados, documentos y obras de arte de la Iglesia, junto con cantos gregorianos, crearán la atmósfera idónea para entender más y mejor la labor monacal. Las sesiones académicas y cerradas de este Coloquio se complementarán así con una actividad cultural y paralela, abierta a todos, en la que comprenderemos con imágenes y sonidos o que aquí será pronunciado con palabras.

La personalidad de nuestros estudios de Traducción, eminentemente humanísticos, el trabajo materializado en proyectos a medio y largo plazo sobre el particular por parte de algunos grupos de investigación, han hecho viable y aconsejable la celebración de este Coloquio en nuestra Facultad que es además una deuda con la historia de la traducción. El profesor Dr. Julio César Santoyo, que nos honra con su presencia, y al que reconocemos el mérito de ser unos de los padres de la investigación en nuestro país sobre Historia de la traducción, sabe cuánto silencio y cuántos secretos guardan los monasterios y cómo esperan a ser desvelados.

El papel de los religiosos en la conformación de nuestra cultura ha sido y sigue siendo fundamental, y la traducción ha representado para ellos una de sus herramientas más útiles y fiel aliada. No se puede, en buena lógica, reconstruir la historia o sentar las bases del discurso teórico de la traducción sin tener en cuenta su aportación de muchos siglos. La obra de Cluny, del Císter y de otras innumerables órdenes se nos antoja fundamental en la formación de la identidad cultural europea. Los monasterios que jalonan el Camino de Santiago son mucho más que recónditos lugares de oración o de albergue del peregrino, son antorchas vivas de la cultura que guían en la progresión de otros especiales caminos.

En una época de tensión religiosa y de mundos enfrentados, como la que vivimos, reconocer la labor de todos ellos y hacerlo con respeto es elevar su dignidad y la de todos y apostar por el mérito de la concordia y de la paz, del Cristianismo al Islam, del Budismo a la religión de cualquier recóndita

tribu, la huella cultural dejada por los servidores de Dios dice mucho de quienes la imprimieron y de los hombres a quienes estaba destinada.

Lo que aquí será motivo de debate es el valor de las traducciones de los religiosos, el significado de su mediación, la función que han desempeñado en la conformación de nuestra cultura, los problemas y tensiones habidos y la manera de superarlos a lo largo de la historia.

Les deseo a todos una fructífera experiencia y un buen aprovechamiento de estas jornadas.

Antonio Bueno García

Coordinador del Coloquio

Soria, 7 de noviembre de 2001

LOS INICIOS DE LA TRADUCCIÓN MONACAL EN EUROPA ROMA, DUME, VIVARIUM... (S. VI)

Julio César SANTOYO MEDIAVILLA
Universidad de León

El 15 de agosto de 1911, hace ahora algo más de noventa años, George Santayana, el filósofo, poeta y ensayista madrileño, profesor también en Harvard, pronunció una conferencia en Berkeley, en la Universidad of California, sobre el tema '*The Genteel Tradition in American Philosophy*'. Y estas fueron en aquella ocasión sus primeras palabras, que yo ahora adopto, y adapto:

Señoras y señores -comenzó Santayana-: Muy grato me resulta el privilegio de dirigirme hoy a ustedes, y no sólo por el honor que significa, grande sin duda, ni tampoco por los placeres del viaje, que son muchos cuando es Soria lo que uno viene a visitar, sino también porque hay algo sobre lo que desde hace tiempo he querido hablar y esta parece ser ocasión particularmente favorable para ello...

Ocasión particularmente favorable, en nuestro caso, para tratar de traductores y monasterios en los primeros momentos de la Europa medieval, para tratar de la primera actividad traductora monacal que conoció este continente.

Tiempos difíciles

Carlos Dickens dio a una de sus novelas más conocidas el título de *Hard Times* (tiempos duros, tiempos difíciles). Un título que bien podría resumir la situación europea del siglo VI.

El Imperio Romano de Occidente había desaparecido tan sólo veinticinco años antes de que comenzara este siglo: en el 476 Odoacro, el jefe de los hérulos mercenarios en el ejército romano, deponía al último emperador, Rómulo Augústulo, y enviaba a Constantinopla las insignias del fenecido Imperio, que desde tiempo atrás había venido convirtiéndose en un totum revolutum de nuevos estados inestables.

A lo largo del siglo, en la antigua Galia la dinastía de los merovingios divide y reúne el reino una y otra vez; en la península ibérica dos reinos, suevo y visigodo, conviven hasta casi finales del siglo VI, cuando Leovigildo acaba unificándolos bajo la misma corona; los bizantinos ocupan durante decenios una buena porción del levante peninsular, Murcia y gran parte de Andalucía incluidas; las Islas Británicas registran en sus crónicas la legendaria derrota del rey Arturo en la batalla de Camlann, un país dividido en siete microestados y muy a finales de siglo el comienzo de la cristianización de Inglaterra, Gales y Escocia, con Columba y Agustín de Canterbury.

La península italiana fue un continuo campo de batalla: la primera mitad del siglo VI (493-552) está ocupada por el reino ostrogodo: Teodorico invade Italia, asesina a Odoacro en un banquete en el 493 y reina hasta el 526; le sigue unos meses su viuda Amalasueta, que muere asesinada, y luego, hasta el 552, siete monarcas más hasta Teias, el último rey ostrogodo. En el 552 Bizancio se apodera de Roma y de la península italiana y gobierna Italia desde Ravenna. Tampoco Bizancio trajo la paz. En el 568 los lombardos invaden el norte de la península y comienzan a avanzar hacia el sur: diez años más tarde ya estaban a las puertas de Roma.

La Iglesia no vivió durante esa centuria momentos particularmente boyantes, ni dignos tampoco de particular recuerdo. Catorce papas se sucedieron con pasmosa rapidez en la sede romana, alguno de los cuales ni siquiera llegó a ocuparla durante doce meses: a comienzos del siglo (506) el papa *Símaco* fue restaurado en la sede romana de la que antes se le había apartado (+ 514); le sucedió *Omisdas* (514-523) y luego *Juan I* (523-526), que murió prisionero de Teodorico en Ravenna. El mismo año de su muerte el

propio rey Teodorico nombró papa a *Félix IV*, quien cuatro años más tarde (530), antes de morir, designaba sucesor suyo al archidiacono *Bonifacio II*, papa tan sólo durante dos años (+ 532). Le sucedió en el 533 *Juan II*, y *Agapito I* en el 535, y *Silverio* en el 536, y *Virgilio* en el 537: seis papas en ocho años. Luego vinieron *Pelagio I* (556-561), *Juan III* (561-574), *Benedicto I* (575-579), *Pelagio II* (579-590) y finalmente *Gregorio I* (590-), llamado Magno, con el que concluyó el siglo.

En cuanto a otros ámbitos históricos, cabe recordar que este siglo VI vio las primeras traducciones al chino de los textos budistas; y la clausura por Justiniano de la Academia platónica de Constantinopla (529); y la construcción allí del templo de Santa Sofía (532-537), al tiempo que a la misma ciudad llegaba desde Oriente la industria de la seda; y la clausura también en el 550 del templo de la diosa Isis en Philae, último reducto superviviente de cultos paganos; y en torno al 570 el nacimiento de Mahoma en La Meca...

Cien años revueltos, tiempos difíciles...

*

En los que ni la traducción ni los monasterios fueron, ciertamente, ninguna novedad.

La labor traductora, aunque disminuida en los últimos siglos del imperio romano de Occidente, no había quedado interrumpida, si bien es cierto, en lo que Occidente se refiere, que quedó casi toda en manos de eclesiásticos cristianos. Bastaría citar el caso de Eusebio Jerónimo, que en Roma revisó, contrastada con el texto griego original, una anterior versión latina de los Evangelios, revisión que entregó al papa Dámaso en el año 384. Años después, ya en Oriente, llevaría a cabo su magna obra traductora.

No fue el único. Su contemporáneo Rufino (ca. 345-410), amigo de Jerónimo primero, enemigo después, vertió en Pinetum, en Roma y en Sicilia, del griego al latín, obras de Orígenes, de Basilio y de Eusebio de Cesarea, de Panfilio, Gregorio Nacianceno, Clemente de Roma y Clemente de Alejandría, las *Sentencias* de Xisto y de Evagrio del Ponto y la obra del mártir Pánfilo *Contra los matemáticos*.

Y el clérigo Avito (+ 440), poco posterior a él, probablemente el primer hispano traductor de que tenemos noticia cierta y nombre conocido, a comienzos del año 416 tradujo del griego al latín el relato del hallazgo del sepulcro del protomártir san Esteban, ocurrido en diciembre del año anterior (415).

Y el también clérigo Gennadio de Marsella (+ ca. 500), en la segunda mitad del siglo V, en su obra *De viris illustribus* (ca. 475) nos dejó testimonio de haber traducido del griego al latín al menos cinco libros: uno "muy persuasivo" que Timoteo, obispo de Alejandría, había dirigido al emperador Leo; y otros cuatro del monje Evagrio del Ponto (el tratado *Contra los ocho principales pecados*, versión que hizo "con la misma sencillez que encontré en el texto griego"; los *Cien sentimientos*, "que traduje y restauré, en parte volviéndolo a traducir y en parte corrigiéndolo, para manifestar así la verdadera intención del autor, porque vi que la traducción [anterior, de Rufinus] estaba viciada y confusa"; un resumen del anterior, los *Cincuenta sentimientos*, "que fui el primero en traducir al latín"; y una cuarta obra de Evagrio, de la que no conocemos el nombre, colección de opiniones "muy oscuras..., que sólo los corazones de los monjes podían entender").

Y, cómo no, Boecio (480-525), que a comienzos del siglo VI tradujo del griego, con comentarios, los tratados de lógica de Aristóteles y el *Isagogue* de Porfirio.

Son sólo unas pocas muestras, entre otras muchas citables.

En cuanto a monasterios, ya Juan Casiano (Johannes Cassianus), 360-435, monje del oriente mediterráneo, buen conocedor de los núcleos monásticos de Egipto, se había establecido en Marsella en el 415, fundando allí dos monasterios, uno para hombres, otro para mujeres, iniciando así una larga cadena de fundaciones monacales particularmente floreciente en Europa a lo largo de todo el siglo VI: Brígida de Kildare (+ 525) fundó en Irlanda el primer convento de monjas, seguido más tarde en la misma isla y en

Escocia y Francia por las fundaciones de Columba, Ita y Ciaran. Y en el 529 Benito de Nursia fundaba el primer monasterio benedictino en Monte Cassino.

*

Hubo, pues, monasterios antes del siglo VI, cómo no, y hubo traductores, cómo no, antes de esa centuria. Pero la conexión entre ambos, que es lo que hoy nos reúne en Soria, el monasterio como lugar de traducción, el monje como agente traductor..., tal conexión aún no se había dado en Europa antes de este siglo.

Fue una importante novedad cultural que se inició casi a tientas y de la que apenas nos quedan testigos textuales, porque muchos han desaparecido con el paso del tiempo y la incuria de las generaciones. Pero es en esos primeros testimonios de actividad traductora en los monasterios de Occidente en los que ahora desearía detenerme, y no para mostrar nada nuevo que de ellos no se sepa, sino como *obertura* primera, antesala cronológica de los temas que en este congreso van a tratarse, prólogo o introito a las ponencias y comunicaciones que van a sucederse sobre Constantino el Africano, Willem van Moerbeke, Antonio de Guevara, Enrique Flórez...

En un lugar de Roma de cuyo nombre...

Las primeras noticias de traducción monacal en este siglo VI nos llegan de la mano de un monje, de nombre Dionisio el Exiguo, residente durante la primera mitad de la centuria en un monasterio de Roma, que llegó a gobernar en calidad de abad. El término 'exiguo' (en latín *exiguus*) que él aplicaba a su nombre de pila, y que la historia ha conservado, no parece haber hecho referencia a su estatura, sino a la poca opinión en que él mismo se tenía. Había nacido en Escitia, en fecha no determinada del último tercio del siglo V, vivió la mayor parte de su vida en Roma y en su monasterio romano falleció en los años medianeros del siglo VI, dejando tras sí una obra ingente de traducción, sobre todo si la contemplamos a la luz de la época: versiones todas del griego al latín, todas de tema religioso: la *Vida de san Pacomio [Vita S. Pacomii]*, por encargo de una dama anónima de alto rango; el relato de la *Penitencia de santa Thais*, a solicitud del abad Pastor; y el relato también de la *Invención de la cabeza de san Juan Bautista* (Courcelle 1948: 314), a instancias del abad Gaudentius.

En su haber se cuenta asimismo una *instrucción* de san Proclo de Constantinopla; y una carta de Proterio de Alejandría al papa León, que la recibió en griego sin versión latina; y la *Instrucción* de san Gregorio de Nissa (*Peri kataskeiês anzrôpou*), a instancias de Eugippius, abad de un monasterio de Nápoles, en cuyo prefacio confiesa que "*le había costado mucho esfuerzo pasar al latín la lengua de la filosofía griega*"; y varios títulos relativos a polémicas contra las grandes herejías, "*en particular* -comenta Courcelle (1948: 314-315)- *las cartas de Cirilo de Alejandría*".

Una obra (como ya he dicho) sorprendente para su época, a la que hay que añadir tres distintas versiones latinas de cánones de varios sínodos y concilios orientales, de una de las cuales tan sólo el prefacio se ha conservado.

¿Quién fue ese monje humilde, que se proclamaba 'exiguo' y que tanto trabajo llevó a cabo entre griego y latín? Muy poco sabemos de él como persona, y nada sabríamos de no haber sido por la pluma y los recuerdos de un contemporáneo suyo, Casiodoro, que llegó a conocerlo muy bien. Tras la muerte de Dionisio, Casiodoro trazó de él un perfil biográfico escueto, pero muy elocuente, del que no está ausente la admiración más sincera. En sus *Institutiones* (XXIII.2 y XXIII.3) escribe Casiodoro:

Hubo en nuestro tiempo un monje, de nombre Dionisio, de etnia escita pero completamente romano en sus costumbres, que fue sumamente experto en las dos lenguas [griego y latín]... Los dos estudiamos juntos filosofía [dialéctica]... Su larga vida transcurrió en el mejor estilo de un maestro... Su sabiduría iba unida a una gran sencillez, su ciencia igualaba su humildad, y su elocuencia iba pareja con su concisión en la palabra... Que quien rezó con

nosotros rece también ahora por nosotros... A petición de Stephanus, obispo de Salona..., compuso según modelos griegos los Cánones eclesiásticos, y lo hizo con espléndida elocuencia, pues su pluma era clara y fluida, y la Iglesia romana sigue honrando hoy con el uso diario tales cánones. Debiérais leerlos...

Instantes después, Casiodoro se detiene un momento en el saber lingüístico del monje Dionisio y en su facilidad traductora:

También tradujo del griego al latín -añade- otras muchas obras que pueden adaptarse al servicio de la Iglesia; era tan evidente su gran destreza en el uso del latín y del griego que traducía al latín sin vacilación alguna cualquier clase de libro griego que tuviera entre las manos; y a su vez [improvisaba] de tal manera la traducción de libros latinos al griego que uno llegaba a pensar si las palabras que salían de su boca sin la menor pausa no estaban ya escritas...

Para concluir con este comentario:

Muy largo sería narrar todo lo que a este hombre se refiere... Poseía un conocimiento notable de cualquier clase de información que un lector pueda buscar en varios autores...

Hasta aquí las palabras de Casiodoro en recuerdo de su discípulo de juventud.

No fue la traducción, como queda dicho, la única ocupación de Dionisio. También contribuyó notablemente a la compilación de cánones y fue de hecho el iniciador del Derecho Canónico en la cristiandad occidental.

Y en cronología y cómputo del tiempo hizo una importante contribución que, con variantes y correcciones, ha llegado hasta nuestros días. Hasta su época venía utilizándose el cómputo de los años según la 'era de Diocleciano'. Creía Dionisio que no era propio que el nombre de un emperador impío, yunque y martillo de cristianos, perdurara así en la memoria de las generaciones y propuso, en consecuencia, un nuevo cómputo, según la era cristiana, a partir del año de la Encarnación de Cristo, con la fecha del 25 de marzo para tal momento y, lógicamente, nueve meses más tarde, la del 25 de diciembre para la Natividad o Navidad. Tal cómputo comenzó a propagarse por Occidente a partir, precisamente, de su tratado *De paschate* [Sobre la Pascua] (Courcelle 1948: 315).

En un pequeño rincón...

Roma era el centro de la Cristiandad. Dume, en los límites de la Lusitania y Gallaecia atlánticas, era -y sigue siéndolo hoy en día- una pequeña aldea a la sombra de la ciudad de Braga, Bráccara Augusta todavía en los años medios del siglo VI.

Martín había nacido en Panonia, solapable grosso modo a la actual Hungría, en torno al año 515. Contaba, pues, algo menos de cuarenta años cuando llegó a la península ibérica, en el año 550. Para entonces había estudiado griego, peregrinado a Tierra Santa, quizá también visitado Roma y la tumba de san Martín de Tours. En alguno de estos viajes debió tener conocimiento de la condición herética y todavía medio pagana del pueblo germánico de los suevos, en el noroeste de la Península Ibérica, y hacia allí encaminó sus pasos, para acabar estableciéndose, mediados del siglo VI, en la capital de aquel reino todavía independiente, la Braccara Augusta de la Hispania romana, la actual Braga.

En sus proximidades, en el pueblecito de Dume, Martín fundó un pequeño monasterio, del que fue primer abad. Seis años después de su llegada, el 5 de abril del 556, fue consagrado obispo de Dume, luego nombrado arzobispo de Braga y en tal condición presidió allí el sínodo del año 572. Fue un gran hombre de religión y un gran hombre de letras. Su contemporáneo Gregorio de Tours, autor de una *Historia de los Francos*, le rindió homenaje de admiración cuando escribió de él que "*in tantum se litteris inbuit, ut nulli*

secundus suis temporibus haberetur" (libro V, cap. 37).

Falleció Martín ("migravit ad Dominum", en palabras también de Gregorio de Tours) el 20 de marzo del año 579, 589 según otras fuentes, cuando contaba algo más de sesenta (o setenta) años. Fue enterrado en su propio monasterio de Dume, "*con llanto grande de su pueblo*" (*magnum populo illi faciens planctum*), en palabras, nuevamente, de Gregorio de Tours.

Hace poco más de un mes, tras unos deberes académicos en la Universidade do Minho, en Braga, me acerqué al pueblo de Dume. Nada queda de aquel pequeño monasterio del siglo VI. Pero en el centro del pueblo se levanta una estatua de cuerpo entero de este *santo Martihno*, con mitra y báculo episcopal.

Pues bien: aquel conventículo de Dume, a poco más de un tiro de piedra de la actual ciudad de Braga, fue el escenario del primer episodio conocido de traducción en la Península Ibérica, tan sólo precedido, en el 416, por el texto ya citado de Avito, que, sin embargo, no se había llevado a cabo en la península, sino en Tierra Santa.

Martín sabía latín, lo que es obvio, y sabía también griego, lo que ya no lo es tanto. No sólo lo sabía él, sino que se lo enseñó a otro monje de su pequeño cenobio de Dume, y cuando consideró que éste, un joven diácono de nombre Pascasio, estaba ya preparado para la labor, le encargó la traducción de una obra conocida como *Verba seniorum* ('las palabras de los ancianos'), una colección de preceptos, dichos morales, anécdotas y *exempla* edificantes atribuidos a los anacoretas y ermitaños del desierto egipcio.

Es esta una traducción que el discípulo dedica al maestro (*para Martín, venerable padre y señor, sacerdote y abad*) y que cuenta con prólogo humilde del propio Pascasio, que merece la pena incluirse aquí. Dice así:

Me mandasteis, padre santísimo, que me aplicara a la traducción al latín de las vidas de los Padres Griegos... De haber sido posible, me habría negado a tan desusada tarea, ya que nunca compuse nada que pudiera ser escrito o leído, pues me lo impedían mis propias capacidades y sentimientos. No me atrevo a decir que sólo sé que no sé nada por no sustraer la frase al sapientísimo Sócrates. Pero, puesto que es inevitable, acataré vuestro encargo sin gloriarme en mi ingenio y, por la fidelidad que os debo, pondré manos a esta tarea impuesta...

Si encontráis aquí algo que vaya expresado en términos poco elocuentes, os suplico que no lo achacéis a culpa mía; porque tal como lo hallé en el códice que me disteis, así lo traduje... Sólo me resta añadir que lo que comencé por orden vuestra, también por vuestras oraciones se concluya. Sin embargo, si vierais que hay algo que debe ser reescrito, vivamente solicito que os dignéis corregirlo con vuestras propias palabras. Pues no me quedaría claro que os han agradado algunas cosas, si no supiera que también desaprobáis otras.

Poco después de que Pascasio hiciera esta versión pionera de los *Verba seniorum*, el propio Martín se puso a la tarea de traducir, también del griego al latín, otro texto, algo más breve, de similares características, las *Sententiae Patrum Aegyptiorum quas de Graeco in Latinum transtulit Martinus Dumiensis Episcopus* ('dichos de los padres egipcios que Martín, obispo de Dume, tradujo del griego al latín').

Es probable que el manuscrito del que derivan ambas traducciones fuera traído por el propio Martín desde Oriente. Dada la naturaleza complementaria de ambos textos, el del discípulo Pascasio y el del propio Martín, todo parece indicar que se hicieron con el propósito de que sirvieran de 'regla' de conducta conventual en el monasterio de Dume (Barlow 1950: 3 y 12-13).

En la labor traductora del obispo Martín cuenta también una colección de ochenta y cuatro cánones de diversos concilios (Barlow 1950: 87) que bajo el título de *Capitula ex orientalium patrum synodis a Martino episcopo ordinata atque collecta* vertió del griego al latín, probablemente para el obispo

de Lugo Nitigisio. La labor de Martín fue más allá de 'juntar y ordenar' tales cánones, como se deduce del prefacio, en el que dice Martín:

Los cánones sagrados que primeramente compilaron en griego nuestros antiguos padres en tierras orientales fueron posteriormente traducidos a la lengua latina. Pero, dado que es difícil que de una lengua a otra se traduzca algo con sencillez, dado que también ocurre que a lo largo de los años copistas que o no entienden o que comienzan a dormirse pasan por alto muchas cosas, y dado asimismo que hay en tales cánones algunas cosas que a las gentes más sencillas les parecen oscuras..., por todo ello me ha parecido bien volver diligentemente a su ser, con palabras llanas y sin tacha, tanto las cosas que los otros traductores han expresado con oscuridad como las que los copistas modificaron...

Antonio Fontán, que estudió en detalle estas tres versiones de Martín, pudo decir de su labor traductora: "*En sus traducciones del griego Martín practica una literalidad minuciosa que parece más propia del escritor que se esfuerza en verter a la propia textos de una lengua aprendida secundariamente, que de un grecoparlante escribiendo en latín*" (1974-79: 334-335).

Vivarium, vivero...

Y desde la orilla portuguesa del Atlántico, de nuevo a la atormentada península italiana y al hombre quizá más representativo de las inquietudes culturales de la centuria, Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus.

Casiodoro -dato excepcional para la época- vivió casi cien años: nacido a finales del siglo V en una familia patricia (su padre era por entonces gobernador de Sicilia), su biografía se extiende también, con fecha imprecisa, hasta los años finales del siglo VI. Su vida pública le llevó a los cargos de quaestor y de cónsul durante el reinado de Teodorico. Después, prefecto pretoriano y senador. Después, renuncia completa a la actividad política, larga estancia (quizá diez años) en Constantinopla y regreso a Italia, probablemente en el 552, cuando ya contaba más de sesenta años de edad.

Casi veinte años antes, en el 535, Casiodoro ya había hecho un primer intento de fundar en la propia Roma, con ayuda del papa Agapito y de Dionisio el Exiguo, un centro de saberes cristianos y profanos, a semejanza -dice- del que hubo en Alejandría y del que había oído que entonces existía en la ciudad siria de Nisibis (I.1) ¹. Pero el intento fracasó pronto: no eran el lugar ni el momento adecuados.

Luego vino su abandono de la política y sus años en Constantinopla. A su vuelta, mediado ya el siglo, Casiodoro retomó la antigua idea, ahora más madura, muy distinta, y la plasmó lo más lejos posible de la turbulenta Roma. En vez de una *academia*, un monasterio. En vez de Roma, la vecindad del pueblo de Squillace, en la Calabria, en el extremo sur de la península, junto al tacón de la 'bota' italiana, no lejos de las actuales ciudades de Staletti y Catanzaro. La idea del monasterio, evidentemente, no era nueva: hacía pocos años que los patricios Liberio y Venancio habían fundado sendos monasterios, uno en la Campania, otro en Fondi (Samnium); el propio general Belisario había fundado otro cerca de Orta, en la Via Flaminia (Jones 1966: 21).

Pero la fundación de Casiodoro no iba a ser, por muchos conceptos, como los otros monasterios, ni por su ubicación e instalaciones ni por su propósito.

Casiodoro había nacido en Squillace y disponía allí de propiedades familiares, entre ellas un monte cuyas laderas llegaban hasta la misma orilla del mar Adriático. Fue allí donde construyó no uno sino dos monasterios próximos, pero entre sí apartados: uno, conocido como *Castellum*, en la zona alta del monte, contaba tan sólo con celdas aisladas para los monjes que eligieran vivir como anacoretas o eremitas, en total soledad y en obediencia a un abad propio, de nombre Geroncio. El segundo, ya en la zona baja de la ladera, lo dispuso Casiodoro como pequeño monasterio de vida comunitaria menos austera y le dio el nombre de *Vivarium* (vivero), quizá por los estanques de peces allí dispuestos, quizá también,

metafóricamente, por el semillero cultural en que quería convertir aquel cenobio. Al frente de este segundo monasterio puso al abad Calcedonio.

El propio Casiodoro nos ha dejado detalles interesantes y prácticos de las instalaciones de *Vivarium*. Le cedo la palabra para escuchar las que dirigió a sus monjes:

Tenéis en el monasterio -les dice- jardines con riego abundante y quedan muy cerca las aguas del río Pellena, tan rico en peces... El río cruza el recinto del monasterio, y su curso lo hemos dirigido por donde hemos creído necesario, adecuándolo tanto para el servicio de vuestros jardines como de los molinos... Tenéis también tan cercana la orilla del mar que resulta fácil practicar allí varios tipos de pesca, y, cuando así os plazca, los peces capturados pueden quedar encerrados en los estanques interiores, desde donde una corriente de agua los lleva en multitud hasta el interior del propio monasterio... También hemos hecho unos baños, con buena entrada de agua clara, y de tal condición que también pueden utilizarlos los enfermos..." (XXIX.1)

En modo alguno hemos querido -continúa Casiodoro- que desconozcáis la medición de las horas... Por eso os he dispuesto un reloj de sol para los días luminosos y otro reloj de agua que marca las horas sin interrupción, día y noche... (XXX.5)

También os hemos preparado unas lámparas ingeniosas que mantienen encendida la llama y alimentan su propio fuego, y sin que nadie las atienda despiden abundante claridad y una copiosísima luz; y nunca falta en ellas el aceite de grasa animal, aunque arda continuamente con una llama brillante (XXX.4).

De la cercana ciudad de Squillace también nos da detalles Casiodoro que en buena parte, dada su proximidad, son todos aplicables al monasterio cercano:

La ciudad de Scyllacium, desde la que se contempla el golfo Adriático, cuelga sobre las colinas como una racimo de uvas... La vista se solaza desde allí en la extensión de los verdes prados y en el color azul oscuro del mar... Disfruta de un aire transparente, pero tan templado que sus inviernos son soleados y los veranos nada calurosos; la vida transcurre aquí sin aflicciones, porque nadie anda temeroso de estaciones hostiles...

Scyllacium dispone con abundancia de los manjares del mar. Cuenta con unas compuertas cercanas que nosotros mismos hemos hecho construir, y desde ellas llegan mansamente las olas y mareas hasta las entrañas de roca que hemos horadado al pie del monte Moscian. Una multitud de peces, libres en su propio cautiverio..., saltan ávidamente hasta la misma mano del hombre... antes de convertirse en alimento suyo...

Desde Scyllacium se contemplan abundantes y feraces viñedos..., verdes olivares...

Huerta y jardines bien regados, molinos, baños, un paisaje de mar, prados, viñas y olivos, un río pequeño que cruza las tierras conventuales, viveros, un canal de agua que lleva los peces hasta la misma cocina del monasterio, relojes de sol y de agua, lámparas de aceite inextinguible... También una pequeña iglesia bajo la advocación de san Gregorio Taumaturgo y, cómo no, un amplio *scriptorium* y biblioteca, quizá por aquel entonces la mejor surtida de toda la cristiandad occidental, que el propio Casiodoro se encargó de ir aumentando y completando en el transcurso de los años, incluso con códices que se hacía enviar desde el norte de África (VIII.9; Jones 1966: 33). Repetidamente nos informa Casiodoro de su celo en la búsqueda de libros: "*He recogido sus obras con todo cuidado*", nos dirá de cierto autor (X.1.). Y en otro momento (V.2), "*he descubierto muchos códices antiguos que no conocía*"...

Por si fuera poco (son sus palabras), "*en añadidura a todo esto hemos dispuesto que tengáis algunos obreros expertos en la encuadernación, para que la hermosura de las letras sagradas quede también revestida de un elegante aspecto externo*" (XXX.3).

Como compendio final dejó a sus monjes un texto propio, las *Institutiones divinarum et humanarum lectionum*, catálogo detallado de las obras que había en la biblioteca y recomendaciones de estudio y lectura (I.3.). En cierto momento les insiste: "*Os ruego que leáis continuamente y sin cesar: dedicaros una y otra vez a esa tarea con amoroso cuidado*" (I.7). En otra ocasión: "*Os he dejado esta obra para que la leáis*" (XXVIII.6). Y nuevamente (XXX.2): "*Leed las obras que los autores antiguos han escrito sobre ortografía*".

(La ortografía -o tempora, o mores!- fue un tema que preocupó a Casiodoro de forma particular: no sólo adquirió para la biblioteca seis distintos tratados sobre la materia, de autores griegos y latinos -"*todos los que he podido encontrar*", dice-, sino que él mismo llegó a redactar un breviario ortográfico para uso de sus monjes: "*Me he tomado muchas molestias -comenta- para que dispongáis de una compilación especial de reglas selectas, que he titulado Sobre ortografía*".)

En sus propias palabras, y no hay razón para no creerlas, tal fue el marco conventual, por un lado austero, por otro casi paradisiaco, que Casiodoro preparó para sus monjes. Imagino que, por muchas razones, envidiable entonces, envidiable también hoy para media humanidad doliente. Pero, en definitiva, de lo más adecuado para la labor que allí se había propuesto llevar a cabo.

Casiodoro no sólo eligió el escenario y los medios: también eligió a los monjes en cuyas manos ponía su empresa. Entre ellos, algunos, muy pocos, porque sabían griego, sin que ésta fuera en ningún caso su lengua materna. Los demás, la mayor parte, tan sólo sabían latín, y los propios fondos bibliográficos de Vivarium así lo reflejan: la biblioteca contaba con ocho grandes armarios repletos de códices, de los que siete estaban ocupados por textos latinos, tan sólo uno por códices griegos: "*in armario supradicto octavo, ubi et alios Graecos diversis opusculis necessario congregavi*" (Courcelle 1948: 319).

Los siete armarios latinos contenían obras de autores 'mayores', como Orosio, Jerónimo, Agustín, Orígenes, Ambrosio, Hilario o Eusebio de Cesarea en la versión latina de Rufino, además del Antiguo y Nuevo Testamento...; y otras muchas de autores 'menores': Junilio, el donatista Ticonio, Nicetas, Genadio de Marsella..., todos ellos tratadistas cristianos.

Pero había también autores profanos: Cicerón y su *Retórica*, los *Silogismos* del cartaginés Tulio Marcelo, el tratado musical de Gaudencio o el de Séneca sobre la forma de la tierra, geografías de Ptolomeo, Dionisio y Julio Honorio... Y textos asimismo sobre jardinería, cultivo de verduras y cuidado del ganado (XXVIII.6), tratados médicos de Hipócrates, Galeno y Caelio Aurelio, y dos textos de Dioscórides e Hipócrates sobre plantas medicinales (XXXI.2). Todo ello en traducciones latinas previas.

En el armario griego, textos (todos religiosos) de Atanasio, Clemente de Alejandría, Dídimo, Epifanio de Chipre, Gaudencio, Juan Crisóstomo, Orígenes, los historiadores de la Iglesia Sozomeno, Sócrates y Theodoret, la Biblia, dos obras del historiador judío Flavio Josefo...

Fueron éstos textos griegos, precisamente, los que en Vivarium se trasladaron al latín. Es muy probable que el propio Casiodoro no tradujera ninguno, pero fue él quien decidió qué se traducía y quién traducía. Es casi seguro también que corrigió las traducciones de los otros, porque, en palabras de Franz Blatt (1938-39: 237), "*él repasaba y pulía las versiones de sus colaboradores..., dejaba en ellas su huella... En las traducciones volvemos a encontrar el estilo de Casiodoro que nos resulta familiar por sus cartas y comentarios...*"

Repasaba, corregía, pulía... y a veces metía también la cuchilla de la censura:

Clemente de Alejandría -escribe Casiodoro- publicó algunos escritos sobre las epístolas canónicas, en particular la primera de san Pedro, la segunda de san Juan y la epístola de Santiago..., y en ellos dijo cosas acertadas, pero también otras desaconsejables. He hecho traducir estas últimas al latín de manera tal que su doctrina os llegue con menos peligro después de haberla purificado con la supresión de cuanto pudiera resultar ofensivo (VIII.4).

Sus traductores fueron tres monjes, Muciano, Bellator y Epifanio Escolástico. A los tres los llama 'amigos míos' y en sus *Institutiones* los describe en términos que se nos antojan muy escasos: Muciano es "varón de lo más elocuente", "escritor muy hábil y de pluma fácil"; Bellator es sacerdote y "hombre devoto, muy devoto"; en fin, Epifanio viene retratado como "traductor muy fluido", "hombre de palabras muy correctas", "varón de mucha elocuencia y escritor de expresión muy clara". Poco más sabemos de ellos, salvo las obras que tradujeron.

Muciano vertió al latín un tratado de Gaudencio *Sobre la música*, treinta y cuatro homilias de san Juan Crisóstomo (VIII.3) y un comentario de este mismo autor sobre la epístola de san Pablo a los hebreos (vide: Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, vol. 9, 4397).

El monje Bellator trasladó al latín el último de los libros del Antiguo Testamento, segundo de los [Macabeos](#) ², y una homilía de Orígenes sobre los libros primero y segundo del profeta Esdrás (VI.6). También los comentarios de Clemente de Alejandría a las epístolas canónicas (censurados por Casiodoro). Bellator fue además un generoso comentarista de varios libros, entre ellos los bíblicos de Ester, Tobías, Judit y Macabeos (V.5, VI.4, VI.6).

Epifanio, quizá el más versátil de los tres, tradujo de Filón Carpasio un comentario al *Cantar de los Cantares* (V.4), otro de Dídimo al libro de los *Proverbios* (V.2), homilias de varios Padres de la Iglesia (VIII.6), el *Codex Encyclius* sobre el concilio de Calcedonia (XI.2) y extractos de las crónicas de tres historiadores eclesiásticos del anterior siglo V, Sócrates, Sozomeno y Teodoreto (XI.1), que refundió en un único códice, el conocido como *Historia tripartita* (Jones 1966: 28).

Además de estas obras de firma individual, los tres parecen haber intervenido conjuntamente en las versiones al latín (como siempre, desde el griego) de las cincuenta y cinco homilias de san Juan Crisóstomo sobre los *Hechos de los Apóstoles* (IX.1); en las de las *Epístolas canónicas* de Clemente de Alejandría; y sobre todo en la traducción de dos de las obras más influyentes que en estos años se llevaron a cabo en Vivarium, ambas del historiador judío del siglo I Flavio Josefo: las *Antigüedades judías* y la apología *Contra Apión*. A este respecto comenta Casiodoro: "*Hemos hecho que nuestros amigos traduzcan al latín, con harto trabajo, los veintidós libros de estas obras*" (XVII.1).

¿Por qué este interés de Casiodoro en traducir al latín tanto texto griego? El mismo contesta con toda claridad esta pregunta (I.1) cuando dice:

Las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento están ya expuestas de principio a fin en lengua griega... Pero... en esto seguimos la costumbre de los escritores latinos, a saber, que, puesto que escribimos para latinos, nos parece también muy apropiado haber designado traductores al latín. Pues todos nos ocupamos con mayor gusto de leer lo que va escrito en nuestro propio idioma materno...

Vivarium presenta, pues, en conjunto, en intención y en resultados, una obra inigualable en su época, muy superior a la individual de Dionisio el Exiguo o a la testimonial de Pascasio y Martín de Dume.

Por muchos más motivos que otras posteriores, Vivarium fue la primera 'escuela de traductores' que conoció Europa, en cuanto que contó con un mecenas que la financió, una idea directriz, unos fondos bibliográficos específicos, un lugar de trabajo común, una amplia producción de traducciones, correcciones y comentarios textuales.

El gran mérito de la labor monástica de Casiodoro -ha escrito Leslie Weber Jones (1966: 25)- reside en su decisión de utilizar el convento y toda la amplitud de su tiempo libre para conservar el saber divino y humano y transmitirlo a la posteridad.

Sin embargo, Vivarium no sobrevivió mucho tiempo a su fundador. Casiodoro falleció a una edad

muy avanzada, en torno al año 585, y su muerte supuso el declive rápido de su fundación. Sus colaboradores desaparecieron con él de la historia. Su famosa biblioteca cayó pronto en manos de otros eclesiásticos, abades y obispos de sedes y monasterios cercanos, y sus fondos bibliográficos y textos traducidos acabaron dispersos por instituciones religiosas de toda Europa. Buena parte de aquellas traducciones se han perdido (Courcelle 1948: 382).

*

Muy escasos son los testimonios que conservamos de la opinión que estas u otras versiones merecieron a sus contemporáneos del siglo VI, o del estado y condición de la práctica de la traducción. En Dume, Pascasio no estaba seguro de la calidad de su trabajo y pedía a Martín que se lo corrigiera. A pesar de sus amplios conocimientos de la lengua griega, a Dionisio el Exiguo le costó 'gran trabajo' traducir en Roma un tratado de Gregorio de Nisa. La traducción colectiva de Flavio Josefo se hizo en Vivarium también 'con gran trabajo'. Y Casiodoro nos dirá que la versión que Epifanio hizo allí de un texto griego de Dídimo fue hecha 'con todo cuidado' (V.2).

Lo poco más que nos es dado saber, casi siempre de la pluma del papa san Gregorio Magno, en los últimos años del siglo, ya no alude directamente a los monasterios y traductores hasta ahora mencionados. Apunta más bien a las traducciones que en la otra dirección, del latín al griego, se hacían en Bizancio, a las que acusa de una literalidad extrema que llega a impedir la comprensión del texto traducido.

En junio del año 597, por ejemplo, en carta a Narsés (Norberg 1982: I-VII 485), comenta este papa:

Bien sabe vuestra dulcísima magnificencia que en la ciudad de Constantinopla hoy no hay nadie que traduzca bien del latín al griego: cuidan, en efecto, de las palabras, pero al mismo tiempo apenas si prestan atención al sentido, con lo que, al destrozarlo, consiguen que tampoco se entiendan las palabras...

Tres años después, en agosto del año 600, el mismo papa le comentaba en otra carta a Eulogio, patriarca de Alejandría (Norberg 1982: VIII-XIV 855):

Hacemos notar, además, que en esto sufrimos la grave dificultad de los traductores: pues mientras ninguno de ellos traduzca conforme al sentido, e insistan en transferir la propiedad de cada palabra, confundirán el sentido de todo cuanto se diga. Lo cierto es que, a no ser con mucho trabajo, no hay manera de llegar a entender las cosas que han sido traducidas.

Si tal era la opinión que este papa tenía sobre traductores y traducciones, nada sorprenderá su resistencia a que una obra suya de pastoral cristiana se tradujera en Constantinopla del latín al griego, ni tampoco extrañará el duro comentario final en su carta de enero del año 602 a Juan, subdiácono de Ravenna (Norberg 1982: VIII-XIV 975-976):

De mal grado acepté -escribe- que el diácono Anatolio, de dilectísima memoria, diera al emperador, que insistentemente se lo pedía, el libro mío Regula pastoralis, que había traducido a la lengua griega mi coepiscopo y hermano santísimo, Anastasio de Antioquía. Según me escriben, mucho le agradó al emperador; aunque a mí -y este es su comentario final- mucho me desagradó que quienes son más capaces se ocupen en cosas tan mínimas.

La traducción..., 'cosa tan mínima'...

*

Roma, Dume en las orillas atlánticas y Vivarium en la Calabria italiana... Tales fueron, en lo que a mí se me alcanza, los primeros balbuceos de la traducción monacal en Europa. Versiones todas del griego

al latín, versiones todas ejecutadas por clérigos, todas también de tema religioso (hagiografía, cánones, homilias, textos bíblicos...). Las únicas excepciones vienen de la mano de Gaudencio y su tratado sobre música y las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo, pero también en este caso su traslado desde el griego hubo de deberse, con toda seguridad, a la relación directa de esta obra con el tema cristiano.

*

Pronto, en los siglos inmediatos, seguirían a éstos otros monjes traductores en distintos monasterios de Europa: el venerable Beda, a finales del siglo VII y comienzos del VIII, en el monasterio inglés de Jarrow; las versiones del griego al latín del irlandés Scoto Eriugena a mediados del IX; las glosas (¿qué son sino traducciones?) que en el siglo X hallamos en los monasterios españoles de Silos, San Millán y Valeránica; y sobre todo la notable obra traductora, a finales ya del siglo X, de los monjes de Ripoll, en Cataluña.

Para concluir todo ello, en los alrededores del año 1000, con la obra sorprendente de Notker Labeo (ca. 950-1022), en el monasterio de Sankt Gallen, en la actual Suiza, primer monje traductor de textos profanos de la antigüedad, que en solitario y sin apenas medios trasvasó al alemán obras de Aristóteles, Virgilio, Terencio, Catón, Boecio, Marciano Capella y Gregorio Magno, además de los Salmos y el Libro de Job.

Pero de ellos, sin duda, se hará también memoria en este congreso que hoy nos reúne.

Mientras tanto, para aquellos sencillos monjes de Roma, Dume y Vivarium (Dionisio, Martín, Pascasio, Muciano, Bellator, Epifanio...), para ellos nuestro recuerdo a los quince siglos de su labor pionera.

NOTAS

¹ Los números hacen referencia a los correspondientes epígrafes en las *Institutiones divinarum et humanarum lectionum* de Casiodoro.

² Courcelle 1948: 382, nota 3: "*Dom de Bruyne, 'Les anciennes traductions latines des Macchabées', dans Anecdota Maredsolana, t. IV (1932), pp. xlv-xlix et lvii, a montré que l'une des anciennes traductions des Maccha-bées, conservée dans l'Ambrosianus E-26 inf., était sans doute de Bellator, qui, au témoignage de Cass., Inst., pp. 26, 24 et 27, 19, écrivit pour Vivarium un Commentaire des Macchabées en dix livres*".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS :

BARLOW, Claude W., ed. 1950. *Martini Episcopi Bracarenensis Opera Omnia*, New Haven, Connecticut: Yale Univ. Press

BLATT, Franz. "Remarques sur l'histoires des traductions latines". *C. & M.*, III, 217-242

COURCELLE, Pierre. 1948. *Les lettres grecques en Occident: De Macrobe à Cassiodore*, Paris: E. de Boccard Éditeur

FONTÁN, Antonio. 1974-1979. "Martín de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana", *Anuario de Estudios Medievales*, 9, 331-341

JONES, Leslie Webber, ed. 1966. *An Introduction to Divine and Human Readings, by Cassiodorus Senator*, New York: Octagon Books

NORBERG, Dag, ed. 1982. *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum Libri I-VII & S. Gregorii Magni Registrum Epistularum Libri VIII-XIV* (Corpus Christianorum Series Latina, CXL-A), Turnhout: Brepols, 975-976 (registrum XII, 6)

ANTIGUAS VERSIONES LATINAS DE LA BIBLIA Y SU REPERCUSIÓN EN LAS TRADUCCIONES AL ESPAÑOL

Jesús CANTERA ORTIZ DE URBINA
Universidad Complutense de Madrid

1. NECESIDAD DE LAS TRADUCCIONES BÍBLICAS.

Así para el judío como para el cristiano, la Sagrada Escritura constituye una enseñanza y un alimento [espiritual](#)¹. Para poder aprender lo que enseña y para poder aprovechar lo que ofrece el texto bíblico es necesario que éste sea asequible y en cierto modo fácil y familiar. Si es ofrecido en una lengua desconocida, y por ende ininteligible, difícil resultará sacar provecho. Por eso, en cada momento han ido surgiendo las distintas traducciones.

2. LAS ANTIGUAS VERSIONES BÍBLICAS AL ARAMEO, AL SIRÍACO Y AL GRIEGO.

Pasaremos por alto las antiguas versiones arameas, siríacas y griegas para fijarnos en las latinas sobre las cuales serían hechas, siglos más tarde, muchas de las traducciones al español.

No dejaremos, sin embargo de llamar la atención de una manera especial sobre la versión griega llamada de los Setenta. Y lo hacemos, entre otras razones, por las siguientes:

- a. Fue hecha por judíos y para judíos en tiempos de Ptolomeo Filadelfo en el siglo III antes de Cristo.
- b. Fue usada como Biblia oficial por el judaísmo helenístico.
- c. Fue adoptada con entusiasmo y como muy fiable por el cristianismo para los libros protocanónicos del Antiguo Testamento.
- d. En ella están principalmente basadas las antiguas versiones latinas anteriores a San Jerónimo.

Y teniendo en cuenta que estamos en unas jornadas sobre la traducción, no dejaremos de mencionar, aunque sólo sea a manera de recuerdo, las *hexaplas* de Orígenes (h.185-h.254). Se trata de una presentación del texto bíblico en seis columnas. En la primera figuraba el texto hebreo; en la segunda, el mismo texto hebreo pero transcrito en caracteres griegos; en la tercera, la versión griega de Áquila; en la cuarta la de Símaco; en la quinta la de Septuaginta; y en la sexta la de Teodoción. Algo extraordinario para la historia de la traducción: un texto en lengua original acompañado de su transcripción y de cuatro traducciones a una misma lengua. De esta suerte resultaba fácil comparar y contrastar esas cuatro versiones griegas con el texto hebreo. Y además, en la versión de Septuaginta introdujo Orígenes unos signos diacríticos con los que pretendía marcar y hacer resaltar las variantes de Septuaginta con respecto al texto hebreo. Desgraciadamente, de esta obra transcendental (aunque inacabada) de crítica textual antiguotestamentaria emprendida por Orígenes, sólo nos quedan fragmentos que, sin embargo podemos considerar como auténticos tesoros.

3. LAS ANTIGUAS VERSIONES BÍBLICAS LATINAS.

3.1. *Versiones bíblicas latinas anteriores a San Jerónimo.*

Reducido el conocimiento del griego en el Imperio romano a privilegio de letrados, y hablado tan sólo por los comerciantes de sus ciudades marítimas, el pueblo no conocía sino el latín y las

lenguas del lugar. Este desconocimiento del griego en el Imperio romano hizo que se dejase muy pronto sentir la necesidad de una versión de la Sagrada Escritura al latín, necesidad que se hacía tanto más precisa cuanto mayor era el desenvolvimiento del proselitismo y del culto cristiano.

Las primeras versiones latinas pudieron tener su origen en una versión oral que acompañaba la lectura del texto griego de los Setenta en los oficios del culto cristiano. Lo mismo que había ocurrido con las versiones arameas.

El ser declarada la Vulgata texto oficial de la Iglesia occidental hizo que se fueran perdiendo estas antiguas traducciones, cuyos restos hemos de buscar hoy en varios códices que se nos han conservado, en numerosas citas de los Santos Padres y de los escritores eclesiásticos, en algunos textos de la liturgia, y también en algunas inscripciones que se van descubriendo, así como en las interpolaciones y notas marginales que ofrecen algunos códices de la Vulgata.

El número de versiones bíblicas latinas anteriores a la Vulgata fue tal que en nuestra tesis doctoral, allá por los ya lejanos años 50 del siglo pasado, señalábamos tres grupos principales con sus correspondientes subdivisiones: a. el grupo del norte de África con sus cuatro familias; b. la Itala, impulsada bajo el celo de San Ambrosio de Milán; y c. la europea, excluida la Itala, grupo en el que cabe señalar por lo menos tres familias: la romana, la galicana y la hispana. A pesar de su enorme interés para nosotros como españoles, no podemos detenernos en hacer consideraciones acerca de la *Vetus Latina Hispana*; pero no dejaremos de evocar la memoria de nuestro buen amigo el segoviano D. Teófilo Ayuso Marazuela que estudió las numerosas citas bíblicas en Tertuliano y las interesantes y reveladoras interpolaciones y notas marginales prejeronimianas en códices españoles de la Vulgata.

3.2. *La versión latina de la Vulgata.*

Es obra del dálmata San Jerónimo, una de las grandes figuras de la Iglesia occidental en la segunda mitad del siglo IV y primeros años del V, junto con el nómada San Agustín (354-430).

San Jerónimo nació hacia el año 347 en Estridón de Dalmacia, entre Aquileya y Ljubijana. Muy joven se trasladó a Roma para estudiar letras humanas; y en el año 365 fue bautizado por el papa Liberio. Pasó una temporada en Tréveris. Y luego, con la decisión resuelta de reemplazar su dedicación a la lectura y estudio de obras profanas por el estudio de las Sagradas Escrituras, se dirigió a Jerusalén, deteniéndose en Antioquía por causa de una enfermedad y dedicándose al estudio del griego. Del año 375 al 378 vivió como anacoreta en el desierto de Calcis estudiando hebreo con un monje judío convertido, reconociendo que le costaba mucho. Después de una estancia en Constantinopla, volvió a Roma (382-385), donde estuvo muy en contacto con el papa español San Dámaso quien le encargó una traducción de la Biblia al latín para tratar de remediar la problemática surgida por las diferentes versiones que se habían venido haciendo tomando como base el texto griego de los Setenta para los protocanónicos del Antiguo Testamento. A la muerte de este papa abandonó Roma por verse duramente atacado por clérigos empapados de espíritu mundano. Se estableció en Belén a partir del año 386, dedicándose a la oración y al estudio y a la traducción de la Sagrada Escritura durante 34 años, hasta su muerte, a los 73 años de edad en el año 420.

Aun corriendo el riesgo de que se nos acuse de parecer anclado en el pasado, no sentimos el más mínimo rubor al confesar nuestra admiración y entusiasmo por la Vulgata, la versión latina de San Jerónimo. Y eso, sin renunciar ni un ápice al gran cariño que profesamos no sólo al texto hebreo de los protocanónicos del Antiguo Testamento, sino también a las versiones latinas primitivas a las que hace ya muchos años dedicamos durante un decenio muchas horas de estudio y de reflexión.

No se nos oculta que la versión de San Jerónimo fue, ha sido, es y será una labor muy criticada. Lo fue ya en vida del santo traductor. Se le acusó de un no disimulado apego al judaísmo, basando esta acusación principalmente en tres hechos: a. el haber profundizado en su conocimiento de la lengua hebrea con maestros judíos; b. su escaso interés por los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento, limitándose a una simple revisión un tanto superficial; c. mostrar vivo interés por el

Targum arameo y por las versiones griegas judías de Áquila, Símaco y Teodoción, que habían sido realizadas como oposición a la versión de los Setenta por considerarla favorable al cristianismo. En contraste con esta acusación, se le acusa también de insistir en poner de relieve los textos mesiánicos favoreciendo su aplicación a Cristo Jesús.

Sin embargo, poco a poco, esta versión latina llamada la Vulgata, logró imponerse. Al imponerse, se multiplicaron las copias. Copias hechas la mayoría, por no decir todas, en monasterios y algunas en escuelas catedralicias. A pesar de la labor paciente, tranquila, sosegada y muy consciente de los copistas en los "scriptoria" de los monasterios, se fueron produciendo no pocas variantes. Algunas eran debidas a la introducción de frases o de expresiones de las antiguas versiones, muchas veces por el hecho de que eran así conocidas y citadas, tal como figuran en los Santos Padres. El mismo San Jerónimo llegó a conocer algunas de esas variantes; y se lamentaba de ello. Con el transcurso del tiempo, las variantes fueron naturalmente aumentando. Nos consta de repetidos intentos de "purificar" el texto de San Jerónimo. Recordemos, entre otros: a. [Casiodoro](#)² en el siglo VI; b. Alcuino, en la segunda mitad del siglo VIII; c. Teodulfo, finales del siglo VIII y principios del IX; d. el prelado inglés de origen italiano [Lanfranco de Canterbury](#)³, en el siglo XI; e. San Esteban Harding, tercer abad del Cister en la primera mitad del siglo XII, del que había sido fundador con San Roberto de Molesme.

El concilio de Trento en 1546 (sesión IV, can. II) adoptó y consagró la Vulgata como texto oficial de la Iglesia; pero no dejó de poner los medios más idóneos para una revisión profunda. Sabemos que el cardenal Carafa ofreció al gran papa Pío IV (1559-1565) un texto de la Vulgata cuidadosamente revisado. Más tarde Sixto V (1585-1590) hizo una revisión por su cuenta y razón, dando origen a la que se llamó *Biblia Sixtina* que no llegó a publicarse por haber muerto el papa antes de que hubiera podido hacerlo. Revisada esta *Biblia Sixtina* por encargo de Gregorio XIV (1590-1591) siguiendo el consejo del cardenal Belarmino, fue publicada en 1592 por decisión de Clemente VIII (1592-1605) y es conocida como *Biblia Sixto-Clementina*.

En tiempos de la Reforma y en nuestros días es frecuente decir que San Jerónimo fue un mal traductor. Y se alegan diferentes pasajes en los que una palabra o una expresión de su versión latina no se corresponde exactamente con el texto hebreo. A quienes hacen hoy esta crítica, les recordaremos que la Vulgata de San Jerónimo en su redacción primitiva fue una versión latina del texto hebreo **premasorético**, no precisamente el texto hebreo que hoy solemos manejar por ejemplo en la excelente Biblia hebraica de Kittel - Kahle.

Para ser justos se han de tener en cuenta dos hechos innegables:

a. El texto latino de la Biblia *Sixto-Clementina* fue fijado a finales del siglo XVI, aunque –eso sí– tratando de adaptarlo lo más exactamente posible al que saldría de las manos de San Jerónimo.

b. El texto masorético fue fijado definitivamente, con sus vocales y puntos diacríticos, a finales del siglo X y principios del XI, respondiendo –también es cierto– a una labor que se habría prolongado durante dos siglos y medio y respondiendo a una larga **tradición**⁴ que se había iniciado ya antes de la era cristiana.

San Jerónimo –no lo olvidemos– es del siglo IV y primeros años del V (347-420). Seis siglos, por consiguiente, anterior a la fijación del texto masorético. No es justo, por consiguiente, ni en modo alguno científico, pretender juzgar la exactitud y fidelidad de su versión comparándola con un texto fijado seis siglos más tarde. No debemos olvidar, por otra parte, que los masoretas, para asegurar el predominio absoluto y hasta exclusivo de su trabajo e imponer su texto, trataron de que desaparecieran todos los manuscritos antiguos.

Para estudiar hoy el texto hebreo premasorético, se ha de recurrir a los pocos testimonios que han quedado. Entre ellos los que ofrecen algunas "guenizás"⁵ y algunos de los textos que hace medio siglo aparecieron en Qumrán, junto al **Mar Muerto**⁶.

No dejaremos de consignar un hecho que juzgamos de suma importancia en la historia de la traducción y en favor de muchos de los antiguos traductores de la Biblia: así el texto griego de los Setenta como los también griegos de Áquila, Símaco y Teodoción, como el Targum arameo y también la Peshita siríaca suelen coincidir en lo fundamental. Y lo que más nos interesa ahora: también la Vulgata y en general las antiguas versiones latinas prejeronimianas. Cabe descubrir matices de estilo y un mayor o menor apego a la letra del texto o una cierta libertad perifrástica. Pero en lo esencial, son traducciones correctas y fieles al texto.

Antes de juzgar a San Jerónimo como traductor se ha de tener presente que son importantes los textos de la Vulgata que deben ser considerados más o menos ajenos a San Jerónimo. Recordemos: a. Los deuterocanónicos, a excepción de Tobías y Judit, responden esencialmente a la Itala. b. El Salterio latino de San Jerónimo no fue incorporado a la Vulgata, por el gran arraigo de las versiones anteriores en la liturgia y en los rezos en general. c. En cuanto al Nuevo Testamento, San Jerónimo revisó los textos de las versiones anteriores, especialmente la Itala, conformándolas al texto griego.

Hemos dicho más arriba que el texto masorético con sus variantes y puntos diacríticos quedó fijado a finales del siglo X y principios del XI. Recordemos que ya en el siglo I se había buscado una unificación del texto consonántico. Y añadamos que, si bien las divergencias no son de importancia, procede hablar de por lo menos dos tradiciones masoréticas: la de Ben Hayyim y la de Ben Asher que nuestro viejo amigo el benemérito Paul Kahle consiguió introducir en la Biblia hebrea de Kittel.

A las dos observaciones que hemos hecho más arriba respecto al texto latino de la Biblia *Sixto Clementina* y respecto a la fijación del texto masorético, añadiremos que la Vulgata es una traducción hecha en su edad madura por un hombre santo, juicioso y ecuánime, un hombre dotado de una voluntad de hierro gracias a la cual llegó a conocer perfectamente el hebreo y el griego (lenguas de origen), un hombre culto que dominaba el latín (lengua a la que traducía), un hombre inteligente que disponía y supo utilizar un valiosísimo y muy copioso material (hebreo, griego, arameo y siríaco) del que nos parece poseer un mundo cuando disponemos nosotros de algún texto mutilado y carcomido, sucio y borroso en el que nos esforzamos a veces para tratar de descubrir o de adivinar lo que pudo allí escribir el copista.

Volviendo a la historia de la Vulgata no olvidemos que los anglicanos Wordsworth y White prepararon una edición crítica de ella basándose en los más antiguos manuscritos. Por otra parte, el papa San Pío X encargó a los benedictinos que trataran de restaurar el texto de la Vulgata en la forma más próxima posible a la redactada por San Jerónimo. En 1933 el papa Pío XI proporcionó a la comisión el monasterio de San Jerónimo, cerca del Vaticano. El interés por la Vulgata y el empeño por restablecer su texto en la mayor pureza siguieron seguido vivos durante muchos siglos.

Después de estas consideraciones conviene fijar por un momento la atención en la penetración y vigencia de la Vulgata en España. Un hecho de gran importancia y muy significativo es que en el último decenio del siglo IV, cuando aún vivía San Jerónimo, fue enviada a Belén una misión de la Bética para pedir a nuestro santo traductor que les permitiera copiar los textos que ya había traducido. La petición fue atendida favorablemente por San Jerónimo quien dio toda clase de facilidades y revisó las copias haciendo además las correcciones que consideró pertinentes. De todo ello tenemos constancia por la respuesta de San Jerónimo que podemos leer en la *Patrología latina* (22, 668-672). Fueron copiados todos los textos que ya había terminado: el Nuevo Testamento y los protocanónicos del Antiguo, menos el Pentateuco. De esta copia se hicieron nuevas copias en España; y de esta suerte el texto latino de la Vulgata se fue introduciendo e imponiendo en España en sustitución de los que correspondían a las anteriores versiones latinas.

Como muy bien señala el Doctor Ayuso Marazuela, San Peregrino dio a conocer este texto latino de la Vulgata de acuerdo con esos códices traídos de Belén, enriqueciéndolos con notas marginales y variantes de la *Vetus Latina*. A principios del siglo VII San Isidoro revisó el texto de la Vulgata procurando volverlo a su primitivo estado suprimiendo las variantes introducidas en él por San Peregrino.

4. VERSIONES BÍBLICAS LATINAS EN LA EDAD MODERNA.

Aunque en esta disertación hayamos de fijar nuestra atención en las versiones latinas antiguas para estudiar su influencia en las traducciones españolas, no dejaremos de señalar algunas de las que consideramos más significativas entre las de los siglos XVI y XVII:

4.1. La de **Erasmus** (1469-1536). Nuevo Testamento. Publicada en 1523 en [Estrasburgo](#)⁷.

4.2. La de **Santes Pagnini**, dominico italiano, (1470-1551). Antiguo y Nuevo Testamento. Publicada primero en Lyon en 1527; y luego en Colonia en 1541. Reeditada en Lyon en 1542 tras haber sido revisada por Miguel Servet. En 1557 conoció una nueva reedición, esta vez en Ginebra, tras ser revisada por Roberto Estéfano, quien para el Nuevo Testamento adoptó la traducción del calvinista Teodoro de Beza. De la importancia que se dio a esta versión latina de Santes Pagnini dice mucho, además de estas reediciones, el hecho de que fuera empleada por Arias Montano para la Políglota de Amberes. Después fue tirada en edición aparte, siendo publicada hasta diez veces en menos de veinte años. Cabe señalar que las correcciones introducidas por Arias Montano para estas reediciones, en vez de mejorar la calidad de la lengua latina, la empeoraron por un excesivo deseo de literalidad.

4.3. La de **Sebastián Castalión**⁸ (1515-1563), helenista y teólogo calvinista francés, que había propuesto la eliminación del *Cantar de los Cantares* por considerarlo de contenido obsceno. Después de dar a conocer distintas partes de la Biblia en latín y francés, publicó su famosa *Biblia Sacra Latina* en Basilea en 1551.

4.4. La de **Teodoro De Bèze**, calvinista francés. (1519-1605). En 1565 apareció su *Novum Testamentum*, (*cujus graeco contextui respondent interpretationes duae, una [Vetus](#)⁹, altera Theodori Bezae*).

4.5. La de **Manuel Tremelio**, hebraísta de raza judía, nacido en Ferrara hacia el año 1510. Convertido al catolicismo, se hizo más tarde protestante. En 1579 publicó en Francfort del Meno su versión latina del Antiguo Testamento a partir del hebreo, utilizando el Targum arameo y la Peshita siríaca. Se le acusa de hacer una traducción excesivamente libre.

4.6. La de **Tomás Valverde**, dominico español, nacido en Játiva en 1566 y fallecido en Valencia en 1628. Su versión latina de la Biblia fue publicada en Lyon en 1650.

4.7. La de **S. Schmidt**. Antiguo y Nuevo Testamento. Publicada en Estrasburgo en 1696.

[Aunque ya del siglo XX, no dejaremos de señalar la bonita traducción latina del Salterio publicada en Roma en 1928 por el gran rabino de Roma F. Zorell, convertido al catolicismo].

5. TRADUCCIONES BÍBLICAS ESPAÑOLAS.

5.1. TRADUCCIONES BÍBLICAS ESPAÑOLAS ANTERIORES AL SIGLO XVI.

5.1.1. *Biblia prealfonsina*.

Conservada en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Elaborada bajo los auspicios del traductor de la Escuela de Traductores de Toledo Hermann el Alemán.

5.1.2. *Biblia Alfonsina*.

Así llamada por ser fruto de un encargo del rey Alfonso X el Sabio. Realizada la traducción por los años 1260. Se conserva un ejemplar en la biblioteca del monasterio de San Lorenzo de El Escorial, en cinco tomos, con el título de *Historia general donde se contiene la versión española de toda la Biblia, traducida literalmente de la latina de San Jerónimo*.

5.1.3. *Biblia de la Casa de Alba*¹⁰.

Así llamada por conservarse el manuscrito en la Casa de Alba. Encargada la traducción por el maestro don Luis de Guzmán, el 5 de abril de 1422, al rabino Moshé Arragel de Guadalfajara (= Guadalajara). Fue acabada el 2 de julio de 1430. Publicada por el duque de Berwick y de Alba, en Madrid en 1920-1922.

5.1.4. *Biblia por encargo del rey Alfonso V de Aragón.*

De principios del siglo XV. Conservada en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial en un ejemplar en vitela, desgraciadamente bastante mutilado.

5.1.5. *Biblia del Cardenal Quiroga.*

Así llamada por haber sido donada por este cardenal al rey Felipe II. Sólo contiene el Antiguo Testamento. Muy probablemente fue realizada por un judío converso.

5.1.6. *Biblia de Juan II de Castilla.*

De principios del siglo XV.

5.1.7. *Biblia valenciana de Bonifacio Ferrer.*

Un fragmento se conserva en la Cartuja de Porta Caeli. Fue escrita a principios del siglo XV por el prior de la Cartuja Bonifacio Ferrer, hermano de San Vicente Ferrer. Fue publicada en 1478 en Valencia después de haber sido cuidadosamente revisada y corregida por el dominico Jaime Borell, inquisidor general del reino de Valencia.

5.1.8. *Biblia de Martín de Lucena, "el Macabeo".*

Fue hecha por este judío converso, por encargo del marqués de Santillana Don Íñigo López de Mendoza. Hasta el siglo XVIII estuvo en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial.

5.1.9. *Biblia medieval romanceada.*

Conservada en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Comenzada a publicar por el Padre Llamas a partir de 1950.

5.2. TRADUCCIONES BÍBLICAS ESPAÑOLAS DEL SIGLO XVI.

5.2.1. *Biblia de Ferrara.*

Aparecieron dos ediciones simultáneas: una para judíos y otra para cristianos. Llamada "de Ferrara" por haber sido allí impresa la primera vez, el 1 de marzo de 1553 (el 16 de adar de 5313 del calendario judío). Es obra de dos judíos portugueses: Duarte Pinel y Jerónimo de Vargas. La edición judía lleva por título *Biblia en lengua española, traducida palabra por palabra de la verdad hebrayca por muy escelentes letrados. Estampada en Ferrara a costa y despensa de Jom Tob Athias, hijo de Leví Athias, español, en 14 de Adar de 5313*. El título de la segunda es el siguiente: *Biblia en lengua española, traduzida palabra por palabra de la verdad hebrayca por muy escelentes letrados. Vista y examinada por el Oficio de la Inquisición. Estampada en Ferrara a costa y despensa de Gerónimo de Vargas, español, en primero de marzo de 1553*. Cabe recordar la reimpresión por Menassé ben Israel, judío portugués, en 15 de sebat de 5390 (= 1630), sin que figure lugar de reimpresión. Y una nueva reimpresión en Amsterdam, en 1661, en casa de José Athias por R. Samuel de Cáceres.

5.2.2. *Biblia del Oso.*

Así llamada por el oso que figuraba en su portada. Es la versión de Casiodoro de Reina, de origen morisco, que fue monje jerónimo de la rama de los "Isidros"¹¹, de donde se salió para hacerse protestante, emigrando seguidamente a [Inglaterra](#)¹². En 1567 se publicó en Basilea la versión española completa de esta Biblia, excluidos los deuterocanónicos, hecha a base de las lenguas originales. En 1602 apareció en Amsterdam la versión de Cipriano de Valera, que responde a una adaptación del texto de Casiodoro de Reina.

5.2.3. *Otras traducciones bíblicas españolas del siglo XVI.*

5.2.3.1. Católicas.

5.2.3.1.1. De *Fernando Jaraba.*

El libro de *Job* y algunos salmos. En 1540 en Amberes. El *Cantar de los Cantares* y siete salmos penitenciales en 1543 también en Amberes.

5.2.3.1.2. De *Fray Ambrosio de Montesinos.*

Predicador de los Reyes Católicos. Los *Evangelios* y las *Epístolas*. En 1512. Reedición en 1601.

5.2.3.1.3. De *Juan de Robles.*

Monje benedictino de Montserrat. Los *Evangelios* en 1573. No publicados hasta 1906.

5.2.3.1.4. De *Juan de Sigüenza.*

Monje jerónimo. Fallecido en el Monasterio de San Lorenzo de El Escorial en 1606. Los *Evangelios* de *San Mateo* y *San Lucas*. Inéditos.

5.2.3.1.5. De *Fray Luis de Granada.*

Dominico. 1504-1588. Los *Salmos*; los *Evangelios*; las *Epístolas*.

5.2.3.1.6. De *Juan de la Puebla.*

Monje jerónimo. Los *Salmos*.

5.2.3.1.7. De *Juan de Soto.*

Agustino. Los *Salmos*.

5.2.3.1.8. De *Benito Vila.*

Monje benedictino de Montserrat. Los *Salmos*.

5.2.3.1.9. De *Antonio de Cáceres y de Sotomayor.*

1555-1618. Confesor de Felipe III. Obispo de Oviedo. En 1616 apareció publicada en Lisboa su *Perifrasis de los salmos penitenciales de David*.

5.2.3.2. Protestantes.

5.2.3.2.1. De *Juan de Valdés.*

El autor del famoso *Diálogo de la lengua*. Muerto en 1541. Tradujo los *Salmos* conforme al hebreo. Manuscrito conservado en Viena. Publicado en 1880.

5.2.3.2.2. De **Francisco Enzinas** (o *Encinas*)¹³.

Nacido en Burgos en 1520 en el seno de una noble familia. Muerto en Estrasburgo en 1570. Tradujo el *Nuevo Testamento* que fue publicado en Amberes en 1543. Su traducción está notablemente influida por la de Erasmo.

5.2.3.2.3. De **Juan Pérez de Pineda**.

Nuevo Testamento (1556) y los *Salmos* (1557), en Ginebra, con falsa data de Venecia.

5.2.3.3. Judía.

Anónima.

Isaías y *Jeremías*, en hebreo y en español, en Estrasburgo en 1569.

5.3. TRADUCCIONES BÍBLICAS ESPAÑOLAS DEL SIGLO XVII.

5.3.1. Católicas.

5.3.1.1. De **Fray Luis de León**.

1528-1591. El *Cantar de los Cantares* y el libro de *Job*.

5.3.1.2. Del **Padre Alfonso Ramón**.

Mercedario. El libro de los *Proverbios*, publicado en Madrid en 1629.

5.3.2. Judías.

5.3.2.1. De **Juan de Quesne**.

Los *Salmos*. En 1625.

5.3.2.2. **Anónimo.**

Los *Salmos*. En Amsterdam. En 1626.

5.3.2.3. De **Manasés ben Israel**.

El *Pentateuco*. En Amsterdam. En 1627 y 1655.

5.3.2.4. De **Juan Pinto Delgado**.

Portugués. *Ester*, *Rut* y *Samuel*. En Rouen en 1627.

5.3.2.5. De **David Cohen**.

El *Cantar de los Cantares*. En 1631. Inédito; conservado en La Haya.

5.3.2.6. De **David Abenatar**.

Los *Salmos*. En Francfort y en Amsterdam. En 1650.

5.3.2.7. De **Jacob Yehudá**.

Los *Salmos* en verso. En Amsterdam. En 1650.

5.3.2.8. De **José Franco Serrano**.

El *Pentateuco*. En Amsterdam. En 1695.

5.4. TRADUCCIONES BÍBLICAS ESPAÑOLAS DEL SIGLO XVIII.

5.4.1. Católica.

De **Felipe Scio de San Miguel**.

En 1780 el rey Carlos III pidió al preceptor de sus nietos (entre ellos el futuro Fernando VII) con residencia en palacio, el escolapio Padre Felipe Scio de San Miguel, que se encargase de hacer una traducción española de toda la Biblia. Fruto de la labor emprendida y llevada a cabo por el Padre Scio fue la publicación entre los años 1790 y 1793 en Valencia de diez volúmenes en folio de una traducción española de la versión latina de la Vulgata, cuyo texto figura en columna paralela, y con gran riqueza de notas. Una segunda edición, publicada en Madrid en 1794, en cuarto, ofrece dos modalidades: una con la versión latina, y otra sin ella. La ediciones se multiplicaron en los años y en los decenios sucesivos. Dato significativo por distintos motivos es el hecho de que la Sociedad Bíblica de Londres publicó con el nombre del Padre Scio varias ediciones de la Biblia con las omisiones propias de las biblias protestantes.

Menéndez Pelayo no se recató en mostrar su desacuerdo con esta versión desde el punto de vista de su lengua, llegando a calificarla de "desdichadísima". No dejaremos de señalar, sin embargo, que en el Vocabulario del Poema de Mío Cid de Menéndez Pidal son muy numerosos los términos en los que se hace referencia al Padre Scio.

Esta versión española de finales del siglo XVIII se ajusta muy a la letra del texto latino de la Vulgata conservando incluso muchas veces el mismo orden que tienen las palabras en el texto latino, no permitiéndose en absoluto la paráfrasis, sino aferrándose a la letra. A lo sumo se permite la supresión algunas veces del pronombre personal sujeto (*ego, tu, ille ...*) o de algunas conjunciones; o bien el cambio entre la forma activa y la forma pasiva; o bien otras minucias por el estilo.

Acierta, a nuestro entender, al conservar algunos hebraísmos como *amén, aleluya, y hosanna*, y no pocos helenismos como *parasceve, pentecostés y holocausto*; hebraísmos y helenismos que han quedado consagrados lo mismo en español que en otras lenguas.

Uno de los problemas que puede plantearse en la traducción del latín es el del recto uso del artículo, ya que no existe en latín y sí es necesario algunas veces o muy conveniente otras en nuestras lenguas. Por otro lado en español hemos tenido un uso precioso y muy expresivo del artículo acompañando al posesivo¹⁴.

5.5.2. Judías.

5.5.2.1. De **Isaac de Córdoba**.

El *Pentateuco*. En Amsterdam. En 1705.

5.5.2.2. De **Daniel López-Laguna**.

Los *Salmos*. En Amsterdam. En 1720.

5.5.2.3. De *Isaac de Acosta*.

Josué; Jueces; Reyes. En Leyden. En 1732.

5.5.2.4. De *Moisés Belmonte*.

El *Cantar de los Cantares*. En hebreo, latín y español. En Amsterdam. En 1766.

5.5. TRADUCCIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA DEL SIGLO XIX.

Católica.

De *Torres Amat*.

Don Félix Torres Amat, obispo de Astorga, había nacido en Sallent (Barcelona), en 1772, y murió en 1847. Entre 1823 y 1825 apareció editada con su nombre una traducción española de la Biblia según la Vulgata, en nueve tomos. En ella, según algunos autores, se conjuga el correcto uso de la lengua española con la riqueza de las notas del Padre Scio. Se ha dicho que esta versión española es "notable por su casticismo y la calidad del lenguaje".

Al poco de aparecer esta edición de la Biblia surgió el escándalo. Aparte de que las notas, según se hace constar, responden casi íntegramente a las del Padre Scio, se afirmó que la traducción del texto latino no es de Torres Amat, sino del jesuita Padre Petisco. El rey Carlos IV había encargado una nueva versión española a Félix Torres Amat. Y se afirma y se ha tratado de demostrar que Torres Amat aprovechó ampliamente la traducción inédita del jesuita salmantino.

El Padre Petisco había nacido en Ledesma (Salamanca), en 1724; y falleció en 1800. Al ser suprimida la Compañía de Jesús en España, se trasladó a Bolonia, donde se dedicó a la traducción de la Biblia, que trajo prácticamente terminada cuando regresó a España en 1798, dos años antes de su fallecimiento. Un sobrino suyo, el alférez don Vicente Petisco se hizo cargo de la versión y en 1807 la presentó al tribunal de la Inquisición para obtener la licencia previa para su publicación. Pero la comisión encargada de examinarla emitió fallo desfavorable. En esa comisión figuraban don Félix Amat, [inquisidor general](#)¹⁵ y su sobrino el propio don Félix Torres Amat, quien al parecer se quedó con el manuscrito.

En 1823 era publicado el primer tomo de una edición de la Biblia que aparecía como versión de don Félix Torres Amat. Y se dice además que fue a expensas de la protestante Sociedad Bíblica, o por lo menos subvencionada por ella, muy posiblemente para contrarrestar la influencia de la Biblia del Padre Scio. Para acallar los rumores y acusaciones de plagio, en 1824 en el primer tomo del Nuevo Testamento Torres Amat –por consejo de su tío– reconocía haberle "servido no poco en algunos libros una versión castellana anónima", "creída por algunos del sabio jesuita P. Petisco", creencia que sin embargo decía no compartir.

5.6. TRADUCCIONES BÍBLICAS EN ESPAÑA EN EL SIGLO XX.

A partir de 1926 empieza a aparecer la traducción catalana de los monjes de la abadía benedictina de Montserrat.

En los años 40 publica la B.A.C. dos Biblias en español traducidas de las lenguas originales hebrea y griega: la de Nacar - Colunga y la de Bover - Cantera.

Por otra parte, en 1958, es publicada en Bilbao la traducción vasca de R. de Olavida († 1942) con el título *Itun Zarra eta Berria*, es decir, "Testamento Antiguo y Nuevo".

En 1963 empieza a aparecer en Barcelona (Codex) la titulada *La Biblia más bella del mundo*, así llamada por sus magníficas ilustraciones. Dirigida por el P. Alejandro Díez Macho y realizada la traducción por hebraístas y helenistas españoles sobre textos en las lenguas originales.

Años más tarde (a partir de 1980) esas ilustraciones serían empleadas en la Biblia española publicada por Salvat con traducción de los profesores Francisco Cantera Burgos, Ángel Sáenz Badillo, Nazario Fernández Marcos y Manuel Iglesias González.

En 1979 el profesor del Instituto Arias March de Barcelona, Eloy Puente Navarro, publica en muy bonita edición con ilustraciones de Doré, su versión española "basada en los textos primitivos y en la traducción de la Vulgata latina".

Por otra parte, la editorial Ega Mensajero publicó en Bilbao *La Biblia del peregrino* del jesuita Alonso Schökel.

Procede recordar en Hispanoamérica, entre otras, la traducción de Straubinger, en 1941 de *Nuevo Testamento*; y en 1944 del *Antiguo*.

Respecto a algunas de estas traducciones, no dejaremos de señalar lo poco afortunada que resulta la pretenciosa denominación de "traducción de los textos originales". Porque cabe preguntar: ¿Dónde están esos "textos originales"? Lo correcto es decir traducción de textos en lenguas originales".

6. LAS TRADUCCIONES DE LA BIBLIA AL ESPAÑOL Y SU RELACIÓN CON LAS ANTIGUAS VERSIONES LATINAS.

Las versiones españolas anteriores al siglo XVI fueron hechas a partir de la Vulgata de San Jerónimo. Las más conocidas del siglo XVI (las dos de Ferrara y la del Oso) fueron realizadas a partir del hebreo.

Las versiones de Scio y de Torres Amat (o Petisco) en el siglo XVIII y en el XIX respectivamente son traducción una y otra de la Vulgata.

La mayoría de las que se hicieron en el siglo XX prescinden por completo de las versiones latinas, salvo la de Eloy Puente Navarro que, según se hace constar en el título, está "basada en los textos primitivos y en la traducción de la Vulgata latina".

Por nuestra parte, en nuestras distintas versiones bíblicas españolas más recientes (en especial, en el libro de los *Proverbios*, en el libro de *Rut*, en el *Cantar de los Cantares* y en el *Salterio*) hemos partido del texto hebreo, pero teniendo presentes la versión griega de los *Setenta*, las antiguas versiones latinas prejeronimianas y, naturalmente, sobre todo la venerable versión latina de San Jerónimo.

7. CONSIDERACIONES ACERCA DE ALGUNOS PASAJES CONCRETOS.

Nos limitaremos a unas breves observaciones acerca de las traducciones bíblicas españolas de cuatro pasajes concretos: a. *Salmos* 21 / 22, 17; b. *San Lucas* 1, 28; c. *Hacacuc* 3, 2; d. *Rut* 2, 14.

7.1. *Salmos* 21 / 22, 17.

En los cuatro evangelios se narra la crucifixión de Nuestro Señor. Y en los cuatro se dice que fue crucificado; pero no se dice que fuera clavado en la [cruz](#)¹⁶. Sin embargo, el evangelista San Juan,

cuando, después de hablar de la crucifixión de Jesús Nazareno, da cuenta de las apariciones del Señor resucitado a los apóstoles, habla con claridad meridiana de los clavos que taladraron sus manos al ser crucificado. En el versículo 25 del capítulo 20 pone en boca del incrédulo Santo Tomás estas palabras: "Si no viere en sus manos la marca de los clavos y no metiere mi dedo en el lugar de los clavos, y no metiere mi mano en su costado, no lo creo".

En la polémica judeocristiana surgida ya en los primeros siglos del cristianismo, los apologistas cristianos se esforzaban en demostrar ante los judíos que en Cristo Jesús se habían cumplido las profecías que aparecían en distintos pasajes del Antiguo Testamento. Uno de los pasajes aducidos fue el de *Salmos* 21 / 22, 17 que según el texto latino de la Vulgata dice así: "foderunt manus meas et pedes meos", que coincide plenamente con el texto de la versión griega de los Setenta: ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας. La reacción por parte judía no se hizo esperar, afirmándose que el texto hebreo no decía כָּאֵר (= "han taladrado" o "taladraron") sino כְּאֵר (= "como león"). Y los masoretas así lo fijaron más tarde en su texto hebreo, no anterior al siglo VI de la era cristiana. Para desdecir la interpretación cristiana, también Símaco (de finales del siglo II), apartándose de los Setenta, traduce: ὡς ζῆτοῦντες δῆκαι.

No dejaremos de señalar que, como muy bien advierte en nota a pie de página la excelente *Biblia hebraica* de Kittel - Kahle, en un códice manuscrito aparece פרו y coinciden en esa lectura la inmensa mayoría de los códices de las versiones antiguas; y que asimismo en la *Políglota de Alcalá* también aparece פארו

Por muy interesante que sea, no es nuestro propósito entrar ahora en este problema. Tan sólo nos interesa ver cómo aparece este pasaje en las traducciones españolas cristianas. Todas coinciden en traducir "**han taladrado**"¹⁷ mis manos y mis pies". Incluso la de Casiodoro de Reina, quien en el siglo XVI, abandonando ostensiblemente la Vulgata, tradujo directamente del texto hebreo los protocanónicos del Antiguo Testamento y del griego el Nuevo. Sin embargo, la famosa *Biblia de Ferrara* dice: "como león mis manos y mis pies", también en la edición para cristianos "vista y examinada por el Oficio de la Inquisición", según consta en la portada de su edición en 1553.

Antes de dejar estas consideraciones, invitaremos a leer, además de este versículo 17 del salmo 21 / 22, también los dos siguientes, especialmente el 19, poniéndolo en relación con *San Mateo* 27, 35, *San Lucas* 23, 34 y *San Juan* 19, 23-24, respecto al reparto de las ropas de Nuestro Señor que se hicieron los soldados que lo habían crucificado y al sorteo entre ellos de su túnica.

7.2. *San Lucas* 1, 28.

Recogiendo el saludo del arcángel San Gabriel a María cuando le anunció que concebiría y daría a luz un hijo a quien habría de dar el nombre de Jesús, la oración más universal de las dedicadas a Nuestra Señora empieza en español con estas palabras: "Dios te salve, María, llena **eres** de gracia, el Señor **es** contigo, bendita tú **eres** entre las mujeres", con un triple empleo del verbo "ser".

En la Vulgata no aparece verbo alguno: "Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus". Ni tampoco en el texto griego: Χαῖρε κεχαριτωμένη· ὁ Κύριος μετὰ σοῦ· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν.

La versión de Bover - Cantera, hecha sobre las lenguas originales dice así: "Dios te salve, llena de gracia, el Señor **es** contigo, bendita tú entre las mujeres". Lo mismo dice la versión del P. Scio, hecha sobre el latín de la Vulgata. En Torres Amat leemos: "Dios te salve, oh llena de gracia, el Señor **es** contigo, bendita tú **eres** entre (todas) las mujeres", con el empleo del verbo "ser" también para el "bendita tú entre las mujeres". Las distintas versiones españolas, incluida la de Casiodoro de Reina, dicen "el Señor **es** contigo", salvo la del P. Manuel Iglesias en sus Biblias con Francisco Cantera Burgos y la de Alonso Schökel que dicen "¡Salve, llena de gracia! El Señor **está** contigo", y "Alégrate, favorecida, el Señor **está** contigo" respectivamente.

Dejando por un momento el español y pensando en otras lenguas de nuestro entorno, podemos ver cómo de acuerdo con el texto griego en unos casos y con el latino en otros, las versiones modernas sí suelen introducir el verbo que correspondería al "sum" latino o al griego $\epsilon\iota\mu$, verbo que por otra parte no figura ni en el texto griego ni en el latino. Y así decimos en francés: "Je **vous salue**¹⁸, pleine de grâce, le Seigneur **est** avec vous, vous **êtes** bénie entre (toutes) les femmes". Y en alemán: "Gegrüßet seist du, voll der Gnade, der Herr **ist** mit dir, du **bist** gebenedeit unter den Weibern".

Pero, así el verbo "être" francés como el verbo alemán "sein" no distinguen entre "ser" y "estar", entre lo que tiene un carácter permanente, un carácter a veces esencial y lo meramente contingente o circunstancial o simplemente temporal. Una diferencia que sí marcamos en español entre "estar guapa" y "ser guapa", entre "estar tonto" y "ser tonto", entre "estar alegre" y "ser alegre", entre "estar gordo" y "ser gordo", entre "estar viejo" y "ser viejo".

¡Ojo, pues, en la traducción al español de este verbo "être" francés y "sein" alemán!

No dejaremos de recordar que en latín existe el verbo "sto". Pero su significado es otro. El latín "stare" equivale a "estar presente", "permanecer", "hallarse"; "estar de pie", "estar firme". Hagamos una aplicación práctica a la traducción bíblica. En el versículo 25 del capítulo 19 del evangelio de San Juan leemos en latín: "**Stabant** autem juxta crucem Jesu mater ejus, et soror matris ejus Maria Cleophae, et Maria Magdalene". Este "stabant" latino corresponde al $\epsilon\iota\sigma\tau\eta\kappa\epsilon\iota\sigma\alpha\nu$ del texto griego.

El hecho de no conocer el significado real de este verbo latino "sto" explica el fallo de ciertos lienzos, por otra parte algunos técnicamente maravillosos, que con el título de "Stabat Mater dolorosa (juxta crucem lacrimosa)" representan a Nuestra Señora desmayada al pie de la cruz.

7.3. *Habacuc 3, 2.*

En nuestra colección de *Cánticos líricos bíblicos*, para el versículo 2 del capítulo 3 de Habacuc damos la traducción siguiente: "Yahveh, he oído tu palabra, y he sentido miedo. ¡Yahveh, en medio de los años haz revivir tu obra, en medio de los años dala a conocer! ¡En los momentos de ira, acuérdate de la misericordia!"

Esta versión responde al texto hebreo masorético tal como, a partir del siglo X, ha sido transmitido hasta nosotros. Y responde asimismo al texto de la *Vulgata*¹⁹. Pero, si leemos el texto latino en el tracto que seguía a la profecía de *Oseas* (6, 1-5) de la misa de los catecúmenos del Viernes Santo, nos encontramos con que, a diferencia del "in medio annorum vivifica illud", tenemos "in medio duorum animalium innotesceris", que responde a las antiguas versiones latinas, de acuerdo con el griego de los Setenta $\acute{\epsilon}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\omega\ \delta\acute{\upsilon}\omega\ \zeta\acute{\omega}\omega\nu\ \gamma\nu\omega\sigma\theta\eta\sigma\eta$. De esta interpretación, y de acuerdo con el "buey" y el "asno" que aparecen en Isaías 1, 3, podría venir la piadosa costumbre de la mula y el buey acompañando al Niño Dios en el pesebre.

7.4. *Rut 2, 14.*

En este pasaje del libro de *Rut* leemos que Booz dice a Rut: "Come de este pan; y moja tu pan en el vinagre". A la palabra hebrea $\gamma\alpha\bar{\nu}$ le dan los Setenta la equivalencia griega $\acute{\omicron}\xi\omicron\varsigma$, y San Jerónimo la latina "acetum".

Todas las versiones españolas, sea cualquiera su fuente, dicen, naturalmente "vinagre", salvo una que ha dado la interpretación de "moja tu pan en la salsa". La cosa iría muy bien si no fuera porque la palabra hebrea significa "vinagre", o por lo menos una leche ácida o un agua acidulada; pero no "salsa"; y porque, además, era costumbre en Oriente mojar pan en vinagre en época de mucho calor, como era la correspondiente a la siega y recolección de cereales a la que se refiere el texto, sin olvidar que en el relato de la pasión y muerte de Nuestro Señor según el evangelista San Marcos (15,

36) podemos leer que, cuando en la cruz estaba el Señor a punto de expirar, "se le acercó uno corriendo y, empapando en vinagre una esponja, introduciéndola en una caña, se la dio a beber".

NOTAS

¹Para los judíos sólo los protocanónicos del Antiguo Testamento. Para los cristianos, los Testamentos Nuevo y Antiguo, incluidos para los católicos los deuterocanónicos.

²Flavio Magno Aurelio Casiodoro (h. 480 - h. 575). Escritor latino. Después de haber sido cónsul y prefecto en tiempos de Teodorico, se retiró al monasterio de Vivarium en Italia, y allí escribió varias obras de eclesiología.

³En la abadía benedictina de Le Bec - Hellouin, en el departamento de Eure.

⁴La palabra hebrea "masora" se corresponde probablemente con "tradición".

⁵La "guenizá" era una especie de cámara en la sinagoga en la que se depositaban los códices ya fuera de uso para ser llevados desde allí con toda pompa y el mayor respeto a una "tierra sagrada" donde eran enterrados, quedando así a salvo de cualquier profanación. Valor especial tienen para nosotros los textos del libro deuterocanónico del *Eclesiástico* encontrados en la "guenizá" de El Cairo en la que debieron quedar olvidados junto con otros códices.

⁶Recordemos, por ejemplo, el *Cántico de Habacuc* que estudiamos en nuestro librito *El Comentario de Habacuc del Mar Muerto*. Madrid, C.S.I.C. 1960. 46 páginas.

⁷La antigua Argenteratum.

⁸En francés: Châteillon. Después de una gran intimidad con Calvino, se apartó de él por no estar de acuerdo con su excesivo rigor y su intransigencia y por el suplicio a Miguel Servet por orden de Calvino y de Bèze.

⁹Se refiere aquí al texto de la Vulgata.

¹⁰En el número 73 (1925) de la revista *Razón y Fe* (III, 224-236) apareció un interesante estudio de R. Galdós sobre esta Biblia.

¹¹La rama de los "Isidros" responde a una especie de escisión surgida a principios del siglo XV. Este nombre les fue dado por haber estado su centro principal en San Isidro de Campo de Santiponce, junto a Sevilla.

¹²En Inglaterra se casó y recibía una subvención de la reina Isabel a cambio de algunos servicios a la Corona. Acusado de sodomía, huyó de Inglaterra y se refugió en los Países Bajos, de donde pasó a Estrasburgo primero y luego a Basilea para la publicación de la versión española de la Biblia.

¹³Para evitar caer en manos de la Justicia fuera de España, adoptó según los sitios y las circunstancias distintas adaptaciones de su apellido: la griega Dryander; la francesa Duchesne; la flamenca Van Eick; la alemana Eichmann ...

¹⁴Por ejemplo en casos como "la mi niña", y los que teníamos en el Padre Nuestro: "santificado sea el tu nombre" o "venga a nos el tu reino"

¹⁵A pesar de ser inquisidor general, ha sido acusado con bastante fundamento, de "jansenismo".

¹⁶*San Mateo* 27, 35; *San Marcos* 15, 25; *San Lucas* 23, 33; *San Juan* 19, 18: "crucifixerunt" en latín; σταυρώσαντες, έσταύρωσαν, έσταύρωσαν έσταύρωσεν en griego respectivamente.

¹⁷O "han perforado", o "han horadado", o "me cavan" (como traduce Alonso Schökel).

¹⁸ En unas jornadas sobre la traducción vale la pena recordar y censurar la traducción que se dio al título de la desdichada película *Je vous salue, Marie*.

¹⁹ “Domine, audivi auditionem tuam et timui. Domine, in medio annorum vivifica illud: in medio annorum notum facies: cum iratus fueris, misericordiae recordaberis”

INTERVENCIÓN DE LA IGLESIA EN LA LABOR TRADUCTORA. EL CASO DE LA BIBLIA EN ESPAÑA

José Manuel SÁNCHEZ CARO
Universidad Pontificia de Salamanca

1. Introducción

En el conjunto de la historia de la traducción en España, la aportación monacal y de las órdenes religiosas ha tenido una singular importancia. Pero esa actividad, así como la de otros traductores, se revela especialmente interesante en el caso de la Biblia. Un caso concreto, que ofrece quizá el ejemplo más ilustrativo, tanto para descubrir las grandes aportaciones a nuestra cultura de importantes traductores, como la intervención -positiva y negativa- de la Iglesia y de la sociedad en la labor traductora. No cabe esperar en la exposición que sigue una historia siquiera mínimamente completa de la intervención de la Iglesia en la traducción de la Biblia. Tal historia, para asombro y vergüenza de nuestra cultura, no ha sido todavía estudiada de manera completa. Acerca de la traducción de la Biblia en España sólo existen estudios parciales, aunque no pocos de ellos sean excelentes. En cuanto a la intervención de la Iglesia en esta tarea todavía se encuentran menos estudios, salvo los relativos a la publicación de índices de libros prohibidos con ocasión de la reforma protestante y de la publicación de las disposiciones sobre traducción de la Biblia del Concilio de Trento. En este ensayo me limito a hacer unas calas históricas centradas en esta perspectiva concreta, escogiendo algunos momentos especialmente importantes y significativos, que pueden tener interés para el lector estudioso. En todo caso, espero que sirvan al menos para indicar campos de trabajo inexplorados y de cierto interés para los estudiosos de la literatura española y de la traducción en España¹.

2. Recepción de las primeras versiones latinas

La Biblia llega a España no en sus lenguas originales (hebreo, arameo, griego), sino en las traducciones que corrían en el occidente romano, hechas a la lengua latina, que era en el siglo III lengua plenamente extendida por todo el imperio occidental.

Los datos más antiguos: la Vetus Latina

Los datos escritos más antiguos que tenemos acerca de la presencia de la Biblia en España pertenecen a la carta 67 de Cipriano. Se trata de una carta dirigida al obispo Félix de León, al diácono Elio y a los fieles de Mérida, en respuesta a una carta de éstos, que no conservamos. Es un escrito firmado por los obispos reunidos en el concilio de Cartago del 254 y se responde en ella a una consulta sobre el trato que había de darse a los *libellati* Basíledes y Marcial, dos obispos que habían firmado el documento acreditativo (*libellum*) de haber honrado a los dioses, aunque en realidad no lo hubieran hecho². La carta es el primer documento en el que se supone la existencia y el conocimiento de la Biblia en España, aunque no se alude a ninguna traducción en concreto.

En una línea parecida, encontramos también menciones directas de la Biblia en las actas del martirio de Fructuoso, obispo de Tarragona, y de Augurio y Eulogio, sus diáconos, martirizados el 16 de enero de 259. Parece que el autor de las actas fue testigo presencial del hecho, quizá un militar de la *Legio VII Gemina*, por lo que gozan de gran credibilidad histórica. En ellas se menciona ya el ministerio litúrgico de lector, lo que supone conocimiento y uso de la Biblia en la liturgia. Se cuenta, además, que Fructuoso celebra la *statio* (esta palabra todavía significa ayuno) en la cárcel, donde bautiza a Rogaciano y donde uno de los que allí están lee la Sagrada Escritura. Por otra parte, al hablar de los mártires, se hace referencia al cántico de los tres jóvenes, que es un pasaje deuterocanónico del libro de Daniel (3, 51-90; *Acta* IV). Lo mismo había hecho antes Cipriano en su carta (*Carta* 67, 8, 1).

Todo ello parece indicar que la versión latina manejada en ambos casos procede de la versión griega de los LXX. Es decir, que tanto Cipriano, como el autor hispano de esa crónica de martirio usan una versión latina [antigua](#)³.

Se trata sin duda de la traducción conocida como *Vetus latina*, bajo cuyo nombre se esconden las versiones latinas que circulaban en Europa y el norte de África, antes de imponerse la versión Vulgata. Se suele hablar de un tipo de texto africano (por ser usado por los escritores africanos, especialmente Cipriano) y de un tipo de texto europeo, más variado, en el que entran las recensiones o versiones italianas, francesas e hispanas. Si existió o no un tipo específico de traducción hispana, como defiende T. Ayuso -más allá de una mera recensión-, es discutible, aunque el sabio investigador aragonés desplegó un inmenso aparato erudito en sus trabajos sobre la *Vetus latina hispana*, con lo que nos ayudó a conocer mejor la serie de manuscritos bíblicos latinos de origen hispánico, lo cual no quiere decir que necesariamente fueran traducciones hechas en estas tierras. Sea como fuere, una versión o una recensión de la *Vetus latina* es la primera traducción de la Biblia que se usa en España. Es posible, que el comentario al Cantar de los Cantares de Gregorio de Elvira (+ finales del siglo IV) refleje un texto especial de la *Vetus latina*, que, en opinión de T. Ayuso, sería típicamente [hispano](#)⁴, aunque no todos comparten hoy esta [opinión](#)⁵.

Introducción de la Vulgata Latina

La segunda gran versión bíblica de que tenemos noticia en España es la Vulgata, que entra en nuestra patria precisamente debido al interés de Lucinio, un rico mecenas laico de la Bética, que envía a Belén un grupo de seis amanuenses, para copiar la versión latina de Jerónimo. De hecho, es lo que hacen, si bien no pueden traer aún el Octateuco, por no estar concluido. Así lo refiere el mismo Jerónimo en su [carta 71](#)⁶. Si existe una edición de la Vulgata que aproveche estos manuscritos y sea debida al supuesto obispo Peregrino en el siglo V, o si la recensión de Isidoro habría usado estos manuscritos, es algo difícilmente demostrable.

Consideraciones al hilo de los hechos

Para nuestro propósito, baste aquí reseñar que la primera versión de la Biblia, haya sido hecha directamente en España o fuera herencia del norte de África (con las variantes y adaptaciones oportunas), ha nacido de la necesidad que tenía la Iglesia cristiana hispana del siglo III de un texto bíblico, especialmente para la liturgia. La posterior versión Vulgata entra en España muy pronto, ya en vida de Jerónimo, pero tardará en ser aceptada por todos. Nótese que no llega por iniciativa de la Iglesia oficial, sino de un mecenas laico, que quería tener la mejor versión de la Biblia que existía en el momento. Este tipo de iniciativas se dará constantemente en la Iglesia y la sociedad española, incluso a contrapelo de los deseos de la Iglesia oficial, como veremos enseguida.

Encontramos ya en estos primeros datos dos elementos que se convertirán en una constante a lo largo de la historia de la traducción de la Biblia en España. Por una parte, la Iglesia oficial española, es decir, la jerarquía favorecerá siempre una versión correcta latina de la Biblia, para ser usada principalmente con una doble finalidad, la liturgia y la reflexión teológica; por ello, no sentirá especial necesidad de cambiar el texto bíblico, que los fieles pueden conocer con todas las garantías en la celebración litúrgica y en la predicación. Por otra parte, las iniciativas de cambio vienen de distintas gentes de la Iglesia (en este caso de Lucinio), pero normalmente no de instancias oficiales.

3. El medievo: nacimiento y recepción, con reparos, de las biblias romanceadas

Las dos primeras versiones bíblicas

Las dos primeras versiones castellanas de textos bíblicos, que conocemos, están ligadas a dos obispos, aunque por diversas circunstancias. La más antigua, probablemente, sea la traducción castellana de algunos textos bíblicos que se encuentra en la crónica del viaje a Tierra Santa, que

Almerich o Aimerich de Malafaida, “arcediano de Antioquía”, envía al arzobispo don Raimundo de Toledo (+1151), uno de los impulsores de la escuela de traductores de Toledo. El viaje, editado por Moshé Lazar con el nombre, sacado del manuscrito, de “la fazienda de Ultramaa”, recoge algunos textos bíblicos del AT y NT, para ilustrar algunos de los lugares de Tierra Santa visitados por quien llegaría a ser tercer patriarca de Antioquía (+ 1167-69) y había formado parte como traductor de griego de la escuela patrocinada por el arzobispo Raimundo. La obra, compuesta entre los años 1126 y 1142, es contemporánea del Poema del [Mío Cid](#)⁷.

Es curioso e interesante observar, que las dos más primitivas traducciones castellanas de textos bíblicos están hechas por extranjeros. Porque, efectivamente, el siguiente texto bíblico más antiguo es probablemente la traducción del salterio, llevada a cabo por Hermann el Alemán, cuando era obispo de Astorga. Se trata en este caso de un universitario, que había estudiado en París, donde conoció al papa que le haría obispo de Astorga hacia 1266. Pertenece a la orden teutónica y fue traductor prestigioso de Aristóteles y de Averroes, además de miembro del grupo de traductores de Toledo. Don Hermano, como se le llamaba en Astorga, traduce el salterio hacia 1270, quizá para la “General Estoria” de Alfonso X el Sabio. Lo traduce “segund cuemo está en el ebraygo”, a tenor de sus propias palabras, si bien no es fácil decir si la versión se hace directamente del hebreo o, como era costumbre en muchos casos, de la Vulgata latina, aunque se tuviese en cuenta al menos en algunos casos el texto hebreo. La obra había sido editada en 1983 por Mark G. Littlefield dentro de su edición del códice Escorial I.I.8. Y ha sido estudiada y reeditada por M^a.W. Diego Lobejón, de la Universidad de Valladolid, quien ha puesto de relieve toda su [importancia](#)⁸. El manuscrito es claramente del siglo XIV, pocos años después de que fuese realizada la versión y manifiesta con claridad que se trata de una versión directa al castellano, si bien se notan algunos aragonesismos, que la editora, como ya antes otros estudiosos, atribuye al copista navarro-aragonés del manuscrito. Este comprende la traducción de los salmos con algunas glosas hasta el salmo 70,18. La autora defiende con argumentos convincentes que ésta es la obra bíblica traducida al castellano más antigua hasta ahora conocida. Según ella la *Fazienda de Ultramar* no sería propiamente una versión de la Biblia, sino una descripción de Palestina, en la que se intercalan algunos textos bíblicos que, según la autora, no están en castellano, sino en lengua aragonesa. “Por todo lo dicho -afirma la autora- podemos concluir que el *Salterio* de Hermann el Alemán es el primer intento conocido de traducción castellana hecha del hebreo, y probablemente tampoco hubo otro anterior”. Si bien es verdad, que aún no está demostrado de manera convincente que la traducción se hiciera plena y directamente de la lengua hebrea, como la misma autora [admite](#)⁹.

Biblias romanceadas medievales en castellano

Cuanto acabamos de decir, nos introduce de lleno en la inmensa obra cultural promovida por Alfonso X el Sabio en la escuela de traductores de Toledo. Interesa para nuestro caso la *General Estoria*, intento de hacer una completísima historia del mundo desde sus orígenes hasta la actualidad que él vive. ¿Qué fuente más fiable para ello que la Biblia, libro santo que habla de los orígenes del universo y va narrando la historia santa conocida y venerada por el pueblo cristiano? Esta es la razón por la cual se proyecta una traducción completa de toda la Biblia, en principio hecha de la Vulgata latina. Luego se va entrelazando con otros textos autorizados en una especie de centón de textos y datos, con los que se construye esta peculiar visión medieval enciclopédica de la historia. La obra nunca fue terminada, pues el rey murió antes de que se le diera culmen, y los traductores y escribientes se dispersaron después. Por ello no pudo ser leída en su tiempo. Pero, lo que es más lamentable, tampoco podemos leerla nosotros en el nuestro, pues, para vergüenza de nuestra cultura, aún no hemos sido capaces de hacer una edición completa de esta magna obra de nuestra lengua. Debemos, sin embargo, felicitarnos porque la Fundación J.A. de Castro ha iniciado lo que quiere ser la primera edición completa de la [obra](#)¹⁰.

Como dice su editor, la obra es un cruce de modelos que se solapan: el de la historia universal y el de las Biblias romanceadas, según había señalado también la gran estudiosa italiana de esta literatura M. Morreale. Y aún habría que añadir otros dos patrones: las Biblias históricas y la versión de libros dedicados a la historia de los [gentiles](#)¹¹.

El responsable de la edición de esta primera parte de la *General Estoria* había ya editado una selección de la tercera [parte](#)¹². En ella se pone a disposición del lector no sólo una impecable edición crítica (parcial) del texto castellano de la tercera parte de la obra del Rey Sabio, sino que se reconstruye y edita también el supuesto original latino, del que los alfonsinos habrían traducido los textos bíblicos. Esto añade un nuevo valor a la edición, en cuanto permite observar la técnica de traducción de los hacedores de tan magna obra. Así, aunque contábamos hasta ahora con estudios parciales sobre las técnicas de traducción de los colaboradores del rey Alfonso, los “alfonsinos”, como suele [designárselos](#)¹³, este trabajo nos enseña muchas cosas más. De él deducen sus autores una serie de interesantes consecuencias. La primera es que el modelo latino a partir del cual se efectúa la traducción es el texto de la Vulgata conocido como “Biblia de París”, representado por varios manuscritos, de los cuales el más interesante para nuestro caso es el *Codex Universitatis* o *Sorbonicus* (Parisinus lat. 15.467 de la Biblioteca Nacional de Francia, datado en 1270, aunque parece contener una tradición textual que remontaría a 1250. Pero no sólo esto, nuestros autores logran demostrar, al menos para los libros bíblicos contenidos en este volumen, que los alfonsinos usan asimismo la glosa ordinaria, junto con los comentarios de Hugo de san Caro, integrándolo todo perfectamente en el texto de la traducción. De este modo puede hablarse de una traducción literal, en la cual las ampliaciones, aclaraciones o variantes que se observan son en su inmensa mayoría no son paráfrasis de los traductores -como se pensaba- sino fiel traducción de la glosa ordinaria medieval. Sólo el Cantar de los Cantares se aparta de esta norma, en cuanto que sus glosas son muy pocas, quizá debido a que se usa un manuscrito latino diferente en este caso. En conjunto, el uso de estas glosas -preferentemente las llamadas *litterales*, que son las más frecuentes- intenta aclarar el texto, sobre todo explicitando elementos gramaticales, aunque no siempre mejore la comprensión del [texto](#)¹⁴. Estamos pues ante una versión bíblica íntegra y marcadamente literal, que, al menos para este caso, nos pone en guardia ante lo que podríamos considerar paráfrasis de los traductores. Si el mismo esquema sirve o no para la traducción de textos bíblicos narrativos históricos, es un asunto que aquí no se considera. En conclusión, esta nueva edición nos ayuda mejor a comprender los modelos bíblicos usados en el medievo, el uso natural de algunas glosas, casi como algo perteneciente al mismo texto bíblico, y la literalidad de los traductores alfonsinos, al menos para este conjunto de libros.

Por lo demás, a la *General Estoria* deben añadirse otras varias versiones de la Biblia en romance, que aquí no podemos considerar en detalle. Así, sabemos que entre los siglos XIII y XV nace toda una serie de biblias romanceadas, traducidas tanto del latín como del hebreo, que forman un conjunto verdaderamente admirable. No son pocos los judíos que colaboraron en esta magna empresa. Muchas de ellas se conservan en diversos manuscritos de la Biblioteca Regia del monasterio de El Escorial desde los tiempos de Felipe II. Sobresalen y son conocidas algunas de estas versiones, como la llamada Biblia de Guzmán o de Alba -por su pertenencia actual a esta casa noble- encargada por Luis de Guzmán, gran maestre de la orden de Calatrava, al rabino Mosé Arragel de Guadalajara, quien concluyó la traducción del hebreo el año 1430. Se trata de un interesante modelo de colaboración entre judíos y cristianos y una muestra, tanto del interés intelectual de un cristiano viejo por la Biblia hebrea, como del conocimiento por parte de un judío intelectual del texto y la tradición [latinas](#)¹⁵. Pero no debe olvidarse la Biblia de Ferrara, “Biblia en lengua española, traducida palabra por palabra de la verdad hebraica por muy excelentes letrados, vista y examinada por el oficio de la Inquisición”, como reza la portada de la edición impresa en esa ciudad italiana, allá por 1553, traducida por Abraham Usque y Yom Tob Atías. Ni tampoco el denominado “Pentateuco de Constantinopla”, impreso por Soncino el año 1547 en Constantinopla y escrito en ladino, esa lengua religiosa de los judíos sefardíes, que se convirtió en el dialecto de los judíos españoles de Oriente, tras su expulsión de los reinos hispanos; en este caso además el texto está escrito en caracteres [hebreos](#)¹⁶.

Traducciones valencianas y catalanas de la Biblia

El caso de las biblias valencianas y catalanas es de cierto interés para nuestro tema. Entre otras cosas, porque las dos más importantes versiones medievales provienen de un religioso dominico y de un monje cartujo, respectivamente. Por lo demás, es sintomático que la primera noticia que tenemos acerca de estas versiones es precisamente una prohibición de Jaime I de Aragón (1234), integrada

después en las Constituciones de Cataluña relativas a la destrucción de biblias *en romanç*. La prohibición es confirmada por el concilio de Tarragona del año 1235: *ne aliquis libros veteris et novi testamenti in romancio habeat*. La referencia es con toda probabilidad no a versiones catalanas de la Biblia, que en este momento aún no se conocen, cuanto a versiones occitanas, que corrían en manos de cátaros y [valdenses](#)¹⁷. Es significativo que la decisión sea del rey y de un concilio, ambos de mutuo acuerdo. No debe olvidarse que en este momento el poder político es prácticamente brazo secular de la Iglesia y que determinadas cuestiones religiosas son prácticamente asuntos de Estado. Y es que una versión de la Biblia podía tener tanta importancia en la formulación de la fe, como en la conservación del orden público, sobre todo si tenemos en cuenta las razones de esta prohibición, que posiblemente no hacían otra cosa que secundar las indicaciones del concilio de Tolosa (1229) contra los [albigenses](#)¹⁸.

Dejando aparte el estudio detallado de las versiones propiamente catalanas de este tiempo, nos basta aquí subrayar en un primer momento la traducción catalana rimada del Salterio, para detenernos un momento después en la primera biblia valenciana impresa. En cuanto a la primera, fue realizada por el dominico Romeu Sabruquera (+1313) a finales del siglo XIII o principios del siglo XIV. De ella se conservan aproximadamente dos terceras parte (termina en Sal 113,10). Parece la traducción catalana más antigua y los juicios que ha merecido son muy positivos: “trabajo acertado, legible y flexible, con una lengua genuina y un estilo de traducción por lo [general literal](#)”¹⁹. Conviene notar, que se trata de una traducción hecha no para el uso litúrgico -para ello se seguía usando el latín- sino para uso devocional, probablemente respondiendo a la necesidad de orar con textos bíblicos de no pocos laicos piadosos y económicamente capaces de tener una copia de la obra. La obra está traducida de la Vulgata, probablemente del texto parisino que era el habitual y el de mayor prestigio. Esta versión tuvo una gran influencia en las posteriores ediciones de los salmos en catalán, incluso en ediciones para conversos judíos, si bien fue constantemente modificada, para adaptarla quizá al lenguaje o a los gustos de cada momento.

Probablemente -aunque no está aún plenamente demostrado- algunos de los otros salterios catalanes conocidos a partir del siglo XIV sean de origen judío y traducidos de la lengua hebrea o al menos de orientación judaizante. A este último tipo de traducciones pertenecerían los salterios, hoy incompletos, de la Biblia catalana del Museo Británico (Egerton 1526) y de la Biblioteca Nacional de París (manuscrito de Peiresc), que ofrecen la misma traducción, al parecer de origen judío, si bien no olvidan la referencia a la Vulgata, que también se percibe. Probablemente se trata de textos que provienen de ambientes judaizantes y no estrictamente cristianos, por lo que, quizá con la base de la Vulgata, ha sufrido sin embargo una revisión desde el texto hebreo y con criterios judíos. De origen más plenamente hebreo quizá sea la traducción del salterio contenido en el manuscrito de la misma Biblioteca Nacional de París (esp. 244), que parece ser de mediados del siglo XV y presenta una traducción literal del hebreo al estilo de las traducciones judías que conocemos también en castellano, como por ejemplo la Biblia de Ferrara. Aún puede encontrarse algún otro resto de salterio de origen judío con versión puramente literalista y con tendencias judaizantes claras, a pesar de que en la versión catalana a cada salmo se le había añadido, seguramente para disimular, un *gloria patri* final. Al menos eso parece si nos atenemos al testimonio de los inquisidores Jaume Borrell (el mismo de la Biblia valenciana) y Ausias Carbonell, que lo recogieron como poco fiable el año 1492, a poco de haberse concluido la versión.

Pero, sin duda, la versión más conocida de todas es la Biblia *arromançada de lengua latina en la nostra valenciana*, por lo *molt reverent Micer Bonifaci Ferrer* (+1417), prior de la cartuja de Porta Caeli y hermano de Vicente Ferrer, impresa en Valencia tras cuidadosa revisión del inquisidor Jaume Borrell, el año 1478. Es un ejemplo señero de lo que supuso la influencia de la Iglesia, primero en la traducción, después en su total [desaparición](#)²⁰. El origen de la Biblia es la traducción realizada por un equipo de monjes de la cartuja de Porta Caeli, bajo la responsabilidad del prior, Bonifaci Ferrer, hermano del prestigioso santo dominico Vicente Ferrer, entre 1396 y 1402. El texto fue escogido para llevar a cabo la publicación completa de la Biblia en Valencia. La iniciativa parte de un grupo de conversos valencianos y de algunas personalidades de la Iglesia valenciana, entre otros el inquisidor

dominico Jaume Borrel y el obispo auxiliar de Valencia Jaume Peres, además de algunos otros. El capital lo pusieron los hermanos Jaume y Felip Vizlandt, alemanes. Fue la cuarta biblia impresa completa, tras la alemana (1466), la italiana (1471) y la holandesa (1477). Se publicaron 600 ejemplares entre 1477 y 1478. Las circunstancias de su impresión son para nosotros bien significativas. En primer lugar, se elige esta Biblia porque estaba escrita en valenciano y no estaba “corrompida, como la de Llagostera” -según dice el inquisidor Borrell-, si bien no sabemos exactamente qué biblia fuese ésta. Inmediatamente se lleva a cabo una revisión detallada, para que pudiera ser considerada, como dice el colofón, una *Biblia molt vera e cathòlica*. El poseedor de la Biblia, Berenguer Vives de Boíl, leía en alto el texto, mientras que el inquisidor, Borrell, tenía delante un texto autorizado de la Vulgata e indicaba las correcciones que debían hacerse. No toda pudo corregirse así, pero ya este hecho nos da una idea de los criterios de traducción: total fidelidad a la Vulgata.

La Biblia, que debía tener entre 400 y 450 folios fue sometida en el siglo XVI a un severísimo juicio por la inquisición. De nada valieron ni el solemne colofón, que era como un *nihil obstat* del inquisidor, ni la autoridad de Bonifacio Ferrer, ni la fidelidad a la Vulgata. El proceso inquisitorial comienza a poco de imprimirse, el año 1483. Conocemos el testimonio del inquisidor valenciano Montemayor en 1497, para quien la quema de Biblias estaba justificada, porque “traducir la dicha Sagrada Escritura correctamente a nuestra lengua... era difícil y casi imposible de hacerse sin error”, pues la lengua vernácula por sí sola no podía reproducir “el verdadero sentido y la verdadera sentencia de la [Sagrada Escritura](#)”²¹. De la Biblia sólo han quedado los cuatro folios finales, donde se encuentra el colofón. Conocemos además el Salterio, por haber sido publicado también aparte, como se ha dicho. Y un manojó de versos sueltos del [Antiguo y Nuevo Testamento](#)²².

La presión eclesiástica y política -estamos en el momento de llevar a cabo la unidad del reino por medio de la unión de las coronas de Aragón y de Castilla en los Reyes Católicos- obligó, primero, a ajustar los textos lo más posible a la Vulgata; después, hará desaparecer esta Biblia, como tantas otras. Y es que, en efecto, todo hebraísmo era sospechoso en un momento en que acababan de ser expulsados los judíos. El resultado es un literalismo estricto, aparte otras circunstancias sintácticas que no son aquí del caso. Inevitablemente, la versión valenciana se llena de latinismos. Las normas seguidas podrían resumirse en dos: a cada término latino debía corresponder uno valenciano y, además, el término valenciano-catalán debe ser en lo posible de la misma raíz que el latino del que se traducía. Se trata probablemente no tanto de una técnica de traducción apoyada en el genio de la lengua, cuanto sustentada por razones teológicas y políticas: la traducción debe ser lo más próxima posible a la lengua sagrada, que en este caso es el latín (y que en otros será el hebreo, como sería más adelante el caso de la Biblia de Ferrara y del Pentateuco Constantinopolitano). Es verdad que estas normas severas tienen sus excepciones, lo que hacen que no se trate de una mera traducción interlineal: la introducción de paráfrasis y glosas (éstas últimas en parte transmitidas con el mismo texto bíblico) y el desdoblamiento de algunos latinismos. Por ejemplo, *luciferum* (Sal 109,3) se traduce: *lucifer, ço és, stel de l'alba*. Hasta tal punto es así, que, con palabras de Miquel d'Esplugues, podría decirse que los traductores de Porta Caeli levantaron un monumento a la lengua latina, al modo como la Biblia rabínica de Ferrara es un monumento al [hebreo](#)²³.

Por otra parte, Puig i Tàrrach ha señalado, a mi modo de ver con acierto, que tras este modo de traducir hay además un proyecto ideológico. Es decir, quiere ser voluntaria expresión de un movimiento de espiritualidad de características muy concretas, cuyo centro era la cartuja de Porta Caeli. Se trataba, en efecto, de ofrecer una traducción segura, frente a las traducciones corrompidas de las “falsas biblias”. Y hay que tener en cuenta que, probablemente, biblia falsa y biblia corrupta venía a ser lo mismo que biblia notablemente divergente de la vulgata. Divergencias que podían tener su origen en una lengua romance más ajustada al genio de la lengua y menos literal, o a errores de los copistas, o a ampliaciones del texto a causa de revisiones de estilo hechas sin criterios concretos o, finalmente, a versiones de tipo judaizante. Todo esto debía ser evitado en un momento en el que se es consciente del peligro de división. Ante estos peligros un sector de la Iglesia, que propugna un cristianismo espiritual y austero, trata de recuperar en su traducción bíblica el espíritu y la letra del

latín de san Jerónimo, que, según la tradición, habría hecho su versión en espíritu de mortificación y penitencia en Belén. Probablemente la cartuja de Porta Caeli es el punto de referencia espiritual de esa corriente espiritual y ello se refleja en la versión catalano-valenciana de esta primera Biblia impresa. Se trataba en efecto de recuperar la lectura de la Biblia como alimento del espíritu para aquellos grupos de laicos que no conocían el latín y se sentían cercanos a estos centros de espiritualidad. No olvidemos que el mismo Bonifaci Ferrer es un hombre de amplia imagen pública, que lo ha dejado todo para entrar en la cartuja; es decir, un ejemplo vivo de lo que este texto pretende ser. De aquí que, en parte al menos, la opción por la literalidad estricta sería reflejo y consecuencia de un movimiento espiritual concreto, que quiere fundamentarse en un texto bíblico auténtico. Un texto que, en su desnuda literalidad, reflejaría un ideal de perfección centrado en el mensaje sustancial de la palabra de Dios, no en los mundanos adornos de literaturas agradables a los oídos. Esta explicación de la literalidad de la traducción no es desechable. Pero debemos recordar que no es la única. En el fondo, se trataba también de asegurarse la ortodoxia frente a la corrupción. Ambos objetivos parece haberlos conseguido esta Biblia.

Y sin embargo, ni siquiera así subsistiría. Según el testimonio de Alfonso de Castro y Bartolomé de Carranza, los Reyes Católicos habrían prohibido las traducciones de la Biblia en lengua vulgar precisamente con ocasión de la expulsión de los *judíos*²⁴. No se conoce el documento original. Tampoco se conoce una disposición semejante que habría existido en tiempos de Carlos V. En cualquier caso, las disposiciones del tribunal de la inquisición española a partir del índice de libros prohibidos de 1551 no dejaban duda: se prohibían todas las versiones de la Biblia en lengua romance, castellana o cualquier otra. La labor del alto tribunal fue en esta ocasión perfecta. Ninguna Biblia de Bonifaci Ferrer ha sobrevivido. Sólo el Salterio, que, según hemos dicho, por haberse editado aparte unos años después de la Biblia, y algunos textos sueltos. Nada más.

Reflexiones sobre los datos

Cuanto acabamos de relatar obliga a reflexionar sobre los hechos. Así, por lo que se refiere a las primeras versiones de textos bíblicos aparecidas en lengua castellana, observemos que nacen de dos hombres de Iglesia, pero en el contexto de obras culturales que no se circunscriben a la Iglesia. Ambas, escritas por Aimerich y Hermann el Alemán, se relacionan con escuelas de traductores. La primera, con la escuela de traductores de Toledo en tiempos del arzobispo D. Raimundo; la segunda, con toda probabilidad, pertenece al círculo de las obras que se preparaban en el entorno de la escuela de traductores en tiempos del rey Sabio. Así pues, al frente de las primeras versiones de textos bíblicos en romance aparecen hombres de Iglesia, pero ni están patrocinadas oficialmente por la Iglesia, ni son textos oficiales en ella. Otra observación curiosa: ambas obras son originales de extranjeros, cómodamente aclimatados en la mejor lengua castellana del momento. Lo que nos lleva a meditar acerca de los beneficios que produce la colaboración de personas de distintas lenguas, cuando la empresa cultural que se lleva a cabo es de amplios horizontes.

En cuanto a las biblias romanceadas castellanas, baste los datos apuntados, para poder afirmar, que ninguna de estas biblias parece haber nacido de impulsos directamente eclesiásticos. La Biblia alfonsina forma parte de una empresa cultural de amplios vuelos. La Biblia de Alba es el deseo de un cristiano noble, rico y piadoso, de tener el texto bíblico, quizá para que le fuera leído, quizá sólo porque era signo de poder y riqueza. La Biblia de Ferrara y el Pentateuco de Constantinopla son obras directamente de judíos, aunque en el primer caso interviniera la licencia de la Iglesia, por ser editada en territorio cristiano. Y circunstancias semejantes son las que hicieron posible el resto de las biblias romanceadas. Hemos de suponer que en este momento todavía no se había despertado en la Iglesia el interés o la necesidad de tener un texto bíblico en romance. El texto latino era suficiente para las finalidades litúrgicas y pastorales del momento, como lo era también para la reflexión teológica en las universidades. Consecuencia de todo ello, la influencia de estas biblias en la lengua castellana, al menos de manera inmediata, no fue muy grande. Dicho de otro modo, ninguna de ellas fue popular. Y, aunque como señala el reciente editor de la Biblia alfonsina, algunos términos específicos entraron a formar parte de la lengua castellana a partir de la General Estoria, la verdad es que su influencia, al

menos por lo que se refiere al lenguaje bíblico, no fue decisiva en la lengua.

Nos queda, finalmente, una última reflexión acerca de la biblia valenciana impresa. Aquí volvemos a encontrarnos con un texto que, en su origen, nace de una necesidad devocional (la corriente espiritual de que hemos hablado, centrada en la cartuja de Porta Caeli) y cuya edición se lleva a cabo por iniciativa de una serie de cristianos, laicos y eclesiásticos, pero sin que sea una iniciativa oficial de la Iglesia. El texto es siempre un texto para la lectura privada y como tal es autorizado por el inquisidor local. Pero, cuando aprietan los peligros de disgregación del reino y las dificultades doctrinales sobrevenidas por causa de la reforma protestante, la Iglesia oficial, junto con el Estado, toma cartas en el asunto y elimina la Biblia, no porque su traducción sea algo malo en sí misma, sino porque puede acarrear peligros para la fe y divisiones y revueltas para la nación. Desgraciadamente, esta situación será a partir de ahora demasiado frecuente y condicionará no sólo el mundo de la traducción bíblica, sino indirectamente todo nuestro mundo literario y cultural.

4. Tiempos de reforma: rechazo a las biblias en lenguas romances

Renacimiento bíblico

La vuelta a las fuentes, la aparición de la imprenta y un claro movimiento de reforma espiritual, que en no pocas ocasiones lleva consigo una orientación hacia la lectura de la Biblia, hacen que a lo largo del siglo XV y durante gran parte del XVI pueda hablarse de un verdadero [renacimiento bíblico](#)²⁵. En esta línea hay que situar, entre otras realizaciones, la publicación de la Biblia Políglota Complutense, impresa ya en parte en 1514 -año en que publica Erasmo su Nuevo Testamento griego, que se convertiría andando el tiempo en el texto recibido y aceptado por todos- y publicada en 1520; y la reedición ampliada de B. Arias Montano, la Biblia Regia, publicada en las prensas de Plantino (Amberes 1569-73), culminación de una de las realizaciones más importantes del [humanismo hispano](#)²⁶.

Pero lo que realmente llegaba al pueblo, que ahora empieza a leer de manera personal y en voz baja, porque la imprenta hace posible ir teniendo los propios libros, eran las traducciones populares de porciones de la Biblia, como las hechas para las epístolas, evangelios y profecías en un precioso castellano nada menos que por fray Ambrosio Montesino; o su versión de la *Vita Christi* del cartujo medieval [Ludolfo de Sajonia](#)²⁷. El nivel cultural entre las clases nobles y de profesionales acomodados también había crecido notablemente y se forman buenas bibliotecas particulares, sobre todo en ciudades con tradición cultural, como Sevilla, Valladolid, Alcalá, Salamanca y [otras](#)²⁸. Es momento también de nuevas versiones de la Biblia, al menos de intentos parciales, especialmente de los evangelios y el Salterio, los más leídos y gustados por todos. No es el caso de presentar aquí una lista de las que se [conocen](#)²⁹, lista que ha de ampliarse y sistematizarse con datos provenientes de diversas fuentes, entre otras, de los diversos índices de libros prohibidos.

La crisis bíblica de la Reforma

Todo este previsible renacimiento bíblico se ve truncado de manera abrupta y decisiva a causa de la reacción contra la reforma protestante. Efectivamente, la reforma protestante se había apoyado sobre todo en la Biblia, afirmando el principio de la *sola Scriptura*, es decir, que la fe cristiana ha de fundamentarse únicamente en la Escritura Sagrada, sin necesidad de contar con la Iglesia, que por humana es falible. A causa de ello, y con la mejor de las intenciones del mundo, se volverá imposible tanto la maduración de las versiones bíblicas en romance, como su lectura entre el pueblo. La discusión acerca de si estaba permitido traducir a las lenguas romances la Biblia o no, se convierte en estos momentos en una cuestión que va más allá de las conveniencias literarias; es un asunto teológico y, además, una cuestión casi de orden público. No obstante, hasta 1559 hubo libre discusión sobre este punto y se aceptaban diversos matices. Erasmo había hecho la más brillante proclama de la época, al afirmar que era necesario volver a los evangelios y, en consecuencia, era preciso tener acceso directo a los textos bíblicos. En esta línea, el traductor español del *Enchiridion* defiende el acceso a la Biblia en

lengua vulgar y considera los escritos de Pablo como la reliquia más valiosa que de él [tenemos](#)³⁰. Era el punto de partida para una discusión en la que intervienen en un primer momento personajes como Luis Vives, Juan de Vergara, Martín Pérez de Ayala, Alejo Venegas y otros muchos, unos a favor con reparos, otros decididamente en contra. La discusión llega a las más altas cabezas de la teología salmantina del momento, cuando Bartolomé de Carranza en sus *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* defiende una moderada apertura, aceptando que puedan leerse partes de la Biblia en lengua vulgar, con tal que la traducción se haga adecuadamente y no se trate de pasajes exclusivamente doctrinales:

*No quiero dejar de decir que, siendo trasladada de esta manera (parafrásticamente y con glosas o notas), hay algunas personas de tan buen seso y de juicio tan reposado, tan buenas y devotas, que se les podría dar toda la Escritura, tan bien y mejor que a muchos que saben latín y tienen [otras letras](#)*³¹.

Enfrente, con más o menos énfasis, se sitúan Domingo de Soto, que rechaza toda traducción de la Biblia a la lengua vulgar, con el fin de proteger al pueblo cristiano, y Melchor Cano, mucho más radical aún, pues para él -en una de las manifestaciones más notables de misoginia que conocemos en nuestra historia universitaria- leer la Biblia era peligroso para los ignorantes y para las mujeres, incluso para las que supieran latín. Otro catedrático de esta Universidad, el franciscano Alfonso de Castro, natural de Zamora, profesor de teología y asesor teológico del Cardenal Pedro Pacheco en el concilio de Trento, sostenía que una de las causas del nacimiento de muchas herejías es nada más y nada menos que la traducción de la Biblia a la [lengua vulgar](#)³².

Este es el ambiente en el que se desarrollan las prohibiciones de libros en el siglo XVI. Recordar la serie de índices de libros prohibidos en España durante este siglo es uno de los ejercicios más tristes que puede hacer cualquier historiador de la Iglesia española o de la cultura. Es verdad que deben entenderse e interpretarse en el contexto de la época y del momento. Es cierto que existieron también en otras naciones. Pero adentrarse en la historia de su elaboración, en las vicisitudes que rodean a cada uno de ellos, no es precisamente agradable. Además de los que hubo en otras naciones europeas, conocemos cinco índices españoles de libros prohibidos en el siglo XVI, desde 1551 hasta 1584³³. El más duro de todos fue sin duda el de 1559, decretado bajo el inquisidor general Fernando de Valdés. Aparece el mismo año en que se publica la primera edición del índice romano de libros prohibidos de Paulo IV, el cual suscitó tantas críticas por su dureza, que hubo de ser reformado, por lo que no pudo publicarse la edición definitiva hasta un año después de ser clausurado el concilio de Trento, en 1564. En el índice tridentino, por lo que a nuestro asunto toca, se permite la lectura de la Biblia en lengua latina a los doctos con permiso del obispo; leer la Biblia y otras obras de controversia en lengua vulgar se permite con permiso del párroco o del confesor y a los religiosos con permiso de los [superiores](#)³⁴. Eran disposiciones duras, ciertamente, y frenaron durante mucho tiempo la traducción y la investigación bíblicas en la Iglesia católica. Pero dejaba ciertos resquicios. En España, sin embargo, como tantas otras veces, también ahora se iba más allá, se era “más papista que el papa”. El índice de Valdés del año 1559 no reforma, ni suaviza en general el propuesto por el papa, sino que endurece aun más las prohibiciones. No sólo había que recoger todas las Biblias en romance existentes, así como los libros bíblicos publicados por separado, sino incluso “todos y cualquier sermones, cartas, tratados, oraciones y otra cualquier escritura escrita de mano, que hable o trate de la [Sagrada Escritura...](#)”³⁵. Ni siquiera los libros de piedad con citas de la Biblia en lengua vulgar son permitidos. Es el cerrojazo total.

Es en este ambiente enrarecido en el que hay que situar también las vicisitudes, tristes vicisitudes, de aquel grupo de profesares salmantinos, que pudieron haber elevado el nivel del conocimiento y cultivo de la Biblia en la España del momento. Me refiero a Alfonso de Zamora, Pablo Coronel, Alonso de Montemayor, en un primer [momento](#)³⁶; pero sobre todo a los cuatro encausados por el tribunal de la Inquisición: Gaspar Grajal, Alonso Gudiel (que era de la Universidad de Osuna),

Martínez de Cantalapiedra y Luis de León. Los dos primeros murieron en la prisión; los dos segundos fueron absueltos tras cinco años de cárcel. El asunto gira básicamente en torno al valor del texto latino de la Vulgata y al valor del texto y los comentarios hebreos, aunque también se mezcla, inevitablemente, la cuestión de las versiones de la Biblia a la lengua vulgar. Tiene su origen en las sesiones de trabajo que estos y otros profesores salmantinos, bajo la dirección del Maestro Francisco Sancho, tuvieron a partir de 1569, para dilucidar, a petición del Santo Oficio, si era correcta o no la edición de una Biblia de Vatablo, que quería imprimir a sus expensas el editor afincado en Salamanca [Gaspar de Portonaris](#)³⁷. Con esta ocasión se enfrentan dos maneras bien diferentes de ver la Biblia, la que se seguía tradicionalmente, denominada escolástica; la más abierta y propia del momento o humanista. Las acusaciones a fray Luis partían de una consideración estática e inmovilista del texto latino de la Biblia, de una incapacidad total para abrirse a las nuevas corrientes del humanismo, que invitaban a ponerse en contacto directo con los textos hebreo y griego, y de una interpretación abusiva del decreto del concilio tridentino sobre la autenticidad de la Vulgata. Todo ello en un ambiente en el que se pensaba, que las doctrinas de Lutero y de otros reformistas habían nacido básicamente de una lectura incontrolada de la Sagrada Escritura. Fray Luis fue absuelto, probablemente debido más a la benevolencia y amistad del reciente inquisidor general, el madrigalense Don Gaspar de Quiroga, que a los votos del [tribunal](#)³⁸. La tradición salmantina nos lo presenta volviendo a sus clases en triunfo, sin rencor y como si nada hubiera pasado: “Decíamos ayer...”. Pero habían pasado muchas cosas. Y otras no pasarían. Pongamos sólo una: ¿qué hubiera sucedido, si fray Luis hubiese traducido toda la Biblia, él solo o con algunos de sus colegas y discípulos, a la lengua castellana? ¿No hubiese tenido acaso la misma influencia para nuestra lengua, que la traducción de Lutero al alemán o la conocidísima y tradicional versión a la lengua inglesa, denominada del Rey Jaime? Lo que conocemos de sus traducciones al Cantar de los Cantares, al libro de Job y a algunos salmos, más sus obras en castellano, verdaderos comentarios bíblicos, en muchos casos, sólo nos lo dejan [adivinar](#)³⁹. Desgraciadamente, no fue posible.

La Biblia del Oso

Todas estas vicisitudes ocasionaron que la única versión castellana completa existente de la Biblia en este tiempo fuese de origen protestante y se editara fuera de España. Es verdad que hubo otras versiones bíblicas hechas por autores españoles protestantes o simpatizantes con la reforma. Así, el humanista conquense Juan de Valdés (+1541) tradujo magníficamente al castellano los salmos, el evangelio según Mateo y casi todas las cartas paulinas. El helenista burgalés Francisco de Enzinas (+1552) tradujo completo el Nuevo Testamento al castellano, publicado en Amberes el año 1543. Finalmente, el montillano Juan Pérez de Pineda, quien publica en Ginebra el año 1556 un Nuevo Testamento y una traducción de los salmos al año siguiente, ambas en bello castellano.

Pero no cabe duda, de que la gran obra de la reforma protestante española fue la Biblia de Oso, así llamada por el ex-libris de su primera página, característico de la [casa editorial](#)⁴⁰. Perteneciente al monasterio jerónimo de san Isidro del Campo en Sevilla, parece que huyó al extranjero con una veintena de monjes, para evitar el auto de fe que el Santo Oficio celebró allí en 1559. Dedicó doce años de su vida a la traducción de la Biblia, que publica en Basilea el año de 1569. Se trata de un castellano castizo y agradable, naturalmente con un cierto sabor arcaico. En la *Amonestación del intérprete*, además de hacer protesta de catolicismo -lo cual era necesario para evitar males mayores en aquel momento-, tras defender la necesidad de trasladar la Biblia a las lenguas vulgares, nos dice que ha traducido básicamente de la versión latina literal del hebreo de Santes Pagnino, consultando el original hebreo y teniendo enfrente la Biblia de Ferrara, “por darnos la natural y primera significación de los vocablos hebreos, y las diferencias de los tiempos de los verbos, como estan en el mismo texto, en lo qual es obra digna de mayor [estima](#)”⁴¹. La Biblia tuvo varias reediciones, hasta que en 1602 Cipriano de Valera, otro monje de san Isidro de Sevilla, de origen probablemente extremeño, imprime en Amsterdam la [suya](#)⁴². Se trata de una revisión de la obra de Casiodoro de Reina -aunque no se le cita- consistente en correcciones de algunas palabras y frases de Reina, eliminación de los textos no hebreos que existían entre corchetes, supresión de algunos paralelismos, colocación de los deuterocanónicos al final. En general, se nota un tono más polémico

frente al catolicismo y, realmente, con él se inicia la simplificación de las biblias según los criterios que impondrá la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, iniciándose las características que harán distintas a las Biblias “protestantes” de las “católicas”. De hecho, esta revisión, con las posteriores hasta 1960 y la última de 1994, ha constituido la Biblia de la tradición protestante de lengua española y sigue editándose hoy día en multitud de formatos.

Algunas reflexiones

Si queremos hacer un resumen de los datos propuestos, habría que decir que la iniciativa oficial de la Iglesia con referencia a la Biblia se dirige sobre todo a la edición de los textos originales y las traducciones (al latín) autorizadas. Su fruto espléndido son las políglotas de Alcalá y de Amberes. Pero las versiones de la Biblia en romance vuelven a quedar otra vez fuera de la iniciativa de la Iglesia. Y, en un momento determinado, son hechas desaparecer con el argumento del bien común: la defensa ante la herejía de la reforma protestante (argumento eclesiástico) y la defensa contra la división política (argumento estatal). La consecuencia es que la única versión completa de la Biblia a la lengua castellana nacerá fuera de España y fuera de la Iglesia. Y que probablemente se perdió la gran oportunidad de haber unido, al igual que sucedió en otros lugares, la maduración de la lengua castellana con el lenguaje de la Biblia.

5. Siglos XVIII-XIX: traducciones permitidas, traducciones toleradas

Desde el siglo XVI es preciso que demos ahora un salto hasta finales del siglo XVIII. Todo este tiempo, y aún algo más, puede ser considerado en la práctica “la gran noche bíblica” española. Apenas alguna que otra versión de los salmos o de algún libro sapiencial, más bien como ensayo literario que otra cosa, es lo que puede rastrearse en la segunda mitad del siglo XVIII español.

Las primeras versiones católicas completas de la Biblia

Las cosas comienzan a cambiar un poco el 13 de junio de 1757, cuando se publica un decreto de la Congregación del Índice, aprobado por el papa Benedicto XIV, por el cual se concedía permiso para traducir la Biblia a las lenguas vulgares. La medida se justificaba, afirmando que ya no parecía existir el peligro, que había aconsejado hasta ese momento no permitir versiones bíblicas. Las nuevas versiones deberían cumplir cuatro condiciones: contar con la licencia preceptiva, ser realizadas por personas doctas y seguras, estar acompañadas de notas de los Santos Padres o doctores católicos y, desde luego, traducirse a partir de la Vulgata latina. No era mucho, pero sí un respiro.

En España habrá que esperar todavía, pues no estaba permitido leer la Biblia en lengua vulgar, hasta que el 7 de enero de 1783 se emite un decreto de la Santa Inquisición, en que se permite esa lectura a todos los fieles en las condiciones establecidas por la Congregación del Índice. ¡Veinticinco años después de que Roma hubiera dado permiso! Es entonces cuando comienza a animarse el panorama y van apareciendo traducciones parciales de algunos libros bíblicos.

Nacen así las dos primeras traducciones católicas completas de la Biblia: las dos traducciones primeras de la Biblia al castellano, hechas por católicos. Ambas están hechas desde el texto latino de la Vulgata. La primera es la del escolapio F. Scío de San Miguel (1790-3). Los criterios de traducción están perfectamente expresados en su *Disertación Preliminar*, situada en el tomo I, antes de la traducción del primer libro del Antiguo Testamento. Sigue un criterio estrictamente literal frente a las versiones de tipo parafrástico, tomando como ejemplos a Casiodoro de Reina y a fray Luis de León en su traducción literal del Cantar de los Cantares. El texto base es la Vulgata, pero eso no quita que consulte las versiones modernas francesas, la italiana de Martini y varias españolas, a saber, las contenidas en los manuscritos de El Escorial que usa, la de Ferrara, la Biblia del Oso y la de Cipriano de Valera, además de consultar el texto bíblico hebreo y griego y algunas versiones griegas de la Biblia hebrea. Parece que, entre otros escolapios que con él colaboraron, le asesoró siempre un buen conocedor de la lengua hebrea y de la cultura bíblica, el escolapio Benito Feliú, quien probablemente

lleva el peso del trabajo tras la marcha de Scío a Portugal. En conjunto se trata de una traducción ajustada a la Vulgata latina, aspecto este que se acentuará en la segunda edición, con un lenguaje a veces duro, pero en conjunto legible y aceptable. Probablemente era lo mejor que se podía hacer en aquel momento⁴³. Se tiraron 2.000 ejemplares y el precio de cada Biblia (los diez volúmenes) fue de 1.300 reales.

Treinta años después la de F. Torres Amat, más libre y menos ajustada a la *letra latina*⁴⁴. Había sido durante algunos años catedrático de Sagrada Escritura en Tarragona y se había entrenado en la traducción literal de algunos pasajes bíblicos del AT. Parece que comienza el trabajo de traducción en 1808, con permiso y orden de Carlos IV, refrendado años después, tras la guerra de la independencia, por Fernando VII en 1815. Manejó un manuscrito del jesuita José Miguel Petisco, aunque no está del todo aclarado ni la extensión de esa traducción, ni los cambios que hizo Torres Amat. Parece que tenía la obra concluida en 1822, apareciendo la primera edición en nueve volúmenes entre 1823 y 1825. Por lo demás, la versión de Torres Amat es más parafrástica y menos literal que la de Scío, lo que facilita quizá una mayor flexibilidad de la lengua, sobre todo frente a la segunda edición del ilustre escolapio. Ha tenido también muchas ediciones prácticamente hasta nuestros días.

Reflexiones en torno a los hechos

Tanto la edición de Scío, como la de Torres Amat cumplieron su misión, ofrecer una edición católica completa de la Biblia, la primera existente en nuestra lengua. Ambas nacían con el inevitable corsé de tener que ajustarse a la versión Vulgata de manera casi servil. Pero, sobre todo, ambas nacieron casi a la defensiva, en una sociedad en la que no sólo se consideraba innecesario que la gente leyese la Biblia en su lengua, sino que la mayoría de sus hombres ilustrados consideraban esta lectura dañina para el pueblo. Un pueblo, que en su mayoría, aunque hubiera querido, aún no la podía leer, bien porque no tenía dinero para libro tan caro, bien porque sencillamente no sabía leer.

Pero, en cualquier caso, estamos ante la primera iniciativa oficial de la Iglesia y del Estado. Ambos conceden licencia en ambos casos, para una traducción a la lengua castellana de la Biblia entera. Versiones que habían de hacerse con enormes cautelas, que debían reflejar aún el texto de la Vulgata, de la que no podía separarse (esto fue especialmente exigido en el caso de la Biblia de Scío). Versiones, por otra parte, que no podían ser populares, ni por el precio que tenían ambas Biblias, ni por la preparación de los sacerdotes y del pueblo para ello. Quizá el reflejo más exacto de esa cerrazón que se había creado con relación a la Biblia nos lo ofrece, por una parte, la narración novelada de las aventuras de Jorge Borrow, un agente de la sociedad bíblica londinense, tratando de propagar y vender sus nuevos testamentos en la España de la primera mitad del *siglo XIX*⁴⁵; por otra, la traducción de un libro sobre la lectura de la Biblia, que se acepta, ciertamente, pero se considera innecesaria y, en muchos casos *inconveniente*⁴⁶.

En conjunto, digamos que a principios del *siglo XIX*, y así seguirá prácticamente hasta mediados del *siglo XX*, la Iglesia española como tal no siente la necesidad de una buena traducción de la Biblia. Las liturgias se celebran aún en latín y en latín se dan las clases de teología escolástica, en España y en Roma. Las Biblias que se siguen publicando hasta estas fechas son siempre biblias en gran parte monumentales, raras veces populares. Están destinadas a cristianos cultos y con cierto nivel adquisitivo. La mayoría de los cristianos españoles tienen suficiente con los resúmenes que les llegan en la escuela y en la catequesis por medio de las historias sagradas, unos pequeños manuales, resultado de las viejas biblias historiales o historiadas, que ofrecen cierta cultura bíblica, a la vez que uniforman todos los hechos de la Biblia bajo la categoría de verdad histórica, lo que no dejará de tener sus consecuencias graves a la hora de entrar en nuestra patria los primeros vientos de la crítica bíblica, tanto literaria como histórica. En resumen, la actitud de reserva ante el texto bíblico sitúa a España a mediados del *siglo XX* casi en el mismo nivel que el que se tenía en el medievo: el pueblo sigue conociendo la Biblia por la liturgia (especialmente por los sermones), por la historia sagrada (catequesis) y poco más. El clero tiene suficiente con sus ediciones de la Vulgata. Sólo unos pocos comienzan a despertar. Y reinician casi el camino que un día se comenzara y quedase truncado en la

época del renacimiento: vuelta a las lenguas originales, a las ediciones críticas y a las traducciones hechas con rigor. Estamos en el anteúltimo capítulo de nuestro ya largo viaje.

6. Segunda mitad del siglo XX: la Iglesia toma la iniciativa

Todavía en 1940 era imposible leer la Biblia completa en castellano en una versión católica, traducida directamente de los originales. Algo mejor estaban en Cataluña, donde los benedictinos de Montserrat -otra iniciativa traductora monacal-, bajo la dirección de dom Buenaventura Ubach, habían iniciado en 1928 una magna traducción de toda la Biblia con comentarios, que al final constará de 32 volúmenes. También en Cataluña la Fundación Bíblica Catalana inicia en 1929 una traducción de la Biblia que concluirá el año 1948 y constará de 15 volúmenes. Pero no nos engañemos. Ninguna de estas obras era lo que se dice popular, ninguna llegaba directamente al pueblo y menos en un momento en que la situación política no hacía precisamente fácil las ediciones populares de textos catalanes.

El movimiento bíblico

La cercanía al texto de la Biblia vino precisamente del movimiento bíblico, nacido en Francia y traspasado, por lo que a nosotros afecta, en el segundo cuarto del siglo XX. En efecto, la situación general en la Iglesia católica con relación al estudio de la Biblia no era fácil en los años 20 y 30, debido a que no era posible usar los métodos críticos, empleados habitualmente por la exégesis protestante desde hacía tiempo. La crisis modernista de finales del siglo XIX no había hecho más que dificultar el avance en los estudios bíblicos.

En España quizá lo más importante fue la fundación en Madrid el año 1925 de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España (AFEBE). Los nombres de algunos de aquellos fundadores son ya un inicio esperanzado del renacer de los estudios bíblicos y de las versiones de la Biblia en España. Recordemos, entre otros, al canónigo salmantino Eloíno Nácar, a los dominicos Alberto Colunga y Francisco Barbado Viejo y al jesuita José María Bover. En este círculo precisamente nace la idea de una nueva traducción de la Biblia al castellano, que sin embargo no podrá llevarse a cabo hasta la década de los cuarenta. La creación de una revista, "Estudios Bíblicos" (1929), y la organización de las Semanas Bíblicas (1941-1979), ambas iniciativas en el ámbito del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, constituyeron la base para elaborar una serie de ediciones populares de los evangelios, primero, y del Nuevo Testamento después, que serán los antecedentes del renacer de las versiones bíblicas a partir de las lenguas originales en [España](#)⁴⁷.

Pero es sobre todo la carta encíclica *Divino Afflante Spiritu* del papa Pio XII en 1943, en plena segunda guerra mundial, la que elimina las trabas básicas para la investigación católica de la Biblia y anima también a leer y estudiar la Sagrada Escritura, impulsando las traducciones de la Biblia a partir de sus lenguas originales y no necesariamente de la Vulgata, animando además a los obispos a crear asociaciones para la difusión de la [Biblia](#)⁴⁸.

Versiones modernas

Era el impulso que un ambiente ya maduro necesitaba. Ese mismo año, dos biblistas salmantinos de adopción, el canónigo Eloíno Nácar y el dominico de San Esteban, profesor de la Pontificia recién reinstaurada, Alberto Colunga inauguran con una versión de toda la Biblia hecha de las lenguas originales, una colección de libros que tendrá su propia historia, la Biblioteca de Autores Cristianos, la BAC, iniciativa de la Editorial Católica, fundada por Ángel Herrera. Es la que todos conocemos como Biblia [Nácar-Colunga](#)⁴⁹. Hecha en un castellano castizo y correcto, con amplias notas, aunque hoy requeriría una cierta revisión para adecuarse mejor a los avances de la ciencia bíblica, ha tenido numerosas y diversas ediciones, con más de siete millones de ejemplares impresos.

Poco después aparece otra traducción completa debida al jesuita P. J.M. Bover y al hebraísta F. Cantera. De factura más literal que la anterior, con un lenguaje menos elegante, pero con notas más

eruditas, ha sido puesta al día en una reciente última revisión, debida a F. Cantera y al también jesuita M. Iglesias. Es una Biblia con buenas notas técnicas e introducciones al día. La traducción, al querer ser muy fiel a los originales, es algo dura, pero sigue la tradición de las versiones literales, iniciada tan brillantemente por la Biblia de Ferrara. Es una Biblia recomendable como Biblia de estudio para quienes se dedican a los estudios teológicos y bíblicos y no conocen bien las [lenguas originales](#)⁵⁰.

Por otra parte, las versiones catalanas de los monjes de Montserrat y de la Fundació Bíblica Catalana llegaban también a su plenitud en los años cuarenta, mientras que R. Olabide publicaba una traducción completa de la Biblia a la lengua vasca en 1958. Habían pasado cuatrocientos años desde que el índice de libros prohibidos de Valdés cerrase todas las puertas a la lectura de la Biblia en lengua castellana; se había dado una larga batalla, desgraciadamente con cárceles, sangre y fuego, acerca de la importancia de los textos originales bíblicos y su prevalencia sobre la versión latina. En la España católica se comenzaba a leer de nuevo la Biblia en nuestra lengua a partir de las lenguas originales. Ya no era sólo una lectura litúrgica, es decir, oída, sino directa y personal, como aquella que animara a hacer Erasmo, como la que entristecía no hacer a Teresa de Jesús. Había sido una aventura no demasiado gloriosa, pero cuyo final iba por buen camino.

Por primera vez, el impulso de traducir la Biblia venía de la Iglesia. Y aún se habría de ver más. El Concilio Vaticano II, en su constitución sobre la divina revelación, promulgada en 1965, no sólo permitía, sino que animaba a hacer traducciones de los textos originales y, a ser posible, en colaboración con expertos de diversas escuelas cristianas y [judías](#)⁵¹.

Efectivamente, las nuevas traducciones se multiplicaron en España. La Casa de la Biblia publica, después de haber editado parcialmente los evangelios y el Nuevo Testamento, una Biblia completa, traducida de los originales (Casa de la Biblia, Madrid 1966); tras su revisión a fondo, nace prácticamente una nueva Biblia el año 1992 (*La Biblia*, Casa de la Biblia, Madrid 1992). Se trata de una traducción aceptable, aunque irregular según los libros y los traductores. El castellano suele ser claro y las notas son útiles para el lector medio, sin tecnicismos y tratando de introducir globalmente a las distintas secciones del texto bíblico, con una atención preferente a las aplicaciones pastorales. Existe además una adaptación de esta traducción para la América hispana, con el título de *La Biblia de América* (Casa de la Biblia, Madrid 1994)⁵².

También con origen en los trabajos de algunos miembros de la Casa de la Biblia, se edita en Madrid una nueva traducción (Ed. Paulinas, Madrid 1965), que fue revisada bajo la dirección de E. Martín Nieto el año 1988. Tiene un lenguaje claro e introducciones y notas suficientes, orientadas a comprender el texto en una perspectiva pastoral.

Por otra parte, dos iniciativas diferentes enriquecieron el panorama bíblico español con dos traducciones de gran calidad. La primera es la *Biblia de Jerusalén* (Desclée, Bilbao 1967, 1975, 1998). Se trata de la adaptación de la prestigiosa traducción elaborada en francés por la Escuela Bíblica de Jerusalén después de muchos años de trabajo. Se aceptaron las introducciones, las notas y los paralelos bíblicos, y se hizo una nueva traducción al castellano en equipo, dirigida por J.A. Ubieta. Las notas y todo lo demás es magnífico. La traducción, mejorada notablemente en la última edición, es todavía irregular, pero siempre fiable. El año 1975, después de muchos años de trabajo y ensayos, sale a la luz la *Nueva Biblia Española* (Cristiandad, Madrid 1975). Hecha por un equipo dirigido por los jesuitas L. Alonso Schökel (AT) y J. Mateos (NT), utiliza en la traducción el sistema de equivalencia dinámica e intenta una versión que pueda leerse individualmente con gusto en nuestra lengua y pueda a la vez proclamarse en alto. En los orígenes de esta traducción se encuentra una empresa de la que enseguida hablaremos, como fue la traducción litúrgica de la Biblia. El resultado es un bello castellano, que alcanza cotas altísimas en Salmos, Job, Cantar de los Cantares, Ezequiel y Proverbios. El NT, bueno en general, tiene algunas traducciones que desmerecen del conjunto. Es la Biblia de más agradable lectura [castellana](#)⁵³. Una revisión de esta Biblia, de responsabilidad exclusiva de Luis Alonso Schökel se publicó recientemente con el título *Biblia del peregrino* (Bilbao, EGA/Mensajero 1993).

Finalmente, conviene dejar constancia también de la nueva traducción interconfesional de la Biblia en Cataluña, todavía en marcha, y de la emprendida en castellano, así como mencionar la nueva edición de la Biblia en vasco, hecha interconfesionalmente y terminada en 1994, y las recientes ediciones de la Biblia en catalán y en gallego, ésta la primera completa existente en esa bella *lengua*⁵⁴.

Reflexiones sobre el asunto

Todas estas versiones completas, más otras muchas parciales que aquí no se han reseñado, nacen como fruto de la preparación de especialistas a lo largo de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Pero, sobre todo, alcanzan una grandísima competencia y dignidad como consecuencia de la versión de los textos litúrgicos de la Iglesia romana a las lenguas vernáculas. En efecto, conviene subrayar que la mayor aportación a nuestra cultura española en el campo de la traducción, realizada por este renacimiento bíblico -probablemente el mayor de nuestra historia- ha sido la versión litúrgica de los textos bíblicos, que se proclaman en la liturgia en nuestras lenguas españolas. Por primera vez en nuestra historia se ha creado un lenguaje que no existía y se ha hecho de manera consciente, competente y bella. No entro aquí en lo que esto ha significado para todas nuestras lenguas hispanas. Me limito al castellano y al español de América. La historia difícil de traducir la Biblia ha sido y sigue siendo sobre todo la empresa de hacer posible que se escuche mejor y plenamente la Biblia. En nuestra tierra española no se podía entender la proclamación de la Sagrada Escritura en la liturgia desde aproximadamente el siglo VI. Catorce siglos sin un lenguaje bíblico público, sin un lenguaje litúrgico y sin un lenguaje teológico en nuestra lengua vulgar, el castellano o español. La gran empresa de crear estos lenguajes se ha hecho en España en los últimos cuarenta años. Se ha hecho en silencio, casi sin que el mundo cultural hispano se diese *cuenta*⁵⁵. La llamada *Biblia para la iniciación cristiana*⁵⁶ es un primer intento, aunque incompleto, de reconstruir el texto bíblico a base de la traducción litúrgica y precisamente ésta es la nueva empresa que está en marcha en este momento, la revisión del texto litúrgico y la traducción completa de la Biblia en la misma línea, llevada a cabo por un grupo de biblistas españoles, a iniciativa de la Conferencia Episcopal Española, y en colaboración con otras personas de nuestra cultura española, para hacer posible una Biblia, que sea ajustada a los originales y agradable de leer. Una empresa difícil, pero apasionante y, a estas alturas, plenamente original en la Iglesia y en la cultura española.

7. Conclusiones

El recorrido hecho nos permite ya sacar algunas conclusiones, que podemos organizar en dos clases: aquellas que se refieren a los hechos históricos estudiados y aquellas que se centran más en la naturaleza de la traducción, y concretamente de la traducción de un texto tan específico y singular como es la Biblia en el mundo occidental.

Conclusiones desde la perspectiva de la historia

1. El texto bíblico primero que la Iglesia española conoció y aceptó fue el texto latino antiguo (*Vetus latina versio*), aunque no sabemos exactamente si se recibió sin más de otras latitudes (probablemente de África en la Bética y de la Galia en la Tarraconense), con pequeñas variantes locales, o si realmente nació una verdadera versión hispana. Pronto fue sustituido por el texto latino de la Vulgata, que entra en España -al menos parcialmente- ya en vida del mismo san Jerónimo. Este texto ha constituido el texto bíblico oficial en la Iglesia española hasta la segunda mitad del siglo XX.

2. Las primeras versiones de textos bíblicos al castellano no nacen por iniciativa de la Iglesia oficial. El primer conjunto de textos bíblicos lo encontramos en una publicación ocasional, como es la *Fazienda de Ultramar*. El segundo, el salterio de Hermann el Alemán, proviene de una iniciativa cultural, aunque en ambos casos los traductores son altos eclesiásticos. Ninguno de estos textos fue oficial en la Iglesia hispana. Ambos textos, circunstancia notable, provienen de dos traductores profesionales, ninguno de los cuales era de origen español.

3. Las biblias romanceadas medievales en castellano nunca son iniciativa oficial de la Iglesia. Nunca fueron biblias populares entre la gente, sino que nacen o por iniciativa de personajes nobles, cultos y ricos, o por necesidades de comunidades específicas, como eran la comunidad judía sefardí de Ferrara o de Constantinopla. Incluso la Biblia alfonsina de la General Estoria no llegó a tener gran influencia ni en la Iglesia, ni en el ambiente cultural español, ya que nunca fue editada y nunca fue leída por el gran público. Por ello, no han sido decisivas ni para el vocabulario religioso, ni para la lengua española en general.

4. El caso de las biblias romanceadas en catalán (o valenciano) es muy semejante. Las versiones existentes nacen todas por iniciativa particular. En el caso de la Biblia de Porta Caeli parece reflejar una espiritualidad específica, que se podía plasmar de la mejor manera -en el sentir de los traductores- en una extrema fidelidad al latín. Esa fidelidad presidió la corrección de los manuscritos a la hora de pasar a la imprenta en Valencia. Tenemos así una biblia que es monumento de literalidad al latín de la Vulgata, tanto por convicción de los traductores, como por exigencias de la ortodoxia, es decir, para evitar que fuese una biblia corrompida. Esta literalidad de traducción del latín de la Vulgata, se manifestará constantemente en las posteriores traducciones bíblicas, en función de la ortodoxia del texto, hasta mediados del siglo XX. Ha impedido una traducción flexible, una investigación y conocimiento de los originales y la creación de un lenguaje religioso, que hubiera sido capaz de crear lenguaje, como ocurriera con las versiones alemana de Lutero o inglesa del Rey Jaime.

5. La Reforma protestante ocasionó en toda la cristiandad una reacción, que puso en entredicho la lectura de la Biblia en lengua vulgar, precisamente en el momento en que se llegaba a la maduración de la lengua y del saber, para haber podido hacer una versión clásica de la Biblia. En España esta reacción, liderada por el Tribunal de la Inquisición y favorecida no sólo por la Iglesia, sino por el poder civil, fue aún más extremosa que en otras partes. Esto impidió que tuviéramos una versión clásica de la Biblia que hubiera influido en nuestro cristianismo y en nuestra lengua. Hizo que el lenguaje religioso hispano fuera poco bíblico, se centrara más en la religiosidad popular y dificultó la transposición del lenguaje teológico al lenguaje de la piedad y de la liturgia, creando un divorcio notable.

6. La única versión completa de la Biblia en castellano del siglo XVI es una versión que hubo de publicarse fuera de España y se consideró como obra herética, digna de ser destruida. Dejando aparte los méritos lingüísticos y los aciertos y desaciertos que tenga, de hecho no influyó ni en la lengua, ni en la piedad, ni en la teología, ni en la cultura española. Sencillamente porque no existió entre el pueblo.

7. La situación descrita, llevó a la Iglesia y al pueblo español a la convicción de que la Biblia no era un libro para ser leído en directo. De hecho, no forma parte del bagaje cultural de los españoles (tampoco de los ilustrados, ni siquiera de los clérigos) hasta bien entrado el siglo XX. Los únicos intentos de traducción que conocemos en el siglo XVIII y XIX, aparte las versiones de que a continuación se habla, son iniciativas particulares, hechas siempre con gran temor ante una posible intervención de la inquisición, en fidelidad a la Vulgata y sin apartarse demasiado de las interpretaciones tradicionales que se transmitían en las glosas patristicas.

8. La primera iniciativa positiva, real y eclesiástica, de traducir la Biblia completa al castellano es la que realiza el escolapio Felipe Scío de San Miguel en 1790. Su versión, aceptada por la Iglesia, hubo de ajustarse estrictamente a la Vulgata, nunca fue oficial y no llegó prácticamente nunca al pueblo, debido al precio de los libros, a la incultura general y al poco interés de clérigos y laicos por la Biblia. Algo parecido ocurre con la versión de Torres Amat, el cual, no lo olvidemos, era un eclesiástico liberal e ilustrado, como lo era su tío. Lo más que pudo lograr en su diócesis de Astorga es que hubiera una Biblia en cada parroquia. Y aquello ya se consideraba una victoria. No obstante, la Iglesia oficial, que permitió estas versiones controladas, siguió sin usar la Biblia en castellano ni en la catequesis, ni en la liturgia, ni en la predicación. El conocimiento bíblico de la gente en este tiempo es el adquirido básicamente por el estudio repetitivo de la historia sagrada en la catequesis.

9. La primera edición verdaderamente popular de la biblia completa -aparte otras versiones de los evangelios y del NT llevadas a cabo por los diversos movimientos bíblicos católicos- es la versión de Nácar y Colunga, aparecida en 1943. Sin ser una versión oficial, encontró sin embargo el ambiente adecuado y la editorial ágil preparada para una difusión masiva del texto bíblico.

10. Sólo en el siglo XX, y especialmente en su segunda mitad, la Iglesia española ha tomado la iniciativa con respecto a la versión de la Biblia en las lenguas hispanas. Concretamente, y por lo que se refiere al castellano, la labor de traducir todos los textos litúrgicos (de los cuales 2/3 son textos bíblicos) ha sido la empresa de traducción más importante en la España del siglo XX. La importancia de estas versiones, su influencia en el lenguaje popular (liturgia, escuela, catequesis) y la creación de una terminología que era en gran parte desconocida para la mayoría de los españoles, no han sido tenidos en cuenta con la seriedad que merecen. Esta tarea continúa en este momento, sobre todo con la revisión de los textos bíblicos y la creación de una biblia castellana, que sea elemento de referencia en la Iglesia española.

11. En consecuencia, la historia de la traducción de la Biblia y de la intervención de la Iglesia en ella (y no sólo de la Iglesia, sino también de los poderes públicos) es un ejemplo de nuestra difícil convivencia, que ha hecho imposible algunas creaciones culturales, posiblemente de mucha trascendencia. La nueva actitud en este campo es, seguramente, signo de una nueva actitud abierta de diálogo y de acogida sin miedo de todas las facetas de la lengua para expresar una fe, que no tiene miedo de dialogar con la cultura ambiental.

Conclusiones desde la naturaleza de la traducción

La historia que acabamos de referir, aunque haya sido resumidamente, nos ayuda a sacar algunas conclusiones sobre la naturaleza de la traducción, especialmente cuando se trata de traducir textos autorizados, y la naturaleza del control sobre ella por parte de quienes tienen la autoridad, sea ésta religiosa o política.

1. Traducción y ortodoxia.

Traducir, según nuestro diccionario más autorizado, el de la Real Academia, es tanto como convertir, mudar, trocar, explicar, interpretar. En efecto, traducir se dice en latín *interpretari*, que ha dado en castellano “interpretar”. Significa, en su primera acepción, “explicar o declarar el sentido de una cosa, y principalmente el de textos faltos de claridad”. Pero también puede significar “explicar, acertadamente o no, acciones, dichos o sucesos que pueden ser entendidos de diferentes modos”, e incluso “concebir, ordenar o expresar de un modo personal la realidad”. Esto nos pone ante una cualidad inevitablemente unida al concepto y a la realidad propia de la traducción: como cualquier otra interpretación, la traducción es una interpretación de la realidad, en la que entran en juego muchas de las realidades interiores del traductor. Es decir, no hay una pura traducción objetiva. De aquí que la traducción haya servido en no pocos casos como vehículo de ideas propias y personales, con la ventaja de usar para ello textos de prestigio o autorizados. Naturalmente, esto puede engendrar -y de hecho así sucedió- problemas de ortodoxia. De aquí la vigilancia tan estricta a la hora de autorizar traducciones de un texto tan autorizado como la Biblia. Y, sobre todo, de aquí la constante -que se observa a lo largo de toda la historia- de tener un texto de referencia auténtico (en el caso de los judíos, la versión hebrea aceptada, es decir, la masorética; en el caso de los cristianos, la versión latina antigua, primero; la Vulgata, después).

2. Traducción y sacralidad

Traducir es tanto como desvelar el sentido de palabras y frases, que nos resultan ininteligibles, a causa de nuestro desconocimiento del idioma en que están escritas. En ese sentido, determinados lenguajes se convierten en arcanos. Esto sucede con frecuencia en el ámbito religioso -aunque no es el único-, y especialmente en el ámbito de las religiones con libro. Los textos sagrados, una vez

reconocidos como tales, gozan de especial autoridad y se mantienen en su lengua original, aunque la mayoría del pueblo no los entienda. Así sucedía con los textos de la Biblia hebrea, cuando ya no resultaban de fácil comprensión para el pueblo judío, que hablaba más bien arameo. Así sucede también en la cristiandad, cuando el latín deja de ser la lengua del pueblo. Los textos religiosos, y en especial la Biblia, se mantienen en latín, porque así se han transmitido desde antiguo, en ellos se han fundado las precisiones doctrinales de los maestros y con ellos trabajan los especialistas (teólogos). Todavía resulta esto más acentuado, si la lengua sagrada -el latín- resulta además lengua de prestigio, es decir, lengua de la ciencia, como ocurrió prácticamente hasta el siglo XVI en Europa. Traducir se convierte ahora en desvelar el misterio de lo contenido en la lengua arcana. Si se traduce, los sabios y los sacerdotes pierden el monopolio del texto y éste a su vez se desacraliza, se democratiza. En este contexto, mantener la autoridad del texto latino de la Biblia supone mantener la autoridad, el poder intelectual y real, pues en último término sólo quien tiene acceso a ese texto tiene acceso a la interpretación. En consecuencia, se impide o se evita la traducción; o, si ésta se da, no se le concede oficialidad.

3. Traducción y transmisión

Traducir es tanto como transmitir. La palabra latina *traducere*, de la que proviene nuestra traducción, tiene su origen en *trans-ducere*, que significa tanto como atravesar, hacer pasar los pensamientos de uno a otro. Traducir es así una operación necesaria para transmitir el saber. Tomás de Aquino necesita que le traduzcan las obras de Aristóteles, para apropiarse del saber en ellas encerrado. Esto lo sabían bien los primeros misioneros cristianos, que tradujeron rápidamente la doctrina y la Biblia a lenguas como el latín, el siríaco, el copto, el árabe, creando incluso en algunos casos la literatura de esos países (así sucedió con las versiones armenias y paleoeslavas). Ahora bien, cuando se trata de transmitir contenidos doctrinales importantes, los encargados de la transmisión de la fe cuidan de manera especial esa transmisión. Esa es una de las funciones que tienen las glosas, la predicación, la catequesis. Por ello, no se autoriza cualquier traducción de la Biblia. En momentos de peligro doctrinal (p. ej. durante la reforma protestante), mejor no autorizar traducción alguna. Y, cuando se autoriza (p. ej. a finales del siglo XVIII) se hará de un texto preciso, con notas garantizadas que aseguren la interpretación ortodoxa del texto y tras haber sido examinadas convenientemente (es el caso de las versiones de Scío y Torres Amat, entre otras).

4. Traducción y mestizaje

En su primera acepción, el diccionario de la RAE, define la palabra “traducir” como “expresar en una lengua lo que está escrito o se ha expresado antes en otra”. En esta definición aparece con claridad que el objetivo de toda traducción es trasvasar el significado de una palabra o frase a otra lengua. Desde el punto de vista de la lengua final, el resultado es una mezcla de ambas lenguas y ambas culturas. Ni se puede trasvasar el significado pleno de un término a otra lengua, ni se puede evitar totalmente la impregnación cultural del término trasvasado por la cultura de la lengua receptora. En este sentido, toda tarea traductora produce siempre un resultado mestizo, en el que la lengua origen enriquece a la lengua receptora con nuevos significados, pero a la vez e inevitablemente la transforma. El problema, por tanto, que plantea la traducción de determinadas obras es que puede poner en peligro la identidad de la cultura que se expresa en la lengua receptora. De aquí el control sobre la traducción de determinadas obras, tal como hemos visto en la historia anterior; y, por razones semejantes, el control de las traducciones bíblicas. Efectivamente, no sólo hay peligro de malentender la lengua origen - el peligro de transmisión-, sino que también existe peligro de modificarla a consecuencia de su contacto con la cultura de la lengua receptora. Y es que en toda traducción se da inevitablemente una mezcla de culturas, que lleva consigo, al menos en un primer momento, el peligro de desdibujar los significados precisos de la lengua origen y, por tanto, de difuminar la identidad de la ortodoxia en esa lengua plenamente afirmada.

5. Traducción y autonomía

Siguiendo nuestra reflexión sobre el resultado de la operación traductora, con frecuencia el nuevo texto producido alcanza plena autonomía hasta convertirse en texto de referencia, con olvido incluso de la lengua origen. Este es un fenómeno que se ha dado con mucha frecuencia en las traducciones bíblicas. El primer caso fue el de la traducción griega de la Biblia hebrea, la llamada traducción de los Setenta o *Septuaginta* (siglos III-I antes de Cristo). Esta traducción se convirtió en normativa para el cristianismo naciente, lo que obligó a los judíos a revisar una versión que ellos mismo habían hecho, pero que se habían apropiado los cristianos. El segundo caso fue el de las versiones latinas antiguas (la llamada *Vetus latina*), hasta el punto de que no le fue fácil a la traducción de san Jerónimo imponerse en el Occidente cristiano. El tercero, y el más importante para nosotros, es precisamente el caso de la Vulgata, versión latina que adquirió, sobre todo a partir del concilio de Trento, el estatuto de “auténtica” en la Iglesia, estatuto que ha tenido de manera efectiva prácticamente hasta mediados del siglo XX. Otros casos parecidos pueden encontrarse en las versiones clásicas a distintas lenguas, como ocurrió en la antigüedad con el siríaco (versión *peshitta* o corriente) y en los tiempos modernos con la *King James version*. De todo esto se deduce que cuando un texto traducido es recibido por el pueblo, se convierte a su vez en autoridad y surge la necesidad de controlar el texto de nuevo. La razón parece ser, que cada texto traducido se convierte en texto independiente y con su propia historia, creando a su vez una propia cultura. En consecuencia, puede producir una nueva ortodoxia, si no forma parte de un sistema más amplio, lo que justifica el control del nuevo texto, tal como ha sucedido.

6. Control o salvaguardia

De las reflexiones anteriores nace el convencimiento de que un texto autorizado, como es la Biblia, en el que los creyentes ven la expresión de la palabra de Dios escrita en lenguaje humano, es un texto decisivo para la expresión correcta de la fe de la comunidad creyente (ortodoxia), es un texto sagrado, transmisor de fe, mixturador de culturas, capaz de erigirse en texto autónomo y autorizado a medida que cada traducción es recibida como texto propio del grupo o comunidad. Estas son, por tanto, las razones de fondo que, a mi juicio, han hecho tan singular la historia del control de la labor traductora en el caso de la Biblia por parte de la Iglesia y, en no pocas ocasiones, del Estado. Este control en sí mismo no es malo y, probablemente, sea necesario, si se quiere entregar el texto con todo su significado a cada generación. El problema ha venido cuando para controlarlo se ha conculcado la libertad y, en no pocos casos, se han utilizado medidas coercitivas y violentas, tanto para con los libros, como para con las personas. Aparte las consideraciones históricas, que nos permitan entender determinadas actitudes de control en momentos y épocas determinados, para que deje de ser un control de censura y se convierta en salvaguardia legítima de un texto identificador, debe existir diálogo constante entre la autoridad de la comunidad, los traductores y la comunidad misma. Todos deben conocer las razones por las cuales no puede utilizarse el texto traducido en determinadas ocasiones, ni traducirse de nuevo de cualquier manera. Todos deben aceptar que exista una vigilancia sobre el texto traducido, de manera que siga expresando, en la medida de lo posible, idéntica fe e idénticos valores que el texto autorizado traducido. Si esto se hace así, estaremos ante una legítima actitud de salvaguardia del texto traducido, no ante un control que atenta a los valores de la libertad y dignidad personal. Quien comparta el mismo sistema de valores (la misma fe) en la comunidad, aceptará como legítima y necesaria esta labor de salvaguardia. Quien no lo haga así, debe saber que el texto que él traduce e interpreta puede llegar a ser *su texto*, pero puede dejar de ser *el texto* el de la comunidad. Desde el punto de vista personal esto es legítimo. Desde el punto de vista de la fe compartida esto puede llevar a crear no solamente un nuevo texto, sino una nueva formulación de la fe y, en consecuencia otra comunidad.

Desde el punto de vista de la situación actual, todas estas consideraciones invitan a las comunidades de la Biblia (judíos y cristianos de diversas denominaciones) a intentar traducciones a las distintas lenguas hechas en común. De este modo, se hará más viable un verdadero diálogo ecuménico e interreligioso y el servicio de la traducción volverá de nuevo a conseguir su más alta meta, la mejor comprensión y el diálogo más fluido entre los humanos.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

¹ En el presente trabajo utilizo con frecuencia materiales de mi anterior ensayo *La aventura de leer la Biblia en España* (Universidad Pontificia, Salamanca 2000).

² Véase *Obras de San Cipriano*, ed. bilingüe de J. Campos, BAC 241 (Madrid 1964) 631-40.

³ Véanse R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España I* (BAC, Madrid 19) 372-400; las Actas de este martirio pueden consultarse en la edición bilingüe de D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, BAC 75 (Madrid ⁴1987) 781-94.

⁴ Cf. *Biblica* 40 (1959) 135-59; para un estudio más completo véase T. Ayuso, *La Vetus latina hispana. I: Prolegómenos. Introducción general* (CSIC/BAC, Madrid 1953); un buen resumen de esta cuestión en K. Reinhardt, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient* (Universidad Pontificia, Salamanca 1976) 16-30; para una exposición sintética del trabajo de T. Ayuso, puede verse T. Tomé Gutiérrez, “La Vetus Hispana. Un desafío en crítica textual bíblica”, *Cuadernos Bíblicos* (Valencia 1978) 30-53.

⁵ Cf. la edición del *Cántico* hecha por J. Pascual Torró en la colección Fuentes Patrísticas (Ciudad Nueva, Madrid 2000); para nuestro asunto, 16-8.

⁶ D. Ruiz Bueno, *Cartas de San Jerónimo*. Edición bilingüe I (BAC, Madrid 1962) 677-84; véase también para más detalles la carta 75, dirigida a la viuda de Lucinio, Teodora (*ibid.* 712); recuérdese que por *Octateuco* se entienden los cinco primeros libros de la Biblia (Pentateuco) más los libros de Josué, Jueces y 1-4 Reyes. Para más datos sobre la Vulgata en España. cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du moyen âge* (París 1893; ed. anastática G. Olms, Hildesheim/Nueva York 1976) 8-28; A. García Moreno, *La neovulgata. Precedentes y actualidad* (Universidad de Navarra, Pamplona 1986) 115-22, con bibliografía; una visión de conjunto con valoración y bibliografía, en J. Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Trotta, Madrid 1993) 368-78.

⁷ M. Lazar, *Almerich, Arcidiano de Antiochia. La Fazienda de Ultra Mar. Biblia romanceada et Itinéraire Biblique en prose castillaine du XII siècle* (Universidad de Salamanca, Salamanca 1965) 75-6.

⁸ M.G. Littlefield (ed.), *Biblia Romanceada I.I.8. The 13th-Century Spanish Bible Contained in Escorial MS. I.I.8* (The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison 1983) 295-324; M^a.W. de Diego Lobejón, *El Salterio de Hermann el Alemán. Primera traducción castellana de la Biblia* (Valladolid , Universidad de Valladolid 1993) 174 p.

⁹ *El Salterio* op.cit. 57; véase también p. 52; como parte del mismo estudio y complemento de él, la autora ha escrito también un amplio ensayo sobre los salmos en la literatura española, M^a.W. de Diego Lobejón, *Los Salmos en la literatura española* (Valladolid, Universidad de Valladolid 1996). La obra se compone de 307 fichas de autores con sus respectivas obras desde finales del siglo XIII -el primero naturalmente es el Salterio de Hermann el Alemán- hasta el año de 1996. Se añade una amplia bibliografía clasificada, un apéndice de traducciones de los salmos y de creaciones literarias inspiradas en ellos, con referencia de autores y años, y un utilísimo índice final de autores.

¹⁰ A.G. Solalinde editó la primera parte (Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Madrid 1930) y algunos colaboradores suyos editaron la segunda parte (CSIC, Madrid 1961); en disco compacto ha sido editada toda ella, menos la tercera parte, por The Hispanic Seminary of Medieval Studies, *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X. el Sabio* (Madison 1997); de la tercera parte Sánchez-Prieto y Horcajada Diezma han editado algunos libros bíblicos (Gredos, Madrid 1994); cf. J.M. Sánchez Caro, “Para una historia de la Biblia” op. cit.

654-7. Acaba de publicarse la primera parte en edición promovida por la Fundación J.A. de Castro: Alfonso X el Sabio, *General Estoria. Primera parte*, editada con un interesante estudio preliminar por Pedro Sánchez-Prieto Borja (Madrid 2001) 2 vol.

¹¹ *General Estoria. Primera parte* op. cit. XLVIII sg.

¹² Alfonso el Sabio, *General Estoria. Tercera Parte*, vol. IV, *Libros de Salomón: Cantar de los Cantares, Proverbios, Sabiduría y Eclesiastés*. Edición de Pedro Sánchez-Prieto Borja y Bautista Horcajada Diezma (Madrid, Gredos 1994); puede verse sobre la obra J.M. Sánchez Caro, “Para una historia de la Biblia en España, *varia notitia*”, *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 643-64.

¹³ Para una aproximación bibliográfica al tema cf. *General Estoria. Tercera Parte*, op. cit. 113-4.

¹⁴ Cf. *General Estoria. Tercera Parte*, op.cit. 89-91.

¹⁵ De ella se hizo una monumental edición facsímil, patrocinada por la casa de Alba y dirigida por A. Paz y Meliá (Madrid 1920-22); cf. para una primera aproximación M. Morreale, “La Biblia de Alba”, *Arbor* 47 (1960) 47-54.

¹⁶ Sobre las biblias romanceadas hay abundante literatura; véase el artículo básico de M. Morreale, “Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las biblias medievales en castellano”, *Sefarad* 20 (1960) 66-109; y G.M. Verd, “Las Biblias romanizadas, criterios de traducción”, *Sefarad* 31 (1971) 319-51; más bibliografía en la obra de Reinhardt, citada en nota 4, y en la más reciente, K. Reinhardt/H. de Santiago, *Biblioteca Bíblica Ibérico-Medieval* (CSIC, Madrid 1986); véase también mi estudio sobre la Biblia en España, en J. González Echegaray y otros, *Introducción al Estudio de la Biblia. I. La Biblia en su entorno* (Verbo Divino, Estella ³1996) 560. Añádanse la edición facsímil *La Biblia de Ferrara (1553)*, a cargo de I.M. Hassán y U. Macías (Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid 1992), así como la edición crítica de M. Lazar, *Biblia de Ferrara* (Fundación J.A. de Castro, Madrid 1996) y el volumen de estudios, editado por I.M. Hassán, *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Actas del Simposio Internacional (Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid 1994).

¹⁷ Pueden verse P. Wunderli, *La plus ancienne traduction provençale (XIIe siècle) des chapîtres XIII à XVII de l'Évangile de Saint Jean*. Ms Harley 2928. Bibliothèque Française et Romane, D/4 (París 1969); P. Bohigas, “La Biblia a Catalunya”, en *II Congrès Litúrgic de Montserrat (1966)*, vol II (Barcelona 1982) 125-40. Sobre biblias medievales catalanas y valencianas, véase el artículo básico de M. Morreale, “Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en catalán”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 31 (1958) 271-90, y las interesantes notas de F. Pérez, “La Biblia en España”, en B. Orchard y otros, *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura. I: Introducción General* (Herder, Barcelona 1956) 87-9; información actualizada en el interesante estudio de A. Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya, València i les Illes fins al segle XV* (Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós, Tarragona 1997); cf. recensión de J. Perarnau en *Arxiu de Textos Catalans Antics* 17 (Barcelona 1998) 621-623.

¹⁸ Véase *La Biblia en su entorno* 561, para un panorama general; sobre esta prohibición, con documentos y bibliografía, cf. J. Enciso, “Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino”, *Estudios Bíblicos* 3 (1944) 523-60, esp. 531-34.

¹⁹ El Salterio no ha sido aún publicado completo; véase la bibliografía básica sobre este texto en Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya* 17 sg.

²⁰ Para todo esto, además de la obra de Puig i Tàrrach ya citada 77-87, véase J. Ventura, *La Biblia valenciana. Recuperació de la història d'un incunable català* (Barcelona 1993), quien edita el salterio de Porta Caeli, el único libro que se ha salvado de la destrucción de esta biblia, al haber sido publicado independientemente de la Biblia en Barcelona el año 1480 por Nicolau Spindeler, edición de la que se

conserva un solo ejemplar en la Biblioteca Mazarina de París (Ms 1228).

²¹ Ventura, *Biblia Valenciana* 124; Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya* 87.

²² Puede verse una descripción detallada de los fragmentos, así como de los lugares en que han sido publicados en Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya* 81-2.

²³ Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya* 85.

²⁴ Véanse los datos en J.M. de Bujanda (dir.), *Index de livres interdits. V: Index de l'inquisition espagnole. 1551. 1554. 1559* (Centre d'Études de la Renaissance, Sherbrooke, Québec 1984) 42.

²⁵ Para esta época y la influencia de Erasmo en el renacer bíblico y espiritual de España, cf. la clásica obra de M. Bataillon, *Erasmo y España* (Fondo de Cultura Económica, Madrid/México ²1966); además, M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI* (BAC, Madrid 1976) 2 vol.; N. Fernández Marcos, "Bibliismo y erasmismo en la España del siglo XVI", en M. Revuelta/C. Morón (eds.), *El erasmismo en España* (Santander 1986) 97-108; A. Sáenz-Badillos, *La filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá* (EVD, Estella 1990).

²⁶ Sobre la Políglota Complutense cf. el clásico estudio de M. Revilla, *La Políglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico* (Madrid 1917) y el *Anejo a la edición facsímil de la Biblia Políglota Complutense* (Valencia 1987), publicado por la Fundación Bíblica Española y la Universidad Complutense; para la Biblia Regia y Arias Montano cf. el número especial dedicado al biblista extremeño de *Cuadernos de pensamiento* 12 (Fundación Universitaria Española, Madrid 1998), con bibliografía actualizada.

²⁷ Fray Ambrosio Montesino publica dos obras de este tipo, que tuvieron varias ediciones: *Epístolas, Evangelios, Lecciones y Profecías* (Amberes 1512 y 1608); y la más célebre y conocida, *Evangelios y Epístolas para todo el año* (Toledo 1512 y 1601; Amberes 1550 y 1558); su *Vita Christi* fue publicada la primera vez por el impresor polaco Estanislao Polono en Alcalá de Henares el año 1502; véase el estudio de A.M. Álvarez Pellitero, *La obra lingüística y literaria de Fray Ambrosio Montesino* (Universidad de Valladolid, Valladolid 1976). Santa Teresa tenía una edición en cuatro volúmenes, a los que llama cariñosamente "mis cartujanos", cf. L. Piera Delgado (ed.), *Castillo interior. Teresa de Jesús y el siglo XVI*. Catálogo de la Exposición, Catedral de Avila 1995 (Avila 1995) 218. Para el modo de leer en este tiempo, cf. X.G. Cavallo/R. Charlier (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (Santillana Taurus, Madrid 1998); sobre la lectura de la Biblia, J.M. Sánchez Caro, "Leer la Biblia en el siglo XXI", en J.M. Sánchez Caro/B. Méndez Fernández (eds.), *Ser cristiano en el siglo XXI. Reflexiones sobre el cristianismo que viene*, Bibliotheca Salmanticensis 231 (Universidad Pontificia, Salamanca 2001) 209-40.

²⁸ Véanse algunos ejemplos en H. Escolar, *Historia del Libro español* op. cit. 116-28.

²⁹ Véanse algunas obras en F. Pérez, "La Biblia en España" op. cit. 93; J.M. Sánchez Caro, "La Biblia en España", en J. González Echegaray y otros, *Introducción al Estudio de la Biblia. I. La Biblia en su entorno* op.cit.563-5; pueden consultarse igualmente los trabajos de K. Reinhardt, *Die biblischen Autoren* op. cit. 171sg.; M. Andrés (ed.), *Historia de la Teología Española* op. cit. I, 634-46.

³⁰ Cf. los datos en M. Bataillon, *Erasmo y España* op. cit. 75, 134, 192-9, 359; para la exposición que sigue en torno a la postura de Carranza, cf. J.I. Tellechea, "Bible et Théologie en "langue vulgaire". Discussion à propos du "Catéchisme" de Carranza", en *L'Humanisme dans les lettres espagnoles*. XIX Colloque International d' Études sur l'Humanisme. Tours 1976 (París 1979) 219-31.

³¹ Véase la edición de J.I. Tellechea, *Bartolomé Carranza de Miranda. Comentarios sobre el Catechismo Christiano* (BAC, Madrid 1972) I, 111-5; se trata de la introducción al catecismo, que -no lo olvidemos- había sido escrito en Inglaterra, para favorecer un texto de doctrina sana contra los

peligrosos escritos luteranos, que llegaban a las islas desde la feria de libros de Francfort, cf. *ibid.* 49-50.

³² La afirmación se convertirá en un tópico de la discusión; véanse los datos, junto con otras cuestiones de interés para nuestro caso, en J. Enciso, “Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino”, *Estudios Bíblicos* 3 (1944) 523-60, esp. 544-52.

³³ Véase la excelente colección dirigida por J.M. de Bujanda, *Index des livres interdits* (Centre d'Études de la Renaissance, Quebec 1984-96) 12 volúmenes; los índices de la inquisición española se encuentran en los volúmenes V (1984) y VI (1993).

³⁴ Véase el estudio de D. de Pablo Maroto, “El índice de libros prohibidos en el Concilio de Trento”, *Revista Española de Teología* 36 (1976) 39-64, donde se encontrará fuentes y bibliografía. Para todo este asunto es obra importante la monografía de J.L. González Novalín, *El inquisidor general Fernando de Valdés* (Oviedo 1968) I, 261-86 (índice de 1559); una exposición sintética del mismo autor en R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España. III, 2º: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (BAC, Madrid 1980) 187-90.

³⁵ “Todos y cualesquier Sermones, Cartas, Tractados, oraciones o otra qualquier escriptura escripta de mano que hable o tracte de la sagrada escriptura o de los Sacramentos de la Sancta madre Yglesia y religión Christiana, por ser artificio que los hereges usan para comunicarse sus errores”; índice de 1559, n. 597; véase también n. 605; J.M. de Bujanda, *Index* V, 547; cf. 194-202; para las vicisitudes con la inquisición del libro de A. Montesino, *Evangelios y Epístolas*, cf. A.M. Álvarez Pellitero, *La obra lingüística* 58-63.

³⁶ Cf. C. Carrete Parrondo, *Hebraístas judeoconversos en la Universidad de Salamanca (siglos XV-XVI)*. Lección inaugural (Universidad Pontificia, Salamanca 1983).

³⁷ Cf. J.L. González Novalín, “Inquisición y censura de Biblias en el Siglo de Oro. La Biblia de Vatablo y el proceso de Fray Luis de León”, en V. García de la Concha/J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras* (Universidad de Salamanca/Junta de Castilla y León, Salamanca 1996) 125-44; cf. J.M. Sánchez Caro, “Para una historia de la Biblia” op. cit. 659-60.

³⁸ Véase la espléndida edición del proceso, junto con su introducción, hecha por A. Alcalá, *El proceso inquisitorial de Fray Luis de León* (Junta de Castilla y León, Valladolid 1991)

³⁹ Sobre la traducción bíblica de Fray Luis al castellano cf. L. Alonso Schökel/ E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística* (Cristiandad, Madrid 1977) 324-52.

⁴⁰ Existe una edición facsímil bastante accesible, C. de Reina, *La Biblia, que es los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento trasladada en español*, reimpresión facsímil de 1569 (Sociedad Bíblica, Madrid 1986); sobre Casiodoro, cf. A. Gordor Kinder, *Casiodoro de Reina. Spanish Reformer of the Sixteenth Century* (Tamesis, Londres 1975); sobre la traducción, entre otros, G.M. Verd, “Casiodoro de Reina, traductor de la Biblia”, *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971) 511-29; J. Alonso Díaz/A. Araujo/J. Guillén, “La versión española de la Biblia del protestante Casiodoro de Reina”, *El libro Español* 12 (1969) 571-87 = *Cultura Bíblica* 27 (1970) 277-92.

⁴¹ No hay estudios a fondo sobre la versión castellana de Casiodoro de Reina; cf. una aproximación interesante de N. Fernández Marcos, “La Biblia de Ferrara y sus efectos en las traducciones bíblicas al español”, en I.M. Hassán, *Introducción a la Biblia de Ferrara* op. cit. nota 25, 445-71.

⁴² Se dan noticias de reediciones en 1586, 1587, 1596, 1602 y 1622, aunque es difícil constatar el hecho; la revisión de Valera lleva por título *La Biblia, que es los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento*. Segunda edición. Revista y conferida con los textos Hebreos y Griegos y con diversas

translaciones. Por Cypriano de Valera (En Casa de Lorenço Iacobi, Amsterdam 1602); existe una edición facsímil reciente, hecha por la Sociedad Bíblica (Madrid 1990); sobre Valera cf. A. Gordon Kinder, “Cipriano de Valera, reformador español -(¿1532-1602?)”, *Diálogo Ecuménico* 20 (1985) 165-79, con bibliografía.

⁴³ El estudio más completo hasta ahora sobre la Biblia de Scío es el de J.P. Burgués Dalmau, “La Biblia del P. Felipe Scío, primera edición católica de la Biblia en español (1790-1793)”, *Analecta Calasanciana* 58 (1987) 259-335, donde se encontrará toda la bibliografía hasta ese año, aunque se ha olvidado de dar la referencia exacta de las dos primeras ediciones de la Biblia de que trata; cf. también J.M. Verd, “El P. Scío, traductor de la Biblia”, *Estudios Bíblicos* 33 (1973) 137-56. Son excesivas y no se sostienen de pie las críticas que hace a esta versión A.M. García Blanco, *Diqduq. Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea*, vol. III (Impta. Vda. José Vázquez Martínez, Madrid 1854) 562-6; pero influyeron en la valoración que de esta traducción hace su discípulo, M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, libro IV, c. X, 3; ed. BAC II, 116; libro VIII, c. 1, 4; ed. BAC II, 993; en contra, cf. J.P. Burgués Dalmau, op. cit. 326-9.

⁴⁴ Sobre Torres Amat, véase J. Barrio Barrio, *Félix Torres Amat (1772-1847). Un obispo reformador* (Centro Español de Estudios Eclesiásticos, Roma 1976); sobre la traducción de la Biblia cf. pp. 82-109, con bibliografía.

⁴⁵ George Borrow publica su obra en Londres el año 1843; es traducida por primera vez casi ochenta años después en 1911 por Manuel Azaña, quien antepone al texto una interesante “nota preliminar”; esa traducción es la que uso, en la siguiente edición, *La Biblia en España o viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir las Escrituras por la Península* (Cid, Madrid 1967).

⁴⁶ J. B. Malou, *La lectura de la Biblia en lengua vulgar, juzgada según la Escritura, la Tradición y la sana razón* (Librería Religiosa, Barcelona 1866) 2 vol. Por lo que se refiere al siglo XIX, no han sido estudiadas con rigor las versiones de la Biblia, siempre parciales a excepción de las biblias de Scío y de Torres Amat, que se multiplican. Esas versiones, casi sin excepción de la vulgata y en no pocos casos hechas con puros criterios literarios, merecen un estudio a fondo, que, Dios mediante y tras la recogida de los materiales oportunos, espero hacer pronto.

⁴⁷ Véase J.M. Bover, “La AFEBE en el XXV aniversario de su fundación”, *Estudios Bíblicos* 8 (1949) 136-7; L. Arnaldich, *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955* (CSIC, Madrid 1957) 7-29.

⁴⁸ J. Díaz, *Enquiridion* op. cit. nn. 555-71.

⁴⁹ E. Nácar/A. Colunga, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid 1944).

⁵⁰ J.M. Bover/F. Cantera, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid 1947); F. Cantera/M. Iglesias, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid 1975).

⁵¹ “Los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura (...) La Iglesia siempre ha honrado (...) la Vulgata. Pero como la Palabra de Dios tiene que estar disponible en todas las edades, la Iglesia procura con cuidado materno que se hagan traducciones exactas y adaptadas en diversas lenguas, sobre todo partiendo de los textos originales. Si se ofrece la ocasión de realizar dichas traducciones en colaboración con los hermanos separados, contando con la aprobación eclesiástica, las podrán usar todos los cristianos”. “Procuren (los obispos) la elaboración de traducciones anotadas para uso de los no cristianos y adaptadas a su condición y procuren difundirlas discretamente los mismos pastores o los cristianos de cualquier estado”; Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación, nn. 22 y 25.

⁵² Con el texto de esta Biblia se han hecho además dos adaptaciones orientadas respectivamente a la

escuela y al público en general, prescindiendo de si es cristiano o no; se trata de *La Biblia Didáctica* (PPC/SM, Madrid 1995) y *La Biblia Cultural* (PPC/SM, Madrid 1998).

⁵³ Esta traducción es probablemente la única que cuenta con un volumen que explica la teoría sobre la que está fundada, cf. L.A. Schökel/ E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística* (Cristiandad, Madrid 1977).

⁵⁴ Elizen Arteko, *Biblia. Elkarte Batuak / Euskal Elizbarrutiak* (Bilbao 1994); Associació Bíblica de Catalunya, *La Bíblia. Bíblia Catalana. Traducció interconfessional* (Ed. Claret/Soc. Bibliques Unides, Barcelona 1993); hay otra edición de esta misma Biblia para las Baleares, editada por los obispos de las Islas; *A Bíblia. Traducción ó galego das linguas orixinais* (SEPT, Vigo 1989; 2ª ed. revisada por X. Fernández Lago 1992). También está en marcha una edición interconfesional en castellano, de la cual se ha publicado hasta ahora el NT, *La Biblia interconfesional. Nuevo Testamento* (BAC/Casa de la Biblia 1978); *Santa Biblia. Dios habla hoy*. Edición interconfesional de la Biblia en versión popular (Sociedades Bíblicas/Claret Madrid 1992). No debe olvidarse tampoco la versión que realiza la Universidad de Navarra desde hace años, *Sagrada Biblia* (Eunsa, Pamplona 1983 sg.) y que se conoce como *Biblia de Navarra*. Estas son las más importantes; por lo demás, es imposible reseñar aquí todas las traducciones parciales que hay en las diversas lenguas españolas y las que se publican en la América de lengua hispana.

⁵⁵ Léase el discurso de ingreso en la Real Academia Española del Cardenal Vicente Enrique y Tarancón, *Liturgia y lengua viva del pueblo* (Real Academia Española, Madrid 1970); cf. L. Maldonado Arenas, “Los nuevos textos litúrgicos en España”, en *Al servicio de la Iglesia y del pueblo* op. cit 93-101. A este testimonio debe añadirse también el de otro protagonista, en este caso como profesor y maestro de exégesis bíblica y como traductor admirable; cf. L. Alonso Schökel, “La elaboración del Leccionario litúrgico para las celebraciones en lengua castellana”, *Ecclesia* 1225 (2 enero 1965) 25-30; “El Salterio Litúrgico Español”, *Pastoral Litúrgica* 1-2 (1966) 17-20; “La nueva traducción litúrgica de los evangelios”, *Sal Terrae* (1967) 706-20; añádanse además los trabajos y entrevistas publicados en G. Martín Rodríguez (ed.), *Saberes y sabores. Homenaje a Luis Alonso Schökel S.J.* (Mensajero, Bilbao 1998) 48-51; 87-93 (participación del poeta J.M. Valverde); 95-104, y la obra citada en nota 39.

⁵⁶ *Edice, Madrid 1977, 1991, 3 vol.*

POUVOIR, CULTURE, ÉGLISE ET TRADUCTION EN FRANCE AU MOYEN ÂGE DE LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE AU RÈGNE DE CHARLES V

Michel BALLARD
Université d'Artois

Il est difficile d'élaborer une théorie de, ou une réflexion sur, la traduction sans intégrer le paramètre de la source de la traduction : qui est le commanditaire? S'agit-il d'une entreprise personnelle, d'un projet culturel volontariste comme dans le cas d'un Boèce, où le traducteur lui-même est la source de la volonté de traduire? ou au contraire s'agit-il d'une entreprise décrétée par un homme ou des hommes de pouvoir, et dans quelle intention?

Dans nos sociétés dites avancées, ou privilégiées, même si l'individu peut fort bien décider de traduire par amitié, par goût, ou par prosélytisme individuel, dans le cas d'une oeuvre littéraire et en particulier celui d'une oeuvre poétique, il sait que de toute façon il sera soumis à la loi du marché au moment de la publication.

Au Moyen Âge, dans une société qui a connu la régression culturelle de l'Âge noir, du VI^e au VIII^e siècle, la culture est particulièrement dépendante, pour son existence et sa survie, de l'impulsion et de l'appui du pouvoir ou des pouvoirs en place : l'Église, le Prince. Les deux moments que nous avons choisi d'étudier (la Renaissance carolingienne et la période culminant avec le règne de Charles V en France) sont significatifs d'une évolution des rapports de pouvoir entre l'Église et le souverain, et nous nous appliquerons à en montrer l'incidence sur la traduction, tant par le choix des textes traduits, que par leur adéquation à un public nouveau.

Par ailleurs, n'en déplaise à certains pour qui la traduction ne serait pas une opération linguistique, cette opération a besoin, pour être, de l'existence de deux langues. Elle entraîne une relation interlinguistique qui provoque des prises de conscience et des comparaisons concernant les moyens d'expression de ces deux langues, même si cette comparaison demeure au stade parfois empirique d'un exposé de difficultés et de problèmes ; or les périodes choisies sont également significatives de l'émergence d'une entité linguistique –le français– qui va s'affirmer comme partenaire face au latin via la traduction tout autant que par la création d'oeuvres en vernaculaire, car à l'époque les deux activités sont particulièrement liées.

1. LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE

Le renouveau intellectuel qui marqua la fin du VIII^e siècle et le début du IX^e fut l'aboutissement et le prolongement d'une politique culturelle voulue par Charlemagne.

1.1. LA RESTAURATION DE LA CULTURE LATINE SOUS LE RÈGNE DE CHARLEMAGNE

Charlemagne règne pendant 47 ans, de 768 à 814. Il mène d'abord une politique pacifique et puis, à partir de 771, une politique d'expansion qui l'amène à s'engager en Lombardie, en Germanie et en Espagne septentrionale.

Il serait inexact de dire que la culture était absente de la cour carolingienne avant lui : « Carloman et Pépin vivaient entourés de moines instruits francs, irlandais, anglo-saxons » (Folz 1989 :87), mais Charlemagne, tout autant par nécessité, pour la gestion du royaume, que pour le prestige, et aussi, il faut bien le dire, par goût personnel, va donner à l'enseignement et à la culture une impulsion et un dynamisme qui tranchent avec la stagnation de l'époque précédente. Sa politique culturelle est résolument européenne, ouverte aux pôles de préservation ou d'activité qui entourent son royaume originel et avec lesquels il entre successivement en contact par sa politique d'expansion territoriale.

C'est donc d'abord d'Italie, à l'occasion de la conquête du royaume lombard, qu'il fait venir des érudits. L'Italie, à l'époque, possède des « réserves » de culture antique dans des villes anciennement byzantines comme Ravenne, lombardes telles que Pavie ou Vérone, ou encore dans des monastères comme celui de Bobbio fondé par saint Colomban. Mais les Lombards que Charlemagne fait venir à sa cour seront plutôt occupés à des tâches d'enseignement du latin ou d'histoire, parfois de littérature religieuse.

En 774, après s'être couronné roi de Lombardie, Charlemagne ramène avec lui un vieux diacre, Pierre de Pise, qui rédige pour lui une grammaire élémentaire sous forme de questions et de réponses. Au Palais, Charlemagne et sa cour suivent son enseignement du latin renoué. En 782, le souverain fait venir Paul Diacre, de son vrai nom Paul Warnefried. Issu de la noblesse lombarde, il avait été élevé à la cour de Pavie et était entré au monastère du Mont Cassin en 779. Il passa relativement peu d'années auprès de Charlemagne mais exerça une grande influence. Grammairien et poète, il rétablit à la cour la tradition de la poésie latine. Historien, il produisit plusieurs ouvrages, une *Histoire des Lombards*, une *Histoire romaine* « qui familiarisa la cour avec ces souverains de l'Antiquité appelés à jouer un si grand rôle dans la restauration impériale de 800 ». (Wolff 1971 :29-30).

Vers l'an 600, l'Espagne wisigothique faisait figure de pays cultivé en Occident quand on songe à la renommée d'un Isidore de Séville. En 711, la conquête arabe provoque une vague d'immigration ; parmi les réfugiés, on trouve des intellectuels, des clercs et des religieux qui transportent en France et en Italie des manuscrits et des reliques. En 777, à la demande du vali (gouverneur de Barcelone), Charlemagne tente une première expédition en Espagne, qui se solde par un échec. En 782, la répression consécutive à son intervention provoque une seconde vague d'émigration ; parmi les réfugiés, le plus brillant fut Théodulfe, poète et théologien, qui a laissé également des chroniques.

Né vers 760 en Catalogne, Théodulfe est nommé par Charlemagne à l'évêché d'Orléans en 798 ; il est également abbé du monastère voisin de Fleury. « On a conservé de lui des poèmes, mais sa réputation vient surtout de ses qualités d'exégète et de théologien. » (Sot et al.1997 : 85). Du point de vue de la traduction, il a révisé le texte de la Bible latine, que l'on estimait altéré par les copies répétées ; ce travail a été effectué à partir du texte hébreu (Sot : 85). Une copie de ce manuscrit, sans doute réalisée au début du IX^e siècle, se trouve à la cathédrale du Puy.

Les échanges avec l'Irlande sont actifs depuis deux siècles, c'est un mouvement qui ne fait que continuer avec des hommes comme le grammairien Clément le Scot, le moine Dungal versé dans les questions scientifiques (astronomie) et que Charlemagne consulta sur la nature des ténèbres et des éclipses, Dicuil, auteur d'un ouvrage de géographie et d'astronomie.

Alcuin est la figure centrale du groupe de clercs ou de religieux auxquels Charlemagne fit appel pour sa formation personnelle ainsi que pour relancer l'enseignement et la culture dans son royaume. Cet ecclésiastique anglo-saxon va faire bénéficier la Renaissance carolingienne des travaux exécutés dans les écoles cathédrales et monastiques d'Angleterre. Il a suivi les cours de l'école archiépiscopale d'York et par sa description de la bibliothèque de l'école, on sait qu'on y trouvait du Cicéron, du Virgile, du Lucain, « signe que, tout en restant fondé surtout sur les dominantes de la tradition irlandaise et anglo-saxonne – grammaire, comput, astronomie – le programme de l'école tendait à s'élargir et à renouer avec la culture de Rome finissante » (Wolff 1971 : 31). C'est en mars 781 qu'il croise Charlemagne à Parme alors que celui-ci se rendait à Rome pour célébrer les fêtes de Pâques. Lors de cette rencontre, le souverain lui demanda de venir « l'aider à instruire et réformer sa Cour et le Clergé de ses états » (Wolff 1971 : 8). Pendant huit ans, de 782 à 790, Alcuin se consacre à l'enseignement de Charlemagne et de sa cour.

Il y a eu constitution d'une bibliothèque à Aix-la-Chapelle à partir de 795. Outre les ouvrages patristiques et liturgiques, elle comprend «des oeuvres de Salluste, Cicéron, Claudien, Lucain, Stace, Térence, [etc]. Les classiques latins retrouvent une place dans les bibliothèques (Sot et al: 80), mais on

ne les traduit pas, on les lit dans le texte, le latin est la langue de culture et il n'y a pas de raison de traduire vers une langue vulgaire qui n'a pas encore d'existence propre, par contre on s'intéresse quelque peu au grec.

1.2. LA QUESTION DU GREC

Il est évident que la relation à la langue et à la culture grecques est liée à l'accession de Charlemagne au titre d'Empereur en 800 ; on souhaite accéder à la culture grecque dont Byzance est la dépositaire.

Il y avait dans l'entourage de Charlemagne des hellénistes en la personne de Pierre de Pise et Paul Diacre. De plus, Charlemagne avait établi des liens avec Byzance en fiançant sa fille Rotrude avec le prince héritier en 781. Il avait même institué à Osnabrück un enseignement du grec. Cependant malgré ces contacts il n'y a qu'une quère de mouvement de traduction des classiques grecs et la connaissance du grec restait très superficielle, de même que l'intérêt pour les textes grecs. Les lettrés de l'époque étaient plutôt des latinistes (Renucci : 26). On s'inspire des grands classiques ou des modèles laissés par eux : Virgile, Ovide, Saint Augustin, Boèce, Cassiodore. Il y a reprise de l'activité intellectuelle lors de la renaissance carolingienne mais non renouveau.

Au siècle suivant, l'Eglise continue d'encourager quelques entreprises isolées d'enseignement du grec, généralement pour des raisons tactiques de négociation avec l'Eglise d'Orient ; par exemple, Nicolas Ier fait traduire par Anastase le bibliothécaire les actes du concile de Constantinople de 869.

C'est sous le règne de Charles le Chauve, et à sa demande que l'on verra se développer en France une entreprise originale de traduction de textes grecs vers le latin : celle de Jean Scot, dit Erigène. On ne sait pratiquement rien de ses origines : certains disent qu'il serait venu d'Ecosse, chassé d'Irlande par les invasions danoises. Il apparaît à la cour de Charles le Chauve en 845 (Wolff : 37) et vit au palais de ce souverain à Compiègne de 850 à 870 (Sot et al : 87).

C'était un théologien et il enseigna à l'Ecole du palais tout en prenant part à une controverse sur la prédestination. C'est ici qu'apparaît l'importance du rôle éditorial, direct ou indirect, de l'Eglise, puisque ce théologien apprit le grec pour traduire en latin, non pas les auteurs classiques mais les Pères grecs, notamment Denys l'Aréopagite, Grégoire de Nysse, Grégoire de Naziance, Epiphane, et Maxime le Confesseur. Pour lui, les Pères grecs ont sur les Pères latins une double supériorité : « ils ont su considérer le réel avec un regard plus pénétrant, et donner à leur pensée une expression plus adéquate » (Jeauneau : 100) et ceci pour la bonne raison que, dans son esprit comme dans celui de beaucoup à l'époque, le grec est une langue supérieure, qui permet une meilleure expression de la pensée. Parmi ses traductions deux, celle des oeuvres intégrales de Denys l'Aréopagite et celle des *Ambigua ad Johannem* de Maxime le confesseur contiennent des préfaces qui sont des dédicaces au roi et permettent d'identifier le nom du traducteur.

Selon une hypothèse de Pierre Riché, les oeuvres du pseudo-Denys avaient été données en 760 à l'abbaye de Saint-Denis par le roi Pépin, qui venait de les recevoir du Pape Paul I^{er}. « L'abbé Hilduin en avait alors établi une traduction latine fort médiocre qui laisse supposer qu'il ne dominait pas le texte grec ; la bonne traduction des ouvrages du pseudo-Denys, c'est Jean Scot qui allait la donner, sur la demande de Charles le Chauve » (Sot : 87)

Pour ce qui est de sa manière de traduire Maxime le Confesseur, nous avons relevé deux témoignages contradictoires: celui d'Edouard Jeuneau et celui de Louis Kelly.

Selon Louis Kelly, tout en prenant Saint Jérôme comme référence et comme modèle, Erigène ne traduit pas comme lui (il n'a pas la même souplesse). C'est un littéraliste : ses unités de traduction sont le mot ou le morphème de sorte que son latin est d'une lecture difficile (Kelly 1979 :121-122.).

Edouard Jeuneau rend compte (de façon plus nuancée et plus circonstanciée) de la manière

dont Erigène a procédé avec l'œuvre de Maxime le Confesseur. Il s'agit d'une étude qu'il a réalisée (avec l'aide des ultra-violets) à partir des corrections que contient un exemplaire de travail que l'on estime dater d'entre 858 et 866.

Il relève un certain nombre de corrections qui améliorent la traduction primitive, mais un nombre plus grand encore qui la détériorent. Les premières relèvent de l'affinement de certaines lectures ou interprétations du texte. La première version révèle un certain nombre d'emprunts ou de mots laissés en grec, ceux-ci ont souvent été traduits a posteriori mais fréquemment de façon erronée ou déformante ; il y a aussi des suppressions de conjonctions qui rendent le texte latin plus obscur ; enfin certains remplacements de mots représentent des faux sens par rapport au premier jet.

Jauneau estime qu'il est difficile de croire que ces corrections soient toutes de la main de l'Erigène et qu'il faut en attribuer certaines à un ou des réviseurs maladroits. Comment cela a-t-il pu se produire? Selon lui le premier jet de la traduction a du être réalisé par des Irlandais, Erigène ou un de ses secrétaires, puis confié pour copie et toilettage aux moines de Soisson qui utilisaient la minuscule caroline différente de l'écriture irlandaise, d'où un premier ensemble de confusions. Jauneau pense qu' Erigène n'a pas dû vouloir tout corriger lui-même et a dû se décharger de cette tâche sur des collaborateurs, se réservant les corrections les plus importantes. De toute façon il semble avoir été pris par le temps : il se plaint dans sa préface que le roi l'a obligé à traduire vite. Mais pour Jauneau, la grande misère du traducteur à cette époque, consistait en « la pauvreté de l'outillage philologique » (Jauneau 1989 : 106) dont il faisait (ou pouvait faire) usage.

Cependant, « le traducteur, malgré ses innombrables maladresses et ses contresens, a parfaitement compris la portée générale et les lignes directrices de la pensée des auteurs qu'il traduisait. Cela est vrai de Denys, cela est vrai aussi de Maxime [...] Car ce traducteur [...] est aussi un penseur. » (Jauneau : 108).

Mais plutôt que le rétablissement d'un rapport à la langue et à la culture grecque classique, la renaissance carolingienne va en fait faciliter l'émergence de la langue française et d'un embryon de 'littérature'.

1.3. NAISSANCE DE LA LANGUE FRANÇAISE

La genèse de la langue française est un phénomène complexe, qui s'est étalé sur plusieurs siècles et dont on voit se cristalliser une forme d'aboutissement et d'identité pendant la Renaissance carolingienne.

Le latin dans l'Empire connaît le sort des langues de grande diffusion (telles que l'espagnol, le français et l'anglais aujourd'hui) : il se différencie selon les provinces où il est parlé, c'est ainsi qu'en Gaule, le latin, même s'il remplace progressivement le gaulois, devient sous son influence le gallo-roman.

C'est par les villes que se diffusent les éléments de la culture latine classique puis la religion chrétienne. A l'époque classique, la maîtrise du langage, sous ses deux formes, parlée et écrite, assure l'urbanité de l'individu cultivé, que l'on oppose à la rusticité du vulgaire.

Le christianisme, dans la mesure où il s'adresse au peuple, vient troubler cette hiérarchie de valeurs. La maîtrise du langage et la culture sont nécessaires pour accéder aux Ecritures, mais l'adoption du parler populaire est nécessaire pour en transmettre le message à un public large. Augustin déclarait : « Il vaut mieux être critiqué par les grammairiens que n'être pas compris par le peuple » (cité par Sot et al :36)

Les contacts du latin avec les langues germaniques s'établissent dès le troisième siècle par le biais de mercenaires ; il y a importation de mots comme *blank* qui vient doubler *albus* pour la couleur blanche. Au V^e siècle, avec la création des royaumes barbares, les langues germaniques sont celles des

nouveaux maîtres, mais le latin (même sous des formes modifiées) demeure la langue d'une part importante de la population et c'est de plus la langue de culture, c'est la seule à posséder une écriture. On voit alors se produire un phénomène particulier de traduction, celui des lois barbares que les rois font mettre par écrit en latin.

La conversion des Francs, symbolisée par le baptême de Clovis (496 ou 499) assoit l'influence de l'Eglise et de la langue latine non seulement comme langue de la majorité de la population mais aussi comme langue administrative, culturelle et de prédication.

L'écart entre langue écrite et langue orale ne fait que croître à la fin du VI^e siècle. Grégoire de Tours (538-594) parle du latin de son temps comme d'une langue mêlée (Sot : 39). Au cours du siècle suivant, la langue écrite elle-même se dégrade : une *Vie de saint Riquier* écrite à la fin du VII^e siècle « fourmille de fautes par rapport à la grammaire classique » (Sot : 39). Ces écarts sont le signe de la formation d'une langue nouvelle qui se démarque de plus en plus du latin.

La restauration de la langue latine classique par les clercs de Charlemagne est l'indice que l'on ne parlait plus, ni n'écrivait plus cette langue latine sous sa forme pure. En restaurant un latin plus conforme aux normes classiques, la Renaissance carolingienne joue « un rôle de catalyseur dans la naissance et la reconnaissance de la langue française » (Cerquiglini cité par Sot :39).

Si cette restauration d'un latin soigné ne pose pas problème au niveau de l'écrit, elle provoque une rupture de communication au niveau de l'oral dans la mesure où la majorité de la population ne suit pas, parce qu'elle parle maintenant un dialecte qui est en train de devenir une langue spécifique. Pour être compris, le clergé doit s'adresser au peuple dans la langue qu'il parle et c'est ainsi que le canon 13 du concile de Tours [813] énonce « que chaque évêque dans ses homélies, donnerait les exhortations nécessaires à l'édification du peuple et qu'il s'appliquerait à traduire ces homélies en langue romane rustique ou tudesque [langue germanique], afin que les fidèles puissent plus aisément en comprendre le contenu » (Sot : 41)

Ainsi donc, la Renaissance carolingienne, en restaurant le latin et les formes de littératures écrites avec cette langue, creuse l'écart entre les clercs lettrés et le peuple qui parle un vernaculaire roman.

Un pas décisif sera franchi en 842 avec le serment de Strasbourg, qui pour la première fois offre une transcription écrite de la langue romane. En 840, après la mort de Louis le Pieux, l'empire est partagé entre ses trois fils : Lothaire, Louis le Germanique et Charles le Chauve. Dans ce serment, les deux frères se jurent aide et protection contre Lothaire et ce chacun dans la langue de la région dévolue à l'autre : le roman et le tudesque (aucun des deux princes n'était romanophone). On peut voir dans « ces textes écrits en deux langues autres que le latin un acte politique fondateur de deux états reposant sur deux langues » (Sot : 43)

Il est évident que la langue romane est en train de changer de statut : à partir de 813, elle est une langue vers laquelle les clercs traduisent leurs homélies ; en 842, elle accède au statut de langue d'état. A partir de la première moitié du IX^e siècle, on rédige des textes en roman, traductions d'homélies d'abord, puis compositions originales, généralement de textes religieux.

Conclusion pour la renaissance carolingienne

Le règne de Charlemagne est indéniablement marqué par « un renouveau des arts et des lettres latines ainsi que par la réorganisation de l'enseignement tant à la cour impériale que dans les milieux religieux » (Picard 1998 : 25). Il n'est pas question de traduction mis à part des entreprises très

limitées comme celle de Théodulfe. L'intérêt pour le grec demeure marginal même s'il donne naissance à quelques entreprises de traduction surtout sous le règne de Charles le Chauve, et là aussi il s'agit de textes religieux. L'effort pour rétablir le contact avec l'antiquité et surtout avec les auteurs non chrétiens est presque nul ; il faut sans doute y voir sinon l'intervention directe de l'Eglise tout au moins l'énorme influence qu'elle a au niveau des décisions et de la perception de la culture

Dans le cadre de la restauration d'un latin de qualité, l'un des aspects importants de la réforme carolingienne a été de favoriser indirectement la naissance des langues vernaculaires, et de ce point de vue l'Eglise a joué un rôle positif en encourageant leur utilisation dans l'Eglise franque. « Le concile de Francfort en 794 autorise les fidèles à prier Dieu en toute langue et non plus seulement dans les trois langues sacrées » (Picard : 25). En validant la langue romane comme langue de communication religieuse elle va en faciliter l'utilisation comme langue de littérature (religieuse d'abord puis profane) pour en faire enfin un réceptacle de traduction, c'est ce que nous verrons maintenant avec le développement de la traduction en France du XIII^e au XV^e siècle.

2. LA TRADUCTION EN FRANCE DU XIII^e AU XV^e SIECLE

Cette période est incontestablement dominée par les activités de l'Ecole de Charles V, mais on trouve, avant et après ce moment brillant, des travaux qui l'annoncent et le prolongent. C'est une période où l'on voit se développer un mécénat princier axé sur des commandes d'ouvrages originaux et de compilations en langue vulgaire mais aussi de nombreuses traductions. En outre, nombre de ces traductions sont précédées de préfaces qui indiquent les difficultés des traducteurs, les options ou les impératifs auxquels ils ont été soumis par le Prince.

2.1. PREMISSES

On peut parler de véritables prémisses au règne de Charles V dans la mesure où dès le XIII^e siècle, les souverains ont amorcé une politique culturelle favorisant l'utilisation du français comme langue d'expression littéraire et de vulgarisation. Cette volonté transparaît dans des commandes de traduction par Philippe le Bel (le dernier grand capétien), Philippe VI et Jean le Bon (les premiers Valois), mais il convient de ne pas négliger des centres d'activité que l'on peut qualifier de périphériques.

2.1.1. Les centres périphériques

Nous considérons comme tels les centres situés hors du territoire français ou/et hors de la juridiction royale. On y pratique la traduction d'oeuvres classiques ou religieuses, et ces travaux ne manquent pas d'intérêt par les témoignages qu'ils contiennent sur la manière de traduire.

Au XIII^e siècle, un français travaillant au Proche-Orient, un certain Jean d'Antioche (ou de Harenc), effectue, dans des domaines divers (juridique, politique, rhétorique), des traductions du latin vers le français, pour un Hospitalier de Saint-Jean de Jérusalem, Frère Guillaume de Saint-Etienne.

Dans le domaine de la rhétorique il traduit le *De inventione* de Cicéron et la *Rhetorica ad Herennium* (qui aujourd'hui n'est plus attribué à cet auteur), et il les réunit sous le titre : *Rettorique de Marc Tullies Cyceron*, le tout accompagné d'une postface datée de 1282. Il y déclare qu'il a essayé de traduire l'auteur au plus près mais a été amené à s'exprimer parfois d'autre façon en raison de la différence des langues :

[...] il [le traducteur] ne pot mie porsivre l'auctor en la maniere dou parler, car la maniere dou parler au latin n'est pas semblable generaument à cele dou françois, [...].

(Jean d'Antioche in Horguelin 1981 : 29)

Au nom de la clarté, il récuse le mot à mot et justifie les étoffements et les développements. Il est sensible également aux aménagements que dictent le signifiant et l'agencement oral des mots. Il met donc en garde ceux qui, à première lecture, voudraient le critiquer et le reprendre. Ses remarques ne manquent pas de perspicacité et il a un certain sens de la dignité du traducteur.

La traduction anonyme du Psautier de Metz, datée de 1365, a été réalisée du latin en dialecte lorrain ; elle contient dans sa préface un témoignage intéressant sur la traduction d'un texte religieux. L'option adoptée est proche de celle de Jean d'Antioche, et se rattache à une tradition perceptible dès les travaux d'Alfred le Grand : on a traduit « au plus pres dou latin qu'on peut bonnement » (Horguelin : 32), c'est-à-dire parfois mot à mot, parfois phrase à phrase et parfois en modifiant les paroles pour garder quelque clarté. Le traducteur fait ensuite état de ce qui sera un des leitmotifs de la traduction jusqu'à la Renaissance à savoir la difficulté qu'il y a à traduire du latin en une langue vulgaire, qui est plus pauvre. Enfin il souligne les difficultés et les risques d'erreur liés à la nature du texte sacré, dont le sens est difficile d'accès en raison de sa richesse même (Horguelin 1981 : 32-33.).

2.1.2. Les activités commanditées par le pouvoir royal.

Le pouvoir à la fin du XIIIe siècle est représenté par les derniers Capétiens (Philippe IV le Bel et ses fils) auxquels vont succéder les Valois.

- a - Les derniers Capétiens : Philippe IV le Bel (roi de 1285 à 1314) et ses fils.

Nous nous intéresserons à deux traducteurs du règne de Philippe le Bel (Jean de Meung et Henri de Cauchy) parce qu'ils témoignent d'une activité diversifiée dans des champs différents où l'on éprouve le besoin d'avoir des textes en français, preuve que le français s'affirme comme langue de culture et de savoir.

Jean de Meung (1250-1305) mène une double activité d'homme de lettres et de traducteur, selon un schéma qui se répétera fréquemment au cours de l'histoire de la traduction.

A la demande de Philippe le Bel, il traduit, outre le *Traité de l'art militaire* de Végèce, la *Consolation* de Boèce ; c'est-à-dire des ouvrages à tendance morale ou philosophique et un ouvrage de type traité militaire. Dans sa préface à la *Consolation philosophique* (v. 1300), Jean de Meung commente sa manière de traduire :

Si prie a tous ceulx qui ce lirunt si leur semble en aucuns lieulx que je me soye trop esloingnie des parolles que Facteur ne fait ou aulcunesfois moyns quilz me pardonnent : car se jeusse declaire et expose mot à mot le latin par le francois le livre en fust trop obscura gens laiz et les clers mesmes moyennement saichans lire ne pensent pas legierement entendre le latin par le francois. (J. de Meung in Larwill 1934 : 8)

Il estime donc avoir été obligé de ne pas traduire littéralement pour être clair, c'est une traduction qui ne s'adresse pas à des lettrés mais au « gens laiz », néanmoins il craint la critique des clercs et c'est à eux que s'adresse sa préface, plus qu'à ses lecteurs.

En tant que littérateur, il reprend le *Roman de la Rose*, commencé entre 1225 et 1230 par Guillaume de Lorris, et y ajoute 18 000 vers, dont 5 000 sont traduits ou imités du *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille, philosophe du XIIe siècle. On voit donc la traduction fonctionner comme source d'inspiration, selon le mode de l'imitation exposé par Horace. Cette oeuvre est un des témoignages du développement d'une culture profane, traitant de thèmes non proprement chrétiens. Il est de plus intéressant de noter que cette création ainsi que les actes d'écriture et de réflexion qui la supportent s'accompagnent d'une valorisation du lettré :

Les clercs sont plus enclins par leurs études à être gentils, courtois et sages [...] que ne le sont les princes ni les rois qui n'ont pas d'érudition, car le clerc voit dans les textes,

avec les sciences prouvées, raisonnables et démontrées, tous les maux que l'on doit fuir et tous les biens qu'il faut rechercher ; il lit dans l'histoire des anciens les vilenies de tous les vilains et les actions des grands hommes et la somme des courtoisies. Bref, les livres lui apprennent tout ce que l'on doit faire ou éviter : par quoi tous les clerks, maitres et élèves sont nobles ou le doivent être. (trad A. Mary in Sot : 121)

Nous verrons que cette valorisation de l'individu par l'étude sera reprise ultérieurement comme argument dans des écrits politiques.

L'autre traducteur auquel s'est adressé Philippe le Bel, alors qu'il n'était pas encore roi est **Henri de Gauchy**, qui traduit pour lui en 1282, un ouvrage que Gilles de Rome a rédigé à son intention en 1279 : le *De regimine principum* .

On assiste, dès le XIII^e siècle, à une redéfinition de l'idéologie du pouvoir. Par tradition, le pape, détenteur de la source du pouvoir spirituel est à la base du pouvoir temporel : que l'on songe au parcours de Constantin, puis à ceux des empereurs romains chrétiens et plus récemment à la manière dont Charlemagne s'est placé sous l'égide de la papauté pour rétablir l'empire. Le pape tend à intervenir directement dans les affaires des Eglises nationales dès le milieu du XIII^e siècle ; s'y ajoutent le développement de l'Inquisition et des ordres mendiants, en particulier sous le pontificat de Boniface VIII.

Les souverains réagissent avec l'aide de leurs juristes, quelque un comme Accurse met en avant le fait que la théologie n'a rien à voir avec la société civile. Parmi les ouvrages qui s'efforcent de théoriser cette réaction à la suprématie du pouvoir pontifical figure le *De regimine principum* de l'ermite de saint Augustin, Gilles de Rome. Cette oeuvre d'un théologien ne se rattache pas à la littérature chrétienne mais plutôt à l'aristotélisme. Il se fait l'avocat d'une « culture politique conçue comme un savoir rationnel » (Sot : 290) :

C'est en regard du bien commun, valeur divine, que Gilles de Rome situe l'action du gouvernant. Eclairé par la loi divine et la raison naturelle, le roi, à l'instar du législateur d'Aristote, doit devenir le promoteur d'une morale souveraine. Maître de lui-même, il peut devenir maître de sa maison et de son royaume. (Sot : 290)

On s'en va vers une conception absolutiste du roi source de vertu ; cette conception ne pouvait que plaire à Philippe le Bel et sera reprise par Charles V, qui possédait et admirait cet ouvrage. Le roi est inattaquable, le mal ne peut être fait que par un membre de son entourage : un mauvais conseiller, un mauvais serviteur du royaume. « Un certain positivisme venu d'Aristote impose également une conception de la société et du pouvoir. *L'Ethique à Nicomaque* et les *Politiques* introduisent la notion de bien commun, largement utilisée par les théologiens du XIII^e siècle. Il est rapidement acquis que la loi a pour objet de le promouvoir [...] Le prince, qui représente l'Etat, a la charge de ce bien commun et il dispose de la puissance de faire les lois. Bref, une théorie de l'état s'élabore et l'inviolabilité de la loi se réfracte sur la personne du prince, lui donnant une conscience plus aigüe de sa propre souveraineté. » (Paul 1998 : 332). Ce n'est donc pas un hasard si ces oeuvres d'Aristote seront au programme de traduction de Charles V.

Les fils de Philippe le Bel n'ont pas officiellement patronné d'entreprise (notaire) de traduction ; le goût pour la culture par contre est un trait commun aux Valois, et même si les déboires des débuts de la guerre de cent ans les empêchent de se consacrer pleinement à ce genre d'activité, on peut noter l'existence de quelques traductions.

- b - La dynastie des Valois

Après la mort de Philippe le Bel en 1314, ses trois fils se succèdent rapidement sur le trône. A la mort de Charles IV le Bel , en l'absence de descendant mâle, les Barons du royaume élisent Philippe

de Valois, neveu de Philippe le Bel (par son frère Henri) comme roi, c'est le début d'une nouvelle dynastie : les Valois.

Sous le règne de Philippe VI de Valois, **Jean de Vignay**, religieux hospitalier dominicain de l'ordre de Saint-Jacques-du-Haut-Pas, réalise pour le roi un nombre assez important de traductions ; il travaille également pour la reine, Jeanne de Bourgogne, et d'une façon assez significative pour notre propos. Pour la reine, il achève en 1332 la traduction de *Speculum historiale* (*le miroir historial*) de Vincent de Beauvais, œuvre monumentale que celui-ci avait composée au siècle précédent à la demande du roi Saint-Louis. Cette dernière traduction nous semble significative d'une continuité, celle du mécénat de la famille royale et de l'aristocratie, mais aussi d'une évolution du lectorat : la petite fille de saint Louis fait traduire en français ce que son grand-père avait fait rédiger en latin, de même que Philippe le Bel avait fait traduire en français une œuvre originellement réalisée pour lui en latin.

Du règne de Jean II le Bon, nous retiendrons la traduction des *Décades* de Tite-Live par **Pierre Bersuire**, frère mineur, puis bénédictin, qui rédigea par ailleurs une œuvre latine considérable. Ce travail de traduction, réalisé pour le Roi, dura de 1354 à 1356.

Dans la présentation de l'ouvrage, Bersuire fait état de ses difficultés, qu'il rattache à la distance existant entre le latin classique et le latin médiéval. Il note la concision de l'original ainsi que l'étrangeté de certains mots. Il est significatif qu'il ait placé en tête de sa traduction « *un lexique* d'environ soixante-dix mots qui risquaient d'être obscurs ou mal compris » (Horguelin : 31).

Cette traduction fut alors estimée fidèle puisque Jean de la Vigne traduisant Léonard Arétin pour Charles VIII (1483-1498) déclara avoir pris pour modèle la traduction de Berchoire qui « translata de mot à mot du latin en francoys les troys decades de Titus Livius qui de present sont en usaige sans aucune chose y avoir adiousté du sien » (Larwill : 8). La critique moderne en jugea autrement : Jean Rychner a porté sur ce travail un jugement plus nuancé et circonstancié.

Rychner, dans son article, effectue un sondage concernant une partie de l'œuvre : « la préface de Tite-Live et les chapitres XXII et XXIII du livre I de la première décade » (Rychner 1964 : 170). Il voulait à l'origine étudier la langue de Bersuire pour elle-même, mais il s'est vite rendu compte qu'elle « était si fortement une 'langue conditionnée de traduction' qu'il fallait l'étudier à partir des faits latins » (Ibid.), si bien que son étude est axée sur l'adéquation de la prose de Bersuire à l'expression de la pensée de Tite-Live en latin. Il pratique donc une estimation des capacités de Bersuire mais aussi du potentiel offert par le français de l'époque (XIV^e siècle) par rapport au latin classique. Selon lui les études, relativement rares sur la langue des traducteurs de l'époque font peu intervenir la phrase. Il a donc exclu de ses observations le vocabulaire et s'est concentré sur la syntaxe. Il regroupe ses remarques en trois rubriques : cohérence du développement au travers des phrases articulées ; organisation de la phrase ; économie des moyens. Nous en rendrons compte tour à tour.

Cohérence du développement :

Rychner trouve d'abord que Bersuire (sous l'effet du texte original?) fait un mauvais usage des conjonctions françaises, qui brouille l'argumentation de Tite-Live dans sa préface ; c'est un défaut que l'on retrouve dans une traduction italienne du *De inventione* de Cicéron datant de la même époque. Par ailleurs, pour ce qui est de la cohérence :

Quand Bersuire explicite des rapports entre phrases ou entre propositions sa préférence va aux rapports logiques de cause et de conséquence. En revanche - et l'observation s'appuie sur des exemples nombreux et clairs - il néglige souvent les rapports temporels, qu'ils soient exprimés en latin par des conjonctions, des adverbes ou des temps verbaux, comme s'il ne concevait pas naturellement le déroulement des faits dans le tps et les relations qui en résultent. (Rychner :173)

Organisation de la phrase :

La phrase chez Tite-Live est rigoureusement agencée avec « prédominance de la subordination sur la coordination » (Rychner : 174) ; Bersuire conserve parfois cet agencement mais « dénoue souvent la subordination en coordination ou même en juxtaposition. »(Ibid.). Bersuire a également tendance à ne pas conserver la forme des participiales et les appositions explicatives, qu'il transforme toutes deux en propositions complètes, mais c'est une tendance du français du XIV^e siècle, de même que l'utilisation de la coordination dans les oeuvres narratives (Rychner donne en exemple le cas de Froissart), cependant il y eut à l'époque de Chrétien de Troyes (XII^e siècle) des maîtres de la subordination. Il faut donc admettre l'idée de deux courants en ancien français pour ce qui est de l'usage de la subordination et de la coordination : « un courant plus littéraire, de tradition latine et un courant plus spécifiquement français et 'vulgaire', étranger à l'influence latine, auquel se rattacheraient les chroniqueurs étudiés, sous l'influence persistente du style épique. » (Rychner : 179), ce qui veut dire que Bersuire se rattacherait au courant vulgaire, sur ce point. Et Rychner conclut :

Un des premiers traducteurs, Bersuire, au milieu du XIV^e siècle, quand il traduit les parties narratives de Tite-Live, ne cherche guère à modeler sa phrase sur le type latin et se rattache plutôt à la tradition de la prose narrative en langue vulgaire, du moins sous le rapport de la coordination, qui y était habituelle. (Rychner : 180 ; c'est nous qui soulignons)

Economie des moyens :

Dans l'ensemble, les traducteurs du Moyen Age ont été frappés par la concision du latin par rapport au français, à la fois en raison de la syntaxe et du goût de l'ellipse ; les traductions offrent donc un certain nombre de différences qui gravitent autour de l'étoffement et de l'explicitation. C'est ainsi que Bersuire explicite de nombreux rapports syntaxiques qui étaient implicites en latin. On note également : le passage de syntagmes introduits par *ab* à des propositions causales, l'explicitation de procès implicites dans des substantifs (a primordio Urbis res populi Romani : *les choses faites par les Romains* dès le commencement que Rome fut fondée). « Dans de nombreux cas, Bersuire explicite des substantifs qui l'étaient suffisamment par le contexte et la situation » (Rychner : 184) par exemple en un endroit le mot *scripteur* est défini, implicitement, par opposition à nouveaux *scripteurs*, et lui dit « de *scripteurs* qui les dites choses ont *escriptes* avant moy » (Ibid.) ; tout en s'interrogeant sur la nécessité de ces explicitations, Rychner estime que Bersuire aurait pu en faire moins par un travail plus serré sur le texte. Bersuire pratique également fréquemment l'incrémentialisation explicitante avec les noms propres :

*Numae morte : si avint que **li roys** Numa mourut*

*Imperitabat tum Gaius Cluilius Albae : et estoit lors sires et roys **du royaume** d'Albe un que l'en apeloit Gaius Civilius. (Bersuire : 185)*

Ce qui, à notre avis, semble tout à fait judicieux étant donné la distance culturelle séparant le texte du public.

En résumé, dans l'histoire de l'humanisme, la traduction de Bersuire représente une étape par son souci de fidélité qui rompt avec les adaptations des prédécesseurs. Mais Rychner pense que ce souci de fidélité a sans doute nui à la qualité de la traduction, on perçoit le traducteur comme crispé, maladroit dans ses mouvements et dans l'utilisation de sa langue maternelle. C'est une traduction qui parfois sent le latin, on y trouve de nombreux calques lexicaux : *scripteurs*, *cure*, *tourbe*. Les traducteurs de la Renaissance (du XVI^e siècle) vont renoncer au calque et même au transfert des référents culturels, estimant que les oeuvres antiques seront mieux servies par le transfert et l'adaptation aux moyens français. « Conséquence remarquable : le système d'Amyot rejoint celui des adaptateurs de l'ancien Moyen Âge » (Rychner : 187). Comme modèle de cette première façon de faire, Rychner donne pour exemple *Les Faits des Romains*, manuel d'histoire romaine anonyme (1212-1214) qui est une compilation de Suétone, Salluste, Lucain et César, contenant également des

traductions de passages pris à ces différents auteurs ; cependant le traducteur se sent plus libre et fait davantage oeuvre d'auteur. Bersuire est l'artisan d'un retour aux sources, même s'il tend à trop expliciter ou à déconstruire les phrases de l'original. Les traductions ont eu une influence sur le français mais l'influence du latin a souvent aussi été directe par imprégnation des écrivains avec les originaux et Rychner en donne pour exemple un passage du prologue de Bersuire (donc oeuvre personnelle), visiblement influencé par le style de Tite-Live (Rychner : 191).

2.2. L'AGE D'OR DU REGNE DE CHARLES V

Charles V (roi de 1364 à 1380), également appelé Le Sage, assure la régence du royaume de 1361 à 1364, pendant la captivité de son père, Jean le Bon ; à la mort de celui-ci en 1364, il devient effectivement roi.

Nous savons que le roi « aimait la compagnie des clercs de l'Université » (Bordonove 1985/1990 :125-126) et les livres. Son amour des livres le poussa à créer des bibliothèques, alors appelées : « librairies ».

2.2.1. Les bibliothèques

Celle qui fut créée au Louvre en 1367, dans la tour de la Fauconnerie, fut la préfiguration de la Bibliothèque Nationale. Elle contenait « un peu plus de neuf cents manuscrits reflétant les intérêts très divers du roi, notamment en matière de théorie politique et de sciences » (Beaume 1989 : 10).

Le contenu des collections est connu grâce aux inventaires qui en avaient été dressés à l'époque. Si la majorité représentait des acquisitions extérieures, un nombre non négligeable fut réalisé à la demande du Roi et était constitué précisément par les traductions qu'il avait commandées aux lettrés de son entourage. Fait remarquable, le traducteur est souvent représenté avec le roi dans une scène de dédicace illustrant le prologue de la traduction.

2.2.2. Les traductions du règne

Charles V s'intéressait donc à la traduction dès l'époque où il était le dauphin, mais l'on peut dire que cet intérêt s'épanouit et trouve une raison d'être plus puissante encore avec son accession au trône. Prince éclairé, il tient à ce que son entourage soit instruit, et pour atteindre cet objectif il favorise la traduction des oeuvres anciennes. Au cours de son règne il a fait appel aux services d'une dizaine de traducteurs : Jean Golein, Raoul de Presles, Nicolas Oresme et Simon de Hesdin, etc.

La particularité de cette entreprise est qu'elle est programmée. Les oeuvres elles-mêmes portent sur un éventail large de domaines : textes religieux aussi bien qu'encyclopédiques. Dans le domaine religieux : *Les Colacions des Sains Peres anciens*, *La Cité de Dieu* de saint Augustin ; dans le domaine encyclopédique : des oeuvres d'Aristote, de Ptolémée, de Flavius Josèphe et Valère Maxime, etc.

Outre son éclectisme ce programme avait pour particularité de comporter des recommandations spécifiques concernant la lisibilité du texte d'arrivée. Ces principes, édictés par le Prince lui-même, sont sans cesse rappelés dans les préfaces de ses traducteurs, qui constituent à nos yeux l'Ecole de Charles V, au même titre qu'il y eut une Ecole de Tolède sous le règne d'Alphonse X, c'est-à-dire un centre intellectuel où l'on traduisait selon des principes clairement énoncés et dont la source était le souverain.

Nous évoquerons, successivement, les activités de plusieurs de ces traducteurs, et nous examinerons plus en détail le travail de l'un d'entre eux, Jehan Corbichon, pour terminer avec une synthèse concernant les thèmes perceptibles dans les prologues de certains de ces traducteurs.

- a - activités de divers traducteurs

Charles V chargea le franciscain **Denis Foulchat** de traduire en français le *Policraticus/Policratique* de Jean de Salisbury, secrétaire de Thomas Becket, puis évêque de Chartres de 1176 à 1180 ; cette traduction fut achevée en 1372. Il s'agit d'un traité de réflexion et de morale politique. Une part importante de cette œuvre fustige les vices et les frivolités de la vie de cour, que l'auteur connaît bien pour avoir fréquenté celle d'Henri II Plantagenêt. (Beaume 1989 : 18).

Fils d'un légiste du temps de Philippe le Bel, juriste lui-même, **Raoul de Presles** fit carrière auprès de Charles V, qui le nomma maître des requêtes de son hôtel en 1373. De 1371 à 1375 il travailla, à la demande du roi, à la première traduction en français de l'œuvre majeure de saint Augustin, le *De civitate Dei (La Cité de Dieu)*. Ce sont des considérations politiques qui motivaient l'intérêt du roi pour ce texte où le Père de l'Eglise développe sa conception de l'histoire humaine, soumise à un plan divin, et ses théories politiques de la nécessaire harmonie entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel.

Dans le prologue de cette traduction, Raoul de Presles souligne que la clarté suppose un certain nombre d'écarts par rapport à l'original, cependant, dans une note placée à la suite de la table des matières du tome II le traducteur précise, avec prudence, qu'il ne se permettra d'expliquer que ce qui touche à l'histoire et à la poésie : « et non pas de toucher à ce qui regarde la théologie : car telles choses ne cheent pas en exposition quant à nous [...] » (Larwill :11).

Nicole d' Oresme, après avoir étudié la théologie à Paris (1347), devient Grand maître du collège de Navarre (1356), maître de théologie (1356) puis doyen du chapitre de Rouen (1364).

Oresme a laissé des sermons et des ouvrages de théologie (mal connus). Mais il est surtout célèbre par les traités scientifiques qu'il a composés sur des problèmes mathématiques et astronomiques. Il est l'auteur d'un traité des monnaies (*De mutationibus monetarum*, 1356) et d'un autre destiné à combattre l'astrologie (*Tractatus contra judicarios astronomos*) qu'il a ensuite lui-même traduits en français (*Traité du commencement et première invention des monnoies*, 1360, et *Livre de divinacions*, 1366) ; il représente donc un cas d'auto-traduction.

Ayant traduit en français plusieurs livres d'Aristote et certains de ses propres ouvrages, il intéresse au plus haut point les historiens de la langue française, qu'il a commencé à plier à l'expression de la philosophie et des problèmes techniques.

Dans sa préface à la traduction des traités d'Aristote (1370), Nicolas Oresme montre que *certaines mots ne peuvent être traduits faute d'équivalents* :

De tous les langages du monde (Prescian le dit) latin est le plus habile pour mieux exprimer son intention. Or il a été impossible de traduire tout Aristote, car y a plusieurs mots grecs qui n'ont pas de mots qui leur soient correspondans en latin. Et comme il soit que latin est a present plus parfait et plus habundant langage que francois, par plus forte raison l'on ne pourroit transplanter proprement tout latin en francois.(N. Oresme in Larwill 1934 : 12)

La solution qu'il préconise devant cette insuffisance est l'introduction de mots nouveaux en français pour pouvoir exprimer ce qui est dit en latin.

Toujours à la demande de Charles V, **Simon de Hesdin**, religieux hospitalier de St Jean de Jérusalem et maître en théologie, commence une traduction de l'oeuvre de l'historien romain Valère Maxime (également appelé Valère le Grant ; I^{er} siècle avant et après JC) ; il s'agit de *Facta et dicta memorabilia (Faits et dits mémorables)* dédié à Tibère. Les quatre premiers livres sont offerts à Charles V en 1375. La traduction est interrompue, par la mort du roi (1380) ou du traducteur, au septième livre, chapitre des Stratagèmes ; elle sera reprise par Nicolas de Gonesse qui l'achève en 1401 pour le duc Jean de Berry. « Le livre fut imprimé pour la première fois en 1489 avec l'épître

dédicatoire composé par Hesdin à l'intention de Charles V, et avec une préface de Nicolas de Gonesse » (Larwill : 13).

Dans son « prohesme », Simon de Hesdin commence par s'excuser des éventuelles inexactitudes de sa traduction, les attribuant à la difficulté du latin, à sa concision, ainsi qu'au style de l'ouvrage. Sa traduction n'est donc pas littérale, elle est faite « sentence à sentence », son objet étant de faire « de fort latin, clair et entendable romain, si que chacun le puist entendre » (de Hesdin *in* Chavy : 1313). Mais il ajoute d'autres types de considérations. Tout d'abord il estime le mot à mot impossible du fait de la concision et des particularités idiomatiques du latin. Par ailleurs, il s'excuse de ne pas faire de digressions et de divisions selon la méthode scolastique car, traduisant pour des *gens lais* qui sont pressés et veulent aller directement aux faits, il s'est senti obligé d'adopter un style plus concis. Enfin il s'estime autorisé à ajouter des éléments au texte lorsqu'ils peuvent le servir ; l'ouvrage de Valère Maxime étant un recueil d'anecdotes à visée morale ou instructive, il déclare : « Valerius ne peut pas tout avoir en mémoire et, pour ce, je veul à la fois mettre aucuns exemples qui ne sont point en ce livre, quant il me sembleront propres à la matière duquel Valerius parle. » (de Hesdin *in* Chavy : 1313).

- b - Le cas de Frère Jehan Corbechon est à la fois intéressant et révélateur de la manière de traduire les textes à caractère encyclopédique.

De Jean Corbechon nous savons peu de choses. Un acte du 6 juin 1369 indique que cet : « ermite de saint Augustin, depuis six ans lecteur à l'Université de Paris où il professait la Bible (comme l'avait fait Barthélémy) est admis à enseigner les sentences » (Salvat dans Brucker : 1997 : 36). Lorsque trois ans plus tard (donc en 1372) il effectue, pour Charles V, sa traduction du *Proprietarius* de Bartholomaeus Anglicus, il indique, lui-même, qu'il est chapelain, fonction attribuée par le roi à de nombreux savants et traducteurs.

L'auteur, Barthélémy l'Anglais (Bartholomeus Anglicus) est un Franciscain probablement né en Angleterre vers 1190. Il fit peut-être ses études à Oxford sous le maître franciscain Robert Grosseteste, il fréquenta peut-être l'Ecole cathédrale de Chartres, il a certainement fini ses études à Paris où il professa un cours sur la Bible, il meurt après 1250.

Son oeuvre, le *De proprietatibus rerum*, (*Livres des propriétés des choses*) est une sorte d'encyclopédie destinée à vulgariser un savoir religieux et scientifique ; elle a été composée entre 1225 et 1250 ou 1240 et 1260. C'est « un résumé des connaissances du début du XIII^e siècle, très complet mais dans certains domaines assez en retard sur son temps [...]. Son grand mérite est d'être une oeuvre construite parce qu'à visée pédagogique. » (Salvat 1997 : 35). On estime que c'est « l'une des encyclopédies médiévales les plus accessibles par sa simplicité structurale et la clarté de son exposé » (Ibid :36). C'est un ouvrage qui a touché un large public comme en témoignent les quelques 200 manuscrits qui nous sont parvenus ainsi que les six traductions en langue vulgaire qui ont pu être recensées (italien, français, provençal, anglais pour le XIV^e siècle, néerlandais et espagnol pour le XV^e siècle).

Dans sa dédicace du *Livre des Propriétés des Choses*, Jean Corbechon loue le goût de son commanditaire, Charles V, pour le savoir, condition d'un gouvernement juste. C'est ce désir de savoir qui lui a fait commander la traduction d'une « somme générale contenant toutes les matières de l'époque ».

Sa méthode de traduction est représentative de celle de ses contemporains et en particulier de celle du groupe de Charles V : produire un texte clair, lisible, qui tienne compte de la différence d'époque et de destinataire. Il rappelle, dans sa dédicace, le principe de clarté que lui a donné le roi : « Il a plu à vostre royale majesté de comander à moy [...] que je translate ce livre devant dit de latin en francoys le plus clerement que je pourray » (Corbechon *in* Larwill 1934 : 11). Corbechon vise donc à rendre ce texte (de 19 livres) accessible à un public qui ne connaît pas le latin et ne possède pas les références culturelles des clercs du XIII^e siècle : il lui arrive donc de modifier le texte, de l'éclairer, de

l'élaguer. Il pratique des coupures, introduit des adjonctions, redresse parfois quelques notions. Le fait de traduire le texte en français est l'indice d'une volonté de vulgarisation ; or cette technique ne va pas sans simplification.

Corbechon conserve la division en 19 livres et, à l'intérieur des livres, la division en chapitres. Il donne des titres aux chapitres, ce que n'avait pas fait Barthélemy, et il ménage plus souvent que lui des transitions entre les chapitres. Par contre, il néglige souvent « les renvois à d'autres parties de l'ouvrage que l'auteur, dans son souci didactique, avait soigneusement notés » (Salvat : 40)

Corbechon élimine souvent les mots trop savants. Il n'hésite pas à ajouter un terme, une explication, voire un bref développement. Il ajoute des exemples et n'hésite pas à commenter le cas échéant. Il éclaire parfois par une glose des noms de personnages ou de dieux de l'Antiquité. Autre signe de l'évolution des mentalités entre le début du XIII^e siècle et la fin du XIV^e siècle : il tend à éliminer des poèmes que Barthélemy cite comme autorité ; forme de censure, il tend à éliminer les références à Virgile, « qui au XIV^e siècle est considéré comme le modèle de l'auteur païen par bien des moralistes » (Salvat : 42). Il tend à actualiser son livre et même à intervenir, comme dans le passage où Barthélemy parle des gens de Picardie comme ayant un langage grossier et où il rectifie, étant peut-être lui-même Picard, disant qu'ils ont un beau langage.

En conclusion, Corbechon travaille dans la ligne des traducteurs des cours princières du XIV^e siècle : il s'agit de mettre à la disposition d'un public nouveau (souverain, entourage royal, seigneurs, grands bourgeois) – dont les besoins sont différents de ceux des utilisateurs directs de l'oeuvre de Barthélemy (jeunes clercs de l'Université, prédicateurs)– un savoir encyclopédique leur permettant d'acquérir une culture générale qui maintenant semble nécessaire à l'exercice du pouvoir. On voit naître ou se développer l'idée (en partie héritée de saint Augustin) que la fonction royale s'assimile « pour une bonne part à une fonction morale que l'instruction conforte nécessairement. Le roi est la tête du royaume comme la tête, 'le chef', gouverne le corps humain ; il est 'le chef' de ses sujets dit Corbechon. » (Salvat : 44-45). Et ceci nous amène à l'examen de ce thème tel qu'il transparaît dans les choix d'oeuvres et les déclarations des préfaces de plusieurs de ces traducteurs.

- c - Savoir et pouvoir : essai de synthèse au travers des préfaces et prologues des traducteurs de Charles V.

Les prologues mettent l'accent sur le profit que le souverain retirera de l'oeuvre traduite. Cette démonstration emprunte deux voies : la voie éthique et la voie cumulative ; enfin certains des traducteurs pensent le problème de la traduction comme changement de lieu d'existence pour le savoir.

La voie éthique : elle montre ou souligne que l'oeuvre va contribuer à la formation politique ou/et morale du souverain et que « par conséquent, celui-ci en tirera le plus grand profit pour l'exercice de sa fonction » (Lusignan : 307). Elle est l'application du principe énoncé par Jean de Salisbury, fréquemment cité par les traducteurs dans leurs prologues : « un roi illettré est comme un âne couronné » (*Polycraticus*, IV, 6 cité par Salvat : 45), auteur que Denis Foulechat a traduit pour Charles V en 1372.

On trouve trace de cette démarche dès la traduction de Végèce par Jean de Vignay, qui pose la culture du souverain par rapport à celle des philosophes. Dès l'antiquité, certains s'intéressent à la nature des choses (c'est-à-dire la métaphysique), d'autres aux choses naturelles (la physique) et d'autres enfin au gouvernement de « la chose commune et de leurs sujets » non seulement par les armes mais « par mesure et par conseil » (de Vignay *in* Lusignan : 307) « il existe donc un savoir moral et politique qui éclaire la conduite de la chose publique et qui appartient en propre aux princes » (Lusignan : 307).

Dans son prologue à sa traduction des *Décades* de Tite Live, Bersuire insiste sur l'importance pour le roi de connaître l'histoire ; c'est la raison pour laquelle d'ailleurs Jean le Bon lui a commandé

cette traduction, afin de mieux connaître l'histoire des Romains, et comment cette petite cité est devenue un tel empire.

De même Jean Corbechon rappelle que le roi ne peut « honorablement et justement régner et gouverner ses sujets [...] sans sagesse » (Corbechon *in* Lusignan : 308) et il rappelle l'exemple de Salomon qui demanda à Dieu « science et sagesse » pour gouverner son peuple justement. Autrement dit le bon roi, le roi juste, est savant. Et Jean Golein, dans son prologue du *Rational des divins offices*, rappelle que le roi Charles V a remporté des victoires contre son ennemi le roi d'Angleterre grâce à son savoir et à sa science.

L'argumentation historique : elle montre que par le passé d'autres grands souverains ont eu le souci de se cultiver et en particulier de faire traduire. Les traducteurs donnent l'exemple d'autres rois qui ont allié goût du savoir et sagesse politique.

Jacques Bauchant, dans le prologue à sa traduction des *Voies de Dieu*, rappelle que le roi d'Égypte, Ptolémée Philadelphe fut également le fondateur et le possesseur d'une grande bibliothèque ; et que bien qu'il fut païen, il chercha à connaître la loi que « Dieu avoit baillié à Moyses » (Lusignan : 309) et pour cela la fit traduire.

Jean Corbechon, dans son prologue aux *Propriétés des choses*, donne également l'exemple de Ptolémée, mais y ajoute d'autres exemples : celui d'Alexandre assisté par Aristote, celui des qualités intellectuelles de Jules César, le goût de Théodose pour l'étude, qui exerçait le pouvoir le jour et étudiait la nuit. Cependant le règne qui retient le plus son attention est celui de Charlemagne, qui « étudioit en plusieurs sciences » (Lusignan : 309)

On trouve également des exemples de cette alliance du pouvoir avec le savoir dans le prologue de Jean Golein au *Rational des divins offices*, celui de Denis Foulechat au *Policraticus*.

Un autre traducteur, Jean Daudin, dans son prologue à l'*Épître de la consolation* (de Vincent de Beauvais), montre qu'au contraire les princes « qui méprisèrent la sagesse et l'étude connurent des règnes troublés et malheureux » (Lusignan : 310) et il en donne pour exemples : Sardanapale, Tarquin, Hérode, Néron et Domitien.

La translation géographique du savoir : Corbechon soutient que Charlemagne « fist transporter et translater l'estude de Rome à Paris » (Lusignan : 309). Cette inexactitude historique témoigne de la prise de conscience d'un déplacement de centre culturel ou pour être plus exact de la création d'un pôle culturel en France.

D'après Lusignan, le prologue et l'excusacion que Nicole Oresme place en tête de sa traduction de l'*Ethique* et la *Politique* d'Aristote, se démarquent de ceux des autres traducteurs car ils ne sont pas une simple justification, ils « énoncent une philosophie globale de la culture qui fonde le droit de la langue française d'accueillir le savoir. » (Lusignan : 311). Pour montrer la valeur intrinsèque du texte français qu'il fournit, il développe une argumentation en deux temps : le texte d'Aristote a souvent été traduit pour son intérêt et il continuera de l'être dans l'avenir ; malgré ce que dit Priscien, le latin n'est pas la langue la mieux adaptée à l'expression de la pensée, il fut un temps où il était inférieur au grec : il y manquait des mots ; de même que le latin le français devra s'enrichir, et il le fait par la traduction qui est patronnée par le roi.

Charles V meurt en 1380, après avoir régné seize ans. Son fils, Charles VI (1368-1422), n'a alors que 12 ans, et ses oncles, les ducs d'Anjou, de Berry et de Bourgogne exercent la régence jusqu'en 1388.

2.3. LES SUCCESSEURS DE CHARLES V

2.3.1. Les rois de France

Il n'y a guère d'activité de traduction notoire pendant le règne de Charles VI qui devient fou en 1392, à l'âge de 24 ans ; son frère, Louis d'Orléans prit la régence mais il fut assassiné en 1407 par ordre du duc de Bourgogne, Jean sans Peur, qui mène le conseil à sa guise de 1408 à 1410.

Datant du règne de Charles VII (et même peut-être de celui de Charles VI) (Larwill :15) une traduction anonyme du *De Consolatione de Boèce* constitue la première traduction en vers de l'époque. Dans sa préface le traducteur critique ses prédécesseurs, et en particulier Jean de Meung, qui ont traduit en prose et en prenant de grandes libertés avec le texte (ajouts et suppressions). Pour sa part, il veut faire une traduction claire et complète et n'allongera le texte que pour le rendre plus clair et plus lisible. Selon Larwill, cette traduction serait plus fidèle mais plus obscure.

Les traductions se font rares en France dans la seconde moitié du siècle. « La France est, au XV^e siècle, en retard sur l'Italie et même sur l'Espagne, au moins en ce qui concerne la connaissance et la diffusion des oeuvres antiques. »(Payen : 44)

La cour des rois de France à la fin du Moyen-Age ne saurait être comparée à celle de Louis XIV ; aux XIV^e et XV^e siècles elle ne regroupe que quelques centaines de personnes. Elle est de plus concurrencée et stimulée, jusqu'en 1409 par la cour pontificale d'Avignon, et imitée par les cours princières des parents du roi : ducs de Bourgogne, d'Anjou, de Berry, de Bourbon, d'Orléans, de Bretagne.

2.3.2. Les autres cours de langue française

- a - Les ducs de Bourbon et de Berry

Avec les traductions commandées par Louis de Bourbon et Jean de Berry on s'oriente vers des programmes qui visent moins « la formation de tout un groupe [que] le studieux divertissement d'un prince : un pas est fait vers une autre conception de la culture, mais les oeuvres antiques continuent de circuler en milieu clos » (Payen : 43).

Poète et humaniste, **Laurent de Premierfait** fait partie des intellectuels parisiens du règne de Charles VI ; il contribue au premier humanisme français. Clerc d'origine champenoise, il aurait d'abord été secrétaire du cardinal Amédée de Saluces (Amadeo di Saluzzo) et aurait donc résidé à la cour papale d'Avignon. Il s'installa ensuite à Paris où il travailla pour les ducs de Bourbon et de Berry (Sot : 261). Il fait presque figure de traducteur professionnel. Il meurt de la peste en 1418 (cette épidémie fit 30 000 victimes) (Sot :256, 264). Il traduit en français :

- l'*Economique* d'Aristote en 1418, d'après une version latine. Cette version fut d'abord attribuée à Nicole Oresme.

- des oeuvres de Cicéron (*De Senectute : Le livre de Tullus de Vieillesse* en 1405, *De Amiticia*), de Boccace (le *De Casibus : Des cas des nobles hommes et femmes*) et le *Décameron* d'après une version latine.

Il a exprimé ses idées sur la traduction dans ses préfaces ou dédicaces.

Adressant le livre *De la Vieillesse* (de Cicéron) à Louis de Bourbon en 1405, il souligne la difficulté de traduire en langue vulgaire et d'y conserver la rhétorique de l'auteur ; par ailleurs il indique que tout en préservant le sens de l'original, il s'est efforcé d'être clair ; il note également la nécessité de développer le texte par endroits.

Son témoignage concernant la traduction du *De Casibus* de Boccace est particulièrement intéressant parce qu'il éclaire un cas assez exceptionnel de retraduction d'une oeuvre par une même personne. Peu satisfait de la première traduction qu'il avait donnée en 1400, il en donne une seconde en 1409, moins littérale et faisant plus clairement apparaître le sens au lecteur. Il adopte, dans sa

seconde préface, une position de traducteur herméneute, facilitant la lecture d'un public qu'il estime moins érudit que lui-même ou en tout cas moins prêt à faire un effort d'investigation du texte. On y voit apparaître l'idée de toucher un public plus large et de lui plaire :

Je doncques, selon le jugement commun, en amendant se je suis la premiere translacion dudit livre, vueil, sans rien condamner, autre fois translater ledit livre, c'est assavoir que, de tant qu'il sera plus cler et plus ouvert en sentences et en parolles, de tant il delectera à lire et à escouter plusieurs hommes et femmes. (De Premierfait in Horguelin : 37- 38)

- b - La cour de Bourgogne

Vasco de Lucena, né à Coïmbra vers 1435, fait ses études à Cologne, puis à Paris avec son frère, comme d'autres gentilshommes portugais ; les deux frères furent attirés à la cour de Bourgogne par le mariage de Philippe le Bon avec Isabelle de Portugal.

Vasco de Lucène devient échanson de la duchesse douairière Marguerite d'Angleterre, conseiller ducal, ambassadeur, c'est un personnage estimé. Il commence en 1461 une traduction de *La vie d'Alexandre* par Quinte Curce, qu'il abandonne puis reprend en 1464 sur les instances de Jean de Créquy et de Jean de Calabre, fils du roi René ; terminée en 1468, elle sera présentée à Charles le Téméraire en 1470.

Dans son prologue il s'excuse de la mauvaise qualité de son français, mais, très pragmatique, il estime qu'il est préférable que Quinte Curce soit mal traduit que pas traduit du tout. Il s'est efforcé de suivre le latin au plus près, mais n'a pu traduire mot à mot ni même clause à clause en raison de la concision du latin. En réalité, son but est moins de traduire Quinte Curce que de restituer la vérité historique sur la vie d'Alexandre, surtout connue par les romans. Aussi ajoute-il des extraits pris à Plutarque (traduits par lui), Justin ou Orose pour combler des lacunes de Quinte Curce. Toutefois il indique avec précision où commencent et où finissent ces emprunts. Parfois aussi il lui arrive d'être inexact au nom de la pudeur et de la morale, comme lorsqu'il est question des mignons d'Alexandre (Nicomaque et Bagoas) qu'il transforme en jeunes filles.

- c - La cour de René d'Anjou et les premières traductions d'oeuvres italiennes en France.

René I^{er} d'Anjou fut Duc d'Anjou, comte de Provence (1434-1480) ; roi effectif de Naples (1438-1442) et titulaire de Sicile (1434-1480). Ami de Charles VII, il joua un rôle efficace dans les relations franco-anglaises et participa aux côtés du roi à la reconquête des provinces perdues.

La cour d'Anjou, de la fin du XIV^e siècle au milieu du siècle suivant, joue un rôle déterminant dans les contacts politiques et intellectuels que la France peut avoir avec l'Italie. « Les goûts littéraires et artistiques que la fréquentation de la péninsule a développés chez les rois de Sicile et leurs serviteurs expliquent que les premières traductions en français de romans faites directement à partir d'un original italien soient apparues en milieu angevin, dans l'entourage de René d'Anjou. » (Bianciotto : 187). Nous en évoquerons deux, qui ont été effectuées à partir de deux oeuvres de la jeunesse de Boccace, elles connurent ds leur version française une diffusion de retentissement limité mais cependant notable. Il s'agit du *Roman de Troyle*, traduction du *Filostrato* réalisée par un proche du roi de Sicile, le sénéchal d'Anjou et de Provence Louis de Beauvau, sans doute vers 1453-1455 dans une prose d'une grande élégance ; et une autre, anonyme et moins maîtrisée, celle du *Teseida* dénommée le *Livre de theseo*.

L'audience immédiate de ces traductions fut limitée et elles sont rapidement tombées dans l'oubli, mais elles revêtent une certaine importance dans l'histoire de la traduction à la fois par leurs

qualités et parce qu'il s'agit d'une démarche sans précédent de traduction de la littérature italienne en français. Au début du XVI^e siècle la traduction du *Filostrato* est passée de mode en France. Par contre en Angleterre, l'histoire de Troilus et Criseyde connaît un succès continu qui culmine avec le *Troilus et Cressida* de Shakespeare. Boccace a en fait détaché l'histoire de Troilus du *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure, qui lui-même s'était inspiré de deux ouvrages apocryphes : l'*Historia de Excidio Trojae* de Darès le Phrygien, et les *Ephémérides Bellini Trojani* de Dictys de Crète. Chaucer va s'inspirer de Boccace.

A l'époque, l'intérêt pour la culture italienne que l'on rencontre à la cour d'Anjou-Provence est une nouveauté qui est le fait du roi René ; « avant lui, les princes angevins ont vu en l'Italie d'abord un royaume à conquérir ou à préserver, mais aucun ne semble avoir eu l'attrait de René pour la culture italienne » (Bianciotto :191). Sa cour « est la seule où se manifeste une connaissance littéraire de la langue de la péninsule » (Ibid.).

Certains ont tenté d'attribuer la version anonyme du *Theseo* à Beauvau, mais la thématique du prologue du traducteur et plus encore la qualité inférieure de la traduction, amènent Bianciotto à rejeter cette attribution. Le prologue du *Troyle* est celui d'un homme qui cherche à plaire aux femmes et en a l'habitude, celui de *Theseo* est celui d'un néophyte, qui ne correspond pas à la réputation de Beauvau. Le style du *Theseo* est différent de celui de Beauvau dans *Troilus* : une phrase moins harmonieuse, plus hachée ; la syntaxe et le vocabulaire sont moins précis.

Carla Bozzolo [...] juge la traduction du Teseida plus littérale (ce qu'il faut probablement interpréter comme calquant de plus près les termes et les tours du modèle) mais souffrant 'd'une certaine pauvreté de vocabulaire qui en rend la lecture assez monotone'¹ (Bianciotto : 193)

On peut évaluer les deux traductions par rapport à leur usage du calque :

Ferdinand Brunot a traité de la question **des calques lexicaux** dans son *Histoire de la langue française* à propos des néologismes introduits par les traducteurs au Moyen-Age et il estime que le *Troyle* de Beauvau n'est pas profondément **italianisé**². Les italianismes apparaissent en fait plutôt au niveau du lexique. Il utilise des néologismes : *grandesse* sur *grandezza*, *longuesse* sur *lunghezza*, qui ne seront pas retenus par l'usage. Les deux traducteurs traitent différemment les difficultés lexicales. Lorsque Beauvau n'a pas saisi la signification d'un terme, il ne calque pas la forme italienne mais s'efforce de trouver une solution à partir de l'interprétation du contexte. Le traducteur de *Teseida* agit de façon inverse : lorsqu'il ne comprend pas, il calque, ce qui donne parfois des faux-sens. *dispietato* (cruel, sans pitié) rendu par *despites*. Parfois l'erreur laisse paraître une méconnaissance de la culture d'origine et une méconnaissance des cheminements intertextuels. Parfois le calque ou emprunt est volontaire et ne relève pas de l'incompréhension ; il est alors accompagné de gloses : « 11, 14 : une *ara*, c'est-à-dire une chapelle » (Bianciotto :198).

Pour ce qui est des **calques syntaxiques**, ils sont loin de choquer étant donné la parenté des deux langues, avec cependant parfois des tours douteux. Bianciotto met à part les tours personnels caractéristiques des traducteurs. Le traducteur de *Teseida* a le goût des paires de synonymes davantage que Beauvau ; cette reduplication apparaît d'ailleurs parfois dans l'original de Beauvau. Le traducteur de *Theseo* a davantage le goût du vocabulaire savant que Beauvau.

Une formule de Bianciotto résume assez bien les différences des deux traductions :

La traduction du Filostrato par Louis de Beauvau est fondée sur un système d'équivalences lexicales et syntaxiques peu ouvert au calque et au néologisme ; la traduction du Teseida utilise très largement le calque, et d'une certaine manière, italianise en français.(Bianciotto : 185)

Mais il souligne le fait que cette différence est plutôt de degré que de nature ; en fait les deux traducteurs « manifestent une attitude beaucoup plus libre que les traducteurs du latin en face d'un original qu'ils suivent pourtant de très près » (Bianciotto : 202). Les deux traductions gardent plus ou moins l'empreinte de la langue italienne, mais ce qui les distingue relève tout autant de l'habileté que de l'option de traduction. Il convient également de faire intervenir le parcours de chaque traducteur : Beauvau a intégré la culture et la langue italienne par un contact direct et il semble se détacher plus facilement de la langue source ; alors que les connaissances du traducteur du *Theseo* sont plus livresques et le rendent plus soumis, plus dépendant ; il n'hésite pas non plus parfois à supprimer des passages qui ont pu le gêner. Enfin, ces oeuvres ont pu contribuer au renouvellement de la tradition courtoise dans les cours où elle demeurent vivaces et où continue d'exister une vie littéraire : Angers, Blois, « où René d'Anjou et Charles d'Orléans suscitent autour d'eux une active vie littéraire » (Bianciotto : 203)

Conclusion pour la période du XIIIe au XVe siècle :

Malgré son évidente importance sous le règne de Charles V, dont l'éclat de ce point de vue tendrait à rejeter dans l'ombre les réalisations des autres règnes, il convient de noter la continuité de la politique de traduction des souverains français. Certaines traductions commencées sous un prédécesseur sont poursuivies ou reprises par le souverain suivant ou un autre : Jean Daudin travaille d'abord pour Jean II le Bon puis pour Charles V ; Simon de Hesdin commence une traduction de Valère Maxime pour Charles V, qui est interrompue par la mort du roi et du traducteur ; ce travail est repris par Nicolas de Gonesse pour le compte du duc de Berry.

Les traducteurs sont estimés par le souverain, qui, dans le cas de Charles V, va même jusqu'à se faire représenter avec le traducteur sur les enluminures des manuscrits. Ils appartiennent à l'Eglise et à l'Université et sont titulaires de diverses charges : par exemple, Nicolas Oresme est maître du Collège de Navarre puis évêque de Lisieux. Les traducteurs reçoivent également des récompenses ou des traitements pour leurs traductions : « Charles V a payé 200 francs d'or à 'maistre Jehan Deudin pour avoir mis en français 'un livre appelé Patrac [Pétrarque]' (lettre du 14 avril 1378) » (Chavy : 765)

On voit se dessiner en France dès la fin du Moyen Âge une façon de traduire prédominante qui évite le mot à mot pour des raisons de clarté et d'élégance. C'est par le groupe de l'Ecole de Charles V que ce credo a été exprimé avec le plus de force et de constance mais l'on peut dire qu'il s'agit d'une profession de foi quasi générale, malgré quelques protestations de littéralisme, qui d'ailleurs ne résistent pas toujours à l'examen. En voici quelques aspects :

- on refuse le mot à mot, tout autant pour la clarté du sens que pour l'agrément de l'expression, et parce que l'on estime qu'il convient de prendre en compte les spécificités d'un public nouveau qui ne connaît pas le latin ou ne fera pas l'effort qu'accomplirait un public plus savant.

- la conscience de la différence de fonctionnement des langues (où se marque la concision du latin) et autant que le désir d'être clair amènent les traducteurs à étoffer le texte de départ :

Ce qui me semble trop brief ou trop obscur, je le alongiray en exposant par mots et par sentence. (Laurent de Premierfait , préface du *De Senectute*)

En aucuns lieux je n'ay peu translater clause à clause ne mot a mot, obstant la difficulté et la briefté du latin. (Vasque de Lucène dans son *Quinte Curce*)

Comme les constructions d'icellui [Tite-Live] soient si trenchies et si briefves, si suspensives et de si estranges mos que, au temps de maintenant, pou de gens sont qui le sachent entendre, ne par plus fort raison translater ne ramener en françois. (Bersuire, préface de son *Tite-Live*)

- on notera aussi le comportement caractéristique de Simon de Hesdin et de Corbichon vis à vis d'un texte historique à visée informative et moralisatrice : le sentiment d'avoir le droit d'ajouter, de mettre le texte à jour. C'est une attitude que l'on retrouve chez le roi Alfred et plus tard chez Malherbe : le traducteur poursuit le travail de l'auteur, il s'agit d'une oeuvre culturelle collective. De même qu'avec la littérature, la traduction se fonde dans l'écriture de l'oeuvre informative ou moralisatrice

La traduction est aussi, très tôt, l'occasion de prendre conscience de la différence de nature des langues et de percevoir la faiblesse des langues vulgaires. Le développement de cette activité pendant la période considérée est l'occasion de tester et de mettre à l'épreuve une langue encore jeune et qui n'en est qu'à ses débuts en matière de création littéraire. Par la traduction, le français du Moyen Âge va peu à peu s'enrichir et s'assouplir tout autant que par la création. Cette prise de conscience prépare la voie à l'enrichissement par emprunts et néologismes que connaîtra la Renaissance, il déclenche également une conscience du caractère inférieur de la traduction par rapport à l'original. Par compensation on voit se développer le souci de bonifier le texte d'arrivée par divers moyens rhétoriques. Ce souci d'embellir pour compenser est le second point de contact que la traduction entretiendra avec la rhétorique ; le premier ayant été celui établi par Cicéron sous la forme de l'imitation.

CONCLUSION GENERALE SUR LES DEUX PERIODES CONSIDEREES :

Les deux périodes que nous avons explorées se ressemblent par l'intérêt que le pouvoir porte au savoir, et en ce sens il y a une certaine continuité entre la Renaissance carolingienne et celle du règne de Charles V ; là où elles diffèrent c'est dans la nature de ce savoir et son rapport aux langues.

La Renaissance carolingienne se fait sous la tutelle de l'Eglise et dans le cadre de la latinité ; les langues vulgaires n'entrent pas en ligne de compte sur le continent (il n'en sera pas de même en Angleterre avec Alfred) ou, si elles entrent en ligne de compte, c'est encore une fois sous la tutelle bienveillante de l'Eglise qui encourage l'usage à des fins de prédication ou de rédaction de littérature religieuse.

Dès le XIII^e siècle, les souverains français ou de langue française s'affranchissent de la tutelle culturelle de l'Eglise en même temps qu'ils souhaitent s'affranchir de sa tutelle politique. L'activité de traduction est souvent dirigée par des souverains ou des princes qui souhaitent en ouvrir le champ à d'autres types de productions que les textes d'inspiration religieuse : si les goûts, ou les préoccupations de plusieurs souverains semblent les mener vers les textes encyclopédiques ou politiques, ceux des princes de cours périphériques vont souvent vers des textes plus 'frivoles'. On assiste alors à une laïcisation du savoir et de la littérature, qui coïncide avec un déplacement de la transmission du savoir vers l'Université ou/et sous la dépendance des princes vers les cours ; c'est un mouvement qui prépare l'émancipation politique, intellectuelle et religieuse de tout un lectorat autre que celui des monastères, écoles cathédrales et même des universités naissantes, et ce mouvement apparaît bel et bien comme un prélude réel à l'activité foisonnante, aux audaces et aux explorations de la Grande Renaissance des XV^e et XVI^e siècles.

NOTES

¹ C. Bozzolo, *Manuscrits des traductions françaises d'oeuvres de Boccace - XVe siècle*, Padova, 1973, p 34

² F. Brunot, *Histoire de la langue française*, t. I, rééd. Paris, 1966, p. 577 . (cité par Bianciotto : 196)

BIBLIOGRAPHIE

BALLARD Michel, *De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, (1^{er} ed. 1992) Lille, PUL, 1994.

—, « La traduction comme conscience linguistique et culturelle : quelques repères » in : M. Ballard (éd.), *Europe et Traduction*, Arras , Co-édition d'Artois Presses Université et Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, pp. 11- 24.

BEAUME Colette, *L'art de l'enluminure au Moyen Âge ; Le miroir du pouvoir*, Paris, Éditions Hervas, 1989

BIANCIOTTO Gabriel, « La cour de René d'Anjou et les premières traductions d'oeuvres italiennes en France » in : Ch. Brucker (éd), *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Champion, 1997, pp.187-203.

BRUNOT Ferdinand, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, Paris, A.Colin, 1905-1937, 10 tomes.

CERQUIGLINI Bernard, *La Naissance du français*, Paris, P.U.F. («Que sais-je?»), 1991.

CHAVY Paul, *Traducteurs d'autrefois : Moyen Âge et Renaissance. Dictionnaire des traducteurs et de la littérature traduite en ancien et moyen français (842-1600)*, 2 vol., Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1988.

CONTAMINE Geneviève (éd.), *Traducteurs et traductions au Moyen Âge*, Paris, Editions du CNRS, 1989.

FOLZ Robert, *Le couronnement impérial de Charlemagne : 25 décembre 800*, édition revue et mise à jour (1^{ère} éd. 1964) Paris, Gallimard (Folio), 1989.

FOURRIER Anthime (éd), *L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII^e au XIV^e siècle*, Colloque de Strasbourg, Paris, Klincksieck, 1964.

HORGUELIN Paul A., *Anthologie de la manière de traduire. Domaine français*, Montréal, Linguatex, 1981.

JEAUNEAU Edouard, « Jean Scot Erigène : grandeur et misère du métier de traducteur », in : G. Contamine (éd.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris, Editions du CNRS, 1989, pp. 99-108.

LARWILL Paul Herbert, *La théorie de la traduction au début de la Renaissance*, München, Wolf, 1934.

LUSIGNAN Serge, « La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIV^e siècle » in : G. CONTAMINE (éd.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris, Editions du CNRS, 1989, pp. 303-315.

PAUL Jacques, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, A. Colin, 1998.

PAYEN Jean-Charles, *Les origines de la Renaissance*, Paris, S.E.D.E.S., 1969.

PICARD Michel, « L'homélie de Cambrai : écriture bilingue et traductio dans les milieux irlandais du VIIe siècle », in : M. Ballard (éd.), *Europe et Traduction*, Arras , Co-édition d'Artois Presses Université et Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, pp.25-36.

RENUCCI Paul, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge (IX^e - XIV^e siècle)*, Paris, 'Les Belles Lettres', 1953.

RYCHNER Jean, « Observations sur la traduction de Tite-Live par Pierre Bersuire (1354-1356) » in : Anthime Fourrier (éd), *L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII^e au XIV^e siècle*, Colloque de Strasbourg, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 167-193.

SALVAT Michel, « Jean Corbechon, traducteur ou adaptateur de Barthélemi l'Anglais? » dans : Charles Brucker (éd.), *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance* (Actes du colloque organisé par l'Université de Nancy II les 23, 24 et 25 mars 1995), Paris, Champion, 1997

SOT Michel, BOUDET Jean-Patrice, GUERREAU-JALABERT Anita, *Histoire culturelle de la France* sous la direction de Jean-pierre Rioux et Jean-Jacques Sirinelli, T.1. *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1997.

WOLFF Philippe, *Histoire de la pensée européenne. 1.- L'éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Seuil, 1971.

WILLIAM OF MOERBEKE (C.1215 –1286) AS TRANSLATOR OF ARISTOTLE

A Remarkable Stepping-stone in the Tradition of Literality*

Raymond VAN DEN BROECK
Lessius Hogeschool, Antwerp

Introduction

Literality nowadays is generally considered an inadequate translation procedure. Our students, for example, having the choice between a literal rendering of, say, a phrase or sentence and a free one, will almost invariably choose the latter even when the literal one might turn out to be the better solution. So much they are inhibited by fear of committing themselves to what the champion of modern translation studies Eugene A. Nida has termed 'verbal correspondence' as being diametrically opposed to the principle of 'dynamic equivalence', whose promotor he is.

In order not to be misunderstood let me first elucidate the concept of free translation as it is used here. With the better part of our contemporary translators it does not mean that the target text envisaged should be a random reproduction of its source, a sort of linguistically and/or culturally liberal adaption of it, or the like. It rather seems to me that they understand 'free' in the sense which Nida has given it when stating: "Translating consists in reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source-language message, first in terms of meaning and secondly in terms of [style](#)."¹ A key term in this definition is indubitably 'natural (equivalent)', which turns into the maxim: "The best translation does not sound like a [translation](#)."² As a basis for judging what should be done in specific instances of translating Nida thought it essential to establish certain fundamental sets of priorities, the major among which are: 1) contextual consistency has priority over verbal consistency, 2) dynamic equivalence has priority over verbal correspondence, and 3) the needs of the receptors have priority over the forms of [language](#).³ Especially the last of these priorities has become the pivotal principle in present-day translating. Most contemporary translators of literature, for example, try to preserve the original aesthetic qualities in a simultaneous attempt at giving the target receptor the impression that he is reading a text written in his native tongue and according to the literary conventions of the target literary system. In the domain of literature such a procedure may be everything but astounding. However, when sacred or otherwise 'sensitive' texts are concerned, the issue may become problematic, if not controversial – as I shall try to demonstrate in the course of my [contribution](#).⁴

Since ancient times free translation has been theoretically opposed to the literal mode. Let us, however, not be misled by certain modern prejudices about the true nature of the latter. First of all the concept of literality as it will be used here, has nothing in common with the clumsy and deficient manner in which foreign texts are rendered by those who, for lack of intellectual ability and/or linguistic knowledge, produce monstrosities. Literal translation, on the contrary, should be regarded as the result of a deliberate choice and well-considered strategy, the alternative of which might have led to free and elegant versions. Secondly, it would be highly erroneous to think that literality (as a sort of primitive transmission) came first and that freedom emerged only later as a reaction against it. Although we know little about its origins, the earliest specimens of translation known to us are those of Livius Andronicus and Ennius (3rd century B.C.), who rendered Greek texts into Latin. Their renderings were rather liberal adaptations than translations in the usual sense. Furthermore, the concept of literality itself is not univocal. It appears to be far more a fluctuating concept whose concrete interpretation is liable to ever changing historical and socio-cultural variables.

If William of Moerbeke figures in the title of my paper it is chiefly for two reasons, the first being that he was a monk whose merits as translator were not only appreciated by outstanding scholars of his own days, but are nowadays universally acknowledged. The second reason is that his translating activity deserves to be considered an important link in the long chain of literalism from Antiquity to

modern times. For, after all, it is my chief purpose to throw some light on the evolution of the concept of literality as opposed to alternative modes of translating. That I use William rather as a pretext, I hope my audience will forgive me. But who was this William, and how does he fit into the tradition of monachal translation?

William of Moerbeke: a short biography

William, whose date of birth is uncertain (about 1215), was of Flemish origin. His surname suggests that he was born in Moerbeke, a Flemish village between Ghent and Antwerp. He entered the Dominican priory at Ghent and later studied in Paris and Cologne, where he presumably worked with Albertus Magnus.

After an assignment c. 1260 to the Dominican priory in Thebes, and in Nicaea, near Constantinople, he was appointed chaplain and confessor to Pope Clement IV (1265 – 68), and to five succeeding popes. A proponent of reunion between the Eastern and Western churches, William took part in the Council of Lyon (1274) as an adviser to Pope Gregory X. In 1278 Pope Nicholas III named him archbishop of Corinth, where he lived until his death (1286).

Scholar, orientalist, philosopher, William must have been one of the most distinguished men of letters of the thirteenth century. His knowledge of Greek was profound, he mastered Latin as only few in his time did. Thereupon he held intellectual intercourse with the philosopher Thomas Aquinas, the mathematician John Campanus, the naturalist physician Witelo, and the astronomer Henri Bate of Mechlin. At the urging of Thomas Aquinas, whom he knew at the Italian Dominican houses at Viterbo and Orvieto, William in 1260 made a literal Latin translation of Aristotle's *On the Heavens* and *Meteorology*. During the next two decades he translated parts of Aristotle's *Metaphysics*, *Politics*, *Rhetoric* and *History of Animals*, together with cognate treatises on animal psychology and physiology, concluding in 1278 with *Poetics*. He revised existing Latin versions of other Aristotelian writings, including *On Memory and Recall*, *Physics*, and others.

The Flemish Dominican translated not only from Aristotle, but also mathematical treatises, philosophical commentaries (e.g. Themistius' commentary on *De Anima*), a treatise by Ptolemy, and the 'Theological Elements' of Proclus, several works of whom no longer exist save in the Latin versions of Moerbeke. His main cultural present to the Latin West was undoubtedly Aristotle's *Politica*, which he was the first to translate and comment upon.

William of Moerbeke thus appears as a mind of high culture and extensive relations, a forerunner of humanism, who studied all his life and encouraged others in the path of knowledge.

Moerbeke's predecessors on the path of translating

It is generally acknowledged that William translated literally. No wonder! since literality was the common method of translating in the Middle Ages. Let us, therefore, pay some closer attention to translating as it was practised before him.

When speaking about praxis we must not forget that praxis is often accompanied and sustained by some theorizing. Of independent theoretical treatises on translation in the Middle Ages there are none. And in treatises on rhetoric only scarce attention has been paid to the subject. Therefore we have to go back to late Antiquity in order to get some clearer insight into the arguments and motives which inspired translators to take their course of action.

In the fourth century A.D. two of the most learned scholars of their age engaged in a spirited debate about the best manner of translating. One was Jerome, chiefly known to us as translator of the Hebrew and Greek Scriptures into Latin (his translation afterwards being called *Vulgate*); the other was Rufinus of Aquileia, translator of many writings of the Greek Fathers of the Church and a most severe critic of translations made by his contemporaries. At the core of the debate was the eternal

conflict between an ideal translation and one which is feasible. Ideally, a translation is expected to be an exact copy of the original not only with regard to the content but also with regard to words, even to the point that every word of the original should find its counterpart in the translation. Although both Jerome and Rufinus were aware that such a match is hardly possible in practice, they pursued their common ideal of *fidelitas* as being the translator's first and foremost duty. The words, according to both, were an element of the original text to which utmost attention should be paid.

Rufinus, however, much more than Jerome took the term 'fidelity' in the narrowest sense, and thus demanded an adherence to all aspects of the original and primarily to words. On several occasions, therefore, he accused Jerome of unfaithfulness, and even of falsification, because the latter had indulged in translating certain writings of the Fathers with some freedom, paying more attention to the sense than to the wording as such.

Jerome countered Rufinus' accusation in his famous *Letter to Pammachius* ('De optimo genere interpretandi'). A central passage of this letter is the statement in which he describes the translator's dilemma: if a translator is trying to be faithful to the original by taking every word into consideration, the result is a poor text; if on the other hand he must perforce ("ob necessitatem") make changes in the wording, he gives the impression of neglecting his duty as a true interpreter. ("Si ad verbum interpretor, absurde resonat; si ob necessitatem aliquid in ordine vel in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse.")⁵ As a matter of course fidelity to the words and fidelity to the meaning of the original, though they may coexist in a harmonious relationship, are not to be equated. And whenever they clash with one another, one should lend priority to the sense. Such was Jerome's solution of the dilemma, at least with regard to his translations of the Greek Fathers. For with regard to the Holy Scriptures he maintained the principle of fidelity to the words – an attitude which he voiced as follows:

*Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.*⁶

This statement of Jerome draws a quite radical distinction between *secular* texts (philosophy, commentaries, the learned works of the Fathers) on the one hand, and *sacred* ones (particularly the Scriptures being God's words) on the other hand. The distinction has survived for centuries, though shortly after Jerome, it was broadened to the contrast between works in which 'knowledge of matter' (purely intellectual information) was being transmitted, in opposition to certain works in which 'the charm of style' represented an essential element. Thus Manlius Boethius (c.480 – 524), from whom this distinction stems, demands word-for-word translation for the former works in order to express the 'incorrupt truth'.⁷

After Boethius medieval translation was hardly concerned with anything but intellectual information and so had little use for any function of language but the referential-informative one. Which does not mean, however, that the prevailing mode of literalism, especially when its excessive practice failed to come to terms with true fidelity, was never being criticized during the Middle Ages. Around 850, for example, Anastasius Bibliothecarius (he was papal librarian) accuses certain contemporary scholars of not only distorting the target language (Latin) by too literal translation, but also of putting the reader off. And Thomas Aquinas in his foreword to *Contra mores graecorum* accuses the literal school of sacrificing clarity to formal *matching*.⁸

Such were, considered in a somewhat wider historical perspective, the cultural circumstances in which Moerbeke undertook his Latin translations of Aristotle.

Moerbeke's translation method: pros and cons

Apart from the prevailing mode of literalism, the track of which he followed, William must certainly have had more particular reasons for translating literally.

One of these reasons might be readily deduced from his translational motivation. Since he started his work at the explicit request of Thomas, whose Greek was too poor in order that he might fully understand what Aristotle had written, his Latin rendering was chiefly destined as a help to Thomas, who had set up the ambitious project to reconcile Aristotelian philosophy with Christian theology. What Thomas wanted was not an independent target text but rather an intermediary version which he could safely rely upon. Thus William's method, which he shared with many other medieval translators, was that he did not primarily aim at leaving behind a final version to be considered as the official text. (A comparable but much later instance of this subservient translating is the literal version of the Persian poet Hafiz which was made by German orientalist Joseph von Hammer at the request of J.W. Goethe. As Goethe did not know enough Persian, he had to rely on Von Hammer's intermediation in order to 'recreate' the poems of Hafiz in his *West-Östlicher Divan* (1819). There are many more similar examples).

Another and most presumable reason for William's literalism must be connected with Aristotle's manner of writing. While he was himself an unequalled master in ordering and explaining factual phenomena, the religious impulse of his master Plato was foreign to him. Unlike Plato, Aristotle was not a poet. His idiom lacks the expressive power of Plato's language, though he knew to word his thinking with the utmost exactitude. His style is in perfect accord with his content. It is neither charming nor elegant, but only 'functional' as we would characterize it nowadays. Therefore William could concentrate his attention almost exclusively on Aristotle's 'knowledge of subject-matter', to which purpose the Boethian recommendation of literalism seemed most appropriate.

Yet how literal were Moerbeke's translations? And how trustable were they? In other words, what was their intrinsic value? One way of answering such questions is to let his contemporary critics have their say; another is to listen to present-day scholars whose thorough and systematic research enables them to pronounce an objective and fair judgment.

To begin with the first category, one could hardly imagine a more acrimonious critic of Moerbeke's translations than his contemporary Roger Bacon, who rejected them totally as unclear, unexact, and even harmful instruments. Bacon's own words are worth quoting here since they illustrate how scholastic discussions often degenerated into violent tirades;

With the exception of Boethius and Roger Grosseteste, all translators according to Bacon were betrayers, and especially the Fleming Moerbeke:

*Maxime iste Willielmus Flemingus qui nunc floret. Cum tamen notum est omnibus Parisius literatis, quod nullam novit scientiam in lingua Graeca, de qua praesumit. Et ideo omnia transfert falsa et corrumpit sapientiam Latinorum. [...] hic Willielmus Flemingus, qui nihil novit dignum neque in scientiis neque in linguis; tamen omnes translationes factas promisit immutare et novas cudere varias. Sed eas vidimus et scimus esse omnino erroneas et vitandas.*⁹

And neither did the humanists put forward any positive appreciation of Moerbeke's translations. Leonardo Bruni, for example, who in his theoretical treatise *De interpretatione recta* (1420) called attention to the *suavitas* of the literary language of the ancients, and who thought it essential for the translator to preserve the original harmony of sense, sound, and rhythm in its totality, firmly opposed to William's ambiguity (*semigraecus – semilatinus*).

Bacon's severe criticism, though certainly biased and undeserved, is somehow understandable, especially if one takes the following into account. Through his accurate knowledge of languages, his critical study of texts and experimental methods Bacon (c. 1212 – 1294) towered above all his contemporary scholars, who called him therefore 'doctor mirabilis'. Since he fixed on scientific competence as the essential issue in translations – a competence which he seldom encountered – he fostered a profound distrust of translation as such. He more than once warned against translations and similar means of communication as dangerous instruments through which the secrets of science were

made available to everyone, so that some might use them for evil purposes. In the same vein he radically opposed to William's *Aristoteles Latinus* even to the degree of declaring that, if the necessary power were given him, he would sentence all these works to be burned at the stake ("facere omnes cremari").¹⁰ Already in Aquinas he had disapproved the fact that the latter had written on Aristotle without knowledge of Greek, physics, and mathematics. No wonder so, that this condemnation of the great master was passed on to the humble servant.

Even if William's mastery of the two languages might have stayed beyond doubt, the question remains whether he had sufficient knowledge of Aristotle's subject matter. And here we find ourselves in a vicious circle. If William did not have any *a priori* knowledge of that matter, only his linguistic competence could have supplied him with it ; but in order to really understand Aristotle's text even the most exquisite bilingualism would have been insufficient.

Apart from his theoretical and practical objections against translation as such there may also have been 'political' reasons for Bacon to reject the translations of Moerbeke. (And it is well-known that in the hierarchy of causes that preclude or hamper translation, political factors may play a predominant part.) We must not forget, after all, that Moerbeke and Bacon – the former a Dominican, the latter a Franciscan – were members of competing monachal orders which in the 13th and 14th centuries did not coexist on peaceful, let be 'friendly' terms. Those among us who have read Umberto Eco's *The Name of the Rose* will probably remember the first chapter (*Ad primas*) of the Fifth Day, in which a brotherly discussion between Franciscans and Dominicans about the poverty of Christ gradually develops into a hostile quarrel, and eventually degenerates into a terrific brawl.

Much more reliable than the biased criticism of William's contemporaries is the evaluation of his work by modern scholars who, after years of profound description and comparison, are able to formulate a balanced judgment. One of the most prominent among them was the late Gérard Verbeke, professor at the university of Leuven (Belgium) and a foremost specialist on Moerbeke. According to him William's literal method was essentially inspired by a preoccupation with exactitude, precision, fidelity to the Greek original, and respect for the model, of which he did neither want to alter the content nor tried to travesty the form by embellishment. It is obvious that he did not have any literary ambition. There were no reasons for him to strive after an elegant style since his model (as we have already observed) excelled neither in charm nor in beauty of [expression](#).¹¹

With regard to Moerbeke's usage of Latin one ought to say that it differs remarkably from the classical Latin of the ancients. It is primarily a 'technical' language appropriate to serve the needs and purposes of science and philosophy. One of its main characteristics consists in *transparency* ("sa limpidité transparente", as Verbeke puts it) to the very degree that the Greek content and form remain somewhat tangible, shine *through* the Latin even to the detriment of idiomatic usage.

On the other hand William's translations do not deserve the blame of being excessively literal and too stereotyped, as was formerly believed. A juxtaposition of his two Latin versions of *De intellectu* (the second being a revision of the first which he made a year before), for example, clearly demonstrates the use of several variants. "William's versions are not mechanical transpositions of words", according to the specialist's positive appreciation. On the contrary, "in order to render the same Greek term [he] uses several Latin [equivalents](#)."¹²

Moerbeke's merits: ' Miseria y esplendor '

It would be quite useless to ask : are Moerbeke's translations perfect renderings of their originals ? A ' perfect ' translation, though admissible as a theoretical abstract, is a nonexistent phenomenon. Perfect translation is almost a *contradictio in terminis*, also in terms of theory, since all translations, even the greatest ones known to us, are merely tentative stepping-stones on the never ending roads to final truth, which will never be attained.

William's translations, despite their intrinsic value, abound with imperfections: wrong interpretations of certain Greek constructions, erroneous renderings of particular words, and grammatical misrenderings. (Disregarding Latin grammar he often preserved the cases that are used in Greek). "Even where his translation is correct, it is sometimes *ambiguous*."¹³ Such are the findings of Dr. Guy Guldentops, one of the members of the Aristoteles Latinus Leuven Research Centre, who are preparing a critical edition of Moerbeke's works.

According to Guldentops, however, the appropriate criteria by means of which to evaluate Moerbeke's translation cannot be those of our present age. For they "must be searched in the expectations of Moerbeke's contemporaneous reading public. It is evident that his translation was not based on a linguistic and historical study of a critical text *edition*."¹⁴ Thereupon at Moerbeke's time Western scholars could not avail themselves of scientific instruments either to study foreign languages or to translate from one into the other. (And let us not forget that even Latin, the target language, was not William's native tongue.) Dictionaries – either monolingual or bilingual, and multilingual – grammars (structural and/or contrastive) handbooks of comparative stylistics, cross-cultural studies, and the like: all of them tools which present-day translation students deem necessary before they make an attempt to translate even the simplest piece of discourse, were totally nonexistent in the 13th century. And, last but not least, the translator mostly had at his disposal only one manuscript which often was corrupt, incomplete or damaged. Thus he was compelled in many cases to attempt at elaborating as well as he could a kind of Latin 'interpretation' through his personal study of the text.

Taking into account "the linguistic poverty of Moerbeke's cultural environment", we ought to conclude with Guldentops that "one must acknowledge his gigantic merits. Even though many parts of his version mirror the Greek text only in a faint or distorted manner, he has at least succeeded in disclosing [...] ancient Greek philosophy, and by doing so stimulated the thinking of scholastic *philosophers*."¹⁵

Decline of literality after William

With the rise of the Renaissance and Humanism in the 15th and 16th centuries the success of literalism began to decline. Latin, "which had enjoyed predominance during the Middle Ages in all the public acts of the princely court, in the church, in the school, and in the courts of justice", was still the international medium of communication among the humanist scholars. As Latin had for ages been associated with the most important learned activities, national languages, still being in full growth toward maturity, "were considered not only poor but even unworthy of dealing with many subject matters, especially those of higher *scientiae* such as theology and *philosophy*".¹⁶

Yet the emergence of the European vernaculars as target languages for translating was unavoidable. Learning and the love of letters remained no longer the privilege of a happy few but were ambioned more and more by the members of an intellectual middle class who did not know Latin. We must not forget, however, that in this period the prevailing feeling was that one's native tongue was poor when compared to Greek and Latin as languages with an abundant vocabulary and a rich literary tradition. This feeling was voiced, for instance, by the Frenchman Estienne Dolet in his essay *La manière de bien traduire d'une langue en aultre* (1540), the earliest independent treatise to be published in a modern European language on the principles of translation. Dolet was only one of many who believed that translating from Latin or Greek might contribute to enhancing the vernacular in communicative power and expressive value. In order for this aim to be realized, however, he considered a literal rendering insufficient and, what is more, pernicious. Let me quote his own words :

[...] in translating one must not be servile to the point of rendering word for word. And if someone does that, he is proceeding from poverty and lack of wisdom. [...] Here I do not want to overlook the folly of some translators who submit to servitude in lieu of liberty. That is to say, they are so foolish as to make an effort to render line for line or verse for verse.

*By which they often corrupt the sense of the author they are translating and do not express the grace and perfection of the one and the other language. You should diligently avoid this vice, which demonstrates nothing but the translator's ignorance.*¹⁷

The novel trend of translating freely found its culminating point during the 17th and 18th centuries in France and, to a certain extent, also in England and Germany. Nicolas Perrot d'Ablancourt (1606 – 1664), member of the recently founded Académie Royale, was the pioneer and trendsetter of an impressive amount of French translations which at the cost of fidelity to their sources enjoyed the prestige of being fully fledged literary creations in the target language. In order to please the fashionable readership they had in view, the translators did not hesitate to dress up Antiquity in a 17th century disguise. Therefore d'Ablancourt's versions were called 'les belles infidèles', a label which may be stuck on the majority of translations of the period.

No wonder, so, that such an extravagant conception of target-oriented appropriation of ancient source texts elicited profound disapproval on the opposite part. For, in spite of the prevailing climate of liberty, the advocates of fidelity had not been slumbering. They found their main spokesman in Huetius (Pierre Daniel Huet 1630 – 1721), who in 1661 published his *De interpretatione libri duo*, the first book of which is entitled (after Jerome?) *De optimo genere interpretandi*. In this theoretical treatise Huetius takes an unequivocal stance. Of the basic dichotomy: 'either the translator brings the author to the reader, or he moves the reader towards the author', only the second move meets his approval. The best manner of translating is the one by which the translator first renders the sense and consequently, inasmuch as the idiomatic differences between both languages allow, also *follows the original wording as accurately as possible*; and eventually renders the personal style of the author in the best possible manner, his only aim being: to give a faithful image of the author in a perfect reproduction without any omissions or additions.¹⁸

This definition obviously confronts one with an extended concept of literality, one that differs from medieval word-for-word translation in a susceptible way. Huetius neutralizes, so to say, Jerome's strict opposition between *verbum e verbo* and *sensum de sensu* in an attempt to reconcile them. Furthermore he emphasizes the importance of stylistic equivalence. Someone, for example, who renders Aristotle, 'a rather scanty and dry author' (*sic*), with the rich Ciceronian eloquence and rhetorical opulence, is an imposter who gives his reader a totally false image of his source.

The fervent plea in favour of translations as literal *as possible* characterizes Huetius as a late representative of the great humanist tradition. Being one of the most distinguished intellectuals of his time, in 1670 he was appointed 'sous-précepteur du Dauphin'. This function involved that he was made responsible for providing the so-called *ad usum Delphini* adaptations of the classics. Thus the cruel irony of fate obliged him to do precisely the practical opposite of what he had formerly defended in theory: thenceforth it had become his gloomy task to 'bowdlerize' (French 'expurger' or 'épurer') the works destined to be read by the young prince. In 1692 Huetius was awarded for his services with the bishopric of Avranches. That was the end of a career of which, varying on an old dictum, one might say: *sic transit gloria interpretis!*

From Romanticism to the present age: literality in a new key

It is my personal conviction that Huetius was a pioneer in professing a concept of literality that was not only appropriate for counterbalancing the dominant liberal tendencies of his own time, but still proves to be a valuable alternative for translating in the present age.

From theory as well as practice it appears that literal translation - at least with certain restrictions - found a favourable climate in 19th century Europe, and more especially in Germany. The age of Romanticism, indeed, esteemed exotic and ancient works to be fundamentally different from those that were familiar and contemporary. In contrast to the average medieval monk who adopted the straight and simple word-for-word method, fidelity had now become a more complex, and even a multidimensional concept. Herder in his renderings of old songs and ballads, for example,

sought it not only by allowing the word order of the original to influence the structure of his translations, but also by imitating the original stanza forms, rhythms and vocal harmony. Goethe demands truth through subjection not merely to the ideas of the author but to his *ipsissima verba*. Friedrich Schleiermacher (*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* 1813) and Wilhelm von Humboldt, the main theoreticians, define 'Treue' (the translator's faithfulness) as the 'veritable character of the original' that continues its life through the [version](#).¹⁹ To Schleiermacher it seemed essential, therefore, that the very target language be somehow alienated from itself, and that the translator should display "a feeling for language which is not only colloquial, but also causes us to suspect that it has not grown in total freedom but rather has been bent towards a foreign likeness [...] by trying to keep us as close to the foreign language as his own language allows". By applying this method, which undoubtedly expects some labour and exertion on the part of the reader of the translation, the latter "will become the equal of the better reader of the original only when he is able first to acquire an impression of the particular spirit of the author as well as that of the language in the [work](#)."²⁰

For the remainder let me suffice to mention only the names of the most outstanding advocates of this 'higher' sort of literality/verbality in the 20th century. All of them, it cannot be said expressly enough, shared the firm belief that the individual character of the source text can only be preserved if as well as being faithful to the sense ('sinnetreu'), the translation is faithful to the wording ('wortgetreu'). With respect to Bible translating Martin Buber, Walter Benjamin, Henri Meschonnic and André Chouraqui criticize not only most contemporary renderings but also the authoritative Biblical translations (the *Vulgate*, the *Luther Bible*, the *King James' Version*, the Dutch *Statenbijbel*) "for being so chiefly concerned with meaning that they do not give a true sensory impression of the original Hebrew and [Greek](#)."²¹ For these modern advocates of literalism, obviously, exalt the material aspects of language, the specific manner of signifying over signification itself.

Also in the domain of profane works, and especially when ancient texts of great historical, cultural, and literary value are concerned, this approach had, and still has, its proponents. Ortega y Gasset (*Miseria y esplendor de la traducción* 1947) was one of them; not to forget Martin Heidegger, Vladimir Nabokov, and Jacques Derrida – all of them convinced that "the translator, the exegist, the reader is *faithful* to his text, makes his response possible, only when he endeavours to restore the balance of forces, of integral presence, which appropriative comprehension has [disrupted](#)."²²

Concluding remarks

To conclude this survey – which by necessity and confessional agreement was to be brief, alas! – let me summarize the main roots of argumentation of two opposing camps with regard to translating as a bridge between cultures.

The advocates of literality as well as those of free translation consider the differences between languages and cultures to be primary causes of untranslatability. As a matter of course both the practitioners of free and literal translating try their best to come to terms with these differences, each in their own manner. Free translation being initially target-oriented, settles the problem by maximally submitting to the wants of the target audience and, thus, producing a target text that does not read like a translation. Literal translating, on the contrary, does not smuggle away the differences but makes them an integral element of a target text which, in its fundamental transparency, lets the foreign language 'shine through' the native idiom. The result of such a literal attempt is mostly a linguistic (and sometimes also textual and cultural) hybrid, in which a maximum of source characteristics is being preserved.

Paradoxically enough, the two opposite camps appeal to the reader, each in its own way, to justify their strategies. Obviously target-oriented translating make allowances to the linguistically lazy reader even to the expense of otherwise important source characteristics. Likewise, however, source-oriented translating, even when demanding a serious effort on the receptor's part, wants to serve the latter by confronting him with the true personality of the foreign author, and by delivering a text which

possibly reflects what this author really said. Contrary to what is often contended literalism does not by necessity neglect its receptors. And neither does it betray them. One could only say that, whenever it is adopted as a well-considered and deliberate strategy, it demands an openness and a flexibility on the part of its receptors which only few can afford.

Following this line of argumentation one ought to admit that literalism will nowadays be preserved to ancient texts in the sphere of religion, philosophy, and science. Its success, even there, is being constantly threatened by the ever growing demand for easy and popularizing target texts.

Closing statement

By throwing some light on the Aristotle translations of the Flemish monk William of Moerbeke, and on the broader historical context in which these translations must be viewed, I hope to have contributed, albeit in a modest way, to the theme of this conference.

Furthermore it was my pleasure to have entertained you by dealing with an early compatriot whose memory, also in his native Flanders, is almost threatened with oblivion. For William deserves ample esteem as a transmitter of Greek thinking to the medieval Latin West. He was, in his own time, a scholar who valiantly crossed linguistic and cultural borders, and tried to fill the gap between them. He remains, for all times, a European much *avant la lettre*.

NOTES AND REFERENCES

* With gratitude to the Leuven De Wulf-Mansion Centre for Ancient and Medieval Philosophy, and more especially to Dr. Guy Guldentops, who helped me with invaluable information on my subject. Thanks also to Dr. César Lecompte, who put me on the way with his infernal machinery and angelic encouragement.

¹ E. A. NIDA & C. R. TABER, *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill. 1969:12.

² Id., *Ibid.*

³ Cf. Id., *Ibid.*: 14-32

⁴ For the time being one can say that Nida's priorities, which were intended with reference to "principles and procedures involved in Bible translating", have become prominent in the domain to which they were destined. For the New Bible Translation in Dutch (announced for the year 2004) e.g., the priority of the needs of the audience over the forms of language is authoritative. This is quite understandable, since the initiative of this new translation was taken by a broad conglomerate of religious societies (Reformed, Catholic, Jewish, etc.) which want the Bible to survive as a "living" testimony of God's words and, therefore, perfectly understood by its present-day receptors.

⁵ JEROME (Eusebius Hiëronymus), "Ad Pammachium: de optimo genere interpretandi". Id., *Lettres III*. Texte établi et traduit par J. Labourt. Paris: Les Belles Lettres. 1953: 55-73.

⁶ Id., *Ibid.*

⁷ Manlius BOETHIUS, "Preface to Porphyry". Quoted after L.G. Kelly, *The True Interpreter*. Oxford: Blackwell. 1979:71.

⁸ Cf. KELLY, *Op.cit.*: 71

⁹ Roger BACON, *Compendium studii philosophiae*, cap.8. Ed. J.S. Brewer: 472. Quoted after G. Verbeke, *Thémistius. Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*. Louvain: Publications Universitaires. 1957: LXXIV.

¹⁰ BACON, *Ibid.*: 469.

¹¹ G. VERBEKE, *Op. cit.*: LXXIV-LXXV.

¹² G. VERBEKE, "Het wetenschappelyk profiel van Willem van Moerbeke". *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van wetenschappen, afd. Letterkunde*. Nieuwe reeks Dl. 38, nr.4. Amsterdam: BV Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij. 1975: 185.

¹³ G. GULDENTOPS, "Some Critical Observations on Moerbeke's Translation of Themistius' Paraphrase of *De Anima*". R. BEYERS et al. (eds.), *Tradition et Traduction*. Leuven: University Press. 1999: 247.

¹⁴ Id., *Ibid.*: 241.

¹⁵ Id., *Ibid.*: 247.

¹⁶ Cf. F. M. RENNER, *Interpretatio. Language and Translation from Cicero to Tytler*. Amsterdam: Atlanta, Rodopi. 1989: 45.

¹⁷ Estienne DOLET, *The Way to Translate Well from One Language to Another*. Introduced and translated by James S. Holmes. Amsterdam: APPTS. 1981:11.

¹⁸ Cf. Huetius, *Op. cit.*: 16-17.

¹⁹ Cf. KELLY, *Op. cit.*: 212.

²⁰ A. LEFEVERE, *Translating Literature: the German Tradition*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum. 1977: 78-80.

²¹ KELLY, *Op. cit.*: 212.

²² G. STEINER, *After Babel*. London: Oxford U.P. 1975: 300.

CONSTANTINO EL AFRICANO, O CUANDO EL MONASTERIO REVISITA LA MEDICINA

Christian BALLIU
Haute École de Bruxelles
Institut supérieur de Traducteurs et Interprètes

En los *Cuentos de Canterbury*, Geoffrey Chaucer (h. 1342-1400) dedica un capítulo a un médico, llamado *The Physician's Tale*. El *Prólogo* a los cuentos presenta a los distintos héroes que se seguirán en la narración y el médico también está representado a modo de introducción. He aquí lo que escribe Chaucer sobre este [personaje](#)¹:

*He was well-versed in Aesculapius too
And what Hippocrates and Rufus knew
And Dioscorides, now dead and gone,
Galen and Rhazes, Hali, Serapion,
Averroes, Avicenna, Constantine,
Scotch Bernard, John of Gaddesden, Gilbertine.*

Vemos que Rhazes, Hali, Serapion, Averroes, Avicenna y Constantino se sitúan al mismo nivel sintáctico por pertenecer todos a la medicina de los siglos X a XII. Otro dato digno de interés es que todos son médicos o astrólogos árabes. Hay que decir al respecto que durante todo el alto Medioevo, medicina y astronomía son ciencias muy relacionadas entre sí, sirviendo la astronomía para fijar el momento propicio para emprender la curación del enfermo.

Otro dato digno de mentar es que en la edición consultada, encontramos al final una serie de notas biográficas sobre los personajes de la obra. Cada uno de los médicos mencionados en el extracto que acabo de citar merece una nota, a excepción de [Constantino](#)². No será porque es un médico de segunda, sino porque carecemos de fuentes biográficas a su respecto. Al amor de Chaucer por Italia y a su estancia en este país a partir de 1372 debemos la mención de Constantino en su *Prólogo*.

Las escasas informaciones que tenemos sobre él se encuentran por ejemplo en la *Enciclopedia del Islam*. En ella leemos que Constantino el africano (Constantinus africanus) nació en Túnez en 1010 ó 1015 después de J.-C. y murió en Monte Casino en 1087. Su llegada a la ciudad de Salerno correspondería a lo que los historiadores de la medicina llaman la «Edad de Oro» de esta famosa [escuela médica](#)³.

Me parece interesante, para contextualizar la actividad de Constantino, estudiar la historia de la escuela médica de Salerno.

LOS ORÍGENES DE LA ESCUELA DE SALERNO

Los orígenes de esta escuela médica siguen rodeados de misterio. Parece poco probable que las primeras invasiones sarrasinas a mediados del siglo IX hayan tenido por resultado la fundación de una institución científica de semejante prestigio.

Según [Ackerman](#)⁴, Constantino sería el verdadero creador de la escuela. Es imposible coincidir con él sobre este punto, ya que sabemos a ciencia cierta que la escuela ya era famosísima durante el siglo VIII. Las primeras peregrinaciones de salud a Salerno se remontan al 984. Adalberón, obispo de Verdun en Francia, emprendió el viaje a Salerno *ut a medicis curetur*⁵. León de Ostia refiere que Desiderio fue a Salerno alrededor de 1050 para aliviar una grave enfermedad de postración. Hacia el año 1000 Pierre d'Amiens alaba la labor de Garioponto, uno de los maestros de Salerno:

*Dicam quid mihi Gariopontus senex, vir videlicet honestissimus, apprime litteris eruditus ac medicus [retulit...](#)*⁶

No cabe duda de que la escuela de Salerno ya era conocida en el pasado, como lo escribe Romualdus Guarna, arzobispo de Salerno, médico en la misma ciudad y médico de cabecera de varios soberanos:

*Civitas medicinae utique artis diu famosa atque [praecipua...](#)*⁷

De ahí que resulta posible que la escuela la hayan creado los benedictinos, como lo piensan algunos autores, basándose en el hecho de que Constantino terminó su vida en el monasterio de Monte Casino, fundado a finales del siglo VI por San Benito. El artículo 36 de la regla de San Benito reza que es menester asistir a los enfermos.

A mi modo de ver, la escuela fue fundada por los propios médicos de Salerno. Esta hipótesis se fundamenta en distintas observaciones.

En primer lugar, los *Archivos del Reino de Nápoles*, que son los más antiguos escritos salernitanos a nuestra disposición, nos proporcionan a partir de 846 los nombres de los médicos de la escuela. Se refieren tanto a laicos como a clérigos, lo cual permite pensar que la creación no se apoya necesariamente en una acción religiosa. Como escribía en otro [artículo](#)⁸:

La traduction médicale est dans l'Occident médiéval et pendant la première partie de la Renaissance, une maladie de traducteurs, dans la mesure où ces traductions étaient chroniques et peu fiables. Mais elles avaient le mérite d'exister, non pas uniquement grâce à l'apport de l'École de Tolède, mais surtout par le truchement de cette grande métropole ecclésiastique qu'était Salerne dans la deuxième moitié du XI^e siècle. De riches patients viennent y consulter dès le X^e siècle des médecins renommés, probablement laïques, et au siècle suivant la ville devient un centre d'enseignement médical de premier ordre.

Luego, en opinión de [Thomas](#)⁹ desde la Hégira hasta el año 1000, la medicina árabe sólo cuenta con un hombre de mérito, que es al-Razi (850-932). Éste dirigió el hospital central de Bagdad e impartía allí una enseñanza de calidad. Habría escrito 113 obras, cuya más importante es el Kitab Al-Hawi «el Continente», gran enciclopedia de medicina práctica y terapéutica en 24 volúmenes que reúne el conjunto de los conocimientos médicos de la época.

Todos los demás, escribe Thomas, son traductores, como Honein ben Isaak el nestoriano, Juan de Damasco, etc... Es improbable a sus ojos que médicos árabes hayan desempeñado un papel importante en la creación de la escuela de Salerno, ya que el propio mundo árabe carecía de médicos de primer plano. Así es como el judío Isaak Israeli, famoso oculista, fue médico del mahdí Abou Mohammed en Kairouan.

Sin embargo, un mero recorrido de la historia de la medicina árabe nos demuestra que, antes del año 1000, hay otros médicos de valor que al-Razi. Así por ejemplo, en el siglo VIII al Hareth ibn Kaladah, formado en la escuela de Jundishapour en Persia, se interesaba en la higiene alimentaria y limitaba el uso de drogas y fármacos a los casos de absoluta necesidad.

Hacia el 707, al Walid Abdelmalek creó los primeros hospitales, empezando por el de Damasco. A partir de aquella época, los hospitales cobraron gran importancia en muchas ciudades y el oficio de médico fue debidamente reglamentado a principios del siglo X.

Aparte de al-Razi, podemos citar a al-Magusi (Ali ibn Abbas), quien escribió una de las obras maestras de la medicina. Se trata del «Libro real», que constituye el primer tratado metódico de la medicina. Al-Magusi estudia, a modo de ejemplo, la pleuresía. Empieza por dar la definición de la

enfermedad, luego su etiología. A continuación va enumerando los cuatro síntomas principales y constantes. Por fin, hace el pronóstico y termina con el tratamiento.

En realidad, son las escuelas latinas que reemplazan a las escuelas griegas las que parecen haber propiciado el arte médico en Salerno, al favorecer la traducción al latín de autores griegos como Hipócrates y Galeno, mediante las versiones árabes o siríacas intermediarias, obra de la célebre escuela de Bagdad en el siglo IX. Dicho de otro modo, los monasterios intervienen para salvar la herencia científica de la Antigüedad, aumentada por las aportaciones de los médicos árabes contemporáneos.

LOS MÉDICOS DE SALERNO

La medicina árabe no se resumía en estos grandes nombres. El siglo X vio crecer la cantidad de médicos y hospitales en todo el mundo islámico. Escuelas muy activas se crearon lejos de Bagdad. En el Occidente musulmán, las más importantes fueron, sin lugar a dudas, las de Córdoba en España y la de Kairouan en el África del Norte. A ésta pertenece Issak Israeli al que ya he aludido más arriba. Los títulos de sus obras demuestran su orientación más bien clínica: *Tratado de las fiebres, de la orina...* También ibn al-Gazzar trabajó en Kairouan, donde redactó el *Viático*, un libro de medicina terapéutica en el que clasifica las enfermedades en función de las partes corporales afectadas.

De todo ese saber muy superior al suyo, el Occidente no supo nada hasta el siglo XI. Para descubrirlo hizo falta que se establecieran entre Oriente y Occidente contactos constantes y pacíficos, que permitan la circulación de los hombres y [manuscritos](#)¹⁰. La primera región donde se anudaron desde el año 1000 fue Italia del Sur, donde se codeaban todas las civilizaciones mediterráneas. Si era tierra de influencia cultural griega, los bizantinos sólo seguían controlando militarmente la Puglia oriental. En cuanto a Sicilia, la dominaban los musulmanes desde el 902. No obstante, a despecho de grandes metrópolis eclesiásticas como Salerno y de grandes monasterios como Monte Casino, la tolerancia existía entre las distintas confesiones de la Italia del Sur.

En el siglo XI, Salerno llega a ser el centro de una actividad médica organizada. Los médicos más famosos de la metrópoli son en aquel entonces Alphanus II (1040), Garriopontus (1040) y la Maestra Trotula (1050). La medicina se ocupaba, como es lógico, de curar a los pacientes, introducía también la astronomía en su enseñanza, y, cosa menos conocida, enfocaba campos en un principio ajenos como son la cosmetología, la dietética y el bienestar [físico](#)¹¹. Leamos a guisa de anécdota la receta de la Maestra para devolver suavidad a los cabellos:

Contra asperitatem capillorum, commisceatur pulvis terrae sagillatae cum aqua calida, et post lotionem capitis, hanc aquam infundatur, et post paucem alia aqua tepida fiat lotura: sic operant mulieres Salernitanae.

El famoso [Antidotario de Nicolás](#)¹² y los tratados ginecológicos de la mítica Trotula se remontarían a aquella época, pero sólo constan de recetas empíricas. La escuela de Salerno tenía forzosamente que nutrirse en la medicina árabe y en el legado griego, plasmado en las obras de Hipócrates y Galeno. Este legado desgraciadamente, y salvo contadas excepciones, sólo existía en la lengua árabe, gracias a la labor traductora de la escuela de Bagdad en el siglo IX y de su más ilustre representante [Honein ben Isaak \(Hunayn ibn Ishaq\)](#)¹³.

En la segunda mitad del siglo XI, los bizantinos dejaron de controlar el Sur de Italia, excepto algunos territorios, y su retirada de la península coincidió con la derrota de Mantzikert contra los turcos seldjucidos en el 1071. El califato de Bagdad, tan poderoso antaño, pasó a las manos de un sultanato militar que extendería su dominio al mundo musulmán de Asia. En Italia meridional, los normandos encabezados desde 1059 por Robert Guiscard lograron muchas victorias y la suerte quiso que el mismo año de la derrota de Mantzikert, Bari también cayó en el poder de [Robert Guiscard](#)¹⁴.

A la luz de lo que acabo de explicar, parece obvio que la enseñanza médica de Salerno sólo podía existir gracias a las aportaciones científicas de las traducciones, siendo incapaces los médicos de la escuela de leer libros en el idioma árabe. La propia producción científica salernitana era insuficiente como para alimentar una reflexión profunda y metódica sobre el arte de curar. Por otra parte, las traducciones sólo podían ser la obra de clérigos, por ser los monasterios los únicos propietarios de manuscritos antiguos, recopilados y copiados muchas veces en los *scriptoria*¹⁵:

Ces scribes, toujours des moines, sont le bras lettré de Dieu; nombre d'enluminures représentent le couple indéfectible du scribe, voué sur son écritoire, et du prophète ou du saint qui lui dicte la juste oraison. Le scribe était donc un artisan, et non un créateur, dévoué ad animum à la mission qui lui avait été confiée. Son dévouement, qui le disputait à son érudition, inclina les grands seigneurs à s'adjoindre ses services, devenus pour la cause beaucoup plus profanes. La copie de manuscrits et la diffusion des œuvres deviennent une véritable industrie, indissociable de l'activité enseignante des universités au sein des villes. Il était en conséquence inévitable que plusieurs copistes s'attellent à la confection d'un même manuscrit, multipliant de la sorte les risques de coquilles et écarts en tout genre par rapport à un original traité dans sa mouvance. L'humilité du scribe est battue en brèche par la pluralité des interventions, sans oublier la valeur marchande des ouvrages en commande. Pour reprendre l'expression de Jacques Le Goff, jusqu'au XII^e siècle "les livres ne sont pas considérés autrement que les vaisselles précieuses", ce qui est le legs de la renaissance carolingienne. Le labeur du moine, quant à lui, ne concerne que peu le contenu des ouvrages, pour s'attacher à la forme, aux enluminures et à la calligraphie. C'est un travail de piété et de pénitence, dont le zèle lui assurera le ciel. Ses bévues, qui ne feront qu'accentuer son séjour au purgatoire, sont l'œuvre de Titivillus, son démon tutélaire.

Le statut de la faute n'est donc pas philologique, le copiste n'étant qu'un instrument au service d'un commanditaire. Le péché sort l'erreur du cadre strictement linguistique pour marquer la norme au sceau divin.

El monje que iba a traducir el doble legado griego y árabe al latín y favorecer así el auge de la escuela de Salerno es precisamente Constantino el africano.

LA VIDA DE CONSTANTINO EL AFRICANO

Pocas son las fuentes biográficas acerca de Constantino que tenemos a nuestra disposición. De forma que los acontecimientos de su vida siguen rodeados por una nube de misterio. Su biógrafo más citado y el que me parece más fidedigno es Petrus Diaconicus, quien relató la vida de Constantino menos de 30 años después de su muerte, aun cuando su obra se parece más a un bonito relato que a la narración de una vida en función de elementos objetivos. Según Petrus Diaconicus, *Constantinus Africanus* nació en Cártago (Túnez) hacia el año 1010. Desde allí y tras muchas peripecias, llegó a Italia donde se habría establecido a los 39 ó 40 años. Mientras tanto Constantino habría visitado Egipto, Bagdad, la India, Etiopía, estudiando al mismo tiempo el hebreo, el siríaco, el caldaico, el griego e incluso el etíope. Luego, habría vuelto a Túnez. Allí, los celos de algunos lo habrían obligado a dejar el país y zarpar para Sicilia (de ahí su otro apodo *Siculus*) para salvarse la vida.

Sin embargo, según [Karl Sudhoff](#)¹⁶, un historiador contemporáneo, Constantino habría ido a Italia de comerciante (a Salerno más precisamente) y habría entablado relaciones con el hermano del príncipe Gisulf II que era médico, «peroptimus medicus, frater principis, qui abbas de curia *nuncupabatur*»¹⁷. Al enterarse de la pobreza de la literatura médica en lengua latina, decidió volver a Túnez donde estudió medicina durante tres años. Tras reunir numerosos tratados de *medicina árabe*¹⁸, salió en barco para Salerno. Sorprendido por un temporal a la altura del golfo de Policastro, habría perdido muchos de sus libros, entre los cuales algunos de *Practica Pantegni*. Finalmente llegó a Salerno en el 1076 ó 1077, donde se convirtió al cristianismo, aprendió el italiano y el latín y ejerció durante muy poco tiempo el arte de la medicina. Después de rechazar la cátedra de medicina que le ofrecieron los médicos de Salerno, se retiró a Monte Casino donde empezó su carrera de traductor

médico. Lo cual parece confirmar Magister Mathaeus en su *glosula* del siglo XIII, como demuestra el comentario a continuación:

*Sed dum huc venisset et Romanam (et) Latinam linguam didicisset, et Christianum se faciens ad sanctum Benedictum de Monte Cassino se monachum optulit et libros illos in nostram linguam transtulit.*¹⁹

Otro punto de vista es el de Max Meyerhof²⁰, quien afirma que Constantino ocupó durante algún tiempo la cátedra de medicina de la escuela de Salerno antes de hacerse monje. En Salerno habría empezado a traducir obras médicas árabes a fines pedagógicos, al no existir producción científica propia en Salerno. Uno de sus discípulos era Joannes Afflacijs Saracenus (Afflacio).

De todas formas, parece obvio que en Salerno Constantino llegó a ser el secretario del duque Robert Guiscard, quien conquistó Salerno en el 1077. El príncipe Ricardo de Capua (quien murió el 5 de abril de 1078) le encomendó la iglesia de Santa Agata en Aversa, en agradecimiento por sus servicios. Ofreció la iglesia a Monte Casino cuando ingresó en el monasterio:

*... quam dudum Constantinus Africanus, sicut supra taxavimus, beato Benedicto obtulerat.*²¹

Murió en Monte Casino un 22 de diciembre, «plenus dierum», sin que sepamos si fue en el 1085 ó 1087.

LA LABOR TRADUCTORA DE CONSTANTINO

Las traducciones más importantes de Constantino son las que hizo al latín de las obras griegas vertidas al árabe por Hunayn ibn Ishaq (Honein ben Isaak) y su equipo de la escuela de Bagdad: aforismos (*Liber Aphorismum*), pronósticos (*Liber Prognosticorum*) y dieta en las enfermedades agudas (*Liber dietarum*) de Hipócrates, acompañados por los correspondientes comentarios de Galeno. La *Gran terapéutica* (megatechné) de éste y la *Pequeña* (microtechné o Tegni) a Glaucón.

Parece que Constantino llegó a Monte Casino con una carta de recomendación a Desiderio, en la que Alphanus entera a su amigo de que Constantino trae consigo lo que pudo ser su primer trabajo, una traducción de *Tegni* (Τέχνη ἰατρική [*Ars parva*]). Además Afphanus menta que dicha traducción va acompañada por el *Liber ysagogarum*, que es su introducción escrita por «un tal Johannicius». Johannicius no es más que el médico árabe Hunayn ibn Ishaq (808-873), un nestoriano quien vivió en Bagdad la mayor parte de su vida²².

Pero volvamos a los comentarios de Galeno a los *Aforismos* de Hipócrates. Su traducción la dedica Constantino a Azo, otro discípulo (llamado Atto por Petrus Diaconicus) que se hizo monje en Monte Casino. Su postura queda muy clara en el prólogo:

Licet petitionibus tuis continuis, fili mi Azo, mihi saepius diceres, ut ex opusculis Galieni aliqua Latinae linguae traducerem ex Arabica lingua, diu tamen multum negavi, hesitans tanti transferre opera philosophi.

Vemos aquí la modestia del traductor quien se pregunta si tiene la capacidad para afrontar a un autor de mucha categoría como es Hipócrates. Este *modus operandi* recuerda sin lugar a dudas el topos de la *excusatio* tan frecuente en las traducciones medievales e incluso renacentistas, en el que el traductor (clérigo también) duda en aceptar la labor de verter las *Auctoritates*. Leamos a continuación lo que escribe Jacobo Amyot a modo de introducción a su versión de las *Vidas Paralelas* de Plutarco (1559):

[...] Si por lo demás en algunos lugares he comprendido equivocadamente, como es algo normal en autor tan oscuro y en obra tan larga, sobre todo en alguien de tan poco saber

como yo, rogaría que quien me leyera acepte en mi favor la excusa que brinda el poeta Horacio cuando dice:

*En obra larga no hay que guardar rigor
Si el entendimiento a veces pierde tesón*

*Hay que considerar también que son muchas las gentes de bien y de ciencia que han intentado traducirlo antes que yo, pero que ninguna otra, sino yo sólo, lo ha conseguido totalmente en ninguna lengua, al menos que yo sepa y haya visto; y aquellos que se han puesto a traducirlo, incluso al latín, han testimoniado claramente de la dificultad que entraña, tal como podrá fácilmente comprobarlo quien quisiera tomarse la molestia de cotejar nuestras traducciones.*²³

Tal enfrentamiento entre original y versión anticipa la clásica oposición establecida por Perrot d'Ablancourt entre *méchante copie* y admirable *original*²⁴.

Las otras traducciones son las que Constantino hizo a partir de los textos de medicina árabe. Estos textos los compagina con la fe cristiana y las concepciones occidentales de la medicina. Por ejemplo, el *Pantegni*, también llamado *Pantegni Theorica*, así como el *Pantegni Practica* son una adaptación en 20 volúmenes del *Kitab-al-Maliki*, el *Liber Regalis* de Ali ibn Abbas († 994), que es el manual de medicina más importante hasta Avicena (980-1037). El capítulo *Auctoritas Ypocratis quales debeant esse discipuli* (título dado por el propio Constantino) del *Pantegni* asemeja juramento hipocrático y espíritu de la *Regula Sancti Benedicti*:

*Quemcumque vero magister erudiendum susceperit, videat ut discipulus secundum se sit dignus, dignos que postmodum et ipse doceat, et hoc sine pecunia... et indignos ab hac scientia repellere satagat. Laboret autem circa infirmi recuperandam sanitatem, neque hoc faciat propter pecuniae spem, neque divites plus consideret quam pauperes neque nobiles plus quam ignobiles. Potionem nocivam neque ipse doceat neque docentibus acquiescat, ne quis idiota audiens ex auctoritate sua mortis misceat potionem. Neque doceat quomodo abortus fiat.*²⁵

Además el *Pantegni* fue publicado sin nombre del verdadero autor. Se consideró entonces como un genio de su época y no se descubrió la verdad hasta 1127, año en que Estefán, uno de sus estudiantes, se dio cuenta de la cosa y escribió un libro titulado *Liber Pantegni* en el que demuestra la mentira de su maestro.

Entre los escritores árabes que dio a conocer, mostró predilección por Ali ibn Abbas, del acabamos de hablar, así como por Isaac Israelí y Hunayn ibn Ishaq, cuyas obras recopiló, tradujo y a veces adaptó. Entre estas obras destacan el *Constantin Liber de oculis* de Hunayn ibn Ishaq, el *Liber oculis*, el *Liber de urinis* y el *Liber de febribus* de Isaak Israelí.

En el *Liber de urinis* Constantino se muestra más explícito sobre sus fuentes. Admite que este libro se fundamenta en el tratado de Isaak, un médico egipcio que vivió en Egipto († 932):

*In Latinis quidem libris nullum auctorem invenire potui qui de urinis certam et autenticam cognitionem dederit. Unde ad linguam Arabicam me diverti, in qua quendam librum in huiusmodi noticia admirandum repperi. Quem ego, Constantinus Africanus, Montis Cassianensis monachus, Latinae linguae ad transferendum destinavi dare, ut de labore premium animae adipiscerer... Liber iste de antiquis collectus et excerptus est auctoribus, per quem cognoscendae urinae patent aditus et etiam divisiones ipsius et significationes. Fecit autem eum filius adoptivus Salomonis Ysaac in Arabica lingua, et eum divisit in decem particulas.*²⁶

En el *Liber de febribus* sigue la misma pauta y repite el topos de la *excusatio*:

[...] *tanti licet operis laborem hesitans diu facere denegaveram; multo tamen ac supplice precamine monitus, quod tu nullo modo cessaveras, tuae flexus petitioni hunc librum transtuli ex Arabica lingua in Latinam.*²⁷

Tales ejemplos sirven para demostrar que Constantino, que tenía fama de apropiarse de los originales, no se merece todos los reproches que se le hicieron. Bien es verdad que el *Liber aureus de remediorum et aegritudinum cognitione* que se le atribuye sería en realidad obra de un maestro salernitano llamado Afflacio, que se dice discípulo suyo. También se apodera de *Zād al-Musafir* de ibn al-Djazzar (siglo X), que publica bajo el nombre de *Viaticum*. Ya he mencionado el *Pantegni* de al-Abbas y el *Kitāb al-Malīkhūya* de Ishāk ibn Imrān al que da el título *De Melancholia*.

Por fin están los libros escritos por el propio Constantino, basándose en sus propios conocimientos o inspirándose en obras de otros médicos famosos. La obra suya que tuvo un impacto inmediato en el arte de curar de Salerno es el *Antidotarium*, al que Petrus Diaconicus alude en su crónica. Este libro recoge sus recetas en las fuentes del décimo libro de la *Practica* (la segunda parte del *Pantegni*). He aquí un ejemplo de la manera en que Constantino revisita la medicina del *Pantegni* al cometer errores de traducción:

*Par ailleurs, il est intéressant de souligner combien les erreurs d'interprétation des textes d'Hippocrate et de Galien ont pu influencer les théories médicales de l'École de Salerne. La Civitas Hippocratica professait le dogme de la "suppuration louable", c'est-à-dire que toute plaie doit procurer suppuration, au moyen de pommades et cataplasmes s'il échet. Il est amusant de constater que, sur la base des mêmes textes d'Hippocrate et de Galien, et par pur esprit de contradiction dogmatique, l'École de Bologne adoptait la position inverse : «c'est le sec qui, plus que l'humide, approche le plus de l'état sain», affirment Théodoric et Brunus.*²⁸

Así que ya en el siglo XII Constantino era considerado como un traductor poco fiable. Estefán de Antioquia no dudó en dar una nueva versión de la suma médica de Ali ibn Abbas unos 50 años después de la versión de Constantino. El maestro italiano del siglo XIII, Taddeo Alderotti, lamentaba tener que recurrir a la versión de Constantino para consultar los *Aforismos* de Hipócrates:

*Et translationem Constantini prosequar, non quia melior sed quia communior; nam ipsa pessima est et defectiva et superflua quandoque; nam ille insanus monachus in transferendo peccavit quantitate et qualitate.*²⁹

A partir del siglo XII, y el *Viaticum* fue devuelto a su verdadero autor, ibn al-Djazzar, y el *De Melancholia* a Ishāk ibn Imrān.

CONSTANTINO DURANTE LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO

En sus *Quaestiones naturales* (h. 1107-1112) Adelard de Bath afirma conocer las obras de Constantino³⁰. Guillermo de Conches, el maestro de la famosa Escuela de Chartres, recurrió a los tratados de Constantino en sus dos obras maestras, el *De Philosophia* (h. 1122-1127) y el *Dragmaticon* (1146-1149).

Durante el Renacimiento, la difusión de las traducciones de Constantino gracias al *Articella* (recopilación de sus traducciones) se plasma en la primera (1515) y la segunda edición (1536 y 1539) de su obra. Sabemos que esta edición no se preparó por motivos históricos, sino por ser valiosísima para los médicos de la época. En efecto el «galenismo» de Constantino, plasmado no sólo en las versiones del médico griego del Siglo II después de J.-C. sino también en los comentarios que agregó a sus traducciones de Hipócrates, sigue siendo la doctrina médica por excelencia del Renacimiento. El famoso Ambroise Paré se inspira en Galeno, mediante la traducción latina de Constantino. Se trata además de un Galeno revisitado por la fe cristiana y aceptado por ende por la Universidad³¹.

Podemos deducir de lo que acabo de explicar que la firma de las traducciones no cobra mucha importancia (sobre todo durante la edad Media, como lo ha demostrado Jacques Le Goff), *a fortiori* si se la compara con la solidez del contenido, es decir la doctrina. La labor de Constantino ha permitido colmar un hueco, el de la *Latinorum cogente penuria*. Y la expresión «escuela de Salerno» debe entenderse, a imagen de la escuela de Toledo, como una escuela de pensamiento, que forma discípulos capacitados para transmitir los [conocimientos](#)³².

EL LEGADO DE CONSTANTINO

Se nota primero una preferencia por Issak-Israelí y Hunayn ibn Ishaq. No duda en suprimir los nombres que suenan orientales.

Sus conocimientos en anatomía son casi equivalentes a los de Galeno, pero más groseros. Constantino resuelve los problemas anatómicos más por las propiedades generales de la materia que por la estructura de los órganos. Su fisiología respalda en las fuerzas corporales que son vitales (el corazón), animales (el cerebro) y naturales (el hígado). Su patología es galénica: la alteración de los cuatro humores del cuerpo genera la aparición de las enfermedades. Es el síndrome del [temperamentum](#)³³, o sea el necesario equilibrio de los humores. En lo que a cirugía atañe, es en realidad un resumen de la teoría de Pablo de Égina, sin mención de éste.

Constantino tuvo también una aportación indirecta pero de suma importancia: a partir de 1134, Roger II somete a los médicos a una policía no muy distinta a la de los árabes. Cuantos quieran ejercer el arte de curar en sus Estados deberán solicitar la autorización expresa de la Autoridad.

Por añadidura Constantino introdujo la distinción fundamental entre medicina teórica y práctica que ya se encontraba en Aristóteles y Galeno pero que cayó en el olvido. Al describir los principios patológicos y al buscar sus causas, estableció la diferencia entre sintomatología y etiología. La medicina práctica necesitaba, sin lugar a dudas, una teoría fisiológica general para revisar la física aristotélica de los cuatro elementos y del movimiento. Gracias a la labor de Constantino, la medicina logró escapar del simple empirismo para relacionarse directamente con la filosofía natural.

Más aún, Constantino fue, antes que la escuela de Toledo, el promotor de la primera gran empresa occidental de traducción sistemática de los textos científicos árabes. Entendió que el rebrote de la cultura occidental no podía ser meramente autóctono sino que inducía una transferencia masiva de conocimientos, antiguos u orientales, hasta entonces sólo alcanzables en árabe o griego.

Promotor en Occidente de la medicina como ciencia y pionero de las grandes traducciones científicas, Constantino fue el primer hito de esta doble revolución epistemológica. Tras su muerte, sus discípulos de Monte Casino completaron y difundieron sus traducciones en Salerno, cuyo apogeo se sitúa en el siglo XII. La *Civitas Hippocratica* siguió redactando otros tratados de medicina o cirugía práctica para describir operaciones o recetas farmacéuticas. Pero, en el marco de la enseñanza, organizada en adelante según un programa bien definido, la medicina teórica ocuparía un lugar transcendente.

La medicina medieval, cuya heredera es la medicina moderna, nació en Salerno, gracias a la labor traductora de Monte Casino, obra de Constantino y otros monjes eruditos. Constantino nos ha facilitado la primera síntesis de medicina, que cubre más de milenio y medio. No parece exagerado decir que sin Constantino la actividad de la famosa universidad de [Montpellier](#)³⁴ y los descubrimientos de Ambroise Paré no hubieran sido los mismos. A modo de ejemplo, Rabelais, quien – dicho sea de paso – también era [benedictino](#)³⁵, impartió un curso en la Facultad de medicina de Montpellier en 1531, basado en los *Aforismos* de Hipócrates y el *Ars parva* de Galeno.

Todo ello me parece mucho más importante que el hecho de que sus traducciones se hubiesen hecho en un latín bastante mediocre y lleno de expresiones árabes sencillamente copiadas.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ¹ Chaucer, *The Canterbury Tales*, Londres, Penguin Books, 1975, p. 31.
- ² *Ibid.*, p. 510-511.
- ³ B. Lewis, Ch. Pellat et J. Schacht, *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E. J. Brill, 1965, t. II, p. 60.
- ⁴ Ackermann, *Studii medici Salernitani historia*.
- ⁵ *Chronique des Évêques de Verdun*.
- ⁶ *Damiani opusc. Lib. V, epist. XVI ad Pandulphum clericum*.
- ⁷ *Romuald. Chronica*, 1075, p. 172.
- ⁸ C. Balliu, «La traduction médicale au XVI^e siècle: une maladie de traducteurs», en *Nostradamus, traducteur traduit*, Actes du colloque international de traductologie, Bruxelles, Les Éditions du Hazard, 2000, p. 20.
- ⁹ L. Thomas, *Dictionnaire encyclopédique des Sciences médicales*.
- ¹⁰ J. Verger, «Les médecins de Salerne», en *Les Cahiers de Science et Vie. Le Moyen-Âge*, Paris, 1998, n° 43, p. 31.
- ¹¹ Sabemos que esta tradición perduró hasta el Renacimiento. Nostradamus (1503-1566) escribió una obra que tuvo el mismo éxito que sus *Profecías*: se trata de *Le Traité des fardements et confitures*.
- ¹² El *Antidotario* es un conjunto de prescripciones en el que encontramos por ejemplo la descripción de una esponja soporífica, utilizada para intervenciones quirúrgicas. Leer al respecto: C. Balliu, *op. cit.*
- ¹³ Tradujo 35 obras médicas de Galeno al árabe y un centenar del mismo autor al siríaco. Las traducciones a partir del griego fueron posibles en Bagdad gracias a los nestorianos que llevaron consigo, al huir del imperio bizantino, los libros científicos griegos, sean de filosofía, medicina, matemáticas o de otras ramas del saber.
- ¹⁴ G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, traduit par J. Gouillard, Paris, Payot, 1983, p. 363-372.
- ¹⁵ C. Balliu, «Traduction française et scolastique à la fin du Moyen-Âge: un mariage de raison», en *L'Histoire et les théories de la traduction*, Genève, ASTTI et ETI, 1997, p. 133-142.
- ¹⁶ K. Sudhoff, *Konstantin der Afrikaner und medizinische von Salerno*, en *Sudhoffs Arch. d. Gesch. d. Medizin*, XXIII, p. 293-298.
- ¹⁷ Magister Mathaeus, *glosula* sobre la traducción de *Dietae universales* de Isaac por Constantino (s. XIII). Publicada por R Creutz, *Stud. Und Mitt. Des Bendikt. Ord.*, XLIX, 1931, p. 40-43.
- ¹⁸ Gracias a la primera Cruzada se anudaron relaciones intelectuales con el Islam y Constantino se llevó muchos libros de medicina árabe a Occidente, allí desconocidos, de modo que pudo verterlos sin mencionar el nombre del verdadero autor.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Encyclopédie de l'Islam*, supl., p. 51-52, art. *Constantin l'Africain* con su bibliografía, por Max Meyerhof.

²¹ León de Ostia, *Chron.*, lib. III, cap. 56.

²² Cabe señalar al respecto que el programa de traducciones de la escuela de Bagdad viene alimentada por los nestorianos quienes, a raíz de su condena durante el Concilio de Éfeso en 431, se van a Bagdad donde llegan con numerosos textos griegos de la Antigüedad, a los que hay que sumar obras bizantinas del bajo Medioevo. Así se explica que las traducciones al árabe se hacían en Bagdad pasando por el siríaco, idioma intermedio, ya que los nestorianos eran en su mayoría procedentes de Siria, lugar de encuentro entre la fe cristiana y el Islam.

²³ Traducción de Antonio Argüeso, en Miguel Ángel Vega (ed.), *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 130.

²⁴ Nicolas Perrot d'Ablancourt, «Préface». *L'Octavius de Minucius Felix*, Paris, Camusat, 1637.

²⁵ Constantino l'Africano, *L'arte universale della Medicina*, parte I, ed. M. T. Malato y U. de Martini, Roma, 1961, p. 41.

²⁶ Citado en: H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages* (vol. I), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1886, p. 103.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ C. Balliu, «La traduction médicale au XVIe siècle: une maladie de traducteurs», en *Nostradamus, traducteur traduit*, Actes du colloque international de traductologie, Bruxelles, Les Éditions du Hazard, 2000, p. 22.

²⁹ Citado por D. Jacquart, «Remarques préliminaires à une étude comparée des traductions médicales de Gérard de Crémone», en *Traductions et traducteurs au Moyen Âge*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 109-110.

³⁰ Tal afirmación la contradice B. Lawn en *The Salernitan Questions*, Oxford, 1963, p. 20-30.

³¹ Me parece importante recordar el papel decisivo de la escolástica medieval en la adaptación filosófica y religiosa de las obras científicas de la Antigüedad.

³² En el juramento hipocrático se encuentra también la obligatoriedad de transmitir el arte médica.

³³ Del latín imperial: «justa proporción».

³⁴ En esta universidad estudiaron numerosos médicos ilustrísimos, entre los cuales Rabelais y Nostradamus.

³⁵ Entró en la Orden en 1525, tres años antes de empezar la carrera de médico.

LOS TRADUCTORES MONACALES DE TERESA DE JESUS

Hugo MARQUANT
Institut Libre Marie Haps
Haute Ecole Léonard de Vinci

0. Introducción

Antonio Sánchez Moguel, en su importante estudio sobre «El lenguaje de Santa Teresa de Jesús» nos lo dice claramente: «Santa Teresa, digámoslo de una vez, Santa Teresa en francés, en inglés, en alemán, aún en italiano, no parece ya la nuestra, la española, la auténtica»¹. Este juicio, que nos parece, por cierto, acertadísimo, plantea, sin embargo, un problema que no sólo afecta a las múltiples traducciones de la Santa en particular, sino que fundamenta una de las cuestiones esenciales de toda actividad traductora: la fidelidad. Francisco de Ayala ya lo dijo en 1943 en su *Breve teoría de la traducción*: existen dos maneras particulares de traducir: «aquella que se propone conducir a los lectores hacia el original traducido, trasladando con la máxima fidelidad su estructura externa, y aquella otra que pretende acomodar el sentido insito en dicho original a las modalidades culturales propias del medio idiomático al que se vierte»². La primera se califica de «traducción literal» y la segunda de «traducción libre». En el presente estudio intentamos caracterizar el concepto de «traducción monacal» desde un doble punto de vista histórico (por ejemplo, la relación entre laicos, religiosos y sacerdotes) y metodológico (microanálisis/macroanálisis) con aplicación concreta a tres traducciones de las Obras completas de Teresa de Jesús.

1. Metodología

1.1 Metodología general

Todo estudio traductológico presenta dos vertientes constitutivas: la primera, de índole macroanalítica, analiza los condicionamientos externos de la traducción, es decir la traducción como fenómeno histórico definido por un conjunto de «caracterizaciones» de tipo objetivo: impacto social y éxito de la traducción (en relación con el público, las tendencias del momento y la calidad artística del producto), (no-)personalidad del traductor (por ejemplo, sus competencias lingüísticas y temáticas) o del equipo traductivo (identificación, organización y funcionamiento), cualidades del texto original (TLO) y calificación de la naturaleza propia de la labor traductora (redacción, transferencia, revisión, documentación,...). La segunda, de carácter microanalítico, analiza las dimensiones terminológica vs «redaccional»³ de los textos. Se trata fundamentalmente de la lectura del texto de la lengua terminal (TLT)⁴ como producto de traducción (aquí distinguimos el proceso del resultado, las cualidades de la calidad).

1.2 Metodología específica

Técnicamente, nuestro análisis concreto comprende una lectura global, íntegra, de la traducción (TLT) al mismo tiempo que una selección de elementos pertinentes (muestreo) de índole textual y estilístico-terminológica. La primera, realizada por hablantes nativos de la LT, será idealmente monolingüe, pero, en realidad, el investigador crítico conocerá generalmente tanto la LO como el TLO. Se trata, entre otras, de valorar el «impacto global» y la «calidad artística general» de la traducción, al mismo tiempo que este tipo de lectura permite delimitar unos elementos tan concretos como el contenido objetivo y la articulación lógica de los TLT. Pensamos también en la lectura de los prólogos e introducciones, tablas e índices y de los entornos documentales. La segunda, fundamentalmente comparativa, incluye una selección de textos (TLT) representativos y variados (narrativos, artístico-literarios, argumentativos, pedagógicos, doctrinales,...) y el análisis de algunas «pertinencias» o «constancias» estilísticas y terminológicas particulares⁵.

Más concretamente aún, para el presente estudio hemos elegido cuatro textos teresianos (TLO), representativos del *Libro de la Vida*: el primero, narrativo, corresponde a los párrafos 5.7 y 5.8 de la edición del Padre Tomás Álvarez ⁶ (Estuve...era recio tormento); el segundo, artístico-literario, al párrafo 19.6 de la misma edición (Con estas lagrimillas...y no interesal); el tercero, argumentativo-pedagógico, al párrafo 25.1 (Paréceme...poco me aprovecha) y, por último, el cuarto, terminológico-doctrinal, al párrafo 40.9 (Estando...que lo gocen). Estos textos han sido objeto de un riguroso examen traductológico, esencialmente calificativo, encaminado a definir no sólo cómo funciona la actividad traductora (el proceso y las cualidades de la traducción), sino también a valorar el resultado de la misma (el resultado y la calidad de la traducción). Este examen, centrado en el concepto clave de la «fidelidad», analiza la densidad de los elementos utilizados por el traductor como «generadores» de traducción (selección-compensación: exhaustividad), la pertinencia/adequación de las equivalencias (corrección) y la distancia de la traducción (TLT) con respecto al original (TLO) (concretamente, entre otras, la reproducción de la particular estructura sintáctica de la Santa y su calidad artístico-literaria). En un principio, todos los elementos documentados en el TLO pueden servirle al traductor, pero éste elige (en función de la LT, por ejemplo) y esta elección será un primer factor de calificación de la traducción:

TLO/LDL ⁷

Estuue/en/aquel/lugar/tres/meses/con/grandissimos/trabajos/,/(61)

TLT/BRE

Ie fus/en/ce.../lieu/...là/trois/mois/,auec/tres grands/trauaux/,/(29v)

La secuencia referencial, caracterizada por el axioma de la linealidad comunicativa, constituye una entidad en esencia ilimitada (en el sentido de que todo elemento constituyente –segmental o suprasegmental, fonológico, morfosintáctico o semántico,...- puede funcionar, al menos en teoría como generador de traducción), acertada solamente por el esfuerzo reproductor del traductor en función de características inherentes a la LT, al estilo personal del traductor y a su enfoque traductológico. En el presente ejemplo, el traductor francés (BRE) elige 9 elementos generadores de traducción, por lo menos si nos atenemos estrictamente al nivel léxico («mot à mot»), lo que produce una **densidad** ⁸ del 100%. Si comparamos con la traducción de Brandsma (BRA), obtenemos el siguiente esquema:

TLO/SIL

Estuve/en/aquel/lugar/tres/meses/con/grandísimos/trabajos/,/(31)

TLT/BRA1

Drie/maanden/bracht ik.../daar/in/de hevigste/pijnen/...door/,/(27)

Aquí el traductor elige 7 generadores de traducción. En este sentido, la traducción de Brandsma (BRA1) es algo menos literal que la de Brétigny (BRE), porque traduce en aquel lugar simplemente por la partícula daar en lugar de una expresión de tipo *op die plaats (densidad del 77%). Interviene así un segundo elemento: el isomorfismo vs la adecuación de las equivalencias.

TLO/DLF

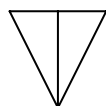
Estuve/en/aquel/lugar/tres/meses/con/grandísimos/trabajos/,/(39)

TLT/CLAM1

Mon séjour.../en/ce/lieu/...fut de/ trois/mois/.J'y endurai/d'indicibles/souffrances/,/(82)

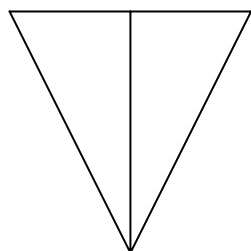
A primera vista, la traducción de Marie du Saint Sacrement (CLAM1) resulta tan literal como la de Brétigny (BRE), pero le fus se transforma en Mon séjour... fut de y la preposición avec en J'y endurei. Por otra parte, trabajos se traduce por trauaux⁹ (BRE), souffrances (CLAM1), souffrances (CLAM2) y pijnen (BRA1 y BRA2). En 1995, los editores de CLAM2 cambian la expresión d'indicibles souffrances por d'excessives souffrances (modernización lingüística). Todo esto indica la importancia del papel «redaccional» del traductor que elige también en el repertorio de su propia lengua (LT) entre traducciones «morfológicas» y elementos más genuinos y originales. Y cuando estos elementos pertenecen a la sintagmática general del texto, la elección afecta directamente a la calidad artístico-literaria de la traducción. Por otra parte, la distancia entre el TLO y el TLT se mide útilmente a partir de unidades traductológicas mínimas¹⁰ que el traductor distingue en el TLO y luego reproduce en el TLT en una constante interacción LO-LT-LO-LT-..., caracterizada por la subjetividad y la cuasi-simultaneidad de sus composiciones. El esquema resultante se puede representar metodológicamente como un triángulo isósceles cuya base coincida con un segmento determinado del TLO y cuya altura sea igual a la misma base. La localización/ubicación relativa de estas unidades con respecto a sus generadores correspondientes constituye otro factor calificativo de primera importancia:

TLO/LDL estuve / en aquel lugar...



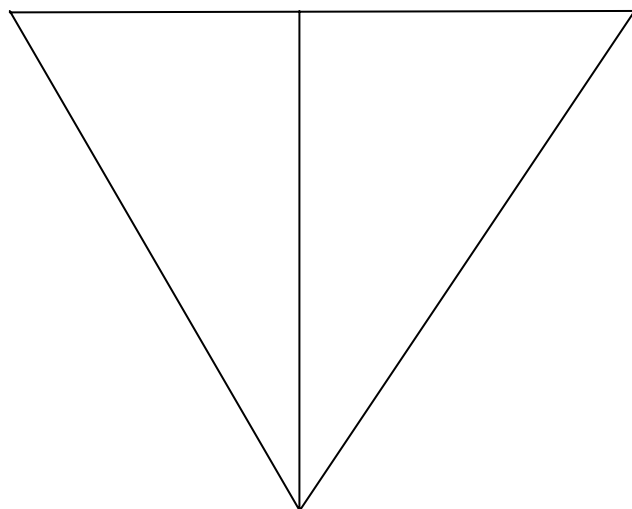
TLT/BRE le fus / en ce lieu là...

TLO/LDF Estuve en aquel lugar/ tres meses...



TLT/CLAM1 Mon séjour en ce lieu fut de/ trois mois...

TLO/SIL Estuve en aquel lugar tres meses con grandísimos trabajos/...



TLT/BRA1 Drie maanden bracht ik daar in de hevigste pijnen door/...

Observaciones: 1. El punto de partida es la traducción (TLT) y no el original; 2. La linealidad de la traducción delimita formalmente la extensión de los generadores traductivos. Por ejemplo, Drie maanden... incluye ... tres meses ... en el generador; Mon séjour... fut de incluye en aquel lugar; 3. Cada «deslocalización» es delimitadora de distancia. Por ejemplo, ... bracht ik... door completa ... en aquel lugar tres meses con grandísimos trabajos/; Ie fus/ delimita a estuuue/.

La distancia propiamente dicha se mide en número de unidades traductológicas constitutivas del generador: por ejemplo, en BRE la distancia es de 1, en CLAM1 de 4 y en BRA1 de 9¹¹.

En cuanto a la calidad los criterios son idénticos, pero el enfoque es el de «ocupar un grado en cierta escala establecida» (Moliner, s.v.). Se trata de determinar analógicamente el nivel cualitativo de la exhaustividad, de la adecuación y de la manifestación artística aludidas en el apartado anterior. Es la parte más delicada de la evaluación. De todos modos intervienen tanto los aspectos macro/microanalíticos como la lectura global y el estudio representativo.

Aparte de los textos, también hemos seleccionado cuatro características «constantes»: el diminutivo teresiano, la terminología especializada (los «tecnicismos»: vocabulario místico, ascético y de introspección psicológica), la fuerza expresiva y las imágenes. Con estos cuatro elementos hemos construido una especie de sinopsis que aplicamos a todas las traducciones analizadas. Concretamente se trata de un esquema analítico comparativo integrado por los siguientes elementos:

a) Diminutivos (37)¹²

Mujercitas (V,11,14/61), encarceladita (V,11,1/61-2), centellica (V, 15,4/73), consideracioncillas (V,15,14/70), lagrimillas (V,19,6/78), devocioncitas, aircito, florecitas (V,25,11/113), arroicos (M,I,2,2/367-8), ramillas, boquillas, capuchillos, mariposica (M, V, 2,2/395), contentillos (M,V,4,11/403), cosillas (M,III,2,6/379), palomilla, mariposilla (M,VI,11,1/434), pensamentillos (M,V,1,5/393), suspencioncilla (M,V,3,12/401), agravuelos, pajitas (C,63,3/311), bonito (C,72,5/330), palabrilla (C,11,10/221), puntillos (C, 11, 10/221), cosillas (C,18,1/L230), cosillas (C,18,4/232), cosita (C,19,3/234), determinacioncilla (C,26,3/244), puntito (C,26,4/244), charquitos (C,33,2/258), labradorcito (C,37,3/265), pobrecito (C,53,2/290), simplecita (C,53,3/290), pastorcito (C,37,4/265), hombrecillo, mujercilla (C,70,2/324), culpilla (C,71,3/326).

b) Vocabulario

Aquí estudiamos la homogeneidad terminológica (coherencia) de tres alternancias características del vocabulario teresiano:

b.1 gusto(s) vs contento(s): M,IV,1,5/383 ;M,VI,11,7/436; M,IV,1,4/382; M,II,1,7/374 ; M,IV,1,4/382;

b.2 arrobamiento vs arreatamiento: M,VI,11,3/435; M,IV,3,11/390; M,VI,4,13/416; M,VII,3,12/445;

b.3 pensar (pensamiento) vs entender (entendimiento): M,VI,9,9/430; M, IV,3,7/389/ M, VI, 7,10/425; M, VI, 2,9/406; M,, VI, 7,10/425.

c) Los ejes simbólicos

En este apartado estudiamos la profundidad seudosinonímica del eje simbólico espacial representado por el *Castillo* y un conjunto de términos como: alma, aposeno, moradas, paraíso, pieza, perla oriental, árbol de vida, centro, palacio, palmito, casas, edificio, fortaleza, mundo interior, tesoro, preciosa margarita, tesoro escondido, parte, centro del alma, ciudad, árbol de nuestras almas, criatura (M,I,1,1/365; M,I,1,5/366; M,I,2,1/367;M,I,2,8/369; M,II,1,4/373; M, II, 1,8/374; M,III,2,9/380;

M,III,2,12/381; M,IV,1,9/384; M,V,1,3/382; M,V,1,3/392; M,I,2,14/370; M,I,2,3/368; M,I,2,5/368; M,I,2,5/368; M,I,1,1/365).

d) Particularidades expresivas

La intensidad expresiva del discurso plasmado en tres fenómenos estilísticos particulares : el superlativo lexicológico, la repetición pura y simple y las estructuras de tipo pleonástico : muy determinada determinación (C,35,2/260), nuestra flaqueza tan flaca (C,35,3/261), ingenios tan ingeniosos (C,35,4/261), Dejaos de temores adonde no hay que temer (C,36,6/263), El mal olor que sufre en sufriros (C,37,4/266), autor muy muy aprobado (C,35,4/261), las sufre y sufrira (C,62,2/308), monesterios adonde hay puntos de honra ; nunca se honra en ellos mucho Dios (C,63,3/311), para siempre, siempre, para sin fin (C,70,4/325), mucho y muy mucho (C,71,3/326).

2. Presentación de las traducciones analizadas

Las traducciones analizadas en la presente contribución son tres¹³: la primera traducción francesa de las *Obras de la Madre Teresa de Jesús*, publicada en Ruán en 1601 y realizada por el sacerdote francés bilingüe Jean de Brétigny (Juan de Quintanadueñas) en colaboración con los Padres cartujos del famoso Monasterio de Bourfontaine, situado en Villers-Cotterêts, diócesis de Soissons (BRE)¹⁴; la impresionante traducción, francesa también, realizada por las Madres Carmelitas del primer monasterio de París (Faubourg Saint Jacques –Clamart) durante el período de su estancia en Bruselas-Anderlecht (1901-1908-), en colaboración con Monseñor Manuel María Pólit, obispo de Cuenca (Ecuador), antiguo superior de los Carmelitas de Quito y antiguo alumno del seminario parisiense de Saint Sulpice, y publicada en París entre 1907 y 1910¹⁵ y, por fin, la tercera, holandesa, de los padres carmelitas de Holanda, coordinada por el padre mártir Titus Brandsma, en colaboración con Eugenius y Hubertus Driessen, y Athanasius van Rijswijck, todos « Broeders van Onze Lieve Vrouw van den Berg Carmel » (Hermanos de Nuestra Señora del Monte Carmelo), y publicada entre 1918 y 1924 (BRA1). También hemos incluido en nuestro análisis dos reediciones «modernas» de las traducciones de Marie du Saint-Sacrement y de Titus Brandsma: la primera, de 1995, preparada por las mismas Carmelitas de Clamart, el Prof. Bernard Sesé y el Padre Tomás Alvarez; la segunda, de 1948-49, a cargo del Padre Thomas Keulemans, Carmelita (BRA2). Nuestra elección se funda en dos parámetros concretos: en primer lugar, la intervención traductora de religiosos (la «religiosidad» del tema de este coloquio). En cada una de las tres traducciones analizadas participan regulares, bien sea en colaboración con sacerdotes (BRE,CLAM) o seculares (CLAM), bien sea como orden constituida (BRA). En el presente estudio aparecen así los Cartujos, las Carmelitas descalzas y los Carmelitas de ambas observancias. En segundo lugar, la implementación histórico-lingüística. Las traducciones analizadas pertenecen todas al eje fundacional carmelitano Francia–Países Bajos que empieza con Jean de Brétigny para finalizar en Holanda (en el sentido actual de Países Bajos (del Norte)) (perspectivas histórica, lingüística y geográfica). La aplicación de este doble criterio explica la eliminación de numerosas lenguas (Teresa ha sido traducida a la mayoría de las lenguas antiguas y modernas) y también -por causa del volumen reducido del presente estudio- la ausencia de una orden religiosa tan importante para Teresa como los Jesuitas representados, entre otros, por los padres Marcel Bouix (1852-1861) y su fiel revisor Jules Peyré (a partir de 1901)¹⁶.

3. Estudio analítico y comparativo

3.1 Análisis macroanalítico

3.1.1 Dimensión identificadora

Las palabras-clave de nuestra caracterización traductológica son: revisión y coordinación. En el caso de Jean de Brétigny (1598-1600) se trata de una revisión estilística unilingüe¹⁷. Philibert Compagnot, el biógrafo del traductor, dice claramente:

Ayant achevé cette traduction et faite revoir par le Père Frère Guillaume du Cheure, religieux de la chartreuse de Bourfontaine, pour en polir le langage, que le vénérable Jean possédait moins que celui d'Espagne, où il avait passé la plus grande partie de sa jeunesse, il la fit imprimer à Paris, en l'an 1601¹⁸.

Más concretamente, según parece, el papel de Guillaume du Cheure se ha limitado a aportar unas cuantas correcciones estilísticas al texto francés de Jean de Brétigny y a traducir íntegramente las *Exclamaciones*. La colaboración del sacerdote y del padre cartujo se debe probablemente a la intervención de Monsieur Gallemant, curé d'Aumale, director espiritual de Madame Acarie, cuyo marido, Pierre Acarie, el «laquais de la Ligue», después del desastre de la misma, había pasado cuatro años en la Cartuja «Fons Beatae Mariae». No tenemos ninguna información sobre la naturaleza concreta de las correcciones. En cuanto a la colaboración propiamente dicha sabemos que a la traducción de las *Obras* de Teresa seguirá la de la *Vida de Teresa* del Padre Francisco de Ribera, pero en esta última traducción Guillaume du Cheure ya se ha convertido en traductor principal. Además, en 1598, los Cartujos de Bourfontaine ya habían publicado *La vie et les Œuvres Spirituelles de S. Catherine d'Adorny de Gennes* (traducción del italiano)¹⁹. La traducción de las Carmelitas de primer monasterio de París corresponde principalmente a una religiosa Carmelita que antes de entrar en el monasterio había aprendido la lengua española y que había estado varias veces en España: la Madre Marie du Saint Sacrement. En el caso de la traducción de Clamart, tenemos una doble revisión: la primera efectuada por las madres y hermanas del mismo monasterio (de ahí el título de la primera edición de 1907: *Traduction Nouvelle par LES CARMELITES DU PREMIER MONASTERE DE PARIS*) de carácter *estilístico-semántico* 20; la segunda, una verdadera revisión comparativa, a cargo de Manuel María Pólit, obispo de Cuenca (Ecuador), antiguo superior de los Carmelitas de Quito y gran estudioso de la Santa. Su papel consistía en «comparer pas à pas, si l'on peut parler ainsi, la nouvelle traduction avec le texte *espagnol*»²¹ También tuvo la oportunidad de colaborar con Rufino José Cuervo y en la traducción de *Las Fundaciones* intervino Alfred Morel-Fatio. La colaboración entre las Carmelitas y Monseñor Pólit empieza en 1904 en Bruselas (Anderlecht) donde las monjas estaban refugiadas desde hacía tres años y se termina en 1907 con la publicación de la traducción.

Hay un aspecto que nos llama la atención en el caso de Brétigny y de Marie du Saint Sacrement: la relativa falta de identidad del traductor. En las diversas ediciones del primero sólo aparecen las iniciales de los traductores (I.D.B.P/ Jean de Brétigny prêtre; L.P.C.D.B/ Les Pères Chartreux de Bourfontaine); en la traducción de Clamart figura exclusivamente el plural colectivo (LES CARMELITES). Ello podría indicar dos cosas: la subordinación del individuo a la tarea global (el apostolado) y la humildad del oficio o la preeminencia del equipo (entre otras, una posible «estructuración monástica» de la labor traductora). De todos modos, el fenómeno del pseudo-anonimato no es exclusivo de Brétigny y Clamart. En 1645, se publica en París una traducción con el título *La Vie de la Mère Terese de Jésus... nouvellement traduite d'Espagnol en François par un Père du mesme Ordre*; y en 1666, «*La Vie de Sainte Thérèse écrite par elle-même en espagnol, traduite nouvellement en français par le sieur Personne*».

El plural colectivo de Clamart se resuelve en la edición de 1995 y, por otra parte, se encuentra en franca contradicción con los Carmelitas holandeses que se organizan en equipo nominativo en torno a una de las figuras más insignes del Carmelo holandés: el mártir de Dachau, el Padre Titus Brandsma. El equipo de Brandsma es ante todo un equipo de *amigos*²² que encarna en cierto modo a toda la familia del Carmelo holandés. Los padres Eugenius y Hubertus Driessen y Athanasius van Rijswijck lanzaron en 1917, bajo la dirección de Brandsma, la que se puede calificar tal vez de mayor empresa literaria del Carmelo de Holanda: la traducción íntegra de las *Obras completas* de Teresa de Jesús. Aquí la palabra-clave es la coordinación. Titus Brandsma es quien inspira, alienta, organiza, corrige y busca. Redacta las notas, corrige las pruebas, se encarga de la documentación y traduce. El primer tomo, la *Vida*, es suyo; *Las Fundaciones* (II), la *Visita* y las *Constituciones* son de Athanasius van Rijswijck; el *Camino* y *Las Moradas* de Brandsma (III) y, por fin, el *Epistolario* de Hubertus Driessen. Los demás escritos, la parte relativa a Eugenius Driessen, no se pudo hacer ya que su autor estaba destinado a Roma. Mientras tanto, el mismo Brandsma había preparado durante los años de inactividad debida a los tristes acontecimientos de la guerra una traducción revisada de los tomos ya

publicados (ya en reimpression) y los escritos que faltaban todavía: *Avisos, Exclamaciones, Cuentas de Conciencia*.

En 1948, el Padre Thomas Keulemans publica su monumental revisión (?) de la traducción de Brandsma en tres tomos completando y profundizando en la digna labor de sus antecesores. Es interesante notar que para ello colabora con el Padre Luis de San José, autor de las *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús* (Burgos, 1945).

La traducción de los Carmelitas holandeses forma parte de la vida y de la historia del Carmelo en los Países Bajos el Norte. Se trata de una verdadera traducción monacal, realizada por monjes, en una labor coordinada y vinculados por lazos de horizontalidad (amistad, estructura de la Orden, convivencia monacal y religiosa) y de verticalidad (cronología de la revisión).

En los casos de Brétigny y Clamart, la traducción es solamente monacal en parte: la revisión cartuja del primero y la propia labor traductora del segundo. De todos modos, ya se vislumbra una característica esencial de la actividad traductora: su dimensión estrictamente individual.

3.1.2 Dimensión social

La dimensión social de las traducciones teresianas sitúa a éstas directamente en la línea de la definición de Francisco de Ayala (Nota 2). Para Jean de Brétigny, las cosas son claras. Estamos en el año 1598:

Voilà plus de quinze ans qu'il rêve d'implanter en France la réforme du Carmel. Malgré ses marches et contremarches, malgré les puissantes protections dont il a su s'entourer et les sommes considérables qu'il a déjà dépensées, il n'a pratiquement abouti à rien. Il réfléchit alors sur les raisons de son échec et conclut que sainte Thérèse elle-même peut seule lever tous les obstacles, en conquérant le cœur des Françaises et des Français. Mais sainte Thérèse, quoi qu'on en ait dit, est alors pratiquement inconnue en deçà des Pyrénées... Jean se décide donc à traduire les œuvres de la sainte [Mère](#)²³.

A sus 42 años, Jean de Brétigny, perfecto conocedor de las lenguas castellana y francesa, bilingüe, profundamente enterado de la oración y del lenguaje de Teresa de Jesús y de las realidades históricas de la Orden de España, realiza una traducción que durante casi treinta años será la única versión francesa de las obras de la santa [reformadora](#)²⁴. En 1930, Francia cuenta con más de cuarenta monasterios de Carmelitas y con dieciséis conventos de Carmelitas descalzos. La traducción de Brétigny es un acto de apostolado que se inclina respetuosamente ante la magnitud de su original (TLO).

En el caso de las Carmelitas de París, refugiadas en Bruselas en 1901, la situación es distinta. Cuando M. M. Pólit las visita en 1904, las religiosas ya habían emprendido y hasta realizado en parte una nueva traducción francesa de las Obras de la Santa. Pensamos que por motivos esencialmente internos relacionados probablemente con la naturaleza de su estancia en Anderlecht. El punto de vista de Monseñor Pólit es más ambicioso: se trata de corregir y mejorar las traducciones francesas existentes, sobre todo la del padre jesuita Marcel Bouix, publicada por primera vez en 1852 y revisada por Jules Peyré, S.J. en 1901, que el propio Pólit considera alejada del estilo y del pensamiento de la Santa además de ser totalmente incorrecta. Al mismo tiempo, nuestro traductor-revisor desarrolla una interesante reflexión traductológica en la que reanuda prácticamente con Antonio Sánchez Moguel:

Avant tout, un travail de compénétration, pour ainsi dire, s'impose, puis un autre de transformation: il faut s'identifier en quelque sorte avec un auteur, il faut ensuite penser dans une autre langue tout ce qu'il a pensé dans la sienne, car on nous accordera que le langage est l'instrument naturel de la pensée. Songe-t-on à la tâche ardue de faire penser et s'exprimer Bossuet ou Fénelon autrement qu'en français? Louis de Grenade ou Louis de Leon, autrement qu'en [espagnol](#)?²⁵

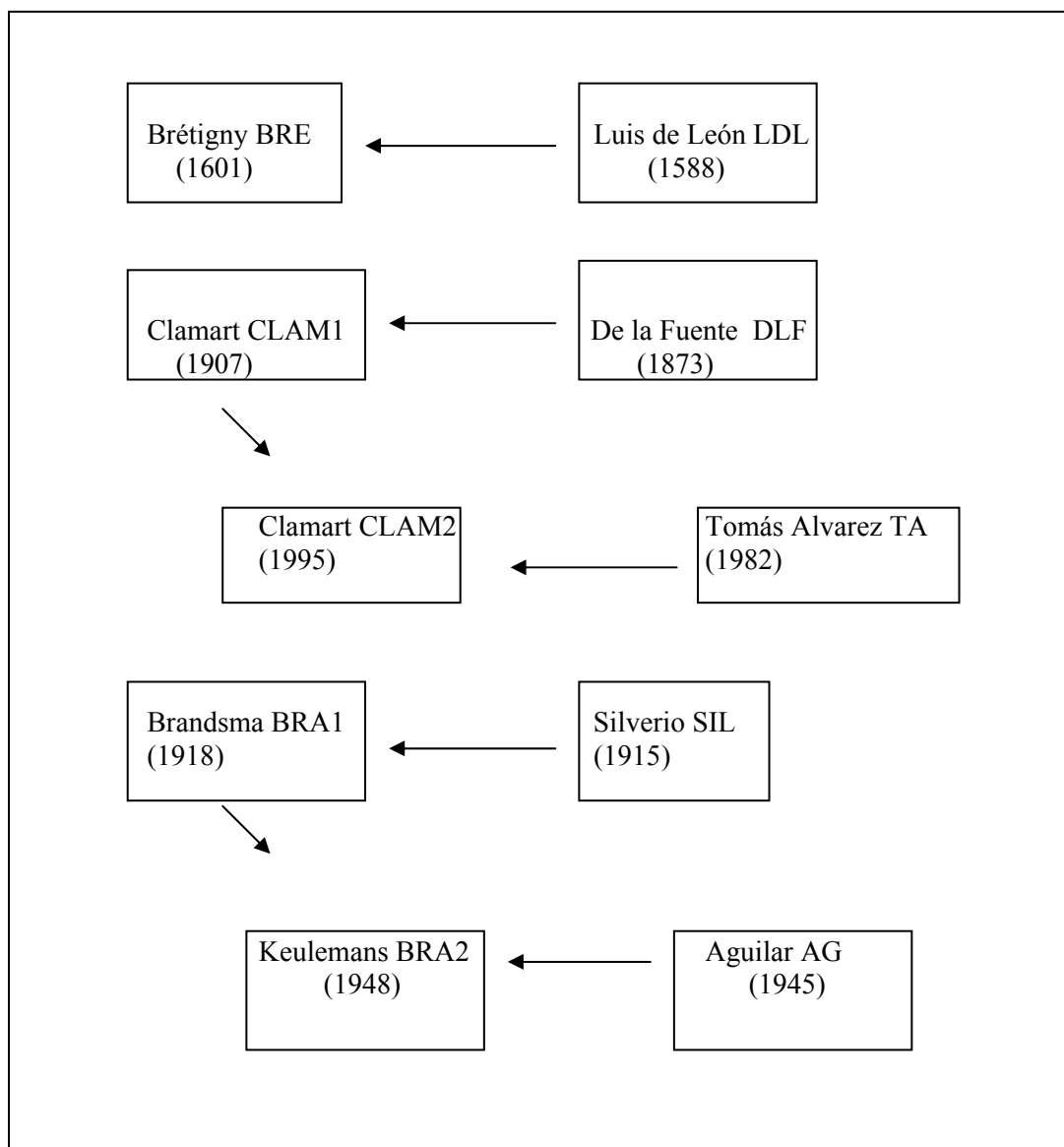
El trabajo se complica si el autor pertenece a una época ya antigua (lo que no es el caso de Brétigny, por ejemplo, en contacto directo con Ana de Jesús, Ana de San Bartolomé y otras Carmelitas de la época de Teresa) ya que los sistemas lingüísticos antiguos plantean numerosos problemas de «compenetración», hasta para los nativos actuales. Por fin, Pólit, insiste útilmente en la importancia de la alternancia «langue commune» vs «langue spéciale», particularmente en el caso de [Teresa](#) ²⁶.

La traducción de Clamart fue reeditada 3 veces (1922, 1962 y [1982](#)) ²⁷ y, finalmente, ha sido objeto de una revisión reciente (1995) encaminada a «la rendre accessible au public [d'aujourd'hui](#)»²⁸, y realizada en colaboración con el Prof. Bernard Sesé y el padre Tomás Álvarez.

Por fin, la traducción holandesa, que también se refiere a nuestra cita de Antonio Sánchez Moguel, acepta el reto fundamental de la traducción en aras de la propagación del conocimiento de la Santa en el ámbito holandés. Los traductores intentan compaginar las dos vertientes en el marco de un equilibrio armonioso entre estilo original y estilo terminal. La revisión de 1948 (que se sustituye a la del traductor original) se centra, entre otras, en este mismo aspecto de la [traducción](#) ²⁹.

3.1.3 Dimensión traductológica

En cuanto a los textos utilizados por nuestros traductores (TLO), hemos elaborado el siguiente cuadro:



Todas estas ediciones están basadas directa o indirectamente en los autógrafos de la Santa y presentan pocas diferencias que no sean de carácter interpretativo (lectura del original) o editorial (criterios formales de la publicación). Como, por ejemplo, la alternancia morfológica veo (LDL,216)/ via (165,159)-via (140) (DLF,165; TA (transcripción), 159; SIL, 140)/ veía (TA (edición),159; AG,125 de V,19,6 «bien via yo bien mio que les guardays vos el premio para darsele junto», con respecto al autógrafo que dice claramente via (lxxvij,v°). O la doble alternancia morfosintáctica, porque vn mes me auia casi dado vna purga cada dia (LDL, 61)/porque casi un mes me avian (DLF,39)/ avia (TA,33), había (SIL,31; AG,68) dado una purga cada dia/día, en comparación con el autógrafo original: por q casi vn mes me avia dado vna purga cada dia (V,5,7;xv, v°). Quedan, por supuesto, las dificultades de la lectura formal («paleográfica») propiamente dicha de los autógrafos. Por ejemplo, la lectura de LDL, procurando os deshazer (215) ante procurando deshacer de los demás editores (DLF,165; TA,159; SIL,140;AG,125), que se explica probablemente por la presencia en el autógrafo de un pequeño trazo oblicuo que podría hacer las veces de una s (borrada o no) dando lugar así a una forma intermedia procurandos desaçer (lxxvij,v°) (V,19,6). Y las diferencias entre los

autógrafos como, por ejemplo, entre los distintos manuscritos del *Camino de Perfección*: agravuelos (CE,63,3/311)(Escorial) y cositas que se llaman agravios (C,36,3/311)(Valladolid), cosillas (CE,17,1/230) y cosas (C,12,1/230), en alguna cosita (CE,19,3/234) y en algo (C,13,3/234), el autor muy muy aprobado (CE,35,4/261) y el autor muy aprobado (C,21,4/261)³¹.

No cabe decir lo mismo – los traductores se atienen generalmente a los TLO – de las articulaciones y subarticulaciones lógicas de los capítulos. LDL sigue fielmente los autógrafos y no introduce sino excepcionalmente algún que otro párrafo original. Brétigny (BRE), en el capítulo VII de la *Vida*, por ejemplo, introduce (sólo) 9. Pero con Vicente de la Fuente (DLF) el número de párrafos pasa a 13 y en CLAM1 a 33. Silverio (SIL) distingue 22 y sus traductores holandeses 37 párrafos (además numerados). Aguilar (AG) pone 21 y CLAM2 sigue el doble sistema de párrafos numerados (22) y sin numerar (16) de Tomás Álvarez. Todo ello parece indicar que si bien la organización lógico-formal del texto incumbe preferentemente al editor en lengua original (y hasta al mismo autor), también forma parte íntegra de la labor propiamente dicha del traductor quien la incluye a su vez en su particular manera de abordar el TLO. Por ejemplo, entre Pues así comencé ... y Oh grandísimo mal... (BAC,V,7,43-44) BRE pone un solo párrafo en Paréceme de los desventurados de los herejes (también en TA y en los traductores holandeses, pero no en SIL ni en DLF-CLAM). En cambio, en SIL, TA, CLAM2 y BRA1-2 hay párrafo en Digo que me hace gran lástima..., mientras que no lo hay en DLF ni en CLAM1³².

3.2 Análisis microanalítico

3.2.1 Dimensión textual general

a) En cuanto al primero de los tres criterios metodológicos, la densidad, obtenemos para nuestras tres traducciones la proporciones siguientes: BRE, 56,19% (226/127), CLAM, 44,08% (245/108) y BRA, 23,3% (244/57). Esto confirma que la traducción de BRE es efectivamente más literal que la de CLAM, que, a su vez, supera en literalidad ampliamente a la de Brandsma. Las cifras demuestran también claramente la importancia de la lengua terminal (LT). Por ejemplo, la traducción de desde los pies hasta la cabeza (V,5,8). BRE y CLAM traducen respectivamente depuis les pieds jusques à la teste (30,r^o) y des pieds à la tête (83). BRA, teniendo en cuenta las propiedades de la lengua holandesa, propone: van het hoofd tot de voeten (27), lo que reduce drásticamente el número de generadores elegidos (de 6 a 2). En cuanto a la distancia propiamente dicha, las cifras son todavía más elocuentes: BRE 1,7; CLAM 2,2 y BRA 4,2. Esto significa que BRE se sitúa a una distancia media de 1,7 unidades traductológicas con respecto al texto original; CLAM a una distancia de 2,2 unidades y BRA de 4,2.

b) Un segundo aspecto es el de la comprensión del lenguaje propio de la Santa, desde un doble punto de vista lingüístico general (la lengua castellana de la generación de Teresa de Jesús con todas sus matizaciones sociales, regionales, culturales,...) y estilístico particular (el estilo propio de la Santa). Un primer ejemplo de este segundo aspecto es el siguiente: «Creo, si el Señor fuera servido viera esto en otro tiempo y si lo viesen los que le ofenden, que no tendrían corazón ni atrevimiento para hacerlo» (V,40,9/TA, 400) [elementos contextuales: viera = yo; esto = cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en Sí; lo viesen = esto; le = el Señor; hacerlo = ofenderle]. El problema de lectura es el de la relación entre yo y tendrían. BRE lo resuelve de la manera siguiente: «Je croy que s'il eust pleu à notre Seigneur que i'eusse veu cela en autre temps, ie n'eusse eu tant de hardiesse de l'offenser, & croy encore que si ceux qui l'offensent le voyoient /426v^o/ Ils n'auroient ny le cœur, ny la hardiesse de l'offenser» (426r^o-v^o). CLAM1-2 propone a su vez la solución siguiente: «Oui, j'en suis convaincue, s'il avait plu au Seigneur de me donner cette vue plus tôt, et s'il l'avait accordée à tous ceux qui l'offensent, ni eux ni moi nous n'aurions jamais eu le cœur ni la hardiesse de pécher» (147-334). BRE completa la idea textualmente (yo – tendría / ellos – tendrían), mientras que CLAM1-2 se limita a incluir el yo en el tendrían, dando lugar así a yo – ellos/tendríamos. En la misma línea, BRA introduce el elemento impersonal men: «Indien het den Heer behaagd had, mij dit vroeger te doen aanschouwen en ook anderen, die Hem beleedigen, dit zouden zien, ik geloof, men zou niet meer den moed hebben of het wagen, dit nog te doen» (375-624). Otro ejemplo (V,5,7) en

relación con el léxico general teresiano: “Con la falta grande de virtud (porque ninguna cosa podía comer, si no era bebida, de grande hastío) calentura muy continua, y tan gastada, porque casi un mes me había dado una purga cada día, estaba tan abrasada, que se comenzaron a encoger los nervios con dolores tan inoportunos, que día ni noche ningún sosiego podía tener. Una tristeza muy profunda.» (TA,33). BRE traduce los tres términos subrayados respectivamente por: (deffaut des) forces naturelles, desseichee & bruslée y se retirer (30,rº). CLAM: faiblesse (= falta de virtud; generador), un feu intérieur si violent y se contracter (83). Por fin BRA traduce: «Ik was in hooge mate verzwakt en zoo uitgeteerd, dat mijn zenuwen begonnen samen te schrompelen» (BRA1, 27). La interpretación adecuada de estas traducciones plantea el problema de la significación exacta de estas palabras tanto en la LO como en la LT. BRE escribe a finales del siglo XVI y entre CLAM1 y CLAM2 miden muchas pequeñas adaptaciones lingüísticas. Según el *Vocabulario* de J. Poitrey, virtud = fuerza, vigor, valor (3888/Aut, ac.3a); abrasado = que experimenta una sensación de ardor fisiológico, sequedad o acritud (15) y encogerse = crispase, agarrotarse, arrugarse, contraerse (1520). Pero estas definiciones (o mejor «sinonimias») no resuelven una serie de dudas como: la interpretación fisiológica del término virtud, la significación de se retirer con respecto a se contracter de BRE y del holandés samen-schrompelen con respecto a encogerse de BRA. Y, sobre todo, la alternancia desseichee & bruslee/uitgeteerd vs un feu intérieur y abrasar-se (encenderse de amor)/abrasar (aniquilar por medio del fuego, quemar)³³. En este sentido pueden aparecer verdaderos «errores» de traducción. Por ejemplo, la traducción de charquitos por kleine waterstraaltjes die opspuiten (CE,33,2/258; C,20,2/258; BRA1,85;BRA2,132).

c) Por fin, cabe insistir en la calidad artística respectiva de las traducciones analizadas. Y en este sentido, la preeminencia de CLAM con respecto a BRE es evidente. Basta con comparar el ejemplo de nuestro apartado 1.2: Je fus en ce lieu là trois mois, avec tres grands trauaux... (BRE, 29vº) / Mon séjour en ce lieu fut de trois mois. J’y endurerai d’indicibles souffrances... (CLAM1, 82). Por otra parte, las modificaciones aportadas respectivamente por CLAM2 y BRA2 a CLAM1 y BRA1 son mínimas y esencialmente lingüísticas, mientras que la relación entre BRE y Elisée de Saint Bernard – Cyprien de la Nativité, sus «continuadores», resulta mucho más compleja³⁴. Por fin, la dificultad de definir correctamente el valor «redaccional» de BRA depende necesariamente de la combinación de la lectura del TLO con una adecuada evaluación histórica del mismo.

3.2.2 Características pertinentes

En el capítulo de los diminutivos, los traductores prefieren las traducciones analíticas (I) a las orgánicas (II) y muchas veces ni siquiera los traducen (IV). En algunas ocasiones utilizan traducciones léxicas (III):

I. Traducciones analíticas

Mujercita: petite femme (CLAM1, I,153); encarceladita: petite prisonnière (CLAM1, I, 154); centellica: petite étincelle (BRE, 124rº; CLAM1, I, 190); consideracioncillas: considerations basses (BRE, 131vº), petites réflexions (CLAM1, I, 199); lagrimillas: petites larmes (BRE, 160vº), pauvres larmes (CLAM1, I, 233) (petites larmes: CLAM2, 134), de weinige tranen (BRA, 140); devocioncitas: petites deuotions (BRE, 229vº), petits mouvements de dévotion (CLAM1, I, 318) (petites motions de l’âme: CLAM2, 186); airecito: petit vent (BRE, 229vº); florecitas: tendres fleurs (BRE, 229vº), pauvres fleurettes (CLAM1, I, 318) (+II); ramillas: petits rameaux de feuilles (BRE, 81vº), petites branches (CLAM, VI, 139); boquillas: petites bouchettes (BRE, 81vº)(+II), petite bouche (CLAM1, VI, 139); capuchillos: petites pelottes (BRE, 81vº), petites coques (CLAM1, VI, 139), klein omhulsel (BRA, 264); mariposica: petit papillon (BRE, 81vº), petit papillon (CLAM1, VI, 139) (un papillon CLAM2, 1042);contentillos: petits contentements (BRE, 102vº), petites satisfactions (CLAM1, VI, 165), kleine genietingen (BRA, 283);cosillas: petites choses (BRE, 40vº), petites épreuves (CLAM1, VI, 89), kleine dingen (BRA, 226); palomilla u mariposilla: petit papillon (BRE, 186vº), notre petite colombe, ou notre petit papillon (CLAM, VI, 266)) (notre petit papillon (CLAM2, 1126), het duifje of de kleine vlinder (BRA, 359) (+II); pensamentillos: petites menues pensees (BRE, 75vº), petites pensées (CLAM1, VI, 131), kleine verstrooiingen (BRA, 258) (+III); suspencioncilla: petite

suspension (BRE, 96v°), petite suspension (CLAM1, VI, 157), kleine opgetogenheid (BRA, 278); cositas: petites chosettes (BRE, 198,v°) (+II), petits riens (CLAM1, V, 261); palabrilla: petite parole (BRE, 43v°), petite parole (CLAM1, V, 84); bandillos: petites partialitez (BRE, 43v°), petites coteries (CLAM1, V, 84); puntito: petit point (BRE, 43v°), petits points (CLAM1, V,84); cosillas: petites choses (BRE,63r°), petits riens (CLAM1, V, 108); determinacioncilla: vne petite determination (BRE, 81r°), petite résolution (CLAM1, V, 130), zwak voornemen (BRA, 66); puntito: kleine zaak (BRA, 66); charquitos: petits randons (BRE, 104r°), kleine waterstraaltjes (BRA, 85); pobrecito: pauvre petit (enfant) (BRE, 156r°), petit Pauvre (CLAM1, V, 223); pastorcito: petit berger (CLAM1, V, 174), nederigen herder (BRA, 96) (nederig herdertje: BRA2,147) (+II); culpilla: petite coulpe (BRE, 220v°).

II. Traducciones morfológicas

Mujercita: femmelette (BRE, 89v°); centellica: vonkje (BRA, 109); consideraciocillas: redeneerinkjes (BRA, 114); devocioncitas: godvruchtige gevoelentjes (BRA, 200); airecito: tochtje (BRA, 200); florecitas: pauvres fleurettes (CLAM1, I, 318), bloempjes (BRA, 200); arroicos: beekjes (BRA, 199); ramillas: takjes (BRA, 264); boquillas: petites bouchettes (BRE, 81v°) (+I); palomilla u mariposilla: duifje of de kleine vlinder (BRA, 359) (+I); cositas: petites chosettes (BRE, 198v°) (+I); pastorcito: bergerot (BRE, 116r°), nederig herdertje (BRA2, 147).

III. Traducciones léxicas

Airecito: soufflé (CLAM1, I, 318); arroicos: ruisseaux (BRE, 8v°) (+IV); boquillas: bek (BRA, 264) (+IV); pensamentillos: kleine verstrooiingen (BRA, 258) (+I); cosillas: kleinigheden (BRA, 53); culpilla: péché véniel (CLAM1, V, 296), dagelijksche zonde (BRA, 181); pajitas: brins de paille (CLAM1, V, 261), pailles ou bretelles (BRE, 198v°).

IV. Casos de omisión

Mujercita: vrouw (BRA, 77); encarceladita: prisonniere (BRE, 91r°), gevangene (BRA, 78); arroicos: ruisseaux (BRE, 8v°) (+III) (CLAM1, VI, 50); boquillas: bek (BRA, 264) (+III); mariposica: vlinder (BRA, 264); palabrilla: woord (BRA, 37); bandillo: partijdigheid (BRA, 37) (+III); puntito (de honra): het verlangen... meer geëerd te worden (BRA, 37); charquitos: flaques d'eau (CLAM1, V, 159); labradorcito: vn laboureur (BRE, 115v°), paysan (CLAM1, V, 173), werkmán (BRA, 95); pobrecito: arme kind (BRA, 129); culpilla: péché (BRE, 220v°); pajita: huisjes van stroo (BRA, 159); cosillas: autres choses (CLAM1, V, 103).

La dificultad de la traducción y de la crítica reside esencialmente en el problema de la interpretación exacta del diminutivo tanto en el TLO como en el TLT. Por ejemplo, la palabra devocioncitas (V,25,11/113). El texto de Teresa parece claro: «que unas devocioncitas de el alma, de lagrimas y otros sentimientos pequeños – que al primer airecito de persecucion se pierden estas florecitas – no las llamo devociones,...». Y, en efecto, los traductores se han dado cuenta. Brétiigny, con un alarde algo excepcional, traduce: «& non de petites deuotions de l'ame, & autres petits sentiments & tendres fleurs qui flaistrissent & se perdent au premier petit vent de persecution» (BRE, 229v°). Pensamos casi naturalmente en las «dévotionnettes à l'eau de rose»³⁵ de San Francisco de Sales (Traité de l'Amour de Dieu). Brandsma, todavía más explícito: «Ik spreek hier niet van sommige godvruchtige gevoelentjes, welke de ziel tranen doen storten, of van andere lichte aandoeningen. Het eerste tochtje van vervolging doet die bloempjes afvallen. Ik noem dit nog geen godsvrucht» (BRA,200). Es evidente que la acumulación de diminutivos teresianos encuentra una feliz contrapartida en su equivalente holandés: gevoelentje, tochtje, bloempje. La importancia de la LT se desprende también de las diferencias entre CLAM1 y CLAM2. Por lo visto, en 1995, la evolución de la lengua requiere algunos cambios, como la traducción de lagrimillas (BAC,87) por pauvres larmes en 1907 (233,I) y por petites larmes (135) en 1995. En 1601, Brétiigny ya había puesto petites larmes (160,v°). Y ¿qué pensar de femmelette (89,v°), bouchette (81v°) y chosette (198,v°) en Brétiigny? ¿O de weinige tranen como equivalente de lagrimillas en Brandsma (140)? De todos modos, la frecuencia del diminutivo orgánico en BRA se explica por la riqueza del diminutivo morfológico holandés.

El segundo criterio concierne a las alternancias terminológicas que participan del sistema conceptual teresiano. Concretamente hemos analizado tres secuencias terminológicas desde el doble punto de vista de su homogeneidad y adecuación traductivas. La primera, gusto(s) vs contento(s) se traduce sistemáticamente por goust(s) (49r°, 26r°) vs contentement(s) (48v°) (M,IV,1,5/383; M,VI,11,7/436; M,IV,1,4/382; M,IV,1,4/382) en Brétigny. CLAM (VI,99; 270-1; 98; 70) alterna goûts (gustos); cette joie, cette consolation (contento y gusto); consolation (contentos) y douceurs (gustos). Brétigny ya había introducido el término consolations: gustos (goust. & des consolations) (26r°/MII,1,7/374). Brandsma, por su parte, equipara gustos a genietingen (genot) (234, 365) y contentos a voldoening(en) (234,363,233). También utiliza vertroostingen (214) por gustos. Los tres traductores cambian el orden de contento y gusto (M,VI,11,7/436) en goust & contentement (BRE,190v°); cette joie, cette consolation (CLAM,VI,99) y die voldoening en dat genot (BRA,363)³⁶. La segunda, arrobamiento vs arreatamiento (M,VI,11,3/435; M,IV,3,11/390; M,VII,3,12/445) se traduce indistintamente por raissement (188r°, 70r°,113r°) en BRE. CLAM alterna ravisement (VI,268; 124; 300) (arrobamiento) y enlèvement (VI,300) (arreatamiento). Pero también documentamos ravisement por arreatamiento (2,1088). En BRA aparecen vervoering (361) (arrobamiento), verrukking (253) (arrobamiento), verrukking (314) (arreatamiento), vervoering (385) (arrobamiento), verrukkingen (385) (arreatamientos)³⁷. La tercera, de carácter más general, plantea pensar (pensamiento) y entender (entendimiento). Según Poitrey, el primero significa: «Discurrir sobre una cosa; reflexionar (obrar con el entendimiento), imaginar (obrar con la imaginación), opinar» (2474). El segundo: «Conocer, saber lo que se piensa, penetrar, ver claro» (1296)³⁸. En los textos analizados los traductores presentan el siguiente cuadro:

	BRE	CLAM	BRA
M,VI,9,9			
piensan (430)	pensee	pensent	denken
	176r°	VI,253	350
M,IV,3,7			
pensar	penser	penser	denken
(389)	65v°	VI,119	249
pensamiento	pensee	esprit	verbeelding
(389)	65v°	VI,119	249
pensar	penser	penser	denken
(389)	65v°	VI,119	249
M,VI,7,10			
pensar	penser	penser	ons voor te stellen
(425)	161r°	VI,235	337
M,VI,7,10			
entendimiento	entendement	entendement	verstand
(425)	161r°	VI,235	337

entendimiento	entendement	entendement	verstand
(425)	161r°	VI,235	337
entendéis	entendez	savez	begrijpt
(425)	161r°	VI,235	337
M,VI,1,9			
entender	entendoit	-	begreep
(406)	110v°		290
M,VI,7,10			
entendimiento	entendement	entendement	gedachte
(425)	161r°	VI,235	337

Todo esto nos deja bastante perplejos a pesar de las múltiples reflexiones terminológicas, tanto en LT como en LO: «la différence qu'il y a entre les consolations qu'on trouve dans l'oraison et les goûts spirituels» (CLAM,VI,98); «la différence qu'il y a entre les contentements ou les goûts qu'on reçoit en l'oraison: il me semble que les contentements se peuuent dire de ce que nous acquerons nous mesmes par notre meditation & par les prieres que nous faisons à nostre Seigneur,...» (BRE,48r°); ««arrobamiento», dat m.i. het best door vervoering wordt vertaald... het eenigszins sterkere woord «arrebatar», dat m.i. beter door “in verrukking” dan door “in vervoering brengen” vertaald» (BRA2,459); y la misma Teresa: “La diferencia que hay de arrobamiento y arrebatamiento es que el arrobamiento va poco a poco muriéndose a estas cosas exteriores y perdiendo los sentidos y viviendo a Dios. El arrebatamiento viene con sola una noticia que su Majestad da en lo muy íntimo del alma, con una velocidad que la parece que la arrebatada a lo superior della, que a su parecer se le va del cuerpo » (Cuentas de conciencia, 54,8/482); «Pareceros ha que contentos y gustos(os) todo es uno, que para qué hago esta diferencia en los nombres. A mí paréceme que la hay muy grande» (M,III,2,10/380).

La importancia de la terminología en la traducción a veces se revela de manera casi imperceptible. Brandsma traduce la proposición teresiana que pone Dios en el alma (M,VI,11,7/436) por door God den zielen ingestort (363). Ahora bien, antes de ser una feliz metáfora, ingestort es un término formal que evoca ingestorte genade con respecto a verworven genade. Es decir, toda la problemática de la grâce infuse, la grâce efficace et la grâce suffisante³⁹.

Para el tercer criterio estudiamos uno de los ejes simbólicos más importantes de Teresa de Jesús: la simbología del castillo. Una de sus alternancias más características es la de castillo/palacio/aposentos/piezas – cielo/alma/paraíso/moradas⁴⁰. Brétigny propone: chateau (1v°), Chateau (7v°, 11v°)/ - / estages (1v°), chambres & demeures (42v°)/ lieu (4v°), chambre (11v°) - ciel (1v°)/ ame (1v°)/ paradis (1v°)/ demeures (1v°, 11v°,11v°); CLAM, château (VI,42,48,54)/ palais (VI, 54)/ appartements (VI,42,54,91)/ pièce (VI,45,54) – ciel (VI,42)/ âme (VI,42)/ paradis (VI,42)/ demeures (VI,42, 54), Demeures (VI,54) y BRA, kasteel (286, Kasteel (294,299)/ palais (299)/ verblijven (286), vertrekken (336)/ kamer (290), verblijf (299) – hemel (286)/ ziel (286)/ paradijs (286)/ woningen (286), verblijven (299,299). A pesar de cierta confusión, aparecen también algunas sistematicidades como, por ejemplo, la integrada por el término francés demeures basado en referencias bíblicas (Juan, XIV,2) e históricas (Pierre de Bérulle, Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus)⁴¹.

Por fin, los traductores, en general, no pueden con la fuerza expresiva de Teresa. Reducen el impacto de su léxico (BRE, por ejemplo, traduce bestialidad (M,I,1,2/364-5) por vne petite bestise (2r°) y BRA2, 287-8, por een onwetendheid als van een radeloos dier) y empobrecen el formalismo de

la insistencia lexicológica: mucho y muy mucho (CE,71,3/326 – C,41,3/326) (BRE,220vº: grande & ... fort griesue; CLAM, V, 296: grave et très grave; BRA,181: groot en zelfs zeer groot); flaqueza tan flaca (CE,35,3/261) (BRE, 109vº: foiblesse ... foible & debile; CLAM, 779: faiblesse ... grande; BRA, 90: zwakheid... groot); ingenios ... ingeniosos (CE, 35,4/261 – C,21,4/261) (BRE, 109,vº: esprits ... ingenieux; CLAM, V, 165: esprits ... ingénieux ; BRA, 90: verheven geesten ... scherpzinnig); temores ... temer (CE, 36,6/263 – C,21,10/263-4) (BRE, 113rº-vº: craintes ... craindre; CLAM, V, 169: craintes ... craindre; BRA, 93: angsten ... vreezen); sufre y sufrirá (CE,62,2/308 – C, 35, 2/308) (BRE, 186,rº: il endure tout & endurera tout; CLAM, 157: il souffre tout,... il est prêt à tout souffrir,...; BRA,157: verdraagt alles en wil alles lijden), para siempre, para sin fin (CE,70,4/325 – C, 40,9/325) (BRE, 216vº-217rº: pour iamais & éternellement; CLAM, V, 293: éternelle et sans fin; BRA,179: voor altijd, zonder einde) y monasterios adonde hay puntos de honra: nunca se honra en ellos mucho Dios (CE: CLAM,V,262, nota(a): des monastères où il existe des points d'honneur? Jamais Dieu n'y est fort honoré).

4. Conclusiones

a) Literalidad no es sinónimo de calidad. Esta depende del grado que se le atribuye a alguno o algo dentro de una escala establecida y se apoya en un análisis definitivo (macro y microanalítico) de la fidelidad de la traducción. La segunda engloba la primera y plantea las alternancias proceso vs resultado, funcionamiento vs validez, isomorfismo vs adecuación, en fin, cualidades vs calidad. En este sentido es evidente que BRE es más literal que CLAM y que CLAM a su vez es más literal que BRA. También hemos visto que esto se explica en gran parte por las diferencias características de las dos LT. Globalmente las tres traducciones constituyen, dentro de la enorme dificultad de la tarea y con las numerosas incógnitas que persisten, una verdadera hazaña que se puede calificar sin duda alguna como de alta fidelidad. Casi resulta una ocurrencia. Es que hay otras dimensiones que entran en juego.

b) La lectura de las *Obras* de Teresa representa un elemento esencial de la vida monástica camelitana. En este orden de ideas, la traducción de las mismas aparece como una consecuencia natural de la primera. ¿La mejor manera de leer un libro no es acaso traducirlo? Y particularmente en el caso de la Santa donde cada lectura es un descubrimiento original, la traducción permite reconstruir paso a paso la dinámica progresiva de la lectura. En otras palabras, la lectura de Teresa de Jesús es un auténtico descubrimiento, una comprensión por etapas que coincide perfectamente con la labor traductora. Así también es como las tres traducciones analizadas pueden calificarse de plenamente monacales. BRE, a pesar de su estatuto de sacerdote, es Carmelita de acción y de corazón, en contacto directo y existencial con las hijas de la Santa; Marie du Saint Sacrement personifica a una Comunidad descalza concreta, la del primer monasterio de París y T. Brandsma encarna a toda una Comunidad regional, el Carmelo de Holanda. Los colaboradores, ya sean religiosos como los Cartujos o el Padre Tomás Álvarez, sacerdotes como Manuel María Pólit o laicos como Bernard Sesé, participan activamente del mismo espíritu y entran en equipos que son auténticas pequeñas comunidades unidas por la lectura de los textos teresianos. La diferencia con los talleres de caligrafía medievales estriba en que estas comunidades no funcionan de manera horizontal (simultaneidad física) sino que ofrecen una organización vertical en el tiempo (sucesión cronológica) o en el espacio (simultaneidad funcional). Técnicamente se definen en términos de revisión y coordinación. Todo esto se explica por una característica inherente a la traducción: el individualismo de la «transferencia».

c) Porque, en efecto, la labor traductora, como la lectura, sigue siendo una actividad intensamente individual y en este sentido resulta más monacal que monástica o monasterial. Esta característica coincide con la traductología moderna donde predominan precisamente los conceptos de equipo, desarticulación del proceso, especificidad de la transferencia y casi imposibilidad de definirla en términos «redaccionales». Por un lado están los factores macroanalíticos de tiempo, espacio, organización, infraestructura, ... que actúan como condicionantes externos de la traducción; de otro lado se adivinan interpretaciones, vivencias o experiencias estrictamente personales, articuladas desde dentro y relativamente independientes con respecto a las primeras. Una delimitación rigurosa de los rasgos distintivos y calificativos de la traducción resulta así prácticamente imposible. Es que además de leer, el traductor escribe...

d) En cuanto al valor estético de las traducciones analizadas, preferimos la traducción de CLAM a la de BRA y la de BRA a BRE. El último produce un texto artificial, cuya única referencia es el texto de Teresa (LDL). Brandsma saca provecho de la diferenciación lingüística de la lengua holandesa mientras que CLAM intenta mejorar el nivel de fidelidad de Bouix al mismo tiempo que pretende igualar su calidad «redaccional». Para terminar, un ejemplo CLAM – BRA, a partir de uno de los párrafos más dinámicos de la Vida (V,19,6 /80):

Oh, Jesús mío, qué es ver un alma que ha llegado aquí caída en un pecado, cuando Vos por vuestra misericordia la tornáis a dar la mano y la levantáis! Como conoce la multitud de vuestras grandezas y misericordias y su miseria, aquí es es deshacerse de veras y conocer vuestras grandezas; aquí el no osar alzarlos; aquí es el levantarlos para conocer lo que os deve; aquí se hace devota de la Reina del Cielo para que os aplaque, aquí envoca los santos que cayeron después de haverlos Vos llamado para que la ayuden ; aquí es el parecer que todo le viene ancho lo que le dais, porque ve no merece la tierra que pisa, el acudir a los Sacramentos, la fe viva que aquí le queda de ver la virtud que Dios en ellos puso, el alabaros porque dejastes tal medicina y unguento para nuestras llagas, que no las sobresanan, sino que del todo las quitan. Espántanse de esto, y quién, Señor de mi alma, no se ha de espantar de misericordia tan grande y merced tan crecida a traición tan fea y abominable?, que no sé cómo no se me parte el corazón cuando esto escribo, porque soy ruin.

CLAM2, 133-4:

Quel spectacle, ô mon Jésus! que celui d'une âme parvenue à cette hauteur et tombée ensuite dans quelque péché, lorsque, dans ta miséricorde, tu la relèves en lui tendant de nouveau la main! Comme elle reconnaît, d'une part la multitude et la magnificence de tes miséricordes, et de l'autre, sa misère! Comme elle s'anéantit en confessant tes infinies perfections! Elle n'ose lever les yeux, et pourtant elle le fait, afin d'apprendre ce qu'elle te doit. Elle se met sous la protection de la Reine du ciel, lui demandant de t'apaiser; elle invoque les saints qui sont tombés après avoir été appelés par toi, et elle implore leur assistance. En chacun de tes dons elle voit un excès de libéralité, car elle se reconnaît indigne de la terre qui la soutient. Comme elle court aux sacrements! Comme sa foi devient vive à la vue de la vertu que tu y as renfermée! Comme elle te bénit d'avoir laissé à nos plaies un tel remède, un baume qui leur apporte une guérison, non superficielle, mais complète. Tout cela la remplit d'admiration. Et qui donc, ô Seigneur de mon âme, ne serait saisi d'étonnement en te voyant répondre par une pareille miséricorde, par une si excessive bonté, à une trahison si affreuse, aussi abominable? Non, je ne sais comment mon cœur ne se brise pas, en écrivant cela! Sans doute, c'est que je suis trop mauvaise.

Y BRA2,291:

O mijn Jesus, welk een schouwspel, als Gij een ziel die, tot dezen trap verheven, in zonde is gevallen, in uw barmhartigheid weder de hand reikt om haar op te richten. Hoe duidelijk ziet zij dan den rijkdom van uw goedheid en barmhartigheid en haar eigen ellende! Op dit gezicht verzinkt zij geheel in het niet en erkent zij uw grootheid; zij durft haar oogen niet opheffen, zij opent ze slechts voor de erkenning van hetgeen zij U verschuldigd is; zij gevoelt dan de innigste godsvrucht tot de Koningin des Hemels, opdat deze uw toorn verzoene; zij roept de Heiligen aan, die ook, nadat Gij hen geroepen hadt, nog vielen: zij moeten haar helpen; alwat Gij haar schenkt, schijnt haar te veel, want zij ziet, dat zij niet waardig is, de aarde te betreden; zij snelt tot de Sacramenten en haar geloof daarin wordt verlevendigd, wijl zij ziet, welk een kracht God daarin heeft neergelegd; zij looft U, omdat Gij voor onze wonden een geneesmiddel, een zalf naliet, die deze niet slechts heelt, doch alle sporen er van wegneemt. –

De ziel staat geheel verbaasd en wie moet ook niet verbaasd staan, O Heer mijner ziel, over zoo groote barmhartigheid, over zoo ver gedreven welwillendheid na zoo laag en

afschuwelijk verraad? Ja, ik begrijp niet hoe, terwijl ik dit schrijf, mijn hart niet breekt, omdat ik zoo slecht ben.”

5. Epílogo

Lo importante es **estar**⁴² con Teresa, compartir una experiencia con ella, simplemente porque “un agua trae otra” y el tiempo no tiene precio.

NOTAS

1. SANCHEZ MOGUEL, A., *El lenguaje de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1915, p.95.

2. AYALA, F., *La estructura narrativa y otras experiencias literarias*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 68.

3. En el sentido de una «textualidad activa» de carácter sintagmático y lineal.

4. TORRE, E., *Teoría de la traducción literaria*, Madrid, Síntesis, 1994, p.7 (LO: lengua original; TLO: texto de la lengua original; LT: lengua terminal; TLT: texto de la lengua terminal).

5. La metodología del doble enfoque (globalidad vs muestreo/selección) se justifica dentro de una perspectiva de realismo y de ajuste de parámetros tan divergentes como: (T)LO/(T)LT, lectura/estudio, redacción/traducción, integridad/caracterización. La profesora L. Behiels, en una contribución a este mismo coloquio («'Verhole Wercken' (1693), San Juan de la Cruz en neerlandés»), cita a este respecto una reflexión tan interesante como antitraductiva de Cyprien de la Nativité de la Vierge, en la *Dedicatoria* al príncipe Henri d'Orléans, publicada en su traducción de *Les oeuvres spirituelles de B. Pere Jean de la Croix* (1652, A4v^o): «ceux qui prendront la peine de confronter l'original entier avec le François» (el subrayado es nuestro).

6. Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, Presentación y transcripción paleográfica de Tomás Alvarez, Burgos, Patrimonio Nacional – Monte Carmelo, 1999, Tomo II, págs 33, 159, 213-214, 400-1.

7. Explicación de las abreviaturas utilizadas:

1) Obras de Teresa de Jesús:

CE: *Camino de Perfección*, autógrafo de El Escorial;

C: *Camino de Perfección*, autógrafo de Valladolid;

M: *Las Moradas*;

V: *Libro de la Vida*.

2) Ediciones de Teresa de Jesús:

LDL (Luis de León) *Los Libros/ de la Madre/ Teresa de Iesvs/...* Salamanca, Guillelmo Foquel (1588) (ed. facsímil de 1970 realizada por Espasa-Calpe, Madrid y Burgos, Monte Carmelo, 1984).

DLF (De la Fuente) *Vida/ de/ Santa Teresa de Jesús/ publicada/ por la Sociedad Foto-tipográfica-católica,/ bajo la dirección del Dr. D. Vicente de la Fuente,/...* Madrid/ Imprenta de la Vda. E Hijo de D. E. Aguado.- .../ 1873.

TA (Tomás Alvarez) *Obras completas*, edición e introducción de Tomás Alvarez, Burgos, Monte Carmelo, 1982.

- SIL (Silverio) *Obras/ de/ Sta. Teresa de Jesús/ Editadas y anotadas por el/ P. Silverio de Santa Teresa, C.D./ - / Tomo I/ Libro de la Vida/ .../ Burgos: / Tipografía de «El Monte Carmelo»/ 1915.*
- AG (Aguilar) *Santa Teresa de Jesús/ Obras/ Completas/... Aguilar/ Madrid – 1957*

3) Traducciones:

- BRE (Brétigny) *-La Vie/de la Mere Térèse/ de Iesus/Fondatrice des Religieuses/ et religieux Carmes/ deschaussès et de la/ premiere regle./ Nouuellement/ tradvicté/ D'espagnol en/ Francoys/ par/ I.D.B.P./ et/ L.P.C.D.B. / Chez Guillaume/ de la Noüe, Rue/ S. Iacques à l'en/ seigne du nom de / Iesvs. A Paris 1601.*
- Le Chemin de/ Perfection/ compose par/ la Mere Terese de Iesvs/ Fondatrice des Religieuses/ et Religieux Carmes/ deschaussès et de la/ premiere règle./ Nouuellement traducté/ D'espagnol en Francoys./ par/ .I.D.B.P./ et / .L.P.C.D.B./ Chez guillaume/ de la Noüe, Rue/ S. Iacques a l'en/seigne du nom de/ Iesvs. A Paris/ (1601).*
- Traicte/ Du chasteau/ ou/ Demeures de l'ame/compose par/ la Mere Terese de IESVS./ Fondatrice des Religieuses/ et Religieux Carmes/ deschaussès et de la/ premiere regle./ Nouuellement traduit/ D'espagnol en Francoys/ par/ I.D.B.P./ ET/ L.P.C.D.B./ Chez Guillaume/ de la Noüe, Rue/ S. Iacques à l'en/ seigne du nom de/ Iesvs. A Paris/ (.1601.)*
- CLAM1 (Clamart) *Œuvres Complètes de Sainte Térèse de Jésus.* Traduction nouvelle par les Carmélites du Premier Monastère de Paris.
- T. I et II: Vie de Sainte Térèse écrite par elle-même suivie des Relations Spirituelles a ses Directeurs,* Paris, Victor Retaux, 1907;
- T.II et IV: Les Fondations, suivies des Actes et Mémoires,* Paris, Gabriel Beauchesne & Cie, 1909;
- T.V: Le Chemin de la Perfection.- Exclamations. Pensées sur le Cantique des Cantiques.-* Avis, Paris, Gabriel Beauchesne, 1910;
- T.VI: Le Château intérieur. – Poésies,* Paris, Gabriel Beauchesne, 1910.
- CLAM2 (Clamart) *Therese d'Avila/ Œuvres completes/* Traduction par Mère Marie du Saint-Sacrement,/ carmélite déchaussée/ Edition établie, révisée et annotée/ par les Carmélites de Clamart et Bernard Sesé/ Introduction générale par le Père Tomás Alvarez,/ carme déchaux/ */ Les Editions du Cerf/ Paris/ 1995.

BRA1 (Brandsma) *Werken der H. Teresia/* Uit het Spaansch vertaald door Dr. Titus/ Brandsma, Dr. Eugenius Driessen, Dr./ Hubertus Driessen en Dr. Athanasius v./ Rijswijck, van de Orde der Broeders van/ Onze Lieve Vrouw van en Berg Carmel/ Deel I/ *Het Boek Van Haar Leven/* vertaald door Dr. Titus Brandsma /(...)/ Uitgegeven in MCMXVIII bij N.V. Uitgvers-/Maatschappij v.h. Paul Brand/ Bussum (existe una reimpresión “Tweede Druk” del mismo año 1918).

Deel III/ de Weg der Volmaaktheid/ Het Kasteel der Ziel/ vetaald door Dr. Athanasius v. Rijswijck/ en Dr. Titus Brandsma/ (...)/ Uitgegeven in MCMXXVI bij/ n.v. Paul Brand's uitg. bedrijf te hilversum.

BRA2 *Werken van de H. Teresia/* Uit het Spaansch vertaald door Dr. Titus Brandsma, Dr. Athanasius van Rijswijck, herzien door Mr. Dr. Thomas Keulemans, van de Orde der Broeders van O.L.Vr. van den Berg Carmel. Deel I bevattende Het boek van haar leven, Het boek der kloosterstichtingen, Regel van Constitutiën, Wijze van Visitatie.

Werken van de H. Teresia/ Uit het Spaansch vertaald door Dr. Titus Brandsma, Dr. Athanasius van Rijswijck, Dr. Hubertus Driessen, herzien door Mr. Dr. Thomas Keulemans, van de Orde der Broeders van den Berg Carmel. Deel II bevattende: Alle totnogtoe bekende brieven en fragmenten van brieven.

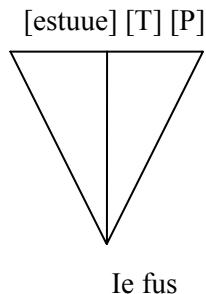
Werken van de H. Teresia/ Uit het Spaansch vertaald door Dr. Titus Brandsma, Dr. Athanasius van Rijswijck, Dr. Hubertus Driessen, herzien door Mr. Dr. Thomas Keulemans, van de Orde der Broeders van O.L.Vr. van den Berg Carmel. Deel III bevattende De weg der volmaaktheid, Het -Kasteelder ziel, Beschouwingen over de liefde Gods, Verzuchtingen na de H. Communie, Mededelingen over haar geestelijk leven, Eenige raadgevingen en losse gedachten, het Vejamen, Antwoord op een geestelijke uitdaging, Gedichten, register van personen, de leer der H. Teresia over de graden van het contact der ziel met God. Uitgeverij Paul Brand, Bussum – “De Kinkhoren” Desclée, De Brouwer & Cie, Brugge – Brussel, 1948-1949.

8. La densidad = la proporción entre el número de unidades traductológicas elegidas y el número de unidades potenciales.

9. La traducción travaux de BRE corresponde a la significación de la misma palabra en Bossuet (Etat d'une personne qui souffre, qui est tourmentée; activité pénible. «Les grands travaux que Notre-Seigneur a soufferts» (Boss.) (PROB, s.v.) y a la definición de J. Poitrey (*Vocabulario*, Lille, 1977, 3229): «Molestia, dificultad, contratiempo. Estrechez, pobreza o necesidad con que se pasa la vida»; con grande: V, 7,17; V, 25,10 ; V, 26, 3 ; CE, 17,1 ; CE, 32,4 (2)), S. de Covarrubias (*Tesoro* (1611-1674), Barcelona, 1998, 971: «a qualquiera cosa que trae consigo dificultad o necesidad y aflicción de cuervo o alma llamamos trabajo,...») en el *Diccionario de Autoridades* (1737), Madrid, Gredos, 1969, 312: «Usado en plural vale estrechéz, miseria, y pobreza o necesidad, con que se passa la vida. Lat. Miseria, Aerumna. Nuñ. Empr. 34. Dispuso por medio del Emperadór, y Obispos Arrianos su destierro, en que murió consumido de trabajos.»

10. Comparen con la teoría de los logemas de György Radó (Babel, XXV, 4, 187-196), comentado por E. Torre (o.c., págs 148-9).

11. El método se aplica también a otros niveles lingüísticos (y hasta extralingüísticos), como, por ejemplo, el nivel morfosintáctico. Así, estuue puede considerarse como una secuencia integrada por una serie de categorías de tipo tiempo, referencia personal,... que todas se encuentran a su vez en la traducción de BRE, le fus (densidad 100%):



12. Todas nuestras referencias están sacadas de la edición de Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y de OTGER STEGGINK, O. Carm., BAC, Madrid, 1982. Sobre las particularidades del lenguaje teresiano pueden consultarse, entre otras: J. POITREY, *Vocabulario*, Lille, 1977, págs. 3436-3439, 3495-3499; M. NAVARRO PUERTA, *Psicología y Mística. Las Moradas de Santa Teresa*, Madrid, San Pío X, 1992, 18-53; J. M. AGUADO, *Camino de Perfección*, ed., Madrid, 1956, Espasa Calpe, II, p. 230 (Clásicos Castellanos, 100); R. MENENDEZ PIDAL, *Estudios sobre Santa Teresa*, Málaga, 1998, págs. 57-8, 97; M. Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior*, Avila, 1993, págs. 41-47, 189-200.

13. Todas las abreviaturas (BRE, CLAM1, BRA1, CLAM2, BRA2) están explicitadas en la nota nº 7 de la presente contribución.

14. Sobre la traducción de J. de Brétigny (BRE) se pueden consultar: P. SEROUET, *J. de Brétigny*, Lovaina, 1974, 127-143; *De la vie dévote à la vie mystique*, Desclée, 1958, París, 82-109; A. VERMEYLEN, *Sainte Thérèse en France au XVIIème siècle*, Lovaina, Nauwelaerts, 1959, 72-85; CLAM1, V, 20; 26-28.

15. Sobre la traducción de Marie du Saint Sacrement (CLAM1): CLAM2, TII 1360; I, XXI-II; A. VERMEYLEN, o.c., p.77; BRA1, XX; CLAM1, I, I-ii, 37-8, I-II, V-VII, VIII-XV; TIII, 38, 41-3; TVI, 27-33; TV, 22-26. Sobre BRA1: BRA2, I, 8-9; BRA1, XIII-XVI; H.F.W. AUKES, *Het Leven Van Titus Brandsma*, Utrecht – Antwerpen, 1961, Spectrum, 68-9, 70, 109-110, 35-39; J. ALZIN, *Ce petit moine dangereux*, París, Bonne Presse, 1954, 47,31. Sobre CLAM2: CLAM2, I, XXI-XXII; BRA2, I, 70. Sobre BRA2: BRA2, I, 7-11, 94.

16. Sobre el Padre Marcel Bouix: CLAM2, I, XXI; BRA2, I, 70; BRA1, XX; CLAM1, I, XIII, IX-X.

17. Sobre el concepto de revisión, véase L. BRUNETTE, *Huit principes pour favoriser l'efficacité de l'enseignement de la révision*, en *Formation des Traducteurs (2)*, París, La Maison du Dictionnaire, 2001, págs 9-16.

18. P. SEROUET, *J. de Brétigny (1556-1634)*, Lovaina, 1974, p. 131.

19. P. SEROUET, *De la vie dévote à la vie mystique*, París, Desclée, 1958, p. 104. J. Dagens, en su famosa *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Desclée, París, 1952, p. 178, cita a «DU CHEVRE (Dom), O. Carth. – Les œuvres spirituelles de Désirant, ou l'adresse des saints désirs, composés par deux religieux de S. Jérôme» (1604).

20. CLAM1, I, p. XII.
21. CLAM1, I, p. XII. Del mismo Manuel María Pólit tenemos la referencia siguiente: *La familia de Santa Teresa en América y la primera carmelita americana*, Friburgo, Herder, 1905.
22. Véase AUKES, o.c., págs. 69-70, 109 (sobre todo Hubertus Driessen).
23. P. SEROUET, J. de Brétigny, o.c., p. 129.
24. De las traducciones de Brétigny hemos documentado ediciones de 1601-2 (Guillaume de la Noüe, Ruán), 1607 (Veuve Guillaume de la Noüe, París), 1616 (Pierre Rigaud, Lyon), 1620 (Pierre Rigaud, Lyon), 1621 (Pierre Rigaud, Lyon), 1621 (Iacques Bastin, París), 1621 (Martin Colut, París), 1621 (Denys Langlois, París), 1623 (Denys Langlois, París), 1626 (Eustache Foucault, París), 1627-8 (Claude Rigaud & Claude Obert, Lyon), 1629 (Nicolas Telu, Douay), 1630 (Louis Boulanger, París), 1632 (Sebastien Huré, París).
25. CLAM1, TI, v-vi, xv.
26. CLAM1, TI, vi-viii.
27. París, Gabriel Beauchesne (4 vol.), 1922-26; París, Fayard (2 vol.), 1962-3; París, Eds du Cerf (4 vol.), 1982.
28. CLAM2, TI, p. 22.
29. BRA2, TI, 7-11.
30. P. SEROUET, J. de Brétigny, o.c., p. 130; CLAM1, TI, X-XI, págs. 37-8; TVI, 27; TIII, 36; CLAM2, TI, XXII; BRA1, XIV, XV; BRA2, 69-70. Véase nuestra nota nº 7.
31. Sobre el problema de la doble (y hasta triple) redacción del *Camino*: M. IZQUIERDO SORLI, o. c., págs. 25-26. LDL elabora una versión mixta (CE + C) (P. Sérouet, o. c., p. 131) (LDL = BRE). CLAM1 (V,22-3) se basa en el texto de Valladolid (C) y en la copia de Toledo (CT lo mismo que BRA1 (p. 89).
32. Sobre la importancia de la articulación con respecto a la traducción: P. SEROUET, *De la vie dévote à la vie mystique*, o. c., p. 100; CLAM2, p. XXII; CLAM1, p. XIV.
33. Sobre virtud: Aut, III, 495-97; Tesoro, 1011; D. CHICHARRO, *Libro de la Vida*, Madrid, Cátedra, 1982 (3), p. 145: «Virtud tiene aquí el valor clásico de «vigor», «fuerza», «valentía»; encoger(se): Aut. II, 445 «Retirar contrahiendo»; Tesoro, 514: «Contrario de estenderse», «Retirar»; abrasar(se): Tesoro, 30, 234; Aut, I, 18; M. IZQUIERDO, o.c., p. 159.
34. Sobre este particular, A. VERMEYLEN, o. c., p. 78, nos comenta: «... ces trois traductions sont assez semblables; peut-être même se copient-elles l'une l'autre. Les Carmélites, qui les ont fréquentées, expriment l'opinion que celles de 1630 et de 1640 «bénéficient» de la précédente en la rectifiant sur plusieurs points.»
35. M. D. POINSENET, *France Religieuse du XVIIème siècle*, Casterman, Paris-Tournai, 1958, p. 92.
36. Sobre gustos vs contentos: T. ALVAREZ, *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2001, 419-420; M. IZQUIERDO, o.c., p. 125 (contento vs gozo), p. 134 (contentos vs gustos), 144, 145, 150; J. POITREY, o. c., págs. 736, 1614.

37. Sobre arrobamiento vs arreatamiento: T. ALVAREZ, *Diccionario*, 117-118, 680; J. POITREY, o.c., p. 292, 301; Tesoro, p. 150; M. IZQUIERDO, o.c., p. 159.
38. Sobre pensar vs entender: T. ALVAREZ, *Diccionario*, p. 1099-1101; M. IZQUIERDO, o.c., p. 55-56, 58-9, 141, 119, 151, 165, 182-3; J. POITREY, *Vocabulario*, p. 1304, 2470, 2472, 1296.
39. POINSENET, o.c., p. 50; J. POITREY, o.c., 1800-1801; T. ALVAREZ, *Diccionario*, P. 719-20 (Ciro García).
40. M,I,1,1/365; M,I,1,5/366; M,I,2,1/367; M,I,2,8/369; M,II, 1,4/373; M,II,1,8/374; M,III,2,9/380; M,III,2,12/381;M,IV,1,9/384; M,V,1,3/392; M,V,1,3/392; M,I,2,14/370; M,I,2,3/368; M,I,2,5/368; M,I,2,5/368; M,I,1,1/365. Sobre el eje simbólico del castillo: M. IZQUIERDO, o.c., 39-40, 41-47, 127, 181, 189-196; M. NAVARRO, *Psicología y Mística*, Madrid, San Pío X, 1992, 17-53; T. ALVAREZ, *Diccionario*, p. 325-6; J. POITREY, *Vocabulario*, 2381, 538, 528.
41. POINSENET, o.c., p. 108.
42. M. IZQUIERDO, o.c., p. 47.

LA TRADUCCIÓN DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN AL CASTELLANO

Pío DE LUIS VIZCAÍNO
Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid

La historia de la traducción de las obras de san Agustín al castellano la podemos dividir en dos periodos. El primero referido a los siglos del XV al XIX; el segundo, al [siglo XX](#)¹.

I. Primer período (s. XV-XIX)

Este período se caracteriza por la penuria de traducciones. La afirmación la sostienen los siguientes datos:

- a) No nos consta de ningún incunable que contenga obras del santo traducidas al [castellano](#)².
- b) Salvo error por nuestra parte, en el s. XVI sólo se publicaron en lengua castellana dos obras auténticas del santo: las *Confesiones* y la *Regla* monástica; en el s. XVII hay que añadir únicamente la de *La ciudad de Dios*.
- c) A las obras auténticas le tomaron la delantera otras apócrifas: algunos *Sermones*, en [1502](#)³, *Las meditaciones y Soliloquio y Manual*, cuya primera traducción fue impresa en el [1509](#)⁴.
- d) En el s. XVIII aumenta la actividad traductora, pero, de una parte, no todo llegó a publicarse; de otra, en algunos casos, se trata de nuevas versiones de obras agustinianas ya traducidas al castellano (*Confesiones* y *La ciudad de Dios*). Al corto elenco de obras ya editadas hay que sumar otras nueve, saber: *La santa virginidad*, *El bien del matrimonio*, *El bien de la viudez*, *Carta 130* (bajo el título: *La oración*) y *La paciencia*; *La doctrina cristiana*, algunos *Sermones*, algunos *Comentarios a los Salmos*, algunos *Tratados sobre el evangelio de san Juan* y *Las costumbres de la Iglesia católica*.
- e) El siglo XIX significó un neto retroceso. La lista de obras traducidas aumenta sólo en tres títulos nuevos: algunos *Tratados sobre el evangelio de san Juan*, ocho *Sermones* y *La catequesis de los principiantes*.

Conocidos los datos, procede dar razón de los mismos. Nos ocupamos primero de los siglos XVI-XVII, y luego de los dos siguientes.

Ante la penuria de traducciones señalada, la primera reacción es de sorpresa. La suscita la confluencia de un conjunto de circunstancias dadas a partir de la segunda mitad del s. XVI y XVII, que podían hacernos pensar que las traducciones vulgares de las obras de San Agustín habrían conocido cierto auge. Son las siguientes: el impulso dado por el Cardenal Cisneros a la impresión de textos espirituales de Padres de la [iglesia](#)⁵; la existencia de simpatizantes españoles de Erasmo quien propugnaba fundamentar la teología en la Biblia y los [santos Padres](#)⁶; el emerger con fuerza de la teología [positiva](#)⁷; el florecimiento de la Orden de san Agustín, que, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, contó con una pléyade de grandes teólogos; los movimientos de reforma y observancia, que cultivaban maestros comunes de espiritualidad entre los que se halla san Agustín, el autor más socorrido junto con san [Gregorio Magno](#)⁸; el esplendor de la mística española, que se enmarca en la tradición occidental que comienza con [san Agustín](#)⁹; la reforma protestante, que coincidía con la española en promover el paso del verbalismo a una teología más basada en las fuentes y más orientada a los contenidos revelados que a las disputas [escolares](#)¹⁰; el que Martín Lutero se apoyase para sus enseñanzas en la doctrina de la gracia y la justificación de san Agustín, hecho que podía haber estimulado una lectura directa de las obras antipelagianas del santo para rebatir al heresiarca; la misma existencia del cisma como ocasión propicia para la lectura de las obras antidonatistas del obispo de Hipona.

La realidad, sin embargo, fue otra, como ya apuntamos. El hecho tiene su explicación. En realidad, ni humanistas ni teólogos ni clérigos necesitaban *traducciones* de las obras de san Agustín; todos poseían un conocimiento, en general envidiable, de la lengua de Cicerón utilizada por el santo. Y para acceder a sus escritos disponían de las diversas ediciones de sus obras que, de hecho, circulaban por la [península](#)¹¹. Por otra parte, a nivel teológico los agustinos siguieron un tomismo sin [esclavitudes](#)¹² y en su régimen interno a los Profesores de teología no se les exigía enseñar la doctrina del santo, sino, a lo más, la de los maestros de la [Escuela Agustiniiana](#)¹³, aunque es cierto que dicha escuela bebía abundantemente en las obras del santo.

La misma reforma protestante, en vez de favorecer su lectura entre el pueblo, se convirtió en potente freno. Si el temor a que una interpretación inadecuada de los textos por parte de quienes carecían de la adecuada formación teológica llevó al Concilio de Trento a poner trabas a la traducción a las lenguas vulgares de la Sagrada Escritura, con más razón se imponía la prudencia a la hora de traducir las obras del obispo de Hipona, cuyo pensamiento se hallaba en el origen mismo del problema. Al respecto, se puede hablar de prudencia pastoral.

De otra parte, se ha de tener en cuenta que, por las razones que fuesen, la reforma protestante no prendió en territorio castellano. Aunque en las Universidades tuvo lugar la inevitable confrontación de ideas hasta que la Inquisición, consciente de que la refutación teológica de las doctrinas luteranas se convertía en propaganda de ellas, prohibió el debate al respecto, este no llegó al pueblo sencillo. En ese caso, se hubiera sentido la necesidad de un contacto más extenso y frecuente con las obras agustinianas, inspiradoras de los planteamientos de la Reforma, sólo posible si hubiesen estado traducidas. Al no sentirse la necesidad, no se creó el «órgano».

Es muy significativo que, entre las pocas obras del santo traducidas, no se encuentre ninguna concerniente al tema de la gracia. Y resulta más significativo todavía si se establece la comparación con Italia. Un parangón que tiene sentido porque su situación es equiparable a la de España de entonces; a diferencia de los países de Centroeuropa, no estaba en el centro del huracán. Llama poderosamente la atención que en la península vecina entre 1537 y 1592 se hubiesen editado en traducción italiana seis obras [antipelagianas](#)¹⁴. Es difícil no vincular la aparición de tales traducciones con el surgir de la controversia de Lutero con Roma; tanto más si se considera que son las únicas obras agustinianas de carácter doctrinal editadas en italiano en dicho período. El hecho significa que, como era lógico, la controversia estimuló la lectura de las obras del santo y, simultáneamente, su versión. En España produjo el efecto contrario. Las obras del espíritu se vieron condicionadas por circunstancias poco espirituales; en este caso de signo político sobre todo: el carácter de la [monarquía española](#)¹⁵.

De hecho, no todo era prudencia pastoral ni falta de sensibilización frente al problema a nivel popular. Otro factor decisivo fue el control que ejercieron la censura estatal y la Inquisición, previa y posterior a la edición de cualquier libro. Se imponía un mínimo de cautela antes de poseer, escribir o editar cualquier libro que de algún modo sirviese a la causa de la reforma protestante, en latín o en lengua vulgar, daba igual. San Agustín estaba en el punto de mira. Ya a mitad del siglo XVI Pedro de Soto sintió la necesidad de hacer una defensa del Obispo de Hipona, invocado por los herejes y no suficientemente defendido por los [católicos](#)¹⁶. Dicha cautela se hizo indispensable sobre todo a partir de la publicación del Índice de libros prohibidos de Fernando de Valdés en 1559, en que son condenadas explícitamente las traducciones de textos de san Agustín hechas por discípulos de [Lutero](#)¹⁷; condenación que halló continuación en Índices posteriores, cada vez más detallados. Mención especial merece el de 1583 en que se censuran las notas y comentarios de Erasmo y Vives a los textos de san Agustín, siendo expurgados aquellos en que podían hallar apoyo los reformadores. «La Inquisición vela incansablemente para que los textos del pensamiento agustiniano que los reformadores reivindican en apoyo de sus tesis heréticas permanezcan inaccesibles. Tal es la razón por la que los textos traducidos son, en fin de cuentas, poco numerosos y no dan lugar a controversia alguna. Las presiones editoriales y el control de las conciencias conducen a las mismas opciones [ideológicas](#)»¹⁸. La puesta bajo sospecha y condena de las obras de Erasmo y Lutero eran una losa pesada que caía sobre todo intento de impulsar la edición, y sobre todo traducción, de las obras teológicas del obispo de Hipona. Por los años 1558-1560, para un teólogo y un pastor era peligroso enfrentarse a un inquisidor general pretendiendo hacerse el intérprete del pensamiento agustiniano respecto a la reforma interior de uno mismo, de los cristianos y la [Iglesia](#)¹⁹. El interpretar o sólo citar ciertos escritos de san Agustín era peligro potencial de

naturaleza a la vez religiosa y política, puesto que Lutero, al reivindicar a san Agustín, había dado origen a una disidencia a la vez religiosa y política²⁰. Se ha repetido hasta la saciedad que el control de la Inquisición ahogó muchas iniciativas durante bastante tiempo. Hasta dónde llegaba dicho control, lo indica el hecho de que incluso una edición de la traducción de las *Confesiones* de P. de Ribadeneira fue denunciada al Santo Oficio, a causa de un párrafo al parecer no bien traducido²¹.

Pero tampoco hay que achacarlo todo al peligro protestante ni al miedo a la Inquisición. Hay que añadir todavía el factor partidista. Piénsese que, para poner orden en el multiplicarse de cátedras en función de las diferentes escuelas ya bien entrado el s. XVII (a. 1627), se propugnó sin éxito imponer el juramento de leer y comentar a san Agustín y a santo Tomás. El fracaso hay que atribuirlo únicamente a que el espíritu intransigente de escuela y de atención desmedida a lo especulativo sobre lo positivo había dado pasos desorbitados desde el comienzo de las controversias sobre la libertad y la gracia y sobre los sistemas morales²². «Cuando la Iglesia necesitaba teología bíblica, investigación histórica y filológica y estudios de teología positiva, nuestras facultades reavivaron el desorbitado espíritu de escuela»²³. De nuevo, pero ahora por distintas razones, aparecían frenos al estudio directo de san Agustín e indirectamente a la difusión y traducción de sus obras.

Distintas son las causas que lo explican, pero el hecho es irrefutable: en el período indicado no hubo en España quien tradujera y publicara ninguna de las obras teológicas del Doctor de la gracia, el obispo de Hipona.

Con todo, san Agustín no resultó desconocido para los impresores en lengua española. ¿A qué móviles respondía la edición de las primeras obras del Santo, o atribuidas a él, en castellano? En su origen no se halla ni el espíritu humanista, ni el interés teológico, ni una espiritualidad específicamente monástica, sino más bien un tipo de piedad dominante en aquel período. Indicador inequívoco son las obras vertidas al castellano: los *Soliloquios*, que no hay que confundir con el célebre diálogo filosófico de Casiciaco; el *Manual*, que tampoco se identifica con la homónima obra agustiniana, síntesis dogmática compuesta al final de su vida; las *Meditaciones*²⁴ y, más tarde, los *Suspiros*²⁵. Se trata de escritos apócrifos, cuyo contexto espiritual y doctrinal se ubica en la Edad Media y cuyos autores conocen sin duda las obras del obispo de Hipona. Tienen en común el ofrecer oraciones o meditaciones de marcado carácter personal e intimista, muy del gusto de las observancias y reformas que se dieron en las familias religiosas. El tono afectivo es rasgo común a los libros de lectura espiritual más estimados en la época, de donde le llega su preferencia por san Agustín o san Bernardo entre otros; orientación debida en buena parte a la influencia franciscana²⁶. Las diversas traducciones y las múltiples ediciones de estas obras reflejan cuán grande era el número de aquellos cuya sed saciaban. Por otra parte, revelan el prisma bajo el que se contemplaba a san Agustín: los consumidores de tales obras no veían en él ni al gran teólogo dogmático o moral, ni al profundo intérprete de la Escritura o al incansable apologista de la fe católica, sino más bien al hombre espiritual y maestro de conversión. Como dice un autor: «Los textos de estas obras testimonian un agustinismo esencialmente psicológico, en la línea de san Anselmo o san Buenaventura, que fundamenta el desequilibrio del mundo sobre el inherente a la persona humana»²⁷.

En este mismo contexto espiritual hay que ubicar la traducción de las *Confesiones*²⁸. Lo prueba el hecho de que, con frecuencia, los escritos mencionados hayan sido editados junto con esta obra maestra. Tanto el tono orante que la atraviesa de principio a fin como el anhelo de Dios que invade al alma de su protagonista hacen de ella el libro más pertinente para aquellos espíritus sedientos de Dios. Nadie discute que la obra puede satisfacer los gustos tanto del filólogo o historiador de la antigüedad, como del literato, del psicólogo, del filósofo o del teólogo. Pero sus primeros lectores en castellano la leían ante todo como obra de honda espiritualidad. En ella buscaban y encontraban un camino de conversión. Santa Teresa lo expresó sin ambages. Si la monja carmelita sintonizó tan perfectamente con el santo a través de la obra, se debió a ver en él un pecador arrepentido, un caso semejante al suyo²⁹.

En su versión castellana, las *Confesiones* se leyeron durante siglos con ese mismo espíritu y sentido. Lo prueba el que ambas traducciones, en todas sus ediciones, salieran a la luz incompletas, es decir, sin los tres últimos libros, a excepción tal vez de los dos capítulos iniciales del libro undécimo, considerados todavía como «autobiográficos». Las reflexiones filosóficas sobre el tiempo del libro 11 o las explicaciones exegéticas de los dos siguientes se suponía que no entraban en los intereses de los

lectores. Los traductores no callan las razones de la mutilación. S. Toscano, el primero en traducir la obra, dice al respecto: «lo que queda no hace a este propósito (narrar la vida del santo) ni es de calidad que, puesto en romance, se dejaría entender de [todos](#)»³⁰. Se entiende, pues, que tales libros requieren lectores más capacitados que aquellos para los que se destinaba el resto de la obra. Es el mismo parecer de P. de Ribadeneira, su segundo traductor: «porque las materias que en ellos se tratan no son para [todos](#)»³¹. Ulterior evidencia la aportan las introducciones o prólogos a las respectivas traducciones que abundan en dicha motivación puramente [espiritual](#)³².

El móvil que impulsó la traducción de las *Confesiones* era, pues, puramente espiritual y piadoso. Pensar que entonces pudieran haber existido otros intereses sería caer en el anacronismo. Por eso ninguna de ellas lleva notas eruditas de ningún tipo. Al menos S. Toscano era Maestro en Sagrada Teología, hombre cultivado pues; pero su traducción de la obra agustiniana no fue fruto directo de su propio Magisterio. Ninguno la emprendió de propia iniciativa. S. Toscano la llevó a cabo a petición de una alta dama [portuguesa](#)³³; P. de Ribadeneira habla también de las presiones que recibió para hacer la nueva traducción.

S. Toscano era miembro de la Orden de san Agustín (entonces «Ermitaños de san Agustín»). Pero si tradujo las *Confesiones* fue a petición de una persona entonces seglar, aunque en la órbita espiritual de la Compañía de Jesús y de la [Orden franciscana](#)³⁴. P. de Ribadeneira, por el contrario, fue jesuita. Son datos que colocan a las *Confesiones* en su auténtica dimensión eclesial y ecuménica, fuera del espíritu corporativo de la Orden que lleva su nombre. El magisterio del obispo de Hipona es demasiado universal para ser patrimonializado por nadie.

Una obra puede ser valorada por los críticos de oficio o serlo por los lectores de la misma. Al respecto, es elocuente que la traducción de S. Toscano tuvo corta vida; fue reimpressa varias [veces](#)³⁵, pero sólo hasta que apareció la de P. de Ribadeneira. Esta anuló totalmente a su predecesora. La de P. de Ribadeneira, en cambio, concitó la adhesión de los lectores de la obra por siglos y fue capaz de convivir con otras que le siguieron.

Tras el juicio de los lectores, veamos el de los «críticos». A propósito de S. Toscano hay que anticipar que era portugués y, en consecuencia, el castellano no era su lengua [materna](#)³⁶. P. de Ribadeneira no emite juicio directo de valor sobre la de su antecesor; al contrario, afirma que «por aver un Padre tan grave puesto la mano en este libro, no quise yo poner la [mia en el](#)»³⁷, a pesar de las insistencias con que se le pedía que hiciese otra. Puede ser fórmula de cortesía o puede responder a verdad; en todo caso, el que haya accedido puede interpretarse en el sentido de que la obra era manifiestamente mejorable. Entre los modernos, o bien se le reprocha estar hecha con demasiada sujeción a la letra y en un lenguaje no del todo castizo y [fluido](#)³⁸, o bien se valora positivamente su léxico y [concisión](#)³⁹.

Aunque se trate de un texto sumamente breve, no hay que pasar por alto la *Regla*, otra obra entre las primeras en ser [traducidas](#)⁴⁰. Habiéndose constituido en norma de vida para varias Órdenes religiosas no extraña el hecho. Pero es conveniente anotar que su versión vernácula está vinculada a la existencia entre los que la profesaban de tres grupos cuyo desconocimiento del latín era grande o absoluto: Las Órdenes militares, las Órdenes no clericales y la rama femenina de las Órdenes mendicantes. De hecho, sólo relativamente tarde encontramos traducida la Regla para la rama masculina de estas [últimas](#)⁴¹. Por otra parte, lo normal era que apareciese publicada junto con las respectivas Constituciones. De nuevo aparece el Agustín maestro de vida espiritual, ahora de vida «religiosa».

Para su edición de las obras completas de san Agustín, Erasmo confió al valenciano Juan Luis Vives la edición y comentario de *La ciudad de Dios*⁴². Pero sus *Comentarios* fueron acogidos en España con recelo, cuando no con hostilidad, hasta acabar incluidos en 1583, por lo que a España se refiere, en los Índices y catálogos de libros prohibidos. El hecho no significaba precisamente un estímulo para emprender la tarea de traducir al castellano el *opus magnum* agustiniano. No obstante, en 1614 aparece la primera traducción, llevada a cabo por Antonio [Roys y Roças](#)⁴³. En el paisaje cultural-religioso que venimos contemplando resulta extraña la aparición de esta obra, que no se puede contar entre las obras de espiritualidad. El plano que primero salta a la vista es el histórico y el teológico, sin olvidar el

filosófico. De haberse traducido y publicado quince o veinte años antes, su aparición se podría relacionar con la derrota de la Armada Invencible, juzgada en España como una auténtica catástrofe, habida cuenta que la obra agustiniana surgió como respuesta a la toma de Roma por Alarico, que sacudió no menos los espíritus de entonces. Igual que P. de Ribadeneira optó por componer su *Tratado de la Tribulación*, al menos la segunda parte, como respuesta a la tragedia, citando repetidamente la mencionada obra agustiniana, A. Roys y Rozas habría elegido traducirla para mostrar que la Providencia ilumina todos los avatares de la historia, por tenebrosos que puedan parecer. Pero preferimos buscar el motivo impulsor de la traducción en el propio texto de la edición. En el mismo título, sintetiza así su contenido el traductor: «contienen los principios, y progresos desta Ciudad con una defensa de la Religion Christiana contra los errores y calumnias de los gentiles». Si el autor subraya, pues, el carácter apologético de la obra, cabe pensar que ahí veía su valor para aquel momento en que la Iglesia se hallaba sacudida no ya por los gentiles, sino por los reformadores. Con el escudo de la apologética podía sentirse seguro. Por otra parte, la cualificación de licenciado, se supone que de Derecho, de su autor orienta la interpretación de la obra más hacia la política que hacia la [teología](#)⁴⁴. Lejos de todo interés por el conocimiento histórico y sin duda mirando únicamente al servicio que pudiera hacer a los gobernantes, el autor no parece sufrir mucho porque la falta de vista le impidiese introducir algunas notas aclaratorias de puntos [oscuros](#)⁴⁵. Dato llamativo es que, junto a la traducción castellana, mantenga las citas bíblicas en latín, restando importancia al desconocimiento de esta [lengua](#)⁴⁶.

En el s. XVIII se advierte un mayor esfuerzo por hacer accesible al público que no entendía latín las riquezas del pensamiento agustiniano. De hecho se multiplican las versiones, tanto de obras ya traducidas con anterioridad, como de otras nunca hasta entonces traducidas.

Como ya he indicado, ven la luz dos nuevas versiones de las *Confesiones*. Un hecho objetivo podía justificarlas: la aparición de la magnífica edición de las obras de san Agustín efectuada por los Benedictinos de la Congregación francesa de san Mauro, los llamados Maurinos. La notable mejora del texto que ofrecía hacía deseable la nueva versión. Sin embargo, la primera de las nuevas traducciones, la de [A. de Gante](#)⁴⁷, parece desconocer la circunstancia. Según confesión propia, su traducción fue fruto de la [obediencia](#)⁴⁸. Como sus predecesores, excluye también los tres últimos libros, aduciendo esta razón: «Hasta aquí se pueden llamar confesiones de san Agustín los libros que quedan escritos porque los restantes aunque tienen este título no son Confesiones, sino Exposiciones... y no siendo para todos unos puntos tan delicados, ningún traductor ha querido ponerlos en Lengua Española. *Lo que queda escrito toca a la devoción, lo restante a la curiosidad, ò mas alta [sabiduría](#)*»⁴⁹. Aunque el motivo de fondo es [pastoral](#)⁵⁰, para hacer la suya aduce también deméritos de las traducciones que existían. Les censura haber atentado intencionadamente contra la integridad, no por excluir de la traducción los tres últimos libros, cosa que hace también él, sino por pasar por alto textos [difíciles](#)⁵¹. Reconoce, sin embargo, que la de P. de Ribadeneira está hecha «en lengua más culta y más cortesana», mientras que la propia aparece «con menos peynado [estilo](#)»⁵². Dejando aparte la obediencia, si, a pesar de reconocer su inferior calidad literaria, emprende una nueva traducción, es en bien de la integridad que echaba de menos en las [anteriores](#)⁵³. Su esfuerzo, sin embargo, no obtuvo la compensación de ganarse las preferencias del público [lector](#)⁵⁴.

E. Ceballos, muy consciente de la oportunidad que ofrecía la nueva edición de los Maurinos, emprendió una nueva versión conforme a su [texto](#)⁵⁵. En la época sería todavía impensable desvincular la empresa de un interés espiritual, pero el traductor ya revela otras preocupaciones y otros métodos. De una parte, está al día de versiones hechas a otras lenguas y las compulsas; de otra, además de hacer uso de un texto latino más correcto, el de los Maurinos, completado además por él con aportaciones de otros manuscritos, traduce la obra en la integridad de sus trece libros, rebate el parecer contrario de sus antecesores e introduce notas teológicas y críticas, tomadas unas de otras ediciones extranjeras y sacadas otras de su personal erudición. El traductor confiesa haber tenido un particular y religioso cuidado de dar exactamente el sentido y concepto del [original](#)⁵⁶. El público al que, como a juez, apela el [traductor](#)⁵⁷ le hizo justicia, pues su traducción se impuso sobre las anteriores y las ediciones se sucedieron sin cesar en su siglo y los dos siguientes. A. C. Vega le reprocha el ser más bien una traducción de la versión francesa que del original, pero la juzga escrita «en buen castellano, y ordinariamente muy fiel y exacta en cuanto al sentido, se lee con verdadero gusto... Su defecto principal es ser perifrástica o [libre](#)»⁵⁸. Y mucho antes había escrito M. Menéndez y Pelayo: «la muy bella y

castiza del P. Ribadeneira, sustituida..., sin ventaja de la lengua, aunque sí de la exactitud de versión (como fundada en texto más correcto) por la del P. [Eugenio Zeballos](#)⁵⁹.

Idéntico argumento, un texto latino más correcto, le llevó también a traducir de nuevo estas tres obras: *Meditaciones, Soliloquios y Manual*⁶⁰, no obstante contar ya con dos versiones. Se desconoce el traductor de la primera, siendo la segunda de P. de Ribadeneira, que cosechó un notable éxito de lectores, reeditándose varias veces. Fiel a su programa, también en ésta busca ante todo la fidelidad al [original](#)⁶¹.

La nueva edición de los Maurinos repercutió también en *La ciudad de Dios*. Ya a finales del siglo XVIII, en 1793, apareció una nueva traducción de la obra, llevada a cabo por José C. Díaz de [Beyral y Bermúdez](#)⁶². Digno de nota es que, en un primer momento, la traducción de la obra fuese proyectada dentro de un marco más amplio. Su autor refiere su primer objetivo de presentar al público una Biblioteca Española de los Padres latinos y griegos. Diversas circunstancias hicieron inviable el proyecto, pero él continuó con la traducción de las obras agustinianas aún no vertidas al castellano. Sin que fuera obstáculo la traducción de Roys y Rozas, comenzó con la de *La ciudad de Dios*, que publicó en 12 tomos. El plan era seguir con otros escritos «ya dogmáticos, ya morales, cartas, tratados particulares, cuestiones y otras obras del santo, que sobre varios asuntos tengo [pendientes](#)»⁶³. Sueño que nunca llegó a hacerse realidad.

La traducción no ha de interpretarse en clave de interés teológico, sino más bien «político». Así se puede derivar de los datos que el autor aporta sobre sí mismo y de la loa que hace de la obra. A sí mismo se presenta como «individuo del Estado de Caballeros Nobles de esta Corte» y confiesa que sus conocimientos no son los propios de un teólogo, sino los de un filósofo, un jurista, un político, un canonista y un [humanista](#)⁶⁴. A la obra la ve «... como un fondo de erudición sagrada y profana, donde han hallado siempre los más seguros recursos, para defender los principales puntos del dogma, realizar la autoridad de la Iglesia, puntualizar la potestad real, saber el estado, origen, errores, y el modo más sencillo de combatir las heregias, cerciorarse de la relajación de las costumbres en los siglos de la Ley natural, de la Mosáyca, del Gentilismo y de la Evangélica hasta el quinto [siglo](#)»⁶⁵. Autoridad de la Iglesia, potestad real, errores, combatir herejías, etc.: puntos doctrinales que tocaban directamente a la monarquía.

El autor confiesa que le mueven vivos deseos en favor de la humanidad, que le llevan a poner todo el esmero en que la edición salga «no sólo correcta, sino enriquecida de apreciables [documentos](#)»⁶⁶. Este interés documentario es nuevo en las traducciones de las obras de san Agustín, superando al de E. Ceballos. De hecho introduce dos series de notas, unas a pie de página, otras al final del tomo («apéndices», una especie de notas complementarias). En las primeras prevalecen las referencias literarias, en las segundas otros datos, sobre todo de carácter histórico, sea de historia bíblica o profana, para hacer comprensible el [texto](#)⁶⁷. «Mi único objeto, escribe, ha sido presentar al Público una obra tan completa y acabada, que en solos XII tomos halle lo que está esparcido en muchos [centenares](#)»⁶⁸. Con ese fin ha tenido a la vista cuantos escritos y documentos le han parecido necesarios, para desempeñar el encargo con la precisión y exactitud que [deseaba](#)⁶⁹.

La obra de Díaz de Beyral se coloca, pues, en parámetros muy distintos a los de Roys y Rozas. Es laudable su voluntad de ofrecer toda la información posible para la inteligencia del texto, lograda en buena medida, pero hubiera ganado aún más si la introducción hubiese contextualizado la obra entera. Junto a este interés específico, hay que señalar la preocupación por disponer de un texto latino fiable. Aunque su traducción se basa en el mejor texto de la edición de los Maurinos, afirma haber tenido en mano los códices y manuscritos antiguos que contienen las obras del Santo para que salgan a la luz purgadas de cualquier yerro o defecto [remediable](#)⁷⁰. En estos aspectos considera que su obra supera a la de su antecesor, de la que dice, además, que «padece el notable defecto del [estilo](#)»⁷¹. Comparadas ambas traducciones, la de Beyral no parece ser otra que la de Roys y Rozas con algunas correcciones casi sólo de léxico, manteniendo tal cual la frase. En todo caso, los lectores y editores posteriores apreciaron su [trabajo](#)⁷², pues las ediciones se sucedieron en un breve espacio de tiempo y se han reproducido hasta hace poco más de una [década](#)⁷³.

El esfuerzo traductor del siglo XVIII, además de buscar mejorar las traducciones precedentes, se aplicó también a áreas de la producción agustiniana hasta entonces intocadas: la de las obras morales, de hermenéutica bíblica y de predicación, en las que el magisterio de san Agustín se consideraba cualificado.

Al ámbito moral corresponde la traducción, por obra del P. Cristóbal de San José y O'Mely, de *La santa virginidad*⁷⁴, editada en un volumen, y de *El bien del Matrimonio, El bien de la Viudez, La Oración y La paciencia*⁷⁵, en otro. El reparto en volúmenes de las obras testimonia la voluntad de orientar la vida de quienes optaron por los dos caminos que ofrece la existencia cristiana: el del celibato y el del matrimonio. La intención primera que animó al autor a poner esos opúsculos en romance fue pastoral, es decir, darlos a conocer a seculares que no suelen entender el latín *ni bien ni mal*, pero no está ausente la apologética. En su punto de mira están también los «sectarios del Norte», pues, según él, «uno de los artículos capitales de la *Reforma*, es la heregia de Joviniano»⁷⁶. El autor se complace en señalar, además, otros numerosos puntos doctrinales de la Reforma, que aparecen refutados por los escritos traducidos. Ofrece únicamente el texto agustiniano sin más aditamentos que las referencias bíblicas. Es significativo que el impulso para traducir le llegara de una circunstancia exterior: haber topado accidentalmente con una versión francesa de estos tratados y haber conocido alguna traducción de sermones del santo en italiano⁷⁷. En cuanto a la traducción, él mismo afirma haberse propuesto seguir el criterio de san Jerónimo según el cual se ha de «tener más atención a lo formal del sentido que a lo material de las palabras, conforme a aquello de Horacio: *nec verbum verbo curabis reddere fidus*»⁷⁸. En la práctica, el criterio se traduce en amplia libertad para introducir palabras o frases cortas o suprimir otras, lo que conlleva alterar el sentido original. En contrapartida, el castellano corre muy fluido.

Existe también una versión de la obra *Las costumbres de la Iglesia Católica*, «primicias de mis estudios», de Luis de Rebolledo de Palafox⁷⁹. Abatido por la corrupción de costumbres que presenciaba y movido por la nostalgia de «aquellos tiempos felices y aquellos siglos bienaventurados de la primitiva Iglesia», el autor, con cierto complejo de secolar que teme invadir feudos ajenos, juzgó «conveniente hacer recuerdo de aquellos años a los fieles para que no echen en el olvido memorias que pueden serles de gran provecho»⁸⁰. Llegar a todos los cristianos, hasta a los no instruidos, fue lo que le impulsó a realizar la traducción⁸¹. Sobra decir que no le mueve el mínimo interés histórico como podía ser el de conocer a los maniqueos, contra quienes va dirigida la obra⁸². La traducción es respetuosa con el texto latino, reproduce especialmente su concisión, pero sin esclavizarse a él.

Al ámbito de la hermenéutica bíblica hay que referir la versión de E. Ceballos de los cuatro libros sobre *La doctrina cristiana*⁸³. Detrás de la traducción de esta obra se halla un cambio que se va produciendo en la mentalidad de los fieles. Es el mismo traductor quien lo indica: «I como en estos tiempos no solamente se ha avivado mucho en el corazon de los Fieles el deséo de manejar i leer estos divinos Libros, sino que también se ha facilitado à todos su lectura, por médio de la Traducción que se va publicando de toda la Biblia en lengua Castellana: parece consiguiente i oportuno, que tambien se publiquen traducidos al castellano estos Libros, que son ò deben ser un Prefacio legítimo de aquellos: i que los mismos Fieles que se dedican à aquella lectura y estudio tan saludable, reciban con aprécio la traducción de ésta *Obra...*»⁸⁴. Pero, dada la naturaleza de la obra, el traductor tiene también en mente servir a los predicadores. Para la historia de la traducción tiene su significado que fuera «fruto de mis ocios» y saliera a la luz a expensas de un noble al que el traductor servía como capellán⁸⁵. La introducción deja ver al hombre culto que era E. Ceballos, al día de las distintas ediciones y traducciones de la obra dentro y fuera de España; al maestro, que en la introducción expone con claridad el «designio» del obispo de Hipona en su escrito, aunque sin entrar en aspectos históricos; al traductor, atento a cuestiones lingüísticas y ortográficas y perplejo ante la dificultad de pasar al castellano «la fuerza, gracia y hermosura del Original Latino», puesto «que ahun traducido bien, parece que no quedaba bien acabado de traducir»⁸⁶. Ese afán de claridad le llevó a añadir notas aclaratorias, cronológicas o históricas, junto con otras críticas para con la traducción francesa que tenía ante sí. Incluye la traducción del prólogo de los Maurinos a la obra, así como del texto respectivo de las *Retractaciones*.

A caballo entre el ámbito escriturístico y el de la predicación se hallan la traducción de algunos *Tratados sobre el evangelio de san Juan* y de los *Sermones* del santo que explican los Salmos que

diariamente se cantaban en las horas menores del oficio divino y en las Completas, obra una y otra de D. Manuel Rosell⁸⁷. A caballo porque, aunque efectivamente estamos ante *tractatus*⁸⁸ y *sermones*⁸⁹, el interés del traductor no está en ofrecer modelos de predicación, sino en servir al lector haciendo comprensible el texto bíblico a que se refieren. Es el mismo traductor quien escribe a propósito de la segunda obra: «muchas personas, aunque entiendan la lengua en que están escritos, cosa que no se verifica en gran parte de las destinadas al coro, muy bien pueden decir lo que a S. Felipe... dixo el Eunuco de la Reyna de Etiopía...: cómo podré entenderlo si no hay alguno que me lo declare»⁹⁰. El contexto es doble: de una parte, los salmos se cantaban en latín, que muchos no entendían; de otra, las traducciones al castellano del Salterio «como van ceñidos bastantemente á la letra, quedan los salmos por la mayor parte con la misma oscuridad nativa; de modo, que siendo necesarios otros conocimientos de los que regularmente se tienen para la inteligencia de los misterios, parece que aquellas obras solo se hicieron para los doctos»⁹¹. El servicio que al respecto hacía el comentario agustiniano es manifiesto. Tal fue el motivo, bien práctico, de su traducción. El autor no tiene la más mínima pretensión de lucir erudición. Al texto sólo le acompañan escasas y, por lo general, breves notas explicativas de algún que otro término. La traducción hace gala de notable claridad.

Por las razones que fueran, no todas las obras traducidas llegaron a la imprenta. Entre ellas merece mención especial el esfuerzo realizado por Manuel de Fominaya y Monterroso, O.S.A., quien, entre 1742 y 1757, tradujo buena parte de la producción literaria de san Agustín. Muchas de sus versiones se conservan en varios manuscritos de la Biblioteca Nacional⁹². Entre otras, faltan la de *La ciudad de Dios*, la de las obras antidonatistas y de carácter exegetico, así como las de predicación. Poco se sabe sobre el autor y menos sobre el móvil de su traducción, ni porqué no llegó a imprimirse⁹³. Por su parte, Basilio Tomás Rosell, O.S.A. tradujo los cuatro libros de *Doctrina Christiana* a partir del texto de los Maurinos, añadiendo a las notas de estos otras de su cosecha; tradujo igualmente una parte del libro II de *El Orden* (a partir del capítulo noveno), con el título *Orden de erudición*⁹⁴. Al menos del primero sabemos el motivo por el que no se publicó: porque le tomó la delantera, un año antes, la ya mencionada traducción de la misma obra por Eugenio Ceballos en 1792⁹⁵. Se sabe también que José Bella O.S.A. llevó a cabo una traducción del epistolario completo del santo según el texto de los Maurinos, con las notas del francés Dubois, cuya traducción tuvo también presente⁹⁶. Por último hay que reseñar la traducción de Juan Barea, en 1785, de las obras *El Orden*, *La dimensión del alma* y *Contra el maniqueo Fausto*⁹⁷. Aunque no llegaran a publicarse, parece justo poner de relieve estas obras por tratarse de obras filosóficas, las dos primeras, y una antimaniquea, la tercera, fuera de los intereses de los traductores hasta ese momento.

La tendencia a traducir cada vez más se rompió en el s. XIX. El hecho se explica en buena medida por la situación crítica en que se encontraron las Órdenes religiosas. La desamortización de Mendizábal con la disolución de las mismas en España y la forzada exclaustación de sus miembros, junto con la anterior expulsión del reino de España de la Compañía de Jesús por obra de Carlos III, hacía imposible dicha actividad a los religiosos. De hecho, en el s. XIX se siguen reeditando algunas traducciones anteriores⁹⁸, pero como traducción nueva sólo cabe contar las versiones de dos presbíteros, Francisco Caminero y Francisco Javier Besalú y Ros. El primero tradujo algunos *Tratados sobre el evangelio de san Juan* y de ocho *Sermones*, dentro de una colección de textos homiléticos de los Santos Padres⁹⁹. La traducción surge, de una parte, del convencimiento de que la predicación cristiana debe tener por base el conocimiento y uso familiar de la Escritura y de los Santos Padres, y de otra, de los desnortados métodos de predicación del momento que tan eficazmente había criticado el P. Isla en su célebre obra *Fray Gerundio de Campazas*¹⁰⁰. Pero el autor no pone su mira sólo en los predicadores, pues en tal caso —dice— le hubiera sido más fácil y barato editar los mismos textos en latín; desea también ofrecer a las familias cristianas una lectura sólida y sobremanera útil¹⁰¹. Con ese objetivo, el editor selecciona de diversos Santos Padres, entre ellos san Agustín¹⁰², un texto para cada domingo y día festivo del año litúrgico. Se desconoce quiénes fueron los traductores; el editor afirma haber revisado la traducción con detenimiento para hacerla «lo más fiel y lo más sencilla que pudo». Él mismo muestra no sentirse muy a gusto al añadir que «en las circunstancias que personalmente nos rodean, no hemos podido hacer más» y que cree que la colección «sale en castellano». De hecho, no destaca ni por la claridad de los conceptos ni por la fluidez de la prosa¹⁰³.

Si a F. Caminero le llevó a traducir a san Agustín el calamitoso estado de la predicación cristiana, el convencimiento de «la importancia inmensa de la primera instrucción cristiana» convirtió a

F. Besalú en el primer traductor de la obra *La catequesis de los principiantes*¹⁰⁴ como medio para «remediar cuando nos sea posible la negligencia, el indiferentismo y la ignorancia de la Doctrina cristiana que tanto aflige a los hombres de bien, desdora al siglo presente, cubre de luto a la Iglesia...»¹⁰⁵. Al servicio de ese fervor catequístico pone su habilidad para verter fielmente al castellano el pensamiento del santo sin que trascienda el efluvio de la frase latina.

Así concluye un período de más de cuatro siglos. El balance no es excesivamente positivo. Las traducciones publicadas son pocas y más bien obra de francotiradores, fuera de todo proyecto de conjunto o marco académico. Después de cuatro siglos y medio de funcionamiento de la Imprenta, quien no conocía el latín seguía privado de la posibilidad de conocer al Agustín filósofo, teólogo y controversista; sólo tenía acceso, muy parcial, al Agustín moralista y maestro monástico; más parcial aún al intérprete de la Escritura y al predicador; las puertas se le abrían al Agustín «político» de *La ciudad de Dios* y al Agustín espiritual, aunque lamentablemente conocido sólo a través de obras espurias si se exceptúan las *Confesiones*. Influenciados por traducciones efectuadas en el extranjero, en el s. XVIII los autores tienden ya a enriquecer su obra con notas explicativas.

Segundo período (siglo XX)

Comenzamos con lo más significativo respecto de lo que nos ocupa, a saber, la efectiva traducción completa de las obras de *san Agustín*¹⁰⁶, convirtiéndose así el castellano en lengua pionera al respecto. Como todo efecto, también este hecho tuvo sus causas. Entre ellas anotamos: la celebración, en 1930, del XV° Centenario de la muerte de san Agustín; el sucederse de la guerra civil española y la segunda mundial; el impulso de un cierto número de agustinos y agustinos recoletos de reconocido prestigio intelectual y la fundación de la Biblioteca de Autores Cristianos.

La celebración del mencionado Centenario reavivó en la Orden de san Agustín la conciencia agustiniana y suscitó la idea de una edición española de las obras completas del *santo*¹⁰⁷. Las dos guerras mencionadas dejaban constancia de una quiebra de valores y de que tanto España como Europa necesitaban un revulsivo espiritual. Un determinado número de religiosos de sólida preparación intelectual, hombres amantes del estudio y familiarizados con san Agustín, pero con el ojo avizor al mundo que les *rodeaba*¹⁰⁸, estaban convencidos de que san Agustín tenía una palabra que decir en aquel momento trágico de la historia. Lo pensaban y lo escribían *abiertamente*¹⁰⁹. Ellos dieron el impulso y ellos pusieron el esfuerzo inicial.

Por primera vez aparecía un proyecto compartido, aunque aún parcial, de traducción de las obras de san Agustín al castellano. Era, sin duda, una novedad. Pero posiblemente el proyecto hubiese quedado sólo en eso de no haber existido un cauce que facilitase hacerlo realidad. Dicho cauce se lo brindó la Biblioteca de Autores Cristianos que comenzaba a dar los primeros pasos. Su propuesta de ofrecer a los lectores «el pan de la cultura católica» equivalía a abrir de par en par sus puertas a las obras de san Agustín: biográficas, filosóficas, apologéticas, teológicas, exegéticas, homiléticas, epistolares, morales, etc. El proyecto inicial estaba limitado a las obras más significativas, pero pronto fue modificado para integrar un número mayor, aunque siempre una *selección*¹¹⁰. Al término del mismo, un crítico extranjero escribía: «aquí acaba una bella empresa, honra de sus *iniciadores*»¹¹¹.

El seno en que se gestó y nació el proyecto no fue ningún ámbito académico concreto, sino el de las familias religiosas que llevan el nombre del Santo. Pero lo animaba un espíritu de horizontes abiertos. Se pretendía servir, por supuesto, a los miembros de dichas familias, pero también al conjunto de la Iglesia y de la sociedad; a la piedad, pero también a la ciencia; a teólogos, pero igualmente a filósofos y a la cultura en el sin fin de ramas que encuentran campo de cultivo en la voluminosa y variada obra del obispo de Hipona. Los destinatarios de la colección en su conjunto no eran los especialistas en san Agustín; sin ser una colección estrictamente técnica, ponía en manos de los católicos y no católicos cultivados los instrumentos de formación y cultura sumamente útiles para el *momento*¹¹².

Esta nueva edición se distinguía de las antiguas por su carácter bilingüe, al ir acompañada del texto latino la traducción española. Conforme a lo estipulado en el contrato, cada obra lleva su introducción particular, además de la general, cuando el volumen incluye varias obras de idéntico

argumento. Pero no todas alcanzaron el mismo nivel. Algunas eran particularmente ricas y ofrecían, desde perspectivas propias de cada autor, el estado de la investigación agustiniana hasta entonces, referida al ámbito en que se encuadraba la [obra](#)¹¹³; otras, menos eruditas, no desmerecían del conjunto; algunas, sin embargo, no pasaban de meras presentaciones. Pronto se percibió la falta de «mano de obra» especializada; quienes tenían capacidad para hacerlas con competencia no daban abasto. No todos los colaboradores se ubicaban en el ámbito de la docencia superior. En un período en que el conocimiento del latín era habitual en los clérigos, el participar o no dependía en buena medida de la disponibilidad personal, aún sin una preparación específica.

Las notas explicativas se contemplaban también en el contrato, pero no se siguió un criterio uniforme. Sólo las tienen aquellas obras, y no todas, cuyo traductor se movía habitualmente en el campo de los estudios agustinianos. Deficiencia lamentable, porque nada aleja tanto de la lectura de un texto como el carecer de una ayuda cuando por distintas razones se vuelve oscuro, algo que acontece a menudo en las obras antiguas. Las publicadas en la primera etapa carecen de índices de materias, hecho que representa un retroceso respecto de algunas ediciones de siglos pasados, además de incumplir lo [estipulado](#)¹¹⁴.

En toda obra colectiva es inevitable que unas partes alcancen más valor y otras menos, según los diversos colaboradores. Es el caso de las traducciones en cuanto tales. A nivel literario, como los estilos suelen ir muy vinculados a la persona, hay traducciones elegantes y descuidadas, sobrias y floridas, esclavas de la palabra y frase latina y libres respecto de ellas. La fidelidad al contenido, en cambio, depende ya más del nivel de preparación específica, notable en algunos, buena en otros y quizá algo deficiente en otros. No obstante distar mucho de ser una obra perfecta, el servicio que prestó la edición bilingüe fue considerable, dentro y fuera de España entre otras cosas porque, debido a su módico precio, accesible hasta para los bolsillos más modestos, ofrecía junto a la traducción, el texto original de la edición de [Migne](#)¹¹⁵.

Apenas publicada ya la mitad de las obras del santo, tuvo lugar el acontecimiento más importante de la Iglesia en el siglo XX: la celebración del Concilio Vaticano II. Entre sus mensajes estaba la invitación a volver a las fuentes de la vida eclesial y, en concreto, a los Padres de la Iglesia. El hecho creó una nueva conciencia. El público de habla hispana disponía ya, es cierto, de las obras más importantes del santo en lengua vernácula. Pero pronto se consideró insuficiente y se planeó traducir la totalidad de su obra. Los que habían impulsado el primer proyecto aún se hallaban en vida, pero su avanzada edad no les permitía ser ya protagonistas de la nueva etapa. Les bastó ser animadores del nuevo proyecto. Otros miembros de las dos familias religiosas tomaron el relevo y dieron los pasos oportunos. La nueva etapa se planeó como continuidad y novedad, a la vez, respecto de la anterior. La continuidad en cuanto a su carácter bilingüe y a la Editorial que las acogería, con la que se firmó, en 1983, el nuevo contrato para la publicación de todas las obras del santo que aún faltaban en la colección, en la voluntad de ofrecer introducciones generales y particulares que ambientasen adecuadamente cada obra según el estado actual de los estudios agustinianos, y no simples presentaciones; de incorporar notas explicativas de diversa índole, ya a pie de página, ya al final como notas complementarias más extensas, y de elaborar cuantos índices parecieran oportunos. La novedad se manifestaba en el deseo de ofrecer, cuando fuera posible, el texto latino de una edición crítica, aunque sin su aparato [crítico](#)¹¹⁶ y, para facilitar la consulta, introducir las referencias a otras ediciones ya clásicas.

Dos circunstancias favorecieron y, en otro sentido, entorpecieron la edición. Una, la constatación del progresivo desconocimiento del latín, incluso en ámbitos, como el clerical, que tradicionalmente lo habían cultivado. Al ritmo que llevaba, pronto serían habas contadas quienes pudiesen leer las obras del santo que no estuvieran traducidas, lo que significaría un empobrecimiento y, en ámbito eclesial, un contravenir las recomendaciones conciliares. Si no se hacía en aquel momento, más difícil sería hacerlo en época posterior. Otra circunstancia fue la inminencia, a muy pocos años vista, del XVI centenario de la conversión de san Agustín. Hasta se soñó con poder presentar la edición completa para la clausura de tal efemérides, algo que luego se mostró como lo que era, un sueño. La circunstancia facilitó que el proyecto fuera asumido por quienes, además de comulgar con él, debían financiar la [edición](#)¹¹⁷. La misma circunstancia tuvo, sin embargo, sus efectos negativos. «Nunca las prisas fueron buenas consejeras», sostiene la sabiduría popular. El trabajo serio tiene sus ritmos propios

que, si no se respetan, pasan factura. Sin duda, más de una obra hubiese ganado mucho en calidad si se hubiese preparado con más reposo y se hubiese sometido a ulteriores revisiones.

La realidad evidenció que el proyecto no podía cumplirse en tan corto plazo de tiempo, y tanto menos habida cuenta que incluía la reedición, conforme a las nuevas pautas, de las obras ya agotadas del proyecto anterior. En unos casos, encontrar colaboradores con un mínimo de garantía constituía un problema; en otros, quien había aceptado la colaboración sólo podía reservarle el poco tiempo que le quedaba libre de otras ocupaciones. Con todo, pudo acabarse sin que el retraso llegase a una década con el volumen 40, publicado en el 1995¹¹⁸.

Con sus méritos y deméritos, ahí está al servicio de cuantos se sienten atraídos, por un motivo o otro, por la personalidad y pensamiento del santo. Se podía haber hecho mejor, sin duda; pero había que impedir que lo óptimo se convirtiera en enemigo de lo bueno». Y lo bueno en ese contexto era disponer de un texto que permitiese al acceso a la vez a las personas que supiesen latín y a las que no lo supiesen, dado que la edición era bilingüe. Atenerse a un elevado ideal de perfección, en la práctica hubiese significado, no ya que muchas obras del santo no estuviesen aún en las librerías a mano de quien quiera usar de ellas, sino que tampoco se supiese cuánto tiempo habría de pasar para que se hiciese realidad.

Pero la actividad traductora respecto de las obras de san Agustín no se limita a las publicadas por la Editorial Católica. A lo largo del siglo XX, el mercado editorial español ha conocido otras traducciones, pero siempre de modo aislado, es decir, fuera de toda colección de textos agustinianos. Con todo, aunque junto a otros textos de los Padres, la colección Excelsa de la editorial Aspas publicó, a mitad de siglo, varias nuevas versiones. Se trataba de las siguientes obras: *El bien del matrimonio*, *De la santa virginidad y del bien de la viudez*; *Los cuatro Libros sobre la ciencia cristiana*; *Tratados sobre el evangelio de san Juan* y *Tratados sobre la primera carta de san Juan*, de las cuales sólo esta última obra lo era por primera vez¹¹⁹.

Como cabía esperar, las *Confesiones* siguieron siendo la obra con mayor reclamo para los traductores. Antes digamos que sólo la nueva espiritualidad que se abrió camino con el Vaticano II fue capaz de detener el paso a nuevas ediciones de las *Meditaciones*, *Soliloquios* y *Manual apócrifos*¹²⁰. Volviendo a las *Confesiones*, en este siglo se siguieron reeditando traducciones antiguas¹²¹, al mismo tiempo que varias otras nuevas¹²². Sólo una, la de A. C. Vega, aparece hecha sobre un texto crítico del mismo autor de la traducción, con abundantísimas notas¹²³. Las demás van dirigidas todas al más amplio público y las hay para todos los gustos: íntegras o mutiladas, ya de los tres últimos libros, ya de los textos no narrativos¹²⁴; más o menos fieles al texto y frase latinos¹²⁵; más brillantes desde el punto de vista literario o menos¹²⁶. A excepción de la de Vega, en líneas generales, las demás ediciones aportan muy poco, salvo en algunos casos el mejor castellano; de ordinario, los traductores no son personas familiarizadas con la obra del santo, las introducciones a veces son meras presentaciones; las notas —cuando las tienen— carecen de toda originalidad; en algún caso, el texto contiene más lagunas de las tolerables. Las colecciones en que aparecen son de contenido variado: de literatura, de filosofía, de textos clásicos o de textos de espiritualidad, etc.

El afán científico de que carecen las mencionadas traducciones de las *Confesiones* se halla presente en la nueva traducción y edición de *La ciudad de Dios*, incluida en la Colección hispánica de autores griegos y latinos, que se suma a las dos ya conocidas de los siglos XVII y XVIII¹²⁷, y a la aparecida en la Biblioteca de Autores Cristianos. Representa una novedad por cuanto la colección que la cobija deja ver que sale del ámbito religioso para ubicarse en el campo de los estudios del mundo clásico. Aunque proyectada en varios volúmenes, sólo vieron la luz los dos primeros, que contienen los cinco primeros libros¹²⁸.

Otras obras han ido apareciendo de forma aislada en diversas editoriales. En pocos casos el interés es filológico¹²⁹; en la mayor parte, continúa estando el fruto espiritual para el lector por encima de cualquier otra consideración, por lo que las ediciones raramente aportan novedad significativa al conocimiento de la obra y del santo. De hecho, casi en su totalidad aparecen en contextos religiosos y eclesiales, como ediciones dirigidas a un vasto público¹³⁰.

Concluimos este elenco mencionando la traducción de la obra *De cura pro mortuis gerenda*. Llama la atención por haberse realizado no desde el latín sino desde otra traducción francesa¹³¹.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹. Nos referimos únicamente a las traducciones impresas y realizadas en España. Cf. PEDRO BLANCO SOTO, *Bibliografía agustiniana*, en *Archivo Agustiniano* 43 (1935) 107-139, 278-293, 430-462, 607-622; JOSÉ MADOZ, *Traducciones españolas de los Santos Padres*, en *Revista Española de Teología* 11 (1951) 437-472: 442-449; para el s. XVI, DOMINIQUE DE COURCELLES, *Saint Augustin et l'Espagne religieuse du 16^o siècle: histoire des livres, histoire des hommes*, en *Augustinus in der Neuzeit*. Colloque de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel 14-17 octobre 1996. Sous la direction de K. Flash et de Dominique de Courcelles, Turnout, Brepols 1998, pp. 101-124. Anexo: «Ouvrages de saint Augustin recensés dans les principaux catalogues des Bibliothèques espagnoles: mentions des dates et lieux d'impression», pp. 118-124. F. J. NORTON, *La imprenta en España 1501-1520*. Edición anotada con un nuevo «Índice de libros impresos en España, 1501-1520», por Julián Martín Abad, Madrid 1997; J. MARTÍN ABAD, *La Imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid 1991; ID. *La Imprenta en Alcalá de Henares (1601-1700)*, MADRID 1999; L. RUIZ FIDALGO, *La Imprenta en Salamanca (1501-1600)*, Madrid 1994; J. MORENO GARBAYO, *La Imprenta en Madrid (1626-1650)*. *Materiales para su estudio e inventario*. Edición, introducción e índices por Fermín de los Reyes Gómez, Madrid 1999; DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO Y BIBLIOTECAS. BIBLIOTECA NACIONAL, *Catálogo colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español. Siglo XVII. A.*, Madrid 1988; *Siglo XIX. A-Alm*, Madrid 1989.

². El hecho tiene su valor si lo comparamos con la misma época en Italia. «Dal 1473, prima data attribuita alla edizione volgare della *Città di Dio*, ai *Soliloqui* del 1499, furono stampate venti edizioni volgari delle opere agostiniane e precisamente: tre della *Città di Dio*, sette dei *Soliloqui*, cinque dei *Sermoni* (riuniti o separati), due del *Manuale*, una del *Epistola a Cirillo in lode di San Girolamo*, una della *Logica* ... e una dell'*Orazione dei tribolati*» (P. CHERUBELLI, *Le edizioni volgari delle opere di S. Agostino nella Rinascita*, Firenze 1940, pp. XIX-XX). Aquí interesa poco que determinadas obras no sean auténticas. Una explicación de esta abundancia puede hallarse en la vinculación del humanismo italiano con el obispo de Hipona a través de círculos literarios y culturales vinculados a los agustinos. Ejemplo significativo fue Petrarca, pero no sólo él. Baste recordar que entre los más importantes centros del Renacimiento florentino estaban los conventos agustinos de Santo Spirito y Santa Maria del Popolo in San Gallo, el primero de los cuales «è legato al ricordo di fra Luigi Marsili, il pupillo del Petrarca, l'amico del Salutati e maestro a Niccolò Niccoli, Giovanni di Lorenzo, Leonardo Bruni; il secondo a Lorenzo il Magnifico... e dove convenivano, col Magnifico, Angelo Poliziano, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino e il Verino, per tenervi... dispute religiose filosofiche e letterarie... Questo risorgere della filosofia platonica non può non porre in risalto un altro particolare..., e cioè che il ritorno di Platone nel Tre, finiente, e Quattrocento è strettamente legato a Sant'Agostino. Staremmo quasi per dire che il Rinascimento ravvivò le fortune del pensiero Agostiniano e di Sant'Agostino stesso» (Ib. pp. XI-XII). Ahora bien, un fenómeno de estas características no se dio en España.

³. Publicados en Sevilla, en 1502, por Juan Pegnitzner y Magno Herbst (cf. F. J. NORTON, *La imprenta en España 1501-1520*, p. 245. No se indica el traductor). No conocemos la obra; si la colocamos entre los apócrifos es porque suponemos que se trata de los *sermones ad fratres in eremo* de amplia difusión entonces.

⁴. Publicada por primera vez en Valladolid en 1509 por Diego de Gumiel (F. J. NORTON, *La imprenta en España 1501-1520*, p. 245; cf. más adelante, nota 24). Bajo el nombre de san Agustín se editan también en castellano otros dos textos atribuidos al santo: *Oración a la Purísima Virgen y Madre de Dios María santísima...* hizola el Gran Padre y Luz de la Iglesia San Agustín. s.l., s.n., s.a. y *Suspiros del glorioso Doctor de la Iglesia y obispo S. Agustín*: hallados en la librería Vaticana... en el año 1618 / traducidos ahora por el obispo de Sigüenza don Sancho de Ávila, Valencia 1623. Cf. *Catálogo colectivo*, S. XVII. A. p. 69, n^o 218 y p. 70, n^o 224 respectivamente.

⁵. Cf. D. COURCELLES, *Saint Augustin et l'Espagne*, p. 104.

⁶. M. ANDRÉS, *La teología española en el s. XVI*, Madrid, 1976, II, pp. 354.388-389.

⁷. M. ANDRÉS, *La teología española en el s. XVI*, I, pp. 41-43. Un catálogo de teología positiva, de Hernando de Talavera (hacia 1500), dirigido a las monjas de san Bernardo de Ávila, incluye obras de

san Agustín, aunque apócrifas (*La vida del cristiano, Espejo del pecador, Soliloquios*) (*Ib.*, pp. 306.400.409).

⁸. M. ANDRÉS, *La teología española en el s. XVI*, I, pp. 111.225.

⁹. M. ANDRÉS, *La teología en el s. XVI (1470-1580)*, en *Historia de la Teología Española. Tomo I. Desde sus orígenes hasta fines del s. XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983, pp. 579-735: 702.

¹⁰. M. ANDRÉS, *La teología en el siglo XVI (1470-1580)*, p. 702.

¹¹. Aunque ningún editor español emprendió la tarea de publicar las obras completas del Santo, se contabilizan hasta 95 ejemplares de las obras editadas en Venecia, Basilea, París y Lyon circulando por España (cf. D. DE COURCELLES, *Saint Augustin*, p. 104 y antes 103-104).

¹². «Si los queremos considerar como unidad teológica, los agustinos españoles de esta época se caracterizan por no seguir con fidelidad su propia escuela, por ser tomistas moderados y eclécticos en el buen sentido de la palabra, con personalidad e independencia de criterio, por ser grandes expositores de la Sagrada Escritura, excelentes moralistas y literatos» (M. ANDRÉS, *La teología española en el s. XVI*, p. 157). Sobre la escuela agustiniana, cf. B. NEVEU, *Pour une histoire du augustinianisme, en Augustinus in der Neuzeit*, pp. 175-201.

¹³. Según las Constituciones de 1571, leemos: «Ut autem vniformitas quoad doctrinam, quemadmodum quoad alia in ordine nostro custodiatur, volumus ut magistri Regentes in lectionibus et determinationibus disputationum in omnibus sequi et tueri debeant sanam et catholicam doctrinam fundatissimi Doctoris nostri B. Egidii Romani..., vbi vero eius scripta non reperiuntur, ex Divi Thomae Aquinatis doctrina suppleatur: liceat autem exercitii gratia sustinere in publicis disputationibus opiniones catholicas aliorum Doctorum nostrorum, verbi gratia Tomae de Arghentina, Gregorii de Arimino, Iacobi de Viterbio, Gerardi de Sena, Alphonsi Tolletani, Michaelis de Massa, Augustini Romani, Augustini de Ancona, et aliorum multorum quorum nominum longissimum esset recensere» (*Constitutiones Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini. Nuper recognitae, et in ampliorem formam ac ordinem redactae. Romae M.D.LXXXI, Quinta Pars, cap. II, pp. 171-172*). En toda la parte quinta, dedicada a los estudios, no se menciona ni una vez la doctrina de san Agustín como objeto de estudio. No hace más que seguir lo prescrito en el Capítulo General de 1286, que mandó seguir la doctrina de Egidio Romano, precepto repetido en capítulos posteriores (cf. M. ANDRÉS, *La teología española del s. XVI*, p. 156). Pero la escuela Agustiniana tenía mucho de san Agustín.

¹⁴. Ya en 1537, se publicó en Brescia, traducida al italiano, la obra *De praedestinatione sanctorum*; en 1543, en Venecia, el *De spiritu et littera*; en 1544, también en Venecia, el *De bono perseverantiae*; en 1545, de nuevo en Venecia, el *De fide et operibus*; en el mismo año y lugar, el *De natura et gratia*; en 1563 y 1592, en Florencia, el *De gratia et libero arbitrio*. La información la tomamos de P. CHERUBELLI, *Le edizioni volgari*, p. 28ss.

¹⁵. Como escribe D. de Courcelles: «La lecture de saint Augustin au XVI^e siècle en Espagne, l'importance qui est accordée à sa pensée, n'est pas indépendante de la situation politique et religieuse du pays» (*Saint Augustin*, p. 101). En Italia, en cambio, «la dissémination des pouvoirs ... laisse une grande liberté de pensée et d'écriture» (*ib.* p. 117).

¹⁶. Cf. la obra *Institutionum sacerdotum*, Dillingen 1558 y M. ANDRÉS, *La teología española del s. XVI*, II, p. 334.

¹⁷. Cf. D. DE COURCELLES, *Saint Augustin*, p. 106.

¹⁸. Cf. D. DE COURCELLES, *Saint Augustin*, p. 104.

¹⁹. Cf. D. DE COURCELLES, *Saint Augustin*, p. 113. Con esta afirmación concluye el autor la presentación del destino trágico del canónigo Constantino Ponce de la Fuente.

²⁰. *Ib.*, p. 117. Es la conclusión a que llega tras comparar los destinos de tres personajes, influenciados por san Agustín, que tuvieron que vérselas con la Inquisición: Juan de Valdés, Constantino Ponce de la Fuente y santa Teresa de Ávila.

²¹. En su reciente obra sobre la Inquisición española, H. Kamen reduce considerablemente el influjo de ambos factores. Tras citar la afirmación del historiador católico inglés Lord Acton de que el ultraje infligido a la literatura por la Inquisición fue «el hecho más obvio y conspicuo de la historia moderna», y la de Américo Castro, según la cual, a consecuencia del sadismo y codicia de los hombres del Santo Oficio, para los españoles comenzó a ser habitual «no pensar o aprender o leer», añade: «The available evidence does not support either of these extreme views. Both assume that the censorship system functioned effectively in Spain; one view claims that it worked for the better (purging heresy), the other that it worked for the worse (suppressing creativity). In reality, neither the Index nor the censorship system produced an adequate machinery of control» (*The Spanish Inquisition. An historical Revision*, London 1997, p. 131; léase todo el cap. 6: «The impact on Literature and Science», pp. 103-133). En todo caso, aunque el control no se diese siempre de hecho, la simple posibilidad del mismo no dejaría de producir sus efectos.

²². M. ANDRÉS, *La teología española del s. XVI*, I, p. 65.

²³. M. ANDRÉS, *La teología en el s. XVI (1470-1580)*, capítulo VII de la obra *Historia de la Teología española*, Tomo I, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983, pp. 611-612. El autor prosigue en estos términos: «El salto fue grave... La escuela exageradamente defendida tiende a convertirse en secta y esta propende a la intolerancia personal y doctrinal. Es ley de la historia. Este camino conduce a una de las raíces de la decadencia de nuestra teología en dogma, exégesis y mística. Todo evoluciona al unísono. No hay necesidad de atribuirlo todo a la Inquisición».

²⁴. Las *Meditaciones*, *Soliloquios* y *Manual* tuvieron varios traductores. La más temprana es la de Ambrosio Montesino (+ 1514) que permaneció inédita por mucho tiempo hasta que la publicó Aguilar (SAN AGUSTÍN. *Soliloquios, Meditaciones, Manual, Suspiros*. Preparación y prólogo del P.L. Riber, Colección Crisol, nº 148, Aguilar, Madrid 1945). Obviamente la traducción de los *Suspiros* no es de A. Montesino (cf. nota siguiente). L. Riber dice de él que «a más de poeta de rica vena, fue prosista de grave, castizo y abundante estilo... soberano el impulso que acució su péñola dócil a verter en el más sabroso castellano» [pp. 17-18]). La primera versión publicada, sin nombre del traductor, se editó en 1509 en Valladolid. En el s. XVI se reeditó varias veces: Valladolid 1515; Alcalá de Henares, 1526; Amberes, 1550 y 1598; Sevilla, 1550; Medina del Campo, 1553, Toledo, 1553 y 1565; Baeza 1588) (cf. D. DE COURCELLES, *Saint Augustin et la Espagne religieuse*, p. 120). Sin duda, es la que conoció santa Teresa y a la que se refiere P. de Ribadeneira cuando habla de una traducción que corría impresa sin el nombre del traductor y «con un lenguaje tan poco pulido que le quitaua mucha de la gracia de su autor, y de la grauedad y alteza de sentencias, y dulçura de palabras...» (prólogo). En efecto, también este jesuita hizo su propia traducción (*Libros de las Meditaciones, Soliloquios y Manual del glorioso doctor de la Iglesia San Agustín*. Traduzido del latín en lengua castellana por el P. Pedro de Ribadeneira de la Compañía de Jesús, Madrid 1594) repetidamente reeditada: Madrid 1598, 1604, 1851, 1922 [sólo *Meditaciones* y *Soliloquios*]; Barcelona, s/f.). Por último, las tradujo E. Ceballos (*Meditaciones, Soliloquios, y Manual del gran Padre San Agustín*. Nuevamente traducidas del latín al castellano por el R. P. Fr. Eugenio de Zeballos, Lector de Theología Jubilado y Presentado de la misma Orden. En Madrid... año de 1770). Este traductor afirma conocer dos traducciones «pero una y otra se hicieron sirviendo de original las Obras de N. P. S. Agustín, que por los años de 1565, y de 1594, corrian en el Público con más aceptación» (f. 9r). Con la del 1594 puede referirse a la de P. de Ribadeneira; con la del 1565, a la edición hecha en Toledo en ese año de la anterior. Estas obras comparten volumen con las *Confesiones* en las ediciones de S. Toscano de Madrid 1564; de Ribadeneira de Madrid 1598 y 1604; y de Ceballos de Valencia 1876-1877.

²⁵. Los *Suspiros* fueron descubiertos en el Vaticano por el agustino portugués Luis de los Ángeles. Fue el P. Antolínez, O.S.A., quien pidió a D. Sancho de Ávila, obispo de Sigüenza, que lo tradujese. Luego fueron integrados en las ediciones junto con las *Meditaciones, Soliloquios y Manual*.

²⁶. M. ANDRÉS, *Historia de la teología española en el s. XVI*, I, 400; II, p. 147ss.

²⁷. D. DE COURCELLES, *Saint Augustin*, p. 104.

²⁸. El siglo XVI da origen a dos traducciones. Una de Sebastián Toscano, O.S.A. (*Las Confesiones de S. Agustín*, traducidas de Latin en romance Castellano: por el padre Maestro fray Sebastian Toscano, de la Orden de S. Agustín. La primera edición vio la luz en Salamanca en 1554; luego conoció otras: Amberes 1555 y 1747, Colonia 1556, Salamanca 1559); otra, la de Pedro de Ribadeneira, S.J., publicada por primera vez en Madrid en 1596, conoció numerosas otras ediciones: Madrid 1598 [el 2º tomo contiene también las *Meditaciones, Soliloquios y Manual*, en traducción del mismo P. de Ribadeneira], 1603, 1605 [junto con *Meditaciones, Soliloquios y Manual*], 1617; 1628; 1747; 1777 [corregida], 1803 [denunciada al santo Oficio por un párrafo que parece no haber sido bien traducido]; Valencia, 1608; Alcalá de Henares, 1649; Burgos, 1654; Bruselas, 1674; Amberes 1747. La edición de 1598 y la de 1604 contenían también las *Meditaciones, Soliloquios y Manual*). El s. XVII no produce ninguna otra traducción.

²⁹. *Vida*, X, 8-9.

³⁰. *Las Confesiones de S. Agustín*. Citamos por la edición preparada por I. Tellechea Idígoras. Fundación Universitaria Española. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1996. Aquí, p. 8.

³¹. Ed. de 1720, p. 652.

³². Escribe S. Toscano: «Aquí se ven en retrato al vivo dibujadas, de una parte, la miseria humana, y de otra la misericordia de que Dios usa con sus criaturas; el odio con que se han de huir los vicios y el amor que se debe a las virtudes, cuán malo es el mundo, y cuán bueno es Dios; la brevedad y engaños de esta vida, y la seguridad y perpetuidad de la otra. Hay en él grandes doctrinas, porque informa desde la niñez hasta la vejez cuál deba ser el cristiano, cuán humilde, cuán piadoso, cuán despreciador de todo lo visible y cuán amador de la riqueza y hermosura eterna. Tiene también ejemplos admirables de santos y varones ilustres, como son la vida de su madre santa Mónica, rarísimo ejemplo de toda piedad y oficio maternal, la vida de san Antonio y la conversión de Victorino, varón en aquel tiempo famoso, juntamente con la santa conversación de Alipio y Nebridio, sus compañeros, y de otros muchos» (S. Toscano, ed. Tellechea, p. 7). P. de Ribadeneira, por su parte, escribe que «nuestro intento en traducir este libro de las Confesiones ha sido ponerle delante de todos los que las leyeren, como un dechado de perfecta santidad, para que (quanto sufriere su flaqueza) lo sigan» (Ed. de 1720, p. 652).

³³. Dña Leonor de Mascarenhas, «Aya del muy poderoso Principe de España Don Philippe, y del serenísimo Infante Don Carlos, su hijo». Sus intereses no eran ni culturales ni teológicos, sino únicamente piadosos.

³⁴. «Soltera, piadosísima, amiga del hábito penitencial franciscano, trató de cerca y favoreció a san Ignacio, a san Francisco de Borja, al beato Fabro. Hacia 1552 pensaba en fundar un convento o en entrar religiosa en cuanto el príncipe Carlos organizase su casa... En 1563 fundó en Madrid el convento de franciscanas de Santa María de los Angeles... En ese convento acabaría sus días Doña Leonor Mascarenhas el 20 de diciembre de 1584» (*Confesiones*, trad. de S. Toscano, ed. J. I. Tellechea, pp. XIII-XIV).

³⁵. Salamanca 1554 y 1579; Amberes 1555 y 1556; Colonia 1556. Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, Madrid 1913, VII, p. 690.

³⁶. Como él mismo escribirá: «Lo que sé de esta lengua es por arte, y que nunca el arte (aunque lo procura) iguala a la naturaleza» (ed. de J. I. Tellechea, p. 6).

³⁷. Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, VII, p. 694.

³⁸. A. C. VEGA, introducción a las *Confesiones*, BAC 11, Madrid 1968, p. 62.

³⁹. Cf. J. VEGA, Recensión de la edición de S. Toscano, por J. I. Tellechea Idígoras (cf. antes n. 30), en *Estudio Agustiniiano* 32 (1997) 598.

⁴⁰. La primera edición castellana de que tenemos conocimiento es de la segunda década del s. XVI: *Regla de la orden de la Cavalleria del Señor Santiago del Espada*. Alcalá de Henares o Logroño, A. G. De Brocar, c. 1511-1515? Cf. F. J. NORTON, *La imprenta en España 1501-1520*, p. 334. Dado el alto número de ediciones, remitimos al lector a P. BLANCO SOTO, *Bibliografía agustiniana*, en *Archivo Agustiniano* 43 (1935) 107-139.

⁴¹. Aunque contaban también con miembros laicos, ignorantes del latín, no se sentía la necesidad de traducirla para ellos. Al respecto sorprende más que no se haya traducido, pensando en ellos, una obra como *De opere monachorum* igual que, para las monjas, *De sancta virginitate*. En este sentido, una vez más, fue más solícita Italia, que imprimió ya en 1484 en Milán y en 1493 en Florencia, y luego repetidamente, los apócrifos *Sermones ad fratres in eremo*, y en Brescia en 1567, la obra *De sancta virginitate* (cf. P. CHERUBELLI, *Le edizioni*, p. 38).

⁴². Cf. J. M^a. CASAS HOMS, *Juan Luis Vives y sus comentarios a la «Ciudad de Dios»*, en *La ciudad de Dios* 167 (1954) II, pp. 599-614.

⁴³. *La Ciudad de Dios del glorioso Doctor de la Iglesia S. Agustin, Obispo Hyponense, en veynte y dos libros. Contienen los principios y Progresos de esta Ciudad con una defensa de la religión cristiana contra los errores y calumnias de los gentiles*. Traducidos de latín en romance por Antonio de Roys y Roças, natural de la villa de Vergara. Dirigidos a D. Pedro Manrique, Arzobispo de Zaragoza, del Consejo de S. M., año 1614... En Madrid, por Juan de la Cuesta.

⁴⁴. Anótese estos datos: rompiendo su palabra, el autor la dedica no a Dña. Ana Manrique, la señora a que sirve como capellán, sino a su hermano Don Pedro Manrique, Arzobispo de Zaragoza, *del Consejo de su Magestad*; que le trata como «Principe... christiano»; que el Censor juzgue que la obra «sera muy util, y de mucha importancia para la *Republica Christiana* el imprimirlos». En este mismo contexto, es significativo que la Reina Católica, Isabel de Castilla tuviese en su biblioteca dos códices con dicha obra traducida al castellano, aunque no impresa. Así consta en el Inventario de la reina Isabel la Católica, hecho por Clemencín. Es probable que se trate de una traducción hecha en 1434, que corresponde a dos mss. existentes en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial. El traductor se llamaba Gómez García del Castillo, criado (capellán?) de la reina Dña. María de Aragón, esposa del rey D. Juan II, a ruego de la cual hizo la traducción, acabada en Valladolid (cf. GARCÍA DE LA FUENTE, Arturo, *Una traducción inédita castellana de «La ciudad de Dios» de san Agustín*, en *Religión y cultura*, 15 (3) [1931] 275-284).

⁴⁵. A. Roys y Roças confiesa haber tenido la intención de «hazer algunas notas para facilitar la leccion destos libros a los que no son tan leydos, principalmente en los lugares que a mi me hizieron dificultad, quando los yua traduziendo, pero atajome Dios los pasos, con acertarme la vista de los ojos...» (ed. de 1614, en el «Prologo al benigno Lector», f. 3v).

⁴⁶. Así escribe: «El que no supiere Latin, no tiene que congoxarse por ver en estos libros las autoridades de la sagrada Escritura en Latin, pues con no leerlas, prosiguiendo con lo que está en castellano, tendrá lo que basta. Pusieronse para los curiosos, para más abundancia y mas curiosidad, porque el texto de la sagrada escritura, fuera de la lengua hebrea, y de la version de la Griega, y de la latina que ha recebido la Iglesia Catholica, anda al parecer fuera de su casa, en trage algo diferente, sin aquella autoridad y Magestad que le reconocen en la suya...» (*ib.*).

⁴⁷. *Confessiones de Nuestro gran Padre San Agustin, obispo y doctor de la Iglesia*. Traducidos del latin en castellano por el M. R. P. M. Fr. Francisco Antonio de Gante, Predicador de su Magestad, y Examinador Sinodal del Arzobispado de Toledo, etc. Dedicadas a la Excelentissima Señora Sor Ana Augustina de Santa Teresa, Priora digníssima de su Real Convento de la Encarnación de Madrid... En Madrid, año de MDCCXXIII.

⁴⁸. Ed. 1723, f. 4.

⁴⁹. Ed. de 1723, II, p. 474.

⁵⁰. «Conociendo no ay para dios sacrificio tan apreciable, como solicitar la salvacion de las almas... no solo cuida de la de sus inferiores... sino de la de todo catolico español, y considerando quam poderosa eficacia tiene la Doctrina del Exemplo, para mover el corazón más rebelde, nos ofrece el Exemplo de Augustino, en sus maravillosas confesiones» (ed. de 1723, f. 5r).

⁵¹. «En los Traductores Antiguos he hallado quitadas algunas Cláusulas; verdad sea, que como solo atendieron à la devocion de los que leyessen, no quisieron traducir lo que les parecio, que à este fin no conducía; y assi no lo juzgo inadvertencia ni olvido» (ed. de 1723, f. 20r).

⁵². Ib. f. 19 y 20v, respectivamente. En opinión de A. C. Vega, mejora el estilo de S. Toscano y hace hablar en español al santo Patriarca; pero está muy lejos de ofrecer la perfección que podía desearse y esperarse de su docta pluma (A. C. VEGA, introducción a las *Confesiones*, BAC 11, Madrid 1968⁵, p. 62).

⁵³. «Yo he procurado arreglarme à todas las palabras del santo» (ed. de 1723, f. 20r). Pero los escrúpulos que le llevan a no quitar ninguna palabra, no le impiden añadir otras por exigencias de claridad: «Porque aunque no he quitado palabra alguna de el Santo advertidamente, he añadido algunas mias, para mayor claridad» (ib. f. 19v).

⁵⁴. A la edición primera, en Madrid 1723, se añadieron otras tres en 1733, 1756 y 1774, todas en Madrid. Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo* III, 47-53.

⁵⁵. *Las Confesiones de Nuestro Gran Padre San Agustin, enteramente conformes á la edicion de san Mauro*: Traducidas del Latin al Castellano, é ilustradas con varias notas teológicas y críticas Por el R. P. Fr. Eugenio Zeballos, del orden de San Agustin, Maestro de sagrada Teología, del número de esta Provincia de Castilla, y ex-Definidor general en San Felipe el Real de Madrid. Madrid año 1781 (tomo I), 1782 (tomo II), 1783 (tomo III). Conoció numerosas ediciones; limitándonos a los s. XVIII y XIX: Madrid 1786, 1793, 1824 (corregida y aumentada por los autores de la España Sagrada); 1851 (publicada junto con *Meditaciones, Soliloquios y Manual*, traducción de Ceballos, y *Sermones de san Agustín en que se explican los Salmos de las Horas menores, y Completas*, traducción de M. Rosell, publicadas por «Biblioteca de Autores Católicos»); Barcelona 1849 (volúmenes VIII y IX de la «Librería Religiosa»), 1859, 1869, 1888; Valencia 1876 (edición conjunta de las *Confesiones* en traducción de Ceballos, y *Meditaciones, Soliloquios y Manual*, en traducción de P. de Ribadeneira). En el s. XX se reeditó numerosas veces, ya en Espasa-Calpe, Madrid 1954 (1ª ed.); en la Librería Religiosa, Barcelona 1942, amén de otras hispanoamericanas.

⁵⁶. Tal propósito lo concreta en las siguientes medidas: «Por lo mismo he procurado conservar en la traducción, cuanto me ha sido posible, las misma metáforas, y otras figuras y tropos..., las antítesis, juegos de palabras, paranomasias, descripciones y pinturas, alusiones y alegorías...» (Ed. de 1824, pp. 12-13).

⁵⁷. Ed. de 1824, p. 12.

⁵⁸. A. C. VEGA, introducción a las *Confesiones*, BAC 11, Madrid 1968, p. 62. Cf. para el primer juicio, su primera edición, Espasa-Calpe, Madrid 1932.

⁵⁹. *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, I, p. 314.

⁶⁰. *Meditaciones, Soliloquios i Manual del gran Doctor de la Iglesia San Agustin*. Traducidos al castellano por el P. Fr. Eugenio Ceballos, Madrid 1770. Ediciones posteriores: Madrid 1788, 1824, 1875 (esta edición añade los *Suspiros*). Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, 1, 683ss). «Dos Traducciones del idioma Latino al Castellano se han hécho antes de ahora de estas Meditaciones, Soliloquios y Manual; pero una y otra se hicieron sirviendo de original las Obras de N. P. S. Agustín, que por los años 1594, y de 1665 corrían en el Público con mas aceptacion. Pero haviendose hécho ultimamente en París por los Cl. PP. Benedictinos de la Congregacion de SAN MAURO la mas exacta y célebre edición de todas las obras de san Agustín; segun la cual hallamos en éstas Meditaciones, Manual y Soliloquios muchísimas expresiones que faltan en las ediciones antecedentes, muchas cláusulas y sentencias mas bien ordenadas, y à veces médio capítulo, ó mucha parte de èl aumentado, y

finalmente diversos los títulos de todos los Capítulos ù de quasi todos: por toda ésta diversidad y mejoría, pareció justo el hacer una Traducción nueva de éstas Obras, según la mencionada edición de SAN MAURO: para que no estuviese mas tiempo defraudado el Público de las mejoras que tiene dicha edición, comparada con todas las anteriores» (f. 9rv).

⁶¹. «No me contenté con traducir y declarar sus pensamientos, usando libremente de mi estilo, sino atándome lo más posible al estilo, frases y voces del original, para que tanto más conservase de su primera energía, nervio y solidez, cuando más parecidas fuesen mis palabras y expresiones á las de San Agustín» (ed. de 1851, p. 137).

⁶². *La Ciudad de Dios del Padre y Doctor de la Iglesia S. Agustín, Obispo de Hipona, dividida en 22 libros*; traducida del latín al castellano por el Dr. D. José Cayetano Díaz de Beyral y Bermúdez, del gremio y Claustro de la R. Universidad de Huesca, opositor a sus cátedras de Leyes y Cánones, individuo del estado de Caballeros y Nobles de esta Corte... Madrid 1793. Imprenta real, 8 tomos. Se reeditó en 1795. 1796. 1797 (se mandó expurgar por decreto del 13 de nov. de 1794 y edicto de abril de 1799), 1843 (tomos 173-175 de la Biblioteca clásica. Tras ser escrupulosamente revisada, la editó el Apostolado de la Prensa, Madrid 1939).

⁶³. *Ib.*, p. XVI.

⁶⁴. Prol. I, p. VII.

⁶⁵. Prol. I, p. XXIV.

⁶⁶. *Ib.* I, p. XVII.

⁶⁷. Así lo expone el autor: «... declarando en ellas quanto aparece ambiguo, confuso ó difícil de comprender. El orden que se observa en ellas es el siguiente: todos los puntos que el Santo toca, ya pertenecientes al dogma, ya á la verdadera inteligencia de todos los libros del antiguo y nuevo Testamento, á la relacion histórica y cronológica de ellos, sus peculiares versiones, resolución de las cuestiones que se tratan en ellos, y sumarios de los principales hechos, y acciones gloriosas de los Jueces, Reyes y Príncipes de Judá é Israel, vaticinios de los Profetas y sucesos memorables, se han procurado ilustrar con notas y apéndices, que aclaran cualquiera dificultad que pudiera resultar de su lectura, y exponen claramente la sana doctrina del Santo» (I, pp. XVII-XVIII).

⁶⁸. *Ib.*, I, p. XXII.

⁶⁹. *Ib.* I, p. XXXII.

⁷⁰. *Ib.* I, p. XXIII.

⁷¹. *Ib.*

⁷². También en este caso los juicios varían de autor a autor. Discrepando de los jesuitas que optaron por la traducción de Díaz de Beyral para reeditarla, con las correcciones oportunas, en el «Apostolado de la Prensa», escribe P. Martínez Vélez en la recensión de esta última: «Para nosotros ni una ni otra versión son buenas, pues faltaban a sus autores dos condiciones indispensables: el conocimiento profundo de la lengua castellana y el del pensamiento y estilo de las obras de san Agustín... Pero..., puestos a elegir, preferimos la traducción del primero (Roys y Roças) a la del segundo (Díaz de Beyral), por estar más ceñida al texto y tener más sabor castellano. Por eso nos parece bien que se reprodujese durante la segunda mitad del s. XIX en Valencia, y nos pareció mal que la perifrástica y a veces fatigante de Díaz de Beyral se reeditara en la *Biblioteca clásica* de la benemérita Librería Hernando» (*La ciudad de Dios de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 1 (1930) 447-452: 450-451).

⁷³. En 1989 fue reeditada en Buenos Aires por «Club de Lectores».

⁷⁴. San Agustín, *De la Santa Virginitad*, traducido en castellano Por el R. P. M. Fr. Christoval de san Joseph de su Orden, de la provincia de Castilla. Libro util y provechoso para todos estados, y especialmente para personas consagradas a Dios. En Madrid... Año 1749.

⁷⁵. San Agustín, *De el bien del matrimonio, de la viudez, de la oración y paciencia*. Traducido del latín en castellano por el M. R. M. Fray Christoval de san Joseph y O Mely, religioso del Orden de nuestro Padre san Agustín, de la Provincia de Castilla. En Madrid,... Año de 1752. El libro sobre la Oración no es otro que la célebre *Carta* 130 a Proba. El traductor lo integra junto a los otros tratados siguiendo a un traductor francés (f. 17v); en cambio, el tratado *Sobre la paciencia* falta en el traductor francés, y lo puso el español de propia iniciativa.

⁷⁶. *Ib.* Al que leyere, f. 19.

⁷⁷. *Ib.* Al que leyere, f. 14v.

⁷⁸. *Ib.*, f. 17. El censor no le ahorra elogios: «Nuestro Traductor... manifiesta su erudición en la propiedad del estilo, siendo traductor sabio, en no disminuir el alma, y sentido de las Sentencias, no traduciendo como Gramatico que construye, sino como Traductor, que explica con fidelidad lo que traduce» (*ib.* f. 4v).

Llama la atención que el libro tenga como colofón una «Devocion con N. P. S. Agustín, de la venerable Gertrudes Moro, Nieta del Esclarecido Martyr, y Cancelario de Inglaterra Don Thomas Moro, Monja de la sagrada Orden de san Benito, y de la Congregacion Inglesa de Nuestra Señora del Consuelo en Cambray. Sacada del Libro de sus Exercicios Espirituales, impresso en París año de 1658, y traducida de Inglés en Castellano»; y más la llama el que a la versión castellana siga la versión inglesa original. El hecho tiene su explicación en el origen irlandés del traductor.

⁷⁹. *Las costumbres de la Iglesia Catholica por el P. S. Agustín, obispo de Hipona*, traducidas del latín al romance, Por el S. D. Luis Rebolledo de Palafox y Melzi, Hijo primogénito de los S. S. Marqueses de Lazán y Canizár, etc. Y dedicadas al Ilmo. S. D. Agustín de Lezo y Palomeque, Arzobispo de Zaragoza, s.a. (1788).

⁸⁰. *Ib.*, f. 4.

⁸¹. *Ib.* f. 5rv.

⁸². El autor concluye su traducción con esta nota: «San Agustín añadió a este Tratado otro de las Costumbres de los maniqueos, que no traducimos por ser diversas las circunstancias del dia; y no parecer tan necesario refutar unos hereges que no existen entre nosotros, como instruir a los fieles con los ejemplos de sus antepasados» (p. 239).

⁸³. *Los libros de la Doctrina Christiana de N. G. P. S. Agustín según la edición de S. Mauro, en que se dan Reglas para entender i enseñar las santas Escrituras*: Traducidas del Latin al Castellano, è ilustrados con algunas Notas Por el P. M. Fr. Eugenio de Zeballos, del Orden de N. P. S. Agustín, Maestro en Sagrada Teologia, del Número de la Provincia de Castilla, i Ex-Definidor General, en su Convento de S. Phelipe el Real de Madrid. Madrid, 1792. En dos tomos.

⁸⁴. *Ib.* p. XII-XIII.

⁸⁵. *Ib.* Dedicatoria.

⁸⁶. *Ib.* Introducción, p. XVIII.

⁸⁷. *Sermones de san Agustín en que se explican los salmos, que diariamente se cantan en las Horas menores y Completas*. Traducidos del Latin, Por el Doctor Don Manuel Rosell, Capellan de S. M. en la Iglesia de San Isidro el Real de Madrid, Madrid MDCCLXXX. 2 tomos.

⁸⁸. Bajo ese término hay que entender una predicación exegética, que mira más a la enseñanza que a la edificación (cf. C. MOHRMANN, "*Praedicare, tractare, sermo*", en *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1961, II, pp. 70-71; G. BARDY, "*Tractare, tractatus*", en *Recherches de Science Religieuse* [1946] 211-235). Como san Agustín mismo señala, *tractatus* es el equivalente a la *homilía* griega (*Enarrationes in Psalmum* 118, proemio).

⁸⁹. Globalmente sólo, puesto que, por ejemplo, el *Comentario al Salmo 118* fue escrito, no predicado; de modo similar, tampoco todos los *tractatus* agustinianos sobre el evangelio de san Juan fueron predicados.

⁹⁰. *Ib.* Prol., p. XVII-XVIII.

⁹¹. *Ib.* p. XXXI.

⁹². La descripción de los manuscritos, con el elenco de las obras, puede verse en G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, III, pp. 610-620.

⁹³. Escribe Santiago Vela: «Todos ellos (los códices) comprenden traducciones de las obras de N.P. San Agustín, de las cuales no sabemos que se haya impreso ninguna; y nos llama la atención que no se hiciera con algunas, por lo menos, porque en aquellos años el P. Sierra reimprimía la versión de las *Confesiones*, debida al P. Gante, y la de los *Soliloquios*, *Manual* y *Meditaciones*, hecha por el P. Jesuíta Pedro de Ribadeneira en el s. XVI; también entonces publicaba sus traducciones de algunos tratados de N. P. San Agustín el P. Cristóbal de san José O'Mely. Y, sin embargo, las versiones del P. Fominaya parece no haberse abierto paso, si es que de algún modo intentó publicarlas, y desde aquel tiempo han permanecido desconocidas» (*Ensayo*, III, p. 610).

En cuanto al valor de su versión, contamos con el juicio de Luis Arias, O.S.A., traductor del *De trinitate*. Tras examinar la realizada por M. de Fominaya de esta misma obra, escribe: «La versión del P. Fominaya, en tres pasajes que he consultado, es de una fidelidad sorprendente. Se le ve seguir el precepto del Maestro león, traductor insuperado de Virgilio: «El que traslada ha de ser fiel y cabal, y, si fuere posible, contar las palabras, para dar otras tantas y no más ni menos, de la misma cualidad y condición y variedad de significaciones, que los originales tienen, sin limitarlas a su propio sentido y parecer» (*Cantar de Cantares*, prol. BAC p. 297). Este recio servilismo del P. Fominaya ata su expresión y peca contra la hispanidad del buen decir» (*Obras Completas de San Agustín. V. Escritos apologeticos (2º)*, *La trinidad*, BAC 39, Madrid 1985⁴, p. 102).

⁹⁴. *Orden de Erudición*, escrito por san Agustín para los jóvenes, traducido por F.B.T.R (= *De ordine* II,9ss.). Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, VI, p. 691.

⁹⁵. *Ib.*

⁹⁶. Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, I, p. 354.

⁹⁷. Cf. E. NEBREDÁ, *Bibliografía Augustiniana seu Operum collectio, quae divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt*, Romae MCMXXVIII, p. 27, n. 54.

⁹⁸. En concreto, las siguientes: *Meditaciones*, *Soliloquios*, *Manual* y *Suspiros*, Madrid 1824, 1875, 1891 (trad. de Ceballos); *Cinco obras selectas del gran Padre San Agustín* (incluía *Confesiones*, *Meditaciones*, *Soliloquios*, *Manual* y *Sermones sobre la exposición de los salmos*), Madrid 1851 (traduc. de Ceballos); *Soliloquios* y *Manual*, Madrid 1887 (traduc. de Ribadeneira); *Meditaciones* y *Manual de San Agustín*, Madrid 1891; *Suspiros*, Madrid 1824; *La ciudad de Dios*, Valencia 1871 (traduc. de A. de Roys y Rozas); Madrid 1893 (trad. de J. C. Diaz de Beyral); *Confesiones*, Madrid 1803 y Barcelona 1847 (trad. de Ribadeneira); Madrid 1824, Barcelona 1849 (en dos imprentas distintas), 1850 y 1868 (trad. de Ceballos); *La Regla*, Madrid s.f. y Manila 1881 (trad. de Alonso de Orozco); Valencia 1827 (dominicos). Cf. *Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español. Siglo XIX. A-Alm*, Madrid 1989, n^{os} 1401-1421.

⁹⁹. *Los Santos Padres. Colección escogida de sus Homilias y sermones, traducidos al castellano*. Publicada por la Propaganda Católica, bajo la dirección de D. Francisco Caminero, presbítero. Madrid 1878-1879.

¹⁰⁰. Escribe F. Caminero: «todo lo que no sea así podría halagar el gusto completamente estragado de cierta parte de los fieles, acostumbrados a la palabrería periodística y parlamentaria, y aún al falso sentimentalismo de las novelas, pero evidentemente la predicación es otra cosa, y sería una profanación imitar en ella semejantes modelos. La doctrina, la gravedad, el celo ardoroso y prudente a la vez, la elocuencia del fondo, más que de la forma que brillan en los Santos Padres, no se suplen con nada. La Escritura y los Padres, repetimos, esos son los arsenales del orador cristiano a que acudían los grandes oradores de la Francia del siglo de Luis XIV, y aún de aquellos nuestros inimitables místicos» (p. VIII).

¹⁰¹. *Ib.* p. X.

¹⁰². Se trata de los siguientes textos. En el vol. I: *Sermones* 184,185 y 186 para la fiesta de Navidad; *Tratado* 8º sobre el evangelio de san Juan, para el domingo segundo después de la fiesta de Epifanía; *Tratado* 121, para la octava de la Resurrección; *Tratado* 101, para el domingo tercero después de Pascua; *Tratado* 94, para el domingo cuarto después de Pascua; *Tratado* 102, para el domingo quinto después de Pascua; *Sermones* 264 y 261, para la Fiesta de la Ascensión; *Sermón* 270, para la fiesta de Pentecostés; *Sermón contra los Arrianos*, para la Fiesta de la SSma. Trinidad. En el vol. II: *Tratado* 46, para el domingo segundo después de Pascua; *Tratados* 95 y 96, para el domingo cuarto después de Pascua; *Sermón* 60, para el domingo décimo cuarto después de Pentecostés, y *Sermón* 98, para el domingo décimo quinto después de Pentecostés.

¹⁰³. Aunque no es auténtica, se tradujo como del santo *La Angélica*, himno de la Vigilia Pascual, con fines didácticos, del latín, se entiende: *La Angelica... y el himno Iam Satis Culpis...* traducidos y anotados por Agustín Rivera, para uso de estudiantes del idioma latino. S.l., s.n. s.a. Cf. *Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español. Siglo XIX. A-Alm*, Madrid 1989, nº 1402.

¹⁰⁴. *Método para enseñar la doctrina cristiana a los que la ignoran escrito por san Agustín, obispo de Hipona*, incluida en la obra *Enseñanza catequística*. Apologías, métodos, leyes y catecismos, recopilados y traducidos para fomentar y generalizar la importantísima enseñanza de la doctrina cristiana, por D. Francisco Javier Besalu y Ros..., Madrid 1863.

¹⁰⁵. *Ib.*, p. III.

¹⁰⁶. La afirmación no es del todo exacta. Debido a la planificación de los volúmenes, algunas obras debían ser integradas en el vol. 18 y, por tanto, esperar a que se agotase la edición en curso para hacer la nueva que integrase las obras indicadas. La nueva edición del volumen está a punto de ser enviada a la prensa. No obstante, puede decirse que se ha podido saldar la deuda con el santo, habida cuenta de las pocas traducciones en castellano de los siglos anteriores.

¹⁰⁷. Tomamos el dato de M. DE LA PINTA LLORENTE, *Crónica de un Centenario agustiniano*, en *Religión y Cultura* 15 [III] (1931), 510-521: 521.

¹⁰⁸. Por ejemplo, los agustinos Angel Custodio Vega, Félix García, César Vaca, Lope Cilleruelo y el agustino recoleto Victorino Capánaga.

¹⁰⁹. De A. C. Vega son estas palabras: «San Agustín está más cerca de nosotros en su modo de pensar, sentir y ver las cosas, que de ningún otro pueblo europeo. El día que poseamos una buena edición y traducción de sus obras, estas han de ser el mejor guión de nuestro pensamiento y de nuestra cultura. Mientras llega ese día feliz, que debiera coincidir con la fecha del próximo Centenario de su nacimiento, 1954, alegrémonos con estos esfuerzos individuales y particulares, que van preparando el gusto de nuestro público para otras cosas mayores» (recensión de la obra *Dios es amor. Los diez sermones sobre la Epístola 1ª de san Juan*, por D. Ruiz Bueno, Madrid 1946, en *La ciudad de Dios* 158 [1946] p. 367). A su vez escribía L. Cilleruelo en 1947: «... los ávidos de asimilar el espíritu agustiniano, que es todavía hoy la última palabra de la sabiduría religiosa del Cristianismo y la más sincera aceptación de las consecuencias de la palabra revelada...» (*El monacato agustiniano y su regla* 1947, p. 11). Y a las

puertas del XVI Centenario del nacimiento del santo, G. del Estal: «Su pensamiento se yergue seguro y rector frente a la angustia existencial de nuestra hora» (*XVI Centenario del nacimiento de san Agustín*, en *La ciudad de Dios* 165 [1953] 227-228: 227). El espíritu a que responde el programa de traducción de las obras de san Agustín aparece de algún modo plasmado en el artículo de Félix García, *El retorno a san Agustín*, en *Religión y Cultura* 15 [III] (1931) 275-344.

¹¹⁰. El contrato con la Biblioteca de Autores Cristianos fue firmado por el P. Félix García, en representación de la Orden de san Agustín en España el 24 de julio de 1944, referido a 11 volúmenes. Los seis primeros estaban proyectados tal como de hecho se publicaron; los cinco últimos incluirían, según el proyecto, estas obras: el vol. 7º una selección de *Sermones* y de *Enarraciones a los Salmos*. El vol. 8º, una selección de *Cartas* (como así fue). El vol. 9º: *El Sermón de las bienaventuranzas; Comentario a la epístola de san Juan a los partos; De la enseñanza de los ignorantes; La continencia; El bien conyugal; La virginidad; La vida monástica (= El trabajo de los monjes); la doctrina cristiana*. El vol. 10: *Comentarios al evangelio de san Juan*. El vol. 11: *La ciudad de Dios*. Un segundo contrato, firmado en 1950 por el mismo P. Félix García, modificaba el programa a partir del vol. 6º del proyecto anterior y lo ampliaba, a ulteriores obras, sin especificar.

¹¹¹. G. Folliet, recensión en *Revue des Études Augustiniennes* 8 (1962) 382.

¹¹². La edición de la BAC del *De Trinitate* permitió que llegase la obra a manos del filósofo español Ortega y Gasset, quien se lamentaba al P. Félix García de no haberla conocido antes, pues le hubiese servido, decía, para elaborar su fenomenología del espíritu.

¹¹³. Así sobre todo las de V. Capánaga, A. C. Vega, L. Arias, L. Cilleruelo.

¹¹⁴. En buena medida se compensa con un índice general en el último de los volúmenes, el 18.

¹¹⁵. Hemos sido testigos de cómo se vendía en algún país europeo. Un documento interno de la BAC habla del «beneficio desproporcionado que nos deja el tercer volumen de las Obras de San Agustín».

¹¹⁶. La dificultad era de índole financiera; por tanto, sólo fue posible cuando las casas propietarias de los derechos los cedían gratuitamente. La exclusión del aparato crítico no obedecía a una minusvaloración del mismo, sino a que solía ser condición para poder utilizar el texto.

¹¹⁷. Nos referimos a los Órganos directivos de la Federación de Agustinos Españoles (FAE) que creó un fondo con esa finalidad. En efecto, para asumir el proyecto la Editorial BAC puso como condición que la edición fuese previamente financiada. Las obras más célebres del santo y las más rentables económicamente ya estaban publicadas, teniendo ella los derechos de propiedad.

¹¹⁸. El proyecto incluía también un volumen complementario de obras atribuidas, cuya aparición es inminente.

¹¹⁹. A saber, *El bien del matrimonio*, por Félix García, Madrid 1943; *El evangelio de san Juan*, por J. Leal y B. M^a Bejarano, Tomo I y II (I-XII/XIII-XXIV), Madrid 1944; por J. Leal y M. Suárez del Villar, tomo III (XXV-XXXVII), Madrid 1946; por J. Leal y J. M^a Regueira, tomo IV (XXXVIII-XLVIII); *De la santa virginidad y del bien de la viudez*, por M. de Aranzadi y J. Otero, Madrid 1946; *Dios es amor. Los diez sermones sobre la Epístola 1ª de san Juan*, por D. Ruiz Bueno, Madrid 1946; *Los cuatro Libros sobre la ciencia cristiana de san Aurelio Agustín, Obispo de Hipona*. Estudio preliminar y traducción por D. Ruiz Bueno, Madrid 1947.

¹²⁰. No obstante, aún en 1972 se publicaba la quinta edición de la obra: *Meditaciones, Soliloquios, Manuel y Suspiros*. Traducción e introducción de Ambrosio Montesino. Presentación y prólogo de L. Riber, Ed. Aguilar, Madrid 1972. La traducción de P. de Ribadeneira había sido reeditada por El Apostolado de la Prensa en 1948.

¹²¹. La de Ceballos la reeditan: ed. Espasa-Calpe, Madrid 1957; Biblioteca E.D.A.F., Madrid 1965; ed. Sarpe, Madrid 1983, en ambos casos privadas hasta de las referencias bíblicas; ed. Vosgos, Barcelona 1971; revisada y anotada por J. S. A. Iberia, Barcelona 1957; Plaza y Janés, Barcelona 1961; La

editorial Planeta publica su propia edición (1993) tomando los once primeros libros de la de P. de Ribadeneira y los tres últimos, de que carecía la anterior, de la de A. C. Vega. Por su interés histórico, se reeditaron también las de S. Toscano: cf. nota 30.

¹²². Nos limitamos a enumerarlas y a indicar editorial, lugar y fecha de la primera edición: FRANCISCO MIER, OSA, *Apostado de la Prensa*, Madrid 1929; A. C. VEGA, *El Buen Consejo*, El Escorial 1932; Espasa Calpe (Nueva Biblioteca Filosófica, LIX y LX), Madrid 1932; Bruguera, Madrid 1968; BAC Normal, Madrid 1947; L. RIBER, Aguilar, Madrid 1941; Ramón Sopena, Barcelona 1967; Círculo de Lectores, Madrid 1971; V. SÁNCHEZ, S.J., *El Apostolado de la Prensa*, Madrid 1942; M. VILLAMUERRA DE CASTRO, Mateu, Barcelona 1966; A. DE ESCLASANS, Ed. Juventud, Barcelona 1968; P. A. URBINA, Palabra, Madrid 1974; O. GARCÍA DE LA FUENTE, Akal, Madrid 1986; J. COSGAYA, Bac Minor, Madrid 1986; P. RODRÍGUEZ DE SANTIDRIAN, Ed. Altaya, Barcelona 1994, etc.

¹²³. Nueva versión española literal y con anotación abundantísima, Madrid 1932 (Tomo LIX y LX de la Nueva Biblioteca Filosófica). Tuvo varias reediciones, en alguna de las cuales fue corregida. Luego recogida en la BAC, vol. II de las Obras de san Agustín.

¹²⁴. La de P. A. Urbina (cf. nota 122).

¹²⁵. Destacan por esa fidelidad las de A. C. Vega y V. Sánchez.

¹²⁶. Por su brillantez literaria, sin traicionar el sentido original, destaca entre todas de la L. Riber.

¹²⁷. Esta última, la de Díaz de Beyral, continuó editándose, en algunos casos muy corregida, en el s. XX.

¹²⁸. *San Agustín. La ciudad de Dios*. Traducción de Lorenzo Riber. Texto (latino) revisado por Juan Bastardas. Vol. I (libros I-II), Barcelona 1953; vol. II (libros III-V), Barcelona 1958. La obra pretendía mejorar el texto latino sirviéndose de nuevos manuscritos españoles a partir del I. VI.

¹²⁹. Así en las traducciones aparecidas en la revista *Perficit: San Agustín. Diálogo sobre el Maestro*. Presentación y traducción de Luis Baciero, en *Perficit* 7 (enero febrero 1972) pp. 1-36; *Soliloquios... Perficit* 19 (1995) 103-199.

¹³⁰. Mencionamos: *Sermones de san Agustín*, por los PP. Laurentino Alvarez y Amador del Fueyo, Madrid 1925, en 7 tomos (Los referentes a las festividades, fueron publicados también, en 1930, en la Colección «Los grandes Maestros de la Predicación («Sal Terrae»»); *De la bienaventuranza según san Agustín*, por Claudio Burón. Madrid 1927. La misma obra fue traducida también por A. Herrera Bienes, y editada por Aguilar, Madrid 1955; *San Agustín. El sermón de la montaña*. Ed. Palabra, Madrid 1976; *San Agustín. ¿Por qué creer?* Prólogo, introducción y notas de C. Basevi; traducción de L. F. Bausa y A. CLaveri. EUNSA, Pamplona 1977 (traducción de las obras: *La verdadera religión* y *La utilidad de creer*, según el texto del CC 32 y CSEL 25/1 respectivamente); *Sobre la santa virginidad*, incluida en *Las vírgenes cristianas primitivas*, por F. de Vizmanos, BAC, Madrid 1949, pp. 868-922; *Homilias sobre la primera carta de san Juan*. Traducción y comentario, por P. de Luis. Estudio Agustiniano, Valladolid 1997.

¹³¹. *De cura gerenda pro mortuis*. Traducción castellana hecha de la que se publicó en francés por Mr. Langlet, por el P. Antonio Fabre, OSA. Madrid 1929 (cf. *Revista Agustiniana* vol 5, 1º, pag. 161).

EL AGUSTINO ENRIQUE FLÓREZ, TRADUCTOR

Dr. F. Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA
Estudios Superiores de El Escorial

I. SU FORMACIÓN ACADÉMICA¹

1. 1. Teológica

El P. Enrique Flórez tomó el hábito en el convento de San Agustín de Salamanca el 5 de Enero de 1718, profesando el 6 de ese mismo mes el año siguiente², y trasladándose al colegio agustiniano de Valladolid donde realizaría los estudios de filosofía, regresando posteriormente a Salamanca para cursar la teología. Viendo los superiores la promesa de frutos ciertos que ya se apuntaban en fray Enrique, le animaron a obtener el título de *Lector de Artes* que obtuvo en 1725. Estando aquí en la corte se ordenó sacerdote el día 25 de Julio de 1725, y cantó la primera misa, pocos días después, en el otro gran convento madrileño de la Orden, el de San Felipe el Real (Puerta del Sol y calle Mayor).

El P. Flórez fue trasladado inmediatamente a la ciudad de Ávila, en cuya Universidad de Sto. Tomás superó las pruebas y se graduó de Bachiller, Licenciado y Doctor³, pasando a finales de Octubre de ese mismo año 1725 al Colegio agustiniano de Alcalá (hoy, sede de los juzgados) para graduarse de Doctor en aquella Universidad, título que obtuvo el 6 de Febrero de 1729, tras haber aprobado los cuatro actos públicos previstos para la colación del máximo grado académico⁴.

En 1730 la Provincia agustiniana de Castilla encargó al P. Flórez la redacción de un curso de teología que sirviese de manual para los estudiantes del Colegio de Alcalá; se aplicó con tanto ahínco -simultaneándolo con sus clases- que, dos años después, tenía el primer tomo impreso, y otro al año siguiente, hasta el quinto y último que vio la luz en 1738. Este fuerte ritmo de trabajo -luego veremos que fue así toda la vida- le hizo caer enfermo, con una acumulación morbosa de humores, “muy irritante y fuerte”, en las muelas; otras veces será una fluxión en los ojos, lo que le hace cambiar de actividad, pero siempre aprovechando el tiempo. En esta ocasión se ejercitó en aprender a tañer la vihuela, llegando a tocarla con maestría, mientras que procuraba seguir manteniendo su actividad con ayuda de algún religioso, según refiere en una carta. “Perdóneme Vmd. No sólo la mano agena (a que me obliga una fluxión a las muelas que me molesta un mes ha)”⁵. Sin haber finalizado la redacción y publicación de esta obra teológica se presentó y obtuvo el grado de *Maestro*, título propio de muchas órdenes religiosas, en 1736, según el breve *Cupientes*, de Benedicto XIII. En atención a la preparación teológica, solidez de conocimientos y espíritu equilibrado, la Inquisición le nombró revisor y visitador de Librerías conventuales, en Agosto de 1740⁶.

Su presencia en Alcalá, y los grados académicos obtenidos en su universidad estaban orientados al acceso a una cátedra; se presentó todas las veces que vacaron las de teología, mientras residió en la ciudad, siete en total, sin lograrla en ninguna ocasión. Su gran biógrafo el P. Méndez afirma que la Universidad cisneriana “le fue siempre contraria con capa de amiga”⁷. Las relaciones humanas con sus compañeros claustales complutenses debieron ser frías, a juzgar por la queja confidencial que hace en una ocasión: “Hállome en una Universidad llena de Colegios y Doctores, pero tan solo es preciso salir fuera para hallar compañía”⁸. En momentos de descanso, y cuando la enseñanza de las materias eclesiásticas se lo permiten, comienza a formarse en el campo de la historia, según su propia confesión: “En las horas que me dexa la atención a los estudios Theológicos, en seguimiento de las Cátedras de esta Universidad he procurado actuar en el importante culto de la Venerable Antigüedad, y en especial de la ciencia Numismática”⁹.

En Alcalá transcurrió una buena parte de su vida -de 1725 a 1750-, aprovechando la estrecha situación y el estado de pobreza del Colegio para trasladarse los veranos al convento de San Felipe de

Madrid. La Orden, siempre cauta y discreta, comenzó a otorgarle pequeñas concesiones y algunos medios para estimularle en el estudio, conociendo su capacidad. En los cursos complutenses y en los veranos matritenses influyeron decisivamente en la forja de su vocación intelectual las amistades con las que trató. Personas de la talla de D. Alfonso Clemente de Aróstegui, después Arzobispo de Granada; D. Francisco Delgado y Venegas, después Patriarca de las Indias Occidentales, los hermanos de las Infantas (Francisco y Juan Antonio), y su hermano de hábito el P. Fco. de Riambau; también trató con los benedictinos, dominicos y franciscanos, con nobles intelectuales, como el conde del Águila, el conde del Puerto y el duque de Medina Sidonia.

El regreso a Alcalá al comienzo del nuevo curso le debía suponer un sacrificio, sobre, sobre todo, una vez que había renunciado a la vida académica y se había orientado por el camino de la investigación histórica. Al mismo amigo le dice: “Hállome ya en este eremitorio [complutense](#)”¹⁰.

En plena gloria, cuando el rey le honraba y le distinguía, previa consulta del Consejo de Castilla, y habiendo vacado la cátedra segunda de Sto. Tomás, el P. Rávago expuso al Gobernador del Consejo que se fijase en los méritos de Flórez, concediéndole la cátedra, en Marzo de 1751, cuando ya no residía en Alcalá, y no podía regentarla por estar ocupado por real orden en el proyecto de la *España Sagrada*. El 2 de Abril de 1758, consciente de esa limitación y de los males que encierra para la enseñanza, puesto que el maestro debe estar junto a los discípulos, dando ejemplo de ética profesional, “pone a sus Reales pies el nombramiento, haciendo dejación de la [cátedra](#)”¹¹.

El P. Méndez tiene recogidos meticulosamente toda la actividad académica y ejercicios literarios desarrollados como teólogo en Valladolid, en Salamanca y Alcalá; en la Universidad y en los Colegios de agustinos, alcanzando cotas sorprendentes cuando se compara con el ritmo habitual que en esta época desarrollan alumnos y [profesores](#)¹².

1. 2. Histórico-Geográfica

Si algo define la vida del P. Flórez es su pasión por el estudio, su entrega a la investigación y la más absoluta renuncia a todo lo que no partiese de ese origen y a esa meta llegase. Tenía una enorme capacidad de trabajo y mayor era la fuerza de voluntad, aunque nunca le faltó la confianza en la ayuda que recibía del cielo. Con profundo sentido religioso él mismo repetirá algunas veces que “¿Cómo era posible que hiciera yo la mitad de lo que hago y tengo hecho, si Dios no hiciera toda la [costa](#)?”¹³.

Sin haber alcanzado la cátedra universitaria, concluyó su actividad docente en plenitud de vigor, capacidad intelectual y entusiasmo vocacional; el Maestro Flórez cuenta treinta y siete años y es el momento que la Orden piensa dedicarlo a la carrera de los cargos, modificando bruscamente el destino para el que él había puesto rumbo, que era la investigación en sentido estricto y riguroso. Con notable esfuerzo deberá simultanear los dos servicios -estudio y prelación- hasta que desasiéndose de los puestos de mando en la vida religiosa, su actividad quede centrada en el estudio y en la vivencia de los preceptos de la regla agustiniana que había profesado.

A los cuarenta años toma la decisión de dedicarse al estudio sistemático y profundo de la Historia de la Iglesia de España, y da los pasos para demostrar la firmeza de su resolución. Al año siguiente de su reelección -1743- renuncia a su cargo de Rector del Colegio de Alcalá y comienza su formación, puesto que autodidacta [fue](#)¹⁴. “Para llevar a cabo su labor científica, el P. Flórez, humilde religioso, que había pasado su juventud estudiando y enseñando teología escolástica hasta que descubrió su verdadera y definitiva vocación, tuvo que educarse a sí propio en todas las disciplinas históricas, improvisándose geógrafo, cronologista, epigrafista, numismático, paleógrafo y hasta naturalista: no todo con igual perfección, pero en algunas ramas con verdadera eminencia... Compensa su falta de literatura con la serenidad de su juicio, la agudeza de su talento, la rectitud de su corazón sencillo y piadoso, que rebosa de amor a la verdad y a la [ciencia](#)”.¹⁵ En la *España Sagrada* confesará el purgatorio por el que pasó y cómo pretende subsanarlo para facilitar el camino de los que vayan tras

él. “Tuve por delante las dudas que a mi mismo, por falta de maestro, me afligieron, y las que he visto en otros a quienes procuré alentar a estos [estudios](#)”¹⁶.

Las grandes conversiones siempre han sido fruto de la inquietud del corazón al que la luz de un libro y un toque de inspiración han dado el empujón definitivo; en este caso también fue así. Su biógrafo asegura que le escuchó muchas veces decir que a la *Suma de Concilios*, de Cabasucio, “le debía cuanto sabía y cuanto [era](#)”¹⁷; él le hizo conocer lo mucho que le faltaba y así se determinó a recuperar el tiempo perdido.

Comprendió la necesidad de perfeccionarse en idiomas y se ejercitó tanto en los modernos francés, italiano, portugués- así como en lenguas clásicas -griego, puesto que latín lo dominaba perfectamente-, sirviéndose de manuales y de la ayuda prestada por el gran filólogo agustino, el mallorquín Francisco Riambau, con el que coincidió en Alcalá y en Madrid.

En la medida que avanzaba en los estudios, más se encerraba en su celda y renunciaba a todo lo que no fuesen los libros, las consultas a bibliotecas y personas ilustradas para contrastar unos datos o verificar un documento, “sin perdonar el trabajo de un casi perpetuo estudio y abstracción de cuanto no conduzca para esto, recogiendo y revolviendo una copiosa biblioteca de todo lo común y precioso en el [asunto](#)”¹⁸. A un amigo le asegura que para trabajar seriamente en Madrid no hay otro camino, y como prueba personal dice que “la atención de mis libros me tiene tan abstraído de conocimientos y visitas de Ante-Salas, que no tengo a quien dar las Pasquas por [Navidad](#)”¹⁹.

1. 3. Científica

El conocimiento del mundo antiguo le llevó a ampliar el horizonte de la investigación como base para mejor dominar la época y el lugar que estudiaba; así surge su pasión por la numismática y las ciencias naturales, llegando a recoger piezas y a formar gabinetes personales con sendas colecciones que, con el paso de los años, llegarán a ser de primerísima categoría, tanto por la cantidad como por la calidad de las monedas y de ejemplares que guardaba.

Una de las intervenciones más decisivas del P. Flórez en el ámbito científico oficial español fue el decidido impulso dado, gracias a su prestigio y a que lo buscaron, para la formación del Real Gabinete de Ciencias Naturales, en palacio, como preámbulo de un gabinete nacional y público, no siempre reconocido, por ignorancia o partidismo, pero sin pasar de forma desapercibida para otros [investigadores](#)²⁰.

Desde la Granja de San Ildefonso le escribió el marqués de Grimaldi, el 27 de Julio de 1767, para pedirle su opinión, de orden del rey, sobre la adquisición del gabinete de Historia Natural que D. Pedro Franco Dávila, peruano afincado en [París](#)²¹, ha ofrecido al monarca [español](#)²². “Antes de costearle quiere S. M. saber el juicio que forma V Rma. De la calidad, circunstancias y valor que tiene... le cree único sujeto capaz de dar luces en el asunto, aunque sea con el corto auxilio del [catálogo](#)”²³.

Aunque no se conserva la respuesta de Flórez disponemos de un apunte o borrador; con meticulosidad, prudencia y conocimiento de causa, anima al ministro: “El mayor sentimiento es el de la materia, por no poder desempeñarla dignamente, a causa de que las piezas de historia natural piden inspección ocular de tamaño, integridad y circunstancias individuales de cada cosa, que alteran notablemente su valor... A esto se añade que lo principal de la historia natural no se funda en valor intrínseco, sino en estimación arbitraria del gusto y curiosidad... Hoy podemos lisonjearnos de que ya llegó el fin de tan largo abandono [de que no hubiera Gabinetes en España], reservando el cielo para el glorioso imperio de nuestro Soberano el que se introduzca este gusto y cese la barbarie... Añádase el estar ya formalizado el gabinete con índices. Esto obliga a concluir que el valor debe examinarse dentro de París por intervención de nuestro embajador, que explorando por tercera persona el precio en que Dávila estima su total, le haga tantear a otros inteligentes, y no reparen en cuanto más o menos, pues el lance acaso será [único](#)”²⁴.

El asunto quedó paralizado, aunque no olvidado; años después, enterados que el Sr. Dávila estaba desprendiéndose de algunas valiosas piezas de su colección, se reactivó el interés por la compra del gabinete. Otra vez el ministro Grimaldi escribe al P. Flórez, el 10 de Octubre de 1771, insistiendo sobre el tema de la conveniencia de la compra, y remitiéndole el catálogo manuscrito que había preparado el propietario sobre el estado en que se encontraba su colección. Lo estudia, y dos días después, informa favorablemente como en la anterior ocasión.

En la respuesta encontramos presentes los ideales de la Ilustración, así como la sólida y amplia cultura del P. Flórez y su talante indiscutible de hombre intelectual. He aquí su opinión: “Hallo ser una colección muy cumplida y preciosa de los tres reinos de la naturaleza; pues aunque se deshizo de varias piezas, en la mayor parte duplicadas, para ocurrir a urgencias, le obligó el genio y proporción a recoger otras muchas, que forman un gabinete enriquecido de los más precioso y exquisito de la naturaleza, superior en algunas clases a los más celebrados... Dávila manifiesta celo de buen vasallo en ofrecer a los pies de S. M. lo que otros se alegrarían poseer, cuya falta en ningún reino es más notable que en España... pues siendo el único reino que carece de gabinete público, deberemos a nuestro católico Monarca el honor de librarles de esta nota... será el gabinete público en esta corte uno de los medios más útiles para el adelantamiento de las ciencias... Parece, pues, la ocasión, más oportuna para meter en casa lo que se nos viene a la [puerta](#)”²⁵.

Enterado el Sr. Dávila del informe favorable emitido por el agustino le escribió, el 21 de Octubre de 1771, manifestándole “mi reconocimiento por lo que le he merecido en el asunto del [gabinete](#)”²⁶. Con la humildad de auténtico intelectual que le caracterizó, nunca exteriorizará su protagonismo en este asunto, y así le comenta a un amigo que “el Rey ha comprado ya y pondrá luego en público Gabinete de Historia [natural](#)”²⁷.

En otra ocasión, la certera actuación del P. Flórez, en el terreno de la Historia Natural, también fue decisiva. En su trato con el Príncipe de Asturias y el Infante D. Gabriel, les transmitió tanto amor por estas materias, que decidieron crear un gabinete privado en el propio palacio, dejando en manos del agustino el diseño del mismo y la distribución de las piezas: “Desde Julio estoy introducido con el Príncipe, que me llamó para que le forme Gabinete de Historia Natural, que en lo material está ya hecho con buenos escaparates y cristales, pero falta mucho que llenar, y me ha sido preciso darle muchas cosas para aficionarle, mientras vienen de las América respuestas de las esquelas que me mandó formar. Compró lo que tenía D. Tiburcio Aguirre y deseo recoja lo del conde de [Saceda](#)”²⁸. No solamente dirigió las obras, sino que, además, en 1766, escribió un pequeño tratado sobre la *Utilidad de la Historia Natural*, que también es una lección de espiritualidad, puesto que recuerda cómo la naturaleza es el libro donde Dios ha dejado el mensaje de su amor al hombre, sin olvidar los ideales de la época en que vive, de compaginar utilidad y deleite, siguiendo los pasos que en este camino están dando las naciones cultas de [Europa](#)²⁹.

Nuevamente la sencillez del religioso aflora en su vida personal y nunca se apropiará del protagonismo que tuvo en este tema. Así le comunica la información a un amigo: “Viene a Madrid el gabinete de Leirens, de cuya compra efectuada le avisé hoy por [correo](#)”³⁰; poco después se lo confirma como otra noticia más: “Acaba de llegar todo el gabinete de Leyrens que he comprado para el señor Infante don [Gabriel](#)”³¹.

1. 4. La España Sagrada

Al principio fue concebida como una cronología interdisciplinar donde apareciesen en forma serial, papas, emperadores, reyes, concilios, santos, herejes, con vistas a facilitar, tanto la ubicación de cada uno como la relación simultánea con los contemporáneos. Después pensó en una geografía eclesiástica de España, donde se incluyese la descripción de los espacios de las sedes episcopales, así como las divisiones y límites de cada una de las sillas con su propia evolución, desde los tiempos apostólicos. Consultó el proyecto con su buen amigo D. Juan de Iriarte, bibliotecario de Palacio, quien no solamente lo animó, sino que le sugirió ampliar la idea hasta hacer una Historia General de la Iglesia de España, que podía llamarse *España Sagrada*.

Después de materializar el proyecto, el P. Flórez fue consciente de lo interesante de la idea, al tiempo que comprendía el gran esfuerzo y los enormes sacrificios a los que se enfrentaba -localización y verificación de fuentes, cotejo de códices, traslados y comprobación visual de los lugares, etc.-, que, unidos a su edad y otras circunstancias ambientales, arrojaban unas dificultades reales y objetivas. Sin embargo, predominó en él la idea de servicio que, desde el estudio y la investigación, se podía hacer a la Iglesia de España. “Viendo lo manchada que estaba la antigüedad de nuestra iglesia con ficciones modernas, me apliqué a los Concilios, escritores fidedignos y cuanto pudiese conducir a una obra de la mejor *firmeza*”³².

Para ello, debe dejar claro su punto de partida, la meta a la que aspira y el método a seguir. Lo piensa hacer “con imparcialidad, seriedad y crítica que me ha sido *posible*”³³. Por encima de todo, mantiene su seguro criterio de certeza: “No pretendo otra cosa que el interés común de la *verdad*”³⁴, sin olvidarse de las dificultades del camino metodológico elegido, porque “como cada passo es una duda, debe ser cada punto una *questión*”³⁵.

Definitivamente lo que se realiza es una gran Obra General de Historia que él califica de “teatro geográfico”, en su doble acepción de lugar en que ocurren acontecimientos notables y dignos de atención, y de lugar donde una cosa está expuesta a la estimación o censura de las gentes. Por lo tanto, “no escribo Historia, sino lo que se necesita para *ella*”³⁶. La realización de la *España Sagrada* provoca y exige el estudio de otras ramas y especialidades, que ayudan a clarificar el objetivo previsto; toda su vida se reduce a esto, como él mismo confiesa a un amigo: “Mi obra principal ocupa la primera atención, y así queda poca para otras *cosas*”³⁷.

Como obra de conjunto y conocedores de las limitaciones que tiene, la *España Sagrada* es un magno proyecto. Concebido articuladamente, expuesto de forma sistemática y enriquecido con una valiosa aportación documental; ya entonces asombró poderosamente al mundo de los estudiosos ilustrados. El desarrollo de este programa historiográfico -recogida y verificación de fuentes, ordenación y clasificación de información, y rechazo de falsificaciones- se convirtió en el más notable esfuerzo de la investigación histórica del siglo XVIII español, como de forma tan contundente expresó Menéndez Pelayo: “La *España Sagrada* no fue sólo un gran libro, sino un gran ejemplo, una escuela práctica de crítica, audaz y respetuosa a un tiempo. El P. Flórez se adelantó a hacer con el criterio de la más pura ortodoxia, pero sin concesión ninguna al dolo pío ni a la indiscreta credulidad, aquella obra de depuración de nuestros fastos eclesiásticos, que a no ser por él se hubiera hecho más tarde con el espíritu de negación que hervía en las entrañas del *siglo XVIII*”³⁸.

II. TRADUCCIONES PORTUGUESAS Y FRANCESAS

El P. Flórez no se dedicó vocacionalmente al oficio de traductor, aunque hizo traducciones. Unas por compromiso; otras, por gusto personal y enriquecimiento espiritual. Al no ser un asunto motivado por la necesidad de sus estudios, ocupó un lugar secundario en su trabajo. Para mejor comprender esta faceta y situarla adecuadamente en la vida del agustino, enmarcamos cada traducción dentro de la intensa actividad que desarrolló.

2. 1. *Vindicias de la virtud*

En 1741 Flórez acaba de dar un giro transcendental en su vida: ha cambiado el estudio y la enseñanza de la teología por el de la historia. Este paso le ha supuesto tener que encerrarse y comenzar una formación en la que apenas tenía conocimientos; son años duros de retiro y estudio -igual que los siguientes- en los que está poniendo los cimientos para levantar el futuro edificio de su vocación historiográfica.

Desde 1739 es Rector del Colegio agustino de Alcalá; nos constan sus vivencias religiosas íntimas que alcanzan cotas de intensa sinceridad. De 1742 data un papel autógrafo que guardó el P. Fr. Manuel Tellez, Prior de San Felipe el Real y Superior de la Provincia de Castilla, en el que traza un plan de vida espiritual. En él se comprometía a tener una hora diaria de oración, levantarse a las cinco

de la mañana, mortificar sus gustos y su genio, usar cilicio, no fijar advertidamente y con curiosidad los ojos en ninguna mujer, recluirse en su celda y dedicar más tiempo a la lectura [espiritual](#)³⁹. En este ambiente personal -intelectual, religioso y espiritual- se enmarca la primera obra que traduce:

*Vindicias de la virtud, y escarmiento de virtuosos, en los públicos castigos de los Hypócritas, dados por el Tribunal del santo Oficio. En donde, según rigor escolástico, se responde a todos los argumentos, sophismas, e irrisiones, con que la gente carnal suele motejar a los que siguen la vida espiritual: y se demuestra la utilidad, y necesidad de la vida Devota, para conseguir la salvación. Escritas en portugués por el Rmo. P. M. Fr. Francisco de la Anunciación, del Orden de los Ermitaños del Gran Padre San Agustín de la Observancia, y Doctor de la Universidad de Coimbra*⁴⁰. Y en castellano, por el Doctor Don Fernando de Settien, Calderón de la Barca. Dedicadas al Ilustrissimo Señor Inquisidor General, divididas en dos tomos. Con licencia. En Madrid: En la Imprenta y Librería de Manuel Fernández, Impresor de la Reverenda Cámara Apostólica, en la Caba Baxa, frente la casa de Don Vicente Quadros. Año 1742⁴¹.

Ignorando la razón puso esta traducción “bajo su segundo nombre y apellidos del doctor D. Fernando Setián Calderón de la Barca”⁴². Para ser exacto, la traducción se pone con su segundo nombre -se llamaba Enrique Fernando- y parte de los apellidos de sus abuelos paternos, ya que su padre fue D. Pedro José Flórez de Setián Calderón de la Barca. En una pequeña introducción expone los motivos que le han movido a la traducción. Comienza apuntando la razón de ‘utilidad’, concepto tan querido en los ideales de la Ilustración: “Pídote, que en leerle tengas el mismo fin, que el que he tenido yo, de que se logre la común [utilidad](#)”⁴³.

Ante la duda de haberlo traducido al latín piensa -como el autor que lo escribió en portugués- y se ratifica en el servicio a la mayoría que en este caso son los de menos conocimientos y a los que más pueden dañar los peligros del mundo: “Aunque parecía digna la materia de tratarse en latín, me resolví a seguir la idea del Autor, para no hacer su utilidad menos común. Los daños, que los mundanos hacen a la profesión de la vida espiritual, no amenazan solamente a los Latinos, sino a toda suerte de personas, y más a los que saben [menos](#)”⁴⁴.

Desde el punto de vista pedagógico da un consejo práctico, no exento de razón y experiencia: que no se desanime el lector porque encuentre algo que no le guste; la evaluación definitiva sólo se debe hacer al final, y por lo tanto allí hay que llegar. “No formes juicio por solo un Capítulo, que no será cabal esse concepto. Ni es razón que culpes, o abandones el todo de la Obra, porque halles algún punto que sea menos conforme con tu genio. Entérate de todo”.

Respecto a su trabajo el P. Flórez reconoce que ha sido más que traductor porque no solamente se ha conformado con poner la obra en español, sino que embebiendo sus páginas ha tratado de actualizar no sólo el lenguaje, sino el pensamiento del autor: “Yo le hago que vuelva a hablar ahora, y que hable en Castellano. Y así en lo que traduzco, me regulo por el modo con que él se explicaría en nuestra lengua, no por lo que suenan materialmente las voces en su Idioma”. Otra razón para no tener muy en cuenta la literalidad del texto es que la edición portuguesa salió llena de erratas y [defectos](#)⁴⁵.

Además modifica la obra introduciendo explicaciones que cree necesarias, suprimiendo cosas que no cree oportunas y resumiendo párrafos que estaban claros; en algún sentido es casi coautor de la edición castellana. “No he querido arreglarme a las leyes de mero Traductor, porque en unas partes explico, en otras compendio y en algunas quito”. También modifica algo la estructura del libro puesto que los textos que se incluyen de otros autores los pone en nota; y con la escrupulosidad que siempre le acompañará en su vida intelectual, deja constancia de ello. Pensó completar la versión castellana incluyendo una obra suya titulada *Método práctico de tener oración mental*, desistiendo del [intento](#)⁴⁶, y añadiéndolo como apéndice a los *Suspiros del Glorioso Doctor de la Iglesia y Obispo S. Agustín*⁴⁷.

2. 2. Obras de la Madre María do Ceo

Por los años 1743-1744 el P. Flórez está sumido de forma absorbente e intensa en su formación y ya ha comenzado a dar algún valioso fruto como fue la publicación de la *Clave Historial*, en 1743⁴⁸, que tanta utilidad tuvo en la enseñanza de la historia, habiendo sido saqueada por muchos historiadores posteriores, sin dejar siquiera una nota de agradecimiento al agustino, como él reconoció sus fuentes⁴⁹. Este mismo año escribió la ‘censura’ al t. II de las *Cartas eruditas y curiosas* de Feijóo, elogiando la obra por los muchos aciertos y valores que tenía, así como por la categoría de su autor; fue la primera y única obra que censuró en su vida⁵⁰, y tanto agradeció el benedictino que en el t. III, Carta 33, hizo un rendido elogio del P. Flórez y la *España Sagrada*.

Habiendo sido reelegido Rector del Colegio de Alcalá para un segundo mandato y viendo que las preocupaciones y los desvelos del cargo le restaban un tiempo precioso que necesitaba para dedicarlos al estudio, renunció al cargo. Dejó huella de su paso por la rectoría alcalaína en la nueva librería del Colegio, que diseñó y realizó, “tanto en lo formal, en que dispuso [el] índice, colocó los libros y los arregló por sus clases y materias, cuanto en lo material de la pieza, que vistió y adornó con estantes o armarios, con retratos de pintura de varones ilustres de nuestra orden, y con muchos y buenos libros impresos y manuscritos que recogió y con que la enriqueció”⁵¹.

En estas circunstancias personales y ambientales, similares totalmente a las de años anteriores, se inscribe la traducción de una nueva obra:

Obras Varias, y admirables de la Madre María do Ceo, Religiosa Francisca, y Abadesa del Convento de la Esperanza de Lisboa: Corregidas de los muchos defectos de la edición portuguesa, e ilustradas con breves Notas por el Doct. Fernando de Settién Calderón de la Barca: Y dedicadas a la Excelentísima Señora Duquesa de Medina-Coeli, & En Madrid: Por Antonio Marín, año de 1744.

Lo mismo que la obra anterior, también esta traducción apareció con el segundo nombre y parte de los apellidos paternos⁵². La censura y aprobación está hecha por D. Manuel Martínez Pingarrón, bibliotecario del rey, asegurando su imparcialidad ya que “no conociendo a la Autora, ni al Traductor, podré decir sin preocupación, ni parcialidad lo que se me ofrece”. No dudamos de estas palabras, si el P. Flórez selló sus labios como un sepulcro; sin embargo, tenemos que dejar constancia que sus visitas veraniegas a la Biblioteca de Palacio fueron asiduas, así como el trato y buena amistad surgida con los Señores bibliotecarios Iriarte, Nasarre y Martínez Pingarrón⁵³.

En una pequeña introducción explica el proceso seguido con la obra desde que llegó a sus manos. Confiesa que inicialmente receló de que llevase el adjetivo de “admirables”, pensando si sería algún tipo de reclamo comercial “por quien desearse el buen despacho”⁵⁴, y pasó por tres fases hasta que comprendió el valor intrínseco de la misma, a pesar de ser obra de una mujer y monja. “Movíome la curiosidad a la lección, y manteniéndome en ella la estudiosidad, me empeñó en el todo de la Obra la admiración. Perecíome al principio que eran muchas flores para una Religiosa... más luego vi, que las flores se convertían en frutos”.

Elogia la habilidad que ha tenido la autora para aprovechar el gusto de la época de atender más a lo externo y quedarse en las formas y con sumo tacto y delicadeza sabe servirse de las imágenes y recursos adecuados para llegar donde pretende, puesto que “no vivimos en tiempo de que las verdades eternas, y morales, se reciban desnudas, sino se las añade ropage... y de este modo llamando con lo discreto al oído, se introduce con lo Religioso al corazón”.

No puede evitar -porque le gusta y lo encuentra bueno- un cierto resabio machista, pensando si el nombre femenino que figura sería supuesto teniendo en cuenta la tendencia que se daba en esa época a utilizar nombres fingidos para encubrir a un autor conocido que quería permanecer oculto, o poder atacar más traidoramente escudándose en ese anonimato, hasta que se convence que es obra entera y exclusiva de la mujer que lo firma. “Receléme también, si andaría por medio la mano de algún hombre, que para brindar con la novedad al buen despacho se valiese del nombre de mujer... He averiguado con certeza, que la Madre María do Ceo es legítima madre de estos intelectuales partos”.

A propósito de la quietud del claustro en que se escribió la obra hace una reflexión íntima que es todo un manifiesto de las cualidades interiores y requisitos externos en los que se debe mover el investigador, y en qué circunstancias debe trabajar, fruto de su experiencia personal y de su anhelo: “A las Musas no las dieron los antiguos lugar en los poblados, sino sólo en los montes, porque la soledad es matriz de las letras. Tampoco las fingieron Matronas, sino Vírgenes, porque estas han de estar retiradas”.

La Madre do Ceo escribió más obras con el nombre de Mariana Clemencia; Flórez asegura que de momento no puede traducir más por el doble motivo de sus ocupaciones y por ver el eco que tienen los tomos que se publican ahora. La edición portuguesa salió llena de defectos de todo tipo, “como en copias hurtadas que andarían por manos de mugeres, que comúnmente no saben cortar planas”. Esto supuso el esfuerzo de tener que corregir el texto hasta averiguar las palabras originales y restituirlas para luego poder traducir correctamente; por otra parte, la Madre Ceo tiene escritas poesías en castellano “y assí inculpadamente [por no ser su idioma nativo] ha de tener lunares, que si en la Corte de Lisboa no pueden afean, en la de acá desdican”, lo que significó que tuvo que retocar los poemas castellanos para darles sentido y ritmo.

Desde el punto de vista de su trabajo, de nuevo nos encontramos a un Flórez que ha sido más que mero traductor, y ha pensado en el servicio al posible lector sencillo; no solamente vierte las palabras con sentido, sino que enriquece el texto con notas, busca las citas de la Sagrada Escritura y aclara el sentido de aquello que encuentra más difícil, previniendo al lector para no traicionar al autor y a la obra. “En algunos pasages he puesto algunas Notas, ya de los puntos de Escritura, a que aluden, ya de algunos vocablos que son menos vulgares, y ya en fin de algunas prevenciones, que para gente ruda me pareció añadir”.

Teniendo en cuenta que retocó los poemas de la Madre Ceo y en su vida hizo algunas incursiones por la poesía, el P. Flórez incluye, un romance suyo dedicado a la abadesa del convento de la [Esperanza de Lisboa](#)⁵⁵. Según el P. Méndez, era un romance “muy gracioso y discreto, el cual dice se le ofrece a la Madre, por ser los primeros versos que había formado en su vida; y se debe notar que fue con tan poco trabajo, como que los hizo viniendo desde Alcalá a Madrid, sin tomar la [pluma](#)”⁵⁶.

2. 3. Trabajos de Jesús

En los años 1755-1763 la vida del P. Flórez ha dado un cambio radical, puesto que la simiente plantada con tanto sacrificio está dando frutos espectaculares: publica 5 vols. de la [España Sagrada](#)⁵⁷, las *Memorias de las Reynas Cathólicas* (2 vols., 1761), otros dos vols. de las *Medallas de las Colonias, Municipios y Pueblos antiguos de España* (1757 y 1758). En esta época -años 1761/1763- mantuvo el P. Flórez una polémica con el Deán y Cabildo de la catedral de Lugo sobre los monumentos antiguos de aquella Iglesia; el agustino insiste en las pruebas de los documentos antiguos y que ante esas razones se podrá [retractar](#)⁵⁸.

Sólo hojeando estas obras -dimensiones, contenido, tratamiento- se comprende la capacidad de trabajo de Enrique Flórez, la amplitud y solidez de conocimientos y su talante intelectual, que no deja de admirar cuando cualquier analista objetivo se acerca a la obra floreciana. Tampoco dio nunca importancia al reconocimiento que el mundo intelectual tributaba a sus trabajos. El P. Ceballos reprodujo otras palabras suyas al respecto; se admiraba el P. Flórez, decía, de “haber conseguido tantas honras como me hacen mis apasionados, ciertamente que nunca lo esperé, nunca lo creí, nunca lo [imaginé](#)”⁵⁹. Además de todo esto, planifica y realiza los dos primeros viajes científicos -de otras seis expediciones posteriores- en búsqueda de información directa y para ver y estudiar in situ las antigüedades romanas, visigóticas y medievales: ruinas, inscripciones, monedas, códices, sepulcros, etc.⁶⁰

Este increíble ritmo de trabajo, sobre una naturaleza no excesivamente fuerte pero con una voluntad de hierro, hacía que el agotamiento apareciese transformado en dolencias varias. El P. Méndez atribuye los fuertes dolores de cabeza y la fluxiones de boca y de ojos al enorme y continuo

esfuerzo físico e intelectual. En una ocasión esta acumulación morbosa de humores fue preocupante porque le duró un año (julio de 1755 a junio de 1756), incluso algo más, según su propia confesión: “mis ojos no acaban de ser buenos, pues al cabo de 17 meses no me permiten todavía el uso de la **pluma**”⁶¹. Como en otras ocasiones buscará una solución para no perder el tiempo: hace que le lean libros, le tomen notas que **dicta**⁶², o señala de dónde copiar, y le catalogan objetos del Gabinete de Ciencias que estaba formando; con mucho esfuerzo redactó el tomo XIII de la *España Sagrada*, corrigió los tomos de las *Monedas* y amplió la correspondencia (con Gutiérrez Bravo, con Villacevallos, con López de Cárdenas, con Foguet...). La recuperación de esta dolencia será lenta: “mi cabeza todavía no es buena, y los ojos se **quejan**”⁶³, aunque progresa: “ya mejorado me repito mi afecto a Vuestra **merced**”⁶⁴. Hasta finales de 1758 no se considera restablecido del todo: “yo estoy gracias a Dios trabajando como antes, restablecido de mi **fluxión**”⁶⁵. A pesar de todo, no quiso romper la marcha de sus trabajos, ni el ritmo de trabajo, lo que significa que se repetían las indisposiciones: “yo quedo a su disposición mejor de mis accidentes”, comentará en una **ocasión**⁶⁶; y a otro interlocutor le asegura que “ha más de treinta días que no puedo leer ni escribir. Mi cabeza se halla **fatigada**”⁶⁷, sufriendo recaídas intermitentes: “quedo convaleciendo de una indisposición que ha sucedido **atrás**”⁶⁸. Sabemos que su vida intelectual no se interfería con sus obligaciones **habituales**⁶⁹, dejando constancia del cumplimiento de algunos actos religiosos anuales, como los ejercicios **espirituales**⁷⁰.

Desde el punto de vista espiritual sigue su ritmo de aprovechamiento, intentado ser fiel a los compromisos personales que se impuso: acaba de publicar el *Modo práctico de tener Oración mental* (1754) y como trabajo material pero, sobre todo, como lectura y reflexión espiritual, acomete la tercera traducción de una obra portuguesa:

Trabajos de Jesús, escritos en portugués por el V. P. Fr. Thomé de Jesús⁷¹, del Orden de S. Agustín, estando cautivo y preso en Berbería; y en Castellano por el R. P. Mtro. Fr. Henrique Flórez, del mismo Orden. En Madrid: por Antonio Marín, año de 1763, 2 vols.

Referente a la fecha de la 1ª edición de la traducción del P. Flórez existe un problema de datación derivado de la confusión creada por el P. Méndez; nos asegura que cuando él escribía la biografía de su Maestro, publicada en 1780, hay tres ediciones: 1ª) 1763, por Antonio Marín; 2ª y 3ª) 1773 y 1779, por Joaquín Ibarra. El mismo Méndez cuenta que “fue la última cosa que corrigió nuestro autor, aunque no del todo, pues cuando murió faltaba de la impresión algo más de la mitad del tomo **segundo**”⁷²; luego se está refiriendo a 1773, año de la primera edición de la impresas por Ibarra. ¿Quiere esto decir que no existió edición en 1763? ¿Siendo un experto el P. Méndez en temas tipográficos e impresiones de libros, se iba a confundir precisamente con una obra de su Maestro? El gran bibliógrafo F. Aguilar Piñal asegura que la supuesta edición de 1763 “fue anunciada en la *Gaceta* en 1763, pero no he encontrado rastro de esa primera **edición**”⁷³. En algunas importantes bibliotecas tampoco hemos encontrado nosotros ningún ejemplar de esa edición de 1763, aunque existen ejemplares de otras muchas **ediciones**⁷⁴.

El amplio período de tiempo empleado en esta traducción, nos dice Méndez que no se debió tanto a las ocupaciones del P. Flórez, que las tenía, como por el gusto íntimo y la fuerza espiritual que sacaba casi a diario del libro; así lo refiere su compañero y amanuense: “Tardó nuestro Rmo. En hacer la traducción de estos libros ocho o diez años. Tenía la costumbre (muy antigua, pues yo siempre se lo vi hacer) de leer todos los días en algún libro espiritual: con este motivo acertó a ser uno de estos el de los *Trabajos de Jesús*; y viendo lo grande de la obra y lo viciado de las ediciones, buscó la original portuguesa y se resolvió a ir la traduciendo poco a poco. Todos los días (por lo regular hubo también algunas suspensiones en este trabajo) después de tomado el desayuno empezaba a dictar una hoja, poco más o menos, por el espacio de media hora o tres cuartos, siguiendo la edición portuguesa: el cual trabajo, al mismo tiempo le servía de lección espiritual, aprovechó después para lo que se dirigía, que era imprimirle a fin de que el público le **gozase**”⁷⁵.

Ya sabemos que el P. Flórez no fue el primer traductor castellano de los *Trabajos de Jesús*, sino que la primera versión fue la de D. Christóbal Ferreyra Sampayo, y con bastante éxito por las

ediciones que tuvo antes de acometer Flórez su traducción: Madrid 1619-1620 y 1647; Zaragoza 1622, 1624 y 1631; Barcelona 1676, 1695 (incluyendo el *Oratorio Sacro*, de Fr. Thomé), 1726, 1732 y 1738. Después de la aparición de la traducción del P. Flórez todavía se editará la de Ferreyra en Madrid, en 1778, mientras que la de Flórez llegará a siete y [más](#)⁷⁶.

Por sus propias palabras tenemos el testimonio del P. Flórez que nos dice las razones que le llevaron a hacer una nueva versión: “La traducción Castellana es la de nuestro asunto. Esta salió tan defectuosa, que sólo a fuerza del fondo principal de los discursos, pudo ser tolerada. El Traductor tuvo más de bondad, que de ciencia en la propiedad de las dos lenguas... Deja lo que podía omitir, y omite lo que no debía quitar... y se enfria y pierde la devoción, quando había de lograr el fruto de los mayores golpes de aquel espíritu, por mala colocación de voces, por obscuridad del sentido, y por otros defectos en las cláusulas..., que en cada una se fueron aumentando... y llegaron a contraer tales yerros, que las últimas tienen cosas [intolerables](#)”⁷⁷.

La primera pregunta que se nos viene a la mente es saber si esos fallos detectados se dieron sólo en la 1ª edición castellana o se fueron repitiendo en todas las reediciones hechas de la traducción de Ferreyra, aunque según Méndez, parece que fue en todas -“viciado de las ediciones”-. El hecho es que esos fallos fueron considerados por el P. Flórez suficientemente graves e importantes para motivar una nueva traducción, acometida con tranquilidad como hemos visto, y con garantías. Para ello consultó la 3ª edición latina y la 2ª francesa de las que tenía sendos ejemplares, y dominaba ambas lenguas; además, buscó lógicamente un ejemplar de la 1ª edición portuguesa, que fue la versión [original](#)⁷⁸. “Halléla también con vicios de impresión por no haberla corregido el Autor. Vi que tenía más de lo que andaba traducido: y todo esto me animó para escribirla de nuevo en [Castellano](#)”⁷⁹.

El P. Flórez nos explica la situación en la que se encuentra ante la obra y la solución que adopta. Problema de todo traductor, en cualquier época y ante cualquier tipo de obra, y tema para un amplio debate casi insoluble, porque nos movemos en caminos paralelos que llevan al mismo destino: “El Autor quería que no se mudase nada: pero esto corresponde al tiempo en que escribió, y en su idioma: hoy debemos mirar a lo que él mismo diría si hablase [castellano](#)”⁸⁰, criterio que había mantenido en la traducción de las *Vindicias de la Virtud*⁸¹.

Aunque al comienzo intentó respetar la literalidad del texto, comprendió que debía adaptarse a las exigencias lingüísticas de esta época, casi doscientos años después y manteniendo todavía cosas que gustosamente habría cambiado, pero reconociendo que el traductor no es creador. “Todavía quedan algunas cláusulas, que si yo fuera Autor original no las pondría así: pero el Traductor se ve muchas veces obligado a ceder al que le preocupa con diverso [concepto](#)”⁸², e insiste que lo fundamental es la ‘utilidad’ que se puedan sacar de su lectura todos los que se acerquen “con humildad y [devoción](#)”⁸³.

2. 4. Delación de la doctrina de los Jesuitas

Por los años 1767-1768 el P. Flórez es una figura de primer orden en el panorama intelectual de España y buena parte de Europa, por las distinciones con que le habían reconocido sus méritos y los elogios que en muchas partes hacían a sus obras. En 1749 la *España Sagrada* había sido cogida bajo la real protección de S. M., que le concedió meses después una pensión vitalicia de 600 ducs. anuales. Fue elegido Miembro de la Real Academia Geográfico-Histórica de Caballeros de Valladolid (1757), de la Academia del Buen Gusto de Zaragoza (1758), y de la Real de Inscripciones y Bellas Letras de París (1761). A petición de Fernando VI, Benedicto XXIV le concedió la exenciones de ex Provincial, y Clemente XIII las exenciones y privilegios de ex Asistente general de la Orden de San Agustín (1765), prohibió bajo excomuni3n sacar, cambiar o vender cualquier libro, medalla, antigüedad o pieza de Historia Natural del Museo Filipense del P. Enrique Flórez (1766); este mismo pontífice le dio facultad y licencia para poder sacar libros y manuscritos de cualquier biblioteca de España y llevarlos a su celda para estudiarlos.

Esos premios no alteraron sus ritmo de vida y su dedicación al trabajo, ni hicieron mella en su espíritu atacándolo de [vanidad](#)⁸⁴. En este bienio publica 2 vols. de la [España Sagrada](#)⁸⁵, la [Cantabria \(1768\)](#)⁸⁶, edita la obra teológica del P. Villavicencio (1768) y trabaja intensamente en la [Clave Geográfica](#) que publicará meses después (1769). También es el tiempo en que escribe el pequeño tratado sobre la [Utilidad de la Historia Natural](#) y está dirigiendo en Palacio la instalación del Real Gabinete de Historia Natural, con diseños también suyos, para el Príncipe de Asturias y el Infante D. [Gabriel](#)⁸⁷. En estos años realiza otras dos expediciones con los mismos criterios científicos que las [anteriores](#)⁸⁸.

La noche del 2 al 3-IV-1767 el conde de Aranda ejecutó el decreto de expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios de la corona española por motivos que Carlos III se guardaba en su real pecho. Una campaña antijesuítica se extiende por la Europa mediterránea y borbónica, en parte secundada por algunos miembros desafectos de la Iglesia y del alto clero que no veían con buenos ojos el poder e influencia no disimulado que tenían -y ejercían- los hijos de Íñigo de Loyola. En este ambiente apareció en Francia una obra que atacaba a la Compañía, y el P. Flórez recibió orden del P. General, su amigo Fr. F. Javier Vázquez, de que la tradujera al español:

Delación de la doctrina de los intitulados Jesuitas, sobre el dogma y la moral. Hecha a los Ilustrísimos Señores Arzobispos, y Obispos de Francia. Escrita en español por el Doctor Don Fernando Huidobro y Velasco. En Madrid. Por Antonio Marín. Año 1768.

El P. Flórez se encuentra ante un dilema. Por un lado estaba la “recomendación” recibida de su superior general, siendo él hijo de obediencia; por otra parte estaba la fidelidad a su conciencia puesto que tenía grandes amigos (y alguno que lo envidiaba, pero eso no contaba) en el seno de la Compañía, y no se sentía con fuerzas para hacerlo. De nuevo buscará una salida intermedia ya utilizada antes: publicarlo “con mi segundo nombre y [apellido](#)”⁸⁹. Aquí surge otra vez la duda, propiciada por el mismo protagonista: segundo nombre, si, pero con los apellidos del abuelo materno, puesto que se llamaba Juan Huidobro y Velasco, casado con [Ma Puelles](#)⁹⁰.

Durante la traducción del libro ocurrió un incidente que motivó el enfriamiento de la buena amistad existente entre Flórez y el P. General; así cuenta el suceso el P. Méndez: “Teniéndole ya dispuesto para darle a la estampa [el libro traducido], le vió un secretario del Nuncio (no se cómo se llamaba) y este dio parte a Roma de lo que hacía en Madrid el Mtro. Flórez, y asimismo de quien dirigía esta traducción, por lo que tuvo el P. general Vázquez algunos sentimientos, pues no quería se supiese era él quien movía la [máquina](#)”⁹¹.

Es bastante elocuente -después de conocer su forma de enfrentarse y hacer una traducción- ver que el P. Flórez se limite a hacer la traducción textual sin poner ninguna nota al lector donde explicase los motivos de la traducción y lo que había hecho con el texto.

Y hasta aquí hemos visto la actividad traductora del P. Enrique Flórez, religioso ilustrado, que sólo circunstancialmente se dedicó a esta tarea, aunque con unos criterios bastante novedosos, ya que, sin traicionar el contenido original de la obra y metiéndose hasta lo profundo en el pensamiento del autor, hacía de la figura del traductor algo más que un simple convertidor de palabras a otra lengua.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ Para alguna parte de este estudio hemos utilizado materiales de nuestros anteriores trabajos: *Enrique Flórez. La pasión por el estudio*, Madrid 1996; “Estudio preliminar sobre el P. Enrique Flórez y la *España Sagrada*”, en *España Sagrada*, Madrid 2000, t. I, pp. IX-CLXXXI.

² MÉNDEZ, F., *Noticias sobre la vida, escritos y viajes del Rmo. P. Mtro. Enrique Flórez*, Madrid 1860, 2ª ed., p. 18. En la Real Academia de la Historia existe una copia del acta legalizada por el prior de Salamanca, Fr. Pedro de Madariaga, el 2 de Marzo de 1771. El original estaba en el Libro IV de Profesiones, f. 106; la copia, leg. 9/7565 (III/II).

³ Archivo del Convento de Sto. Tomás. Ávila, Procesos de Grados, 1725, s. f.

⁴ Archivo Histórico Nacional. Madrid, Universidades y Colegios: Informaciones Genealógicas de Teología, leg. 68-189. En adelante AHN

⁵ Carta a D. Gregorio Mayans, 4-III-1746.

⁶ Posteriormente a petición del Real y Supremo Consejo de Castilla redactará un *Dictamen sobre el método de censurar los libros*, que quedó inédito.

⁷ *Noticias*, o.c., p. 33.

⁸ Carta a Mayans, 4-III-1746.

⁹ Carta a D. Pedro Leonardo de Villacevallos, 25-XII-1744.

¹⁰ Carta a Mayans, 11-XI-1746.

¹¹ MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., p. 51.

¹² Se trata de unas hojas impresas. Fundación Universitaria Española. Madrid, Archivo Campomanes, Fondo Dorado-Gasset, ms. 23-24; otro ejemplar, en Biblioteca Nacional. Madrid, R. 12120, dentro del t. I, 2ª ed., de su obra las *Memorias de las Reynas Cathólicas...* que perteneció a Floranes Robles.

¹³ CEBALLOS, E., *Oración fúnebre... del sabio y religioso Mro. Fr. Henrique Flórez*, Madrid 1773, p. 24.

¹⁴ De su mandato cabe destacar el notable esfuerzo realizado -a pesar de ser una casa pobre- en organizar el nuevo local de la biblioteca, diseñar el sistema de catalogación y distribución de los fondos, así como el ornato de la misma, enriqueciéndola con la adquisición de muchos y buenos impresos y manuscritos.

¹⁵ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid 1978, t. I, pp. 12-13.

¹⁶ “Advertencias”, t. I, s. p.

¹⁷ MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., p. 35.

¹⁸ *España Sagrada*, t. I, “Idea general”, s. p.

¹⁹ Carta a D. Patricio Gutiérrez Bravo, 15-IV-1756. Y así continuó; en las fiestas organizadas con motivo de las bodas de los Príncipes Carlos (IV) y M^a Luisa de Parma, le dice a un interlocutor: “Hoy ha sido aquí la salida pública del Rey y Príncipes. Yo no he salido de la Celda”. Carta a D. Ramón Foguet, 11-XII-1765.

²⁰ “Pese a los intentos denodados de la reciente historiografía por presentar la adquisición como propia del tiempo *de las luces*, en el mezquino y cicatero proceso de compra sólo destacan el apoyo decidido y la visión de Estado del padre Enrique Flórez, y la gran sabiduría de Carlos III, que siguió su sabio dictamen”. LUCENA GIRALDO, M., “La imagen de América en la España ilustrada. De la ambigüedad libresca al Real Gabinete de Historia Natural”, en *Reales Sitios* (Madrid), nº 148 (2001) 45.

²¹ Según la afirmación de Grimaldi en la carta al P. Flórez; texto, en MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., p. 68. El Prof. M. Lucena asegura que era ecuatoriano; cfr. *La imagen de América*, o.c., p. 45

²² Anteriormente (1764) el marqués de Grimaldi se había dirigido al P. Flórez para pedirle su opinión sobre el tema de los ‘plomos’ descubiertos en el Sacromonte granadino. Con toda solvencia, rigor y seriedad, el agustino no tiene miedo en aconsejar al ministro que diga al rey que son falsos; cfr. MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., pp. 60-63.

²³ IDEM, *Ibid*, p. 68.

²⁴ IDEM, *Ibid*, pp. 68-70. Satisfecho el rey de su informe, le escribió Grimaldi dándole las gracias.

²⁵ IDEM, *Ibid*, pp. 75-76.

²⁶ IDEM, *Ibid*, p. 77.

²⁷ Carta a D. Fernando José López de Cárdenas, 14-VII-1772.

²⁸ Carta a D. Fernando José de Velasco, 29-XII-1767. Biblioteca Nacional. Madrid, ms. 1943, ff. 30-30v.

²⁹ Texto, en MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., pp. 66 y 141-148.

³⁰ Carta a Gutiérrez Bravo, 29-XII-1772.

³¹ *Ibid*, 26-III-1773.

³² *España Sagrada*, t. I, “Idea general”, s. p. Cfr. carta a Mayans, 4-III-1746.

³³ *España Sagrada*, t. I, “Idea general”, s. p.

³⁴ *España Sagrada*, t. III, “Prólogo”, s. p.

³⁵ *Ibid*.

³⁶ *Ibid*.

³⁷ Carta a Gutiérrez Bravo, 2-VIII-1769.

³⁸ *Historia*, o. c., t. I, p. 13.

³⁹ MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., pp. 96-99.

⁴⁰ Nació en la villa portuguesa de Portell, en el Alemtejo; profesó en el covento de Ntra. Sra. de Gracia de Lisboa en 1685, doctorándose en teología por la Universidad de Coimbra, en cuyo Colegio explicó esta ciencia religiosa introduciendo la doctrina de E. Romano. Por orden del P. General organizó una importante expedición, misionera y científica, a las Indias Orientales, pero sin participar en ella. Falleció en Lisboa, el 13-III-1720. Cfr. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-*

Americana de la Orden de San Agustín, Madrid 1913, t. I, pp. 167-170. El P. Santiago Vela toma datos biográficos de la breve reseña que hace el P. Flórez en el Prólogo de esta obra.

⁴¹ 2ª edición, Madrid, en la Imprenta del Mercurio, por José Ortega. Año 1754, 2 ts.

⁴² MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., pp. 37 y 114.

⁴³ “El traductor al lector”, s. p. Como es muy breve esta introducción, en adelante citaremos el texto entrecomillado sin hacer referencia en nota.

⁴⁴ Apoyándose, por ejemplo, en que grandes maestros de la vida espiritual como San Francisco de Sales y San Juan de la Cruz escribieron en lengua vulgar.

⁴⁵ Existe la edición de una primera parte, en Lisboa, na Officina Ferreiriana, 1725. Una edición completa fue hecha en 1726, 2 ts., en los mismos talleres; cfr. SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo*, o.c., t. I, pp. 168-169.

⁴⁶ “Imprimóse la primera vez este pequeño tratado en 16º, en Madrid, año de 1754, unido o como por apéndice al libro de los Suspiros de S. Agustín: Pero salió con tantas erratas que casi era intolerable. Volvióse a reimprimir en 12º, el dicho libro de Suspiros, en Madrid, por Joaquín Ibarra, año de 1760, y le corrigió su autor el Rmo. Flórez, y al mismo tiempo puso la advertencia o nota que está en la pág. 129”. MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., p. 131.

⁴⁷ Traducido por el obispo de Sigüenza D. Sancho de Ávila (o Dávila) y Toledo, a instancia del arzobispo de Santiago, Fr. A. Antolínez, OSA, y editado en Madrid, en 1621, tras el descubrimiento de un ejemplar en la Biblioteca Vaticana, en 1618, por el P. Luis de los Ángeles, OSA, historiador y cronista portugués.

⁴⁸ Según su autor, la escribió para ayuda y comprensión de la Historia por parte de los jóvenes, a quienes está dedicada; posteriormente serviría de herramienta imprescindible para la *España Sagrada*. Tuvo un éxito clamoroso y se convirtió en libro de consulta obligatoria. Conoció en vida del P. Flórez ocho ediciones, que fue constantemente ampliando; posteriormente llegó a tener otras 11, actualizándose los datos hasta la de 1854.

⁴⁹ “No se duda que para la formación de esta obra disfrutó bien nuestro autor la del abad de Valemont; pero no es la misma como algunos han pensado, pues la puso muy de diverso modo, la ilustró y añadió infinitas especies propias de nuestra España y muchas extrañas”. MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., pp. 138 y 37; cfr. VALLEMONT (Pierre Le Lorraine de), *Los elementos de la Historia, o lo que es necesario de saber de Cronología, de Geografía, de Historia Universal...*, Sevilla, s. a. (mediados del siglo XVIII). Traducción de Fernando Joseph Thamariz y Vargas.

⁵⁰ MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., p. 39. A pesar de esta afirmación tenemos constancia de que el P. Flórez hizo las ‘Censuras’ del *Año Teresiano...* del P. Antonio de San Joaquín (carmelita hermano suyo), Madrid 1733, y la de la *Oración panegyrica a la Pursímina...*, de C. de San Agustín, Alcalá 1744. Cfr. CAMPOS, F. J., *El P. Enrique Flórez y la ‘España Sagrada’*, o.c., t. I, p. CLV.

⁵¹ IDEM, *Ibid*, p. 36.

⁵² IDEM, *Ibid*, pp. 114-115; cfr. nota 42.

⁵³ IDEM, *Ibid*, p. 26.

⁵⁴ “Al lector”, s. p. Como es muy breve esta introducción, en adelante citaremos el texto entrecomillado sin hacer referencia en nota.

⁵⁵ *Obas de la Madre do Ceo*, o.c., t. II, p. 78.

⁵⁶ *Noticias*, o.c., p. 115.

⁵⁷ T. XIII: De la Lusitania antigua, 1756; t. XIV: De las Iglesias de Ávila, Caliabria, Coria, Coimbra, Évora, Egitania, Lamego, Lisboa, Ossonoba, Pacense, Salamanca, Viseo Y Zamora, 1758; t. XV: De la provincia antigua de Galicia y de Braga, 1759; t. XVI: De la Iglesia de Astorga, 1762; t. XVII: De la Iglesia de Orense, 1763.

⁵⁸ “Yo pedí con humilde atención a esa Santa Iglesia los documentos inéditos que condujesen para promover sus glorias. En lugar de noticiarme las escrituras que tiene, me hallo con unos pliegos llenos de irrisiones de mis libros, asertos voluntarios, sin ninguna prueba, dictados por un afecto no reglado por crítica, y que al fin concluyen con amenazas, sino suscribo sus ideas... Si esa Santa Iglesia ganara con lo que yo dijese sin pruebas, siguiendo las sandeces de algunos escritores, poco importara el que yo perdiese; más perder yo sin que la Iglesia gane, para ninguno es ventaja. Lo más gracioso es el empeño de que yo retracte mis libros, sin dar razón ninguna de lo opuesto”. Carta al Deán, 3-VIII-1763. Los documentos y la correspondencia, en Biblioteca Nacional. Madrid, ms. 2907, y Archivo de la Catedral de Lugo, “Memorias y Colección Diplomática para la Historia de la Ciudad de Lugo”, de D. José Vicente Piñeiro, t. I.

⁵⁹ *Oración fúnebre*, o.c., p. 23.

⁶⁰ Viaje a Coruña del Conde (8-IV/26-V-1757). Itinerario: Madrid... Ávila (6 días), Convento del Risco (Amavida, Ávila, 1 día), Madrigal de las Altas Torres (Ávila, 3 días), Salamanca (5 días), Zamora (1 día), Toro (1 día), Valladolid (4 días), Coruña del Conde (Burgos, 1,5 días)... Madrid. Viaje a Barcelona (13-IV/5-VI-1762). Itinerario: Madrid... Valencia (11 días), Tortosa (1,5 días), Tarragona (2,5 días), Barcelona (más de 8 días), Zaragoza (11 días)... Madrid. Una crónica minuciosa, en MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., pp. 171-203.

⁶¹ Carta a Gutiérrez Bravo, 7-XII-1756; carta a Villacevallos, 21-XII-1756.

⁶² Carta a Villacevallos, 21- XII- 1756.

⁶³ Carta a Velasco, 8-IV-1758.

⁶⁴ Carta a Villacevallos, 4-V-1758. Todavía en la carta de 11-VII-1758 le dice que “mi cabeza no acabada de componerse”.

⁶⁵ Carta a Villacevallos, 26-XII-1758.

⁶⁶ Carta a Gutiérrez Bravo, 24- XII-1759.

⁶⁷ Carta a D. Antonio D. Cernadas, 8-I-1760.

⁶⁸ Carta a Gutiérrez Bravo, 23-XII-1760.

⁶⁹ CAMPOS, J., *Enrique Flórez. La pasión por el estudio*, Madrid 1996., pp. 25-27.

⁷⁰ Carta a Gutiérrez Bravo, 27-III-1758.

⁷¹ Nació en Lisboa, en 1529, de familia noble; con su hermano pequeño fue educado por el agustino Fr. Luis de Montoya en el colegio de Coimbra. Habiendo supero milagrosamente una accidente en el río Mondego decidió dedicar su vida a salvar a los hombres ingresando en el convento agustiniano de Ntra. Sra. de Gracia de Lisboa, donde profesó en Marzo de 1544. Su intensa vida espiritual y ascética le hizo proyectar la reforma de la Orden en Portugal, pero se levantó tal tempestad que hasta su propio maestro el P. Montoya tuvo que suspender el proyecto. Se apartó al retirado monasterio de Peña-Firme que estaba junto al mar. Trasladado de nuevo al convento lisboeta, en donde fue prior y maestro de novicios, renovó la actividad pastoral introduciendo la música y el canto de órgano y la erección

canónica de varias cofradías, con una intensa asistencia a los enfermos. Por orden del rey D. Sebastián se embarcó en la fatídica campaña de Marruecos, siendo hecho cautivo en el desastre de Mazalquivir (1578), viviendo en durísimas condiciones con un jefe Morabito que le compró como esclavo. “Esta fue la oficina donde el Siervo de Dios escribió la Obra presente”, que terminó en 1581.

Por mediación del embajador D. Fco. de Acosta logró que pasase de Mequinez a la corte como esclavo del rey donde tuvo cierta libertad para moverse entre los cautivos a quienes consolaba y animaba. “Cautivo pues, no tanto en la servidumbre corporal, como en el amor de Dios y de los prógimos, añadía a los ejercicios referidos los de ayunos y disciplinas, que jamás dejó”. Aunque su familia hizo lo posible por rescatarlo, los persuadió de que él se quedaría allí hasta que Dios lo liberase definitivamente como ocurrió el 17-IV-1582. Cfr. *Trabajos de Jesús*, Madrid 1786, t. I, pp. VI-XVI.; siempre citaremos por esta edición. El P. Flórez deja constancia de que la información para esta nota la ha sacado principalmente de la biografía que hizo el agustino Fr. Alejo de Meneses, arzobispo de Braga y de otros autores.

⁷² *Noticias*, o.c., p. 138.

⁷³ *Bibliografía de Autores Españoles del Siglo XVIII*, Madrid 1984, t. III, p. 507.

⁷⁴ Fue traducida al italiano, alemán, francés latín e inglés, cfr. *Trabajos*, “Motivos”, p. III. El P. Bonifacio Moral asegura que la 1ª edición española, la de Ferreira, es la de Zaragoza, por Juan de Lanaja, en 1624 (sic), y la 1ª de Flórez, es la de Antonio Marín, de 1763. Cfr. “Catálogo de Escritores Agustinos”, en *La Ciudad de Dios* (Valladolid), 7 (1884) 478, ratificándolo posteriormente y sin citar la edición floreciana de 1786-1787 en la Imprenta de Manuel Gómez; cfr. *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 66 (1905) 227. A. PALAU tampoco aclara la cuestión: no cita la edición latina del P. Lamparter (Inglostad 1661), no cita la edición florecina de Ibarra de 1773, la edición de 1786-87 en la Imprenta de Manuel González la pone impresa en la Imprenta Real, etc. *Manual del Libro Hispanoamericano*, Barcelona 1954, t. VII, p. 171.

⁷⁵ MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., pp. 137-138.

⁷⁶ “Acábase de publicar la última [7ª edición] en Barcelona, Imprenta Peninsular, 1881, tres tomos en 8º”. MORAL, B., *Catálogo*, o.c., p. 478. Posteriormente apareció la edición corregida por el P. Miguélez, en 1902. Ese mismo año se publicó otra edición en la Tipología del Sagrado Corazón, ignorando si fue sobre el texto de Flórez o no; cfr. PALAU, A., *Manual*, o.c., p. 171.

⁷⁷ *Trabajos*, o.c., p. IV.

⁷⁸ *Ibid*, pp. III-IV.

⁷⁹ *Ibid*, pp. IV-V.

⁸⁰ *Ibid*, p. V.

⁸¹ “Yo le hago que vuelva a hablar ahora [al autor], y que hable en Castellano: y así en lo que traduzco, me regulo por el modo, con que él se explicaría en nuestra lengua”, cfr. *Ibid*, “El traductor al lector”, s. p.

⁸² *Trabajos*, o.c., p. V.

⁸³ *Ibid*, p. V.

⁸⁴ El P. Méndez asegura que “siempre fue avaro del tiempo”, *Noticias*, o.c., pp. 105 y 34; y Flórez le confiesa a un amigo: “Yo faltó de tiempo”. Carta a López de Cárdenas, 31-I-1769;

⁸⁵ Ts. XXII y XXIII: de la Iglesia de Tuy, 1767.

⁸⁶ Corresponde al t. XXIV-1 de la *España Sagrada* y supuso el inicio de una fuerte polémica por los límites que el P. Flórez asignaba a la región cántabra y a vascongadas; de ahí que esta obra haya conocido ediciones monográficas; cfr. CAMPOS, J., *Enrique Flórez*, o.c., p. 48.

⁸⁷ Cfr. apartado 1.3. de este trabajo.

⁸⁸ Viaje a Bayona (Francia, 4-VI/2-VIII-1766). Itinerario: Madrid... Castro de Osma-Clunia (1 día), Ágreda (2 días), Tarazona (1 día), Tudela (1 día), Pamplona (4 días), Bayona (3 días), Pamplona (5 días), Calahorra (1 día); Sto. Domingo de la Calzada (1 día), Burgos (4 días), Villadiego (1 día ?)... Madrid. Viaje a Sevilla (18-IV/14-VI-1768). Itinerario: Madrid... Córdoba (4 días), Sevilla (8 ó 10 días), Jerez (1 ó 2 días), Puerto de Santa María (1,5 días), Cádiz (8 ó 9 días), Sanlúcar (1 día), El Arahál (1 día), Montoro (2 días), Ciudad Real (2 días)... Madrid. Una minuciosa crónica, en MÉNDEZ, F., *Noticias*, o.c., pp. 209-278.

⁸⁹ Carta a López de Cárdenas, 31-I-1769.

⁹⁰ AHN, Universidades y Colegios. Informaciones Genealógicas de Teología, leg. 68-189.

⁹¹ *Noticias*, o.c., p. 139.

VERHOLE WERCKEN (1693), SAN JUAN DE LA CRUZ EN NEERLANDÉS

Lieve BEHIELS
Lessius Hogeschool, Antwerp

I. LA DIFUSIÓN DE LA OBRA DE JUAN DE LA CRUZ EN LOS PAÍSES BAJOS ESPAÑOLES DURANTE EL SIGLO XVII

El primer escrito que da fe de la presencia de Juan de la Cruz en el ámbito neerlandófono es un texto del capucino de origen español Marceliano de Brujas, titulado *Inganc tot het schauwende leven, ghetrocken ut die gheestelycke boecken vanden Salighen Jan Vander Cruyce* (“Introducción a la vida contemplativa, tirada de los libros espirituales del Beato Juan de la Cruz”), en realidad un compendio de su doctrina en forma de antología de unos cuarenta capítulos de la *Subida del Monte Carmelo* y de la *Noche oscura*, basado en la edición de Alcalá de 1618 y compuesto en los años 1621-1623.¹ El texto contiene la primera traducción al neerlandés del poema *En una noche oscura*, claramente influida por la traducción francesa de René Gaultier (1622) y se conserva en varios manuscritos.²

En 1623, el cura de Ekkerghem (Gante), Michiel Zachmoorter, autor de varias obras devocionales que conocieron una gran difusión, publica *Thalamus Sponsi oft t' Bruydegoms Beddeken*. Este libro ofrece una introducción a la meditación y la oración interior. En esta primera edición, prometía a sus lectores un resumen de treinta capítulos importantes de la obra del santo, hasta que “Dios engendre un amante para trasladarla enteramente, a fin de que esta luz no quede debajo de un cajón”.³ En 1625 publica una edición aumentada de su libro, en el que inserta, después del capítulo XX de la segunda parte, un gran fragmento de la tercera parte de la *Llama viva*, más específicamente las páginas dedicadas a los directores espirituales.⁴ La esperanza de Zachmoorter, expresada en la primera edición de su libro, de que alguien hiciera una traducción completa de la obra de Juan de la Cruz, todavía no se había cumplido. Él mismo dice copiar, sin añadir nada de su cosecha, una traducción neerlandesa existente del fragmento sobre los directores espirituales que ha comparado con la traducción francesa que, por la fecha, debe ser la de Gaultier (1622).⁵ Volveremos luego sobre el texto de este fragmento.

La primera traducción impresa autónoma de la obra de Juan de la Cruz salió a la luz en 1637 y fue realizada por el carmelita descalzo Antonio de Jesús. Fue publicada por Geeraerdt van Wolschaten en Amberes y contiene la *Noche oscura* y el *Cántico espiritual*. Utilizó como base la edición madrileña de 1630 cuyo *Cántico* contiene cuarenta estrofas.

Hay que esperar el año 1693 hasta que salga una traducción de las cuatro grandes obras de nuestro autor. Contiene además una vida del santo, una serie de advertencias y sentencias espirituales así como varias cartas. Fue hasta 1916 el único texto en el que el lector de lengua neerlandesa podía leer lo esencial de la obra sanjuaniana y sigue estando disponible en varias bibliotecas públicas.⁶ El traductor es el carmelita descalzo de Gante, Servacio de S. Pedro. Fue un escritor y traductor prolífico, ya que además hizo la primera traducción al neerlandés de la obra completa de Teresa de Jesús, tradujo obras de Juan de Jesús María, Tomás de Jesús y Juan de Palafox y Mendoza y escribió un libro de meditación (*Meditationes suavissimae*, 1678) así como un libro trilingüe de ayuda a los agonizantes.⁷ Como veremos a continuación, sus métodos de trabajo pueden explicar en parte esta enorme productividad.

II. LA TRADUCCIÓN DE LA LLAMA DE AMOR VIVA POR SERVACIO DE S. PEDRO

Servacio de S. Pedro se llamaba en el mundo Joannes Vaes y era originario de Hercken. En el libro de los muertos de su convento se lee que era bueno, honesto y pacífico, amigo de todos, confesor

diligente y deseoso de que sus penitentes crecieran en perfección. Trabajó mucho en el convento, enriqueció la sacristía, cuidó la huerta y consiguió generosas limosnas. Fue un habitante fiel de su celda en la que pasó el tiempo redactando varias obras. Murió el uno de noviembre de 1709 en la edad de 66 años.⁸

El título completo de la traducción contiene la frase “nu eerst Over-gheset in onse Nederlandtsche Tale”, “solo ahora traducida a nuestra lengua neerlandesa”, probablemente como reclamo publicitario ya que dos de los cuatro libros habían sido traducidos previamente por Antonio de Jesús, cosa que el traductor no podía ignorar. Tampoco ignora el *Thalamus Sponsi* de Zachmoorter, ya que reproduce la cita en la que aquél expresó la necesidad de disponer de los textos de Juan de la Cruz en neerlandés (Servatius: 19).

Servacio dedica su trabajo al autor y explica su método en un prólogo al lector. El motivo para acometer la traducción es el hecho de que varias personas interesadas en la obra del santo no entienden las otras lenguas en la que ya han sido publicadas. El traductor se sitúa, pues, en un entorno multilingüe, confirmado por lo que sabemos acerca de la historia de los conventos de los carmelitas descalzos en los Países Bajos españoles, cuyos primeros provinciales eran españoles. En 1643, el padre Hilario de Jesús (Pedro Arias de Armendáriz) nacido en Castilla, predica en español la cuaresma y el adviento en el Castillo español de Gante donde residían las tropas españolas y a continuación siempre había en el convento alguien capaz de realizar esta tarea (Henricus a S. Familia 1925: 27). A partir de 1646 el padre Cipriano de Santa María (Philippe de Plouy) predica en francés en la iglesia de San Miguel. También predica en francés el P. Lambert (*ib.*: 29). Patricio de Santa Ana (Joannes de Haze) predicaba en neerlandés, en francés y en español (*ib.*: 90). Teniendo en cuenta este contexto, no es de extrañar que Servacio diga que ha intentado traducir fielmente del español, del francés y del latín, y expresarse tan claramente como podía: “hebbe die trachten ghetrouwelijck over te setten uyt het Spaens, Frans, ende Latijn, alles soo claer stellende als ’t my moghelijck gheweest is.” (Servatius: 19-20). Observa además que la oscuridad de la materia hace muy difícil la claridad de la traducción y dice que ha preferido traducir imperfectamente que no traducir del todo. Pone de relieve la dificultad de traducir poéticamente los versos, ya que no sólo en su conjunto forman unos poemas, lo que podría justificar una traducción de las estrofas como conjuntos autónomos, sino que cada verso constituye el impulso de un comentario, lo que exige una traducción literal. Resuelve la cuestión poniendo al principio de los libros una traducción rimada, frente al original español, mientras que en el mismo texto introduce una traducción en prosa. En el texto latino de la aprobación del 20 de octubre de 1690 leemos lo siguiente: “legimus translata Operum B.P.N. Joannis a Cruce factam a R.P. Servatio à S. Petro Ord. nostri Priore, & eam invenimus in omnibus concordare cum impressione latina” con lo cual se confirma que la traducción concuerda con la traducción latina.

El investigador de esta traducción se ve, pues, delante del enigma de saber qué texto o qué textos han servido de fuente básica de esta traducción. De las ediciones españolas disponibles podemos excluir la de Alcalá (1618) que no contiene el *Cántico espiritual* de modo que queda la de Madrid (1630), de la que se encuentra un ejemplar en la biblioteca de la facultad de teología de Lovaina. Circulaban ya dos traducciones al francés, la de René Gaultier (1622) y la del R.P. Cyprien de la Nativité de la Vierge (1641); para finales del siglo XVII ambas habían conocido varias reimpresiones. También estaba disponible la traducción latina, publicada en Colonia en 1639, realizada por el polaco F. Andrea a Cruce.

Para poder opinar sobre la traducción de Servacio deberíamos aceptar el desafío que plantea Cyprien a sus potenciales críticos, cuando dice en su dedicatoria al príncipe Henri d’Orléans:

ie rendray cet hommage à la vérité, qui est que le travail dont vous jouyssez à present en l’estat que vous auez la version de ces oeuvres, est vne chose cachee & qui ne peut iamais estre cogneuë que de ceux qui prendront la peine de confronter l’original entier avec le François. (Cyprien: A 4v)

El sistema que hemos seguido para descubrir la fuente de nuestra traducción es el siguiente: al comparar la traducción con una edición moderna – en nuestro caso, la edición crítica de Lucinio Ruano de la Iglesia para la Biblioteca de Autores Cristianos (1994) – hemos apuntado lo que nos parecían discrepancias, hasta constituir un corpus de frases que sirviera de base para la comparación con los textos antiguos. La conclusión que se puede sacar de esta primera aproximación es que Servacio se ha servido de un texto de la *Llama A*, ya que ninguna de las aclaraciones y ampliaciones de B se encuentran en su traducción, como se puede observar, por ejemplo, comparando los párrafos 14-16 de la canción primera de las dos versiones (1994: 924-925) o los párrafos 6-7 de la canción segunda (*ib.*: 946-947).

Pero pronto se impone la evidencia de que a partir de una edición establecida con los criterios filológicos de hoy, nada se puede decir de las traducciones del siglo XVII, porque emanan de una tradición manuscrita absolutamente distinta. Si las ediciones modernas nos acercan en la medida de lo posible a lo que es el texto escrito por Juan de la Cruz, no nos informan sobre el texto que leían los lectores del siglo XVII, sea en español, sea en traducción. La multiplicación de los manuscritos, ninguno autógrafo, puso los editores de 1618 y 1630 delante de innumerables [problemas](#)⁹ y uno de los objetivos principales de la impresión fue precisamente el de parar la difusión de copias caprichosas. Sea lo que fuera, como veremos en los ejemplos, los lectores y traductores del siglo XVII leyeron un Juan de la Cruz muy diferente del que leemos en la actualidad, en cuanto a la formulación y la extensión de los textos. De todos modos, cuando se haga una edición crítica de la obra sanjuaniana habrá que incluir los textos de las versiones impresas, por la amplísima difusión que conocieron.

Lo que llama poderosamente la atención si comparamos la *Llama de amor viva* en una edición moderna y en la de 1630 es la desaparición de su destinataria, desaparición que se produce igualmente en las traducciones francesas, latina y [neerlandesa](#).¹⁰ La “muy noble y devota señora”, Ana de Peñalosa, mencionada en el prólogo (1994: 911) ya no se ve por ningún lado, y la frase “en declarar estas cuatro canciones que V. m. me ha pedido” se convierte en “que me han pedido” (1630: 503), “qu’on m’a demandez” (Gautier 1, Cyprien 496), “het welck men my ghevaeght heeft” (Servatius: 416) mientras que en la traducción latina no hay nada correspondiente. Así desaparece cualquier posibilidad de ver en este texto “la consagración de la seglaridad” (Ruano de la Iglesia 1994: 907) y se eliminan las huellas de la importancia de las mujeres en la constitución de la [obra](#).¹¹

De los fragmentos suprimidos en la edición de 1630 no encontramos ni rastro en ninguna de las traducciones antiguas. La supresión cuantitativamente más importante es la que va desde el segundo tercio del párrafo 19 de la canción primera (“siéndole esta llama muy esquiva”) al párrafo 25 (“porque lo tratamos en la *Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo*”, 1994: 927-932). La mención de Boscán, aducido por el autor para explicar el tipo de lira que ha utilizado para el poema (1994: 915), no se encuentra en la edición de 1630 y tampoco en las traducciones, aunque allí la supresión podría entenderse más fácilmente.

No nos pronunciaremos sobre las implicaciones teológicas de las diferencias entre las versiones españolas, por carecer de formación relevante. Lo que sí nos atrevemos a afirmar es que muchas diferencias van en el sentido de una mayor prudencia expresiva. En la versión de 1630 se añade sistemáticamente a la palabra “matrimonio” el adjetivo “espiritual” (canción tercera, § 25 y 26, 1630: 557). En uno de los párrafos finales, el autor dice que en el momento de la unión en esta vida el alma ve a Dios: “y vese algo oscuramente (porque no se quitan todos los velos) aquel rostro suyo lleno de gracias” (canción 4, § 7, 1994: 1032); en el texto de 1630, leemos: “i divisase (aunque escuramente, porque no se quitan todos los velos, *pues queda el de la Fe*) aquel rostro divino lleno de gracias” (1630: 592), versión que pasa a las traducciones. Nos parece también que en la versión de 1630 el movimiento expresivo queda truncado con respecto al original. En el fragmento siguiente el autor explica de modo muy plástico cómo la unión con Dios puede tener repercusiones en el cuerpo:

Y deste bien del alma a veces redundando en el cuerpo la unión del espíritu y goza toda la sustancia sensitiva y todos los miembros y huesos y médulas, no tan remisamente como comúnmente suele acaecer, sino con sentimiento grande de deleite y gloria, que se siente

hasta los últimos artejos de pies y manos; y siente el cuerpo tanta gloria en la del alma, que en su manera engrandece a Dios, sintiéndole en sus huesos, conforme aquello que David dice: Todos mis huesos dirán: Dios, ¿quién habrá semejante a ti? Y porque todo lo que desto se puede decir [es menos, por esto baste decir], así de lo corporal como de lo espiritual, que a vida eterna sabe (canción segunda, § 23, 1994: 956).

En la versión de 1630 ha desaparecido el goce y casi la percepción sensorial:

I deste bien del alma a vezes redunda en el cuerpo algo de la union del espiritu, que parece penetra hasta los huesos, conforme a aquello que David dize: Omnia ossa mea dicunt: Domine, quis similis tibi? Todos mis huesos diran: Dios, quien avrá semejante a ti. I porque todo lo que en esto se puede dezir, es menos, basta dezir: Que a vida eterna sabe (1630: 533).

En alguna ocasión, se puede observar una desviación en el sentido de un mayor ascetismo. En el fragmento que nos interesa a continuación, el autor acaba de exponer que Dios envía grandes sufrimientos a las almas que quiere favorecer y dice: “que los hace tentar hasta donde se puede llegar para endiosarlos todo lo que se puede endiosar” (canción segunda, § 29, 1994: 961); el texto de 1630 amplía el aspecto del sufrimiento: “que los dexa tentar, afligir, atormentar, i apurar interior e exteriormente hasta donde se puede llegar para endiosarlos” (1630: 536).

Veamos otro ejemplo y su repercusión en las traducciones; en las ediciones al uso leemos, en el párrafo 17 del comentario a la canción primera de la *Llama viva*:

y deleitándome en la sustancia del alma con la afluencia y copiosidad de la suavidad de tu divino contacto y junta sustancial, según la mayor pureza della y la capacidad de mi memoria y anchura (1994: 926).

El párrafo correspondiente en la edición de 1630 dice algo muy diferente:

esto es, levantado altísimamente con inteligencia divina la habilidad de mi Entendimiento, en un fervor intensísimo de mi voluntad, i junta sustancial ya declarada (1630: 513).

Pero esta versión resulta estar en la base de todas las traducciones que nos interesan [aquí](#)¹²:

c'est à dire esleuant tres-hautement avec intelligence diuine la capacité de mon entendement en vne ferueur tres-intense de ma volonté & vnion substantielle cy dessus déclarée (Gaultier: 18)

hoc est intelligentia divina excelsissime intellectus mei aptitudinem in quodam intensissimo voluntatis meae feruore, sustantialique iam explicata vnione, sublimando (Lat: 282).

c'est à dire éleuant tres hautement avec intelligence diuine la capacité de mon entendement, en vne ferueur tres intense de ma volonté & en l'vnion substantielle cy-dessus déclarée (Cyprien: 504).

dat is te segghen, verheffende de bequaemheyt van mijn verstandt op eene alderhoogste maniere, door uwe Goddelijcke kennisse, in eene alderverhevenste viericheyt van mijnen wille, ende in eene wenselijcke vereeninghe, ghelijck wy nu hier voren verclaert hebben (Servatius: 427).

Los ejemplos se podrían multiplicar *ad infinitum*.

Ahora tenemos que intentar resolver la pregunta de cuál es el texto que le ha servido a Servacio de base para su texto neerlandés. Para descubrirlo, hemos buscado fragmentos en los que las traducciones latina y francesas manifiestan algunas diferencias frente al texto de 1630 y entre ellas. En estos casos, llama la atención el hecho de que Servacio está siempre más cercano a la traducción latina, lo que confirma la aprobación de la orden, que declara el texto conforme al texto latino.

Analicemos unos ejemplos. Cuando los textos españoles dicen: “transformada y **calificada** interiormente en fuego de amor” (prólogo, § 4, 1994: 913 y 1630: 504) y Gaultier traduce: “toute transformée & interieurement **qualifiée** au feu d’amour” (Gaultier: 3), el traductor al latín pone: “transformata iam & interius in amoris igne **consummata**” (Lat.: 275) y encontramos la misma modificación en la traducción de Cyprien: “desia transformée & **consommée** interieurement en feu d’amour” (Cyprien: 497), lo que nos hace suponer que Cyprien también echó de vez en cuando una ojeada al texto latino, y en la traducción neerlandesa: “overvormt, ende door het vier der liefde inwendich **gheconsumeert, ofte verteerd** is” (Servatius: 419); el doblete es típico de la prosa neerlandesa renacentista y barroca que tiene sus raíces en el arte de las cámaras de retórica.

He aquí otro ejemplo del comentario del segundo párrafo de la primera canción; así termina la frase en la edición moderna: “persuadiendo al amor que la desate” (1994: 1916); en la edición de 1630 leemos: “persuadiendo al amor que la desate del ñudo desta vida” (1630: 507). Las dos traducciones francesas siguen este texto: “en ce qu’elle veut que l’amour deslie le noeud de sa vie (Gaultier: 8), “persuadant à l’amour de délier le noeud de sa vie” (Cyprien: 497). El traductor latino especifica y habla de la vida presente: “cupiens amori persuadere, vt eam **praesentis vitae** vinculis absoluat” (Lat.: 278), adjetivo que también se encuentra en la traducción neerlandesa: “soeckende aen de liefde wys-te-maken dat sy haer van de banden van dit **teghenwoordich leven** soude ontslaen” (Servatius 422). Aquí también se podrían multiplicar los ejemplos.

A veces el traductor neerlandés se inspira más de la traducción francesa de Cyprien que de la traducción latina: allí donde los textos españoles dicen “cuantos grados hay de amor de Dios” (1994: 923 y 1630: 513), el texto latino amplía un poco: “secundum numerum graduum amoris, quibus anima in Deum fertur” (Lat.: 281); Cyprien escribe “selon le nombre des degrez d’amour de Dieu” (503), lo que corresponde perfectamente con el texto neerlandés: “naer ‘t ghetal der trappen van de liefde Godts” (Servatius 426, “según el número de escalones del amor de Dios”).

Si ya se puede observar una mayor prudencia expresiva y un freno del impulso retórico comparando las sucesivas versiones españolas, la traducción al latín favorece aún más el paso hacia la abstracción. Cuando el autor explica la diferencia entre tener a Dios por gracia y tenerlo por unión, refiere a la diferencia que hay entre el desposorio y el matrimonio, y dice: “que lo uno es bien quererse” (canción tercera, § 24, 1994: 955); en la versión de 1630 se cambia el orden de palabras: “que lo uno es quererse bien” (1630: 304), ejemplo que sigue Gaultier: “l’vn est se vouloir du bien” (Gaultier 81). Veamos ahora lo que queda del “quererse bien” en la traducción latina: “possessio enim per gratiam est reciproca benevolentia” (Lat.: 304), una traducción rebuscada que influye en Cyprien: “Car l’vn est se vouloir reciproquement du bien” (Cyprien 533) y da lugar a una frase difícilmente comprensible en neerlandés: “want de besittinghe door de gratie, is eene weder-vergeldinghe van ‘t goet” (Servatius 459), algo como una “compensación recíproca del bien”, con lo cual estamos a años luz de “bien quererse.”

Nos conviene volver un momento al *Thalamus Sponsi* de Michiel Zachmoorter, que incluye en la segunda parte de su libro el aviso contra los malos directores espirituales (en las ediciones modernas, canción tercera, § 27-62). Citemos un fragmento de Zachmoorter, y confrontémoslo con el fragmento correspondiente en la traducción de Servacio, poniendo en negritas las diferencias:

Het eerste datmen moet weten is/ dat indien dat de ziele Godt soeckt/ dat sij veel meer van haren Bruydegom ghesocht wordt, ende indien sy tot hem is sendende haer minnelijck verlangen/ ‘t welck hem aenghenaem is als een roedeken van roock rijsende uyt alderhande welriekende specerijen/ van sijnent wegen is hy haer weder sendende den geur van sijn

*costelijcke salven/ waer-mede hy haer treckt ende doet naer hem loopen/ 't welck gheschiedt door sijn Goddelijck aen-raken ende in-spraken/ de welcke sy van hem ontfangende/ wordt daer door beweeght tot het volmaeckt onderhouden van de wet Godts in een waerachtigh gheloove/ waer in sy soo veel voorderen sal/ als sy hem **nader by comen sal.** (Zachmoorter 1635: 310)*

***Men moet hier dan eerst voor al weten,** dat, in-dien de ziele Godt soeckt, sy van haren Bruydeghom veel meerder ghesocht wort: ende in-dien sy tot hem is sendende haer minnelijck verlanghen, het welck hem aenghenaem is als een roedeken van roock, rysende uyt alderhande wel-rieckende speceryen, van synen 't weghe is hy haer weder-sendende de geur van syne kostelijcke salven waer mede hy haer treckt, ende doet naer hem lopen, het welck gheschiedt door sijn Goddelijck aen-raken, ende in-spraken, de welcke sy van hem ontfangende, wort daer door beweeght tot het volmaeckt onderhouden vande Wet Godts in een waerachtich Gheloove, waer in sy soo veel voorderen sal, als sy hem **sal naerderen.** (Servatius: 461)*

Como se puede comprobar, las pequeñas diferencias que hay son meramente de expresión y pueden haberse realizado independientemente de cualquier texto fuente. Durante quince páginas, Servatius no hace más que copiar el texto del traductor anónimo copiado por Zachmoorter. Las fuentes de este traductor han podido ser la edición de Alcalá 1618 y la traducción francesa por Gaultier de 1622, lo que se puede demostrar en un caso en que el texto neerlandés coincide únicamente con este texto francés. Mientras los textos españoles hablan del “gitano del sentido” (1994: 995 y 1630: 564), Gaultier pone “le géant du sens” (93) y el traductor anónimo que copia Servacio lo imita, poniendo “den machtighen Reuse” (466). Este traductor anónimo de principios del siglo XVII era más “atrevido” que Servacio en el sentido en que no intenta traducir palabra por palabra sino que acerca el texto a formulaciones características de la cultura meta y su tradición espiritual. Así cuando los textos españoles dicen “y después en más suavidad de amor” (1994: 992 y 1630: 561), y los traductores franceses “& depuis en vne plus grande suavité d’amour” (Gaultier 90, Cyprien 537), el traductor anónimo escribe: “maer daernaer soo doet sy haer bevinden die honich-vloyende fonteynen der liefde” (Servatius: 464), “las fuentes del amor que manan miel”.

III. CONCLUSIÓN

Hasta la fecha nos es imposible decir nada acerca de la recepción de esta traducción. Su presencia en varias bibliotecas universitarias (a las que han venido a parar numerosas bibliotecas de conventos) parece atestiguar una buena difusión entre las comunidades religiosas y entre un público laico, interesado en temas espirituales. Este público era importante y bien servido, además, porque el siglo XVII produjo en los Países bajos españoles, en neerlandés, sobre todo literatura religiosa (Dambre 1983: 95), alguna, sobre todo la escrita por mujeres, de alta calidad, aunque poco conocida en la actualidad (Porteman 1993: 207). En cuanto al contenido, los lectores podían disponer gracias al trabajo de Servacio de la misma información que los lectores de Juan de la Cruz en otros idiomas de la misma época. No tenemos motivo para afirmar que Servacio conociera el español, pero era un fiel traductor del latín y se inspiraba de la traducción francesa de Cyprien de la Nativité de la Vierge. Siendo su texto una traducción indirecta y ‘literal’ a través de una versión latina que privilegia la construcción racional, desaparecen desgraciadamente los encantos del estilo de la *Llama viva*, tan bien expresados por Cristóbal Cuevas:

Lo que sucede es que la prosa sanjuanista, singularmente la de la Llama, abunda en cláusulas encadenadas, con periodos que conforman una melodía continua, interrumpida con frecuencia por exclamaciones afectivas. De ahí deriva su tono emotivo, muy apto para desahogar al místico y conmover a sus lectores, pese a que una constante sobriedad subraye lo lineal de su melodía, que recuerda la estética del canto gregoriano (Cuevas 1991:25).

El lector se siente tentado de tomar al traductor al pie de la letra cuando dice en su dedicacia al autor que la tarea le resulta dificil porque el sentir místico no le es connatural (“t’ welck ick in my selven seer weynich ghevoele”, Servatius: 4). Pero a lo largo de los siglos XVIII y XIX, este texto ha determinado en la mente de los lectores de lengua neerlandesa la imagen del más grande de los místicos españoles.

ABREVIATURAS

1994	Juan de la Cruz 1994
1630	Juan de la Cruz 1630
Lat.	Juan de la Cruz 1639
Gaultier	Juan de la Cruz 1622
Cyprien	Juan de la Cruz 1652
Servatius	Juan de la Cruz 1693

NOTAS

¹ Para la descripción de los ms. conservados en Bruselas y Amsterdam, ver Porteman 1973, pp. 108-115. Reynaert 1990 localizó un tercer ms. en la biblioteca de la Universidad de Gante.

² Para un comentario de la traducción del poema, ver Porteman 1973, pp. 123-128.

³ “Tot dat Godt eenighen beminder verwecke om den selven gheheel over te setten om sulck een licht onder de corenmaete niet te laeten”, citado en Porteman 1973: 106.

⁴ Consultamos el ejemplar presente en la biblioteca de la Universidad de Gante (Ac 24298) de una impresión de 1635. El texto de los párrafos de la *Llama viva* comprende las páginas 308-353.

⁵ “Ick hebbe tot nu toe verwacht dat eenen beminder des gheestelijcks levens alle de wercken van desen salighen ende verlichten Vader in onse Nederlandtsche tale over gheset/ in ‘t licht soude ghebrocht hebben/ soo dit van over langhe in ‘t Spaensch ende in het Fransoys gedrukt zijn geweest/ waer af my by-na versekertheyt ghegheven was/ niet-temin aenghesien het niet gheschiedt en is/ soo sal ick hier tot vervolgh ende verclaringhe vande leeringe hier vooren ghestelt/ byvoeghen het ghene hy heeft in het voorseyde boecxken naer het derde veersken van het derde liedeken beginnende met § .4. eyndende met § .12. soo ick het selve hebbe ghetrocken uyt eene oversettinghe uyt het Spaensch by my oversien tegens het Fransoys” (Zachmoorter 1635: 306-307). (Traducción: “Hasta ahora llevaba esperando que un amante de la vida espiritual trasladara a nuestra lengua neerlandesa y sacara a la luz todas las obras de este padre beatífico e ilustrado, como han sido impresas hace tiempo en español y en francés, cosa que casi se me había asegurado, sin embargo como no se ha hecho, para seguir y explicar la doctrina propuesta aquí añadiré lo que él ha declarado en el dicho libro en el tercer verso de la tercera canción empezando por el § 4 y terminando con el §12, tal como yo mismo lo he sacado de una traducción del español revisada y comparada con la francesa por mí.”)

⁶ Ver Porteman, p. 153 para la descripción de la edición.

⁷ La lista completa se encuentra en Rosier 1950: 183.

⁸ Cfr. Henricus a S. Familia 1925: 145.

⁹ “La primera edición (1618), aunque dice que se sirve de los “originales”, no pudo referirse a los autógrafos, ya desaparecidos o inexistentes. Repite el equívoco la segunda (1630)” afirma L. Ruano de la Iglesia (1994: 21).

¹⁰ Lucinio Ruano menciona un manuscrito, conservado en la facultad de teología de los jesuitas de Granada, en que también se omite la alusión a la destinataria (*ib.*: 1055).

¹¹ Dice Rosa Rossi sobre el *Cántico* y la *Llama*: “Libros dedicados a dos mujeres; y no seguramente, como se ha dicho, porque ellas se lo hubieron pedido, sino por coherencia con una tradición del siglo XVI y sobre todo por coherencia con el modo y con la situación en que esos libros habían nacido” (Rossi 1996: 21).

¹² René Gaultier disponía para su traducción de un manuscrito que se le había entregado en España, durante su viaje, o que le había dado más tarde Ana de Jesús, que divulgó la reforma teresiana en Francia y los Países Bajos

españoles, manuscrito que debe haber sido muy cercano al texto de base que sirvió para la edición de Madrid, 1630 (ver Porteman 1973: 143).

BIBLIOGRAFÍA

CUEVAS GARCÍA, Cristóbal. 1991. "Perspectiva retórica de la *Llama de amor viva*" en *Insula*, 537 (1991), pp. 23-25.

DAMBRE, F. 1983. "De literatuur in de Zuidelijke Nederlanden tijdens de 17^{de} eeuw" en Waterschoot et al. *Culturele geschiedenis van Vlaanderen 8. Literatuur. Tot eind negentiende eeuw*. Deurne: Baert.

Henricus a S. Familia. 1925. *Geschiedenis van het klooster der Karmelieten-Diskalsen te Gent*. Gent: Drukkerij Het Volk.

DE LA CRUZ, Juan. 1622. *Les oeuvres spirituelles pour acheminer les ames a la parfaite vnion avec Dieu*. Dv Bienheureux P. Iean de la Croix (...) Traductes d'Espagnol en françois. Par. M. R. Gaultier Con.^{te} d'Estat. Paris: Michel Sonnius.

DE LA CRUZ, Juan. 1630. *Obras Del venerable i mistico dotor F. Joan de la Cruz, Primer Descalço, i Padre De la Reforma de N. S^a. del Carmen Dedicadas Al serenissimo S^t. Infante Cardenal Arçobispo de Toledo, Don Fernando. Con Priuilegio*. Madrid: En casa de viuda de Madrigal.

DE LA CRUZ, Juan. 1639. *Opera mystica V. ac mystici doctoris F. Ioannis a Cruce (...) Ex Hispanico idioma in Latinum nunc primum translata, Per R. P. F. Andream a Iesu Polonum eiusdum Ordinis Religiosum, Una cum Elucidatione Phrasium Mysticarum, quas Author in suis operibus usurpat. Quorum seriem versa pagina docebit*. Coloniae Agrippinae: Haered. Bernard. Gualtheri.

DE LA CRUZ, Juan. 1652 [primera edición 1641]. *Les oeuvres spirituelles dv B. Pere Iean de la Croix (...) Nouuellement reueves et très-exactement corrigées sur l'Original par le R. P. Cyprien de la Natiuité de la Vierge, Carme Déchaussé. Ensemble quelques opuscules dv mesme V. Pere Iean de la Croix, qui n'ont encore esté imprimées, & vn Esclaircissement Theologique du Pere Nicolas de Iesus Maria. Le tout traduit en françois/ Par le R. Pere Cyprien Carme Déchaussé*. Paris: Veuve Pierre Chevalier.

DE LA CRUZ, Juan. 1693. *Verhole wercken van den saligen ende verlichten leeraer Johannes van den Cruyce (...)*. Beschreven in het Spaens ende nu eerst over-gheset in onse Neder-landtsche tale door den Eerw. Pater Servatius vanden H. Petrus, religieus vande selve Order. Gent: Michiel Maes.

DE LA CRUZ, Juan. 1994. *Obras completas*. Edición crítica preparada por Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

PORTEMAN, Karel. 1993. "7 en 8 november 1622: Opgraving van het lichaam van Jan van Ruusbroec. Mystieke literatuur in het Zuiden" en M.A. Schenkeveld-Van der Dussen (red.) *Nederlandse literatuur, een geschiedenis*. Groningen: Martinus Nijhoff.

PORTEMAN, Karel. 1973. "Dwers door eenen duysteren nacht" en *Verlagen en Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, año 1973, 2, pp. 103-186.

REYNAERT, J. 1990. "Een derde handschrift van Marcellianus' vertaling van Juan de la Cruz (Gent, Universiteitsbibliotheek Hs. 1327)" in *Spiegel der letteren*, 32, 1990, 1-2, pp. 71-73.

ROSIER, I. 1950. *Biographisch & bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel van 1235 tot het midden der achttiende eeuw*. Tiel: Lannoo.

ROSSI, Rosa. 1996. *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Traducción de Juan Ramón Capella. Madrid: Trotta.

RUANO DE LA IGLESIA, Lucinio. 1994. "Iniciación en San Juan de la Cruz. Actualización y claves sanjuanistas" en Juan de la Cruz 1994: 3-66.

ZACHMOORTER, Michiel. 1635. *Thalamus Sponsi oft t' Bruydegoms Beddeken waer alle minnende sielen ghenoodt worden om te ghaen rusten in soete Contemplatie naer den arbeydt der Meditatie, die hier seer wel gheleert wordt*. 2a edición. Amberes: Jan Cnobbaert.

LA TRADUCCIÓN COMO PRETEXTO. EL CASO DE FRAY ANTONIO DE GUEVARA*

Manuel GARCÍA TEIJEIRO
Universidad de Valladolid

El título de nuestro trabajo tiene dos partes. Con la primera, “la traducción como pretexto”, queremos aludir a un tipo peculiar de falsificación literaria consistente en presentar una obra como traducción de un original escrito en lengua distinta. Con la segunda, “el caso de Fray Antonio de Guevara”, nos referimos al carácter que este artificio adoptó en el famoso cronista del Emperador Carlos V, el franciscano cuyo *Libro áureo de Marco Aurelio* fue, después de la Biblia, la obra más traducida durante la primera mitad del [siglo XVI](#)¹, lo cual no deja de ser una curiosa paradoja, puesto que ella misma era una falsa versión a nuestra lengua del griego a través del latín. Guevara no sólo da además en este *Libro áureo*, en su adaptación posterior *Relox de príncipes* y en el resto de sus escritos citas equivocadas de obras y autores clásicos, sino que también inventa sentencias, libros y escritores. Todo ello con tanta constancia y tan a menudo que constituye una de las principales características de su modo de escribir, muy influyente en la época. Merece la pena examinar cómo se combina en él la superchería literaria con la gravedad propia del religioso y aun del obispo, hombre culto ya en pleno Renacimiento, predicador y cronista del rey de España y cabeza del Imperio Alemán.

Comencemos por considerar el recurso mismo a una falsa traducción y por fijar la terminología.

Llamamos literatura pseudoepigráfica a aquellos escritos que la tradición atribuye a determinados autores, pero la crítica demuestra que dicha atribución es falsa. Tal ocurre, por ejemplo, con los pretendidos escritos de Pitágoras, con los llamados oráculos sibilinos, con los evangelios apócrifos, etc.

En esta literatura apócrifa hay obras cuyos autores las escribieron con intención de engañar, presentándolas como originales de personajes famosos del pasado. Es el procedimiento, exactamente opuesto al plagio, mediante el cual algunos humanistas del Renacimiento falsificaron textos para completar las lagunas en la transmisión de los autores [clásicos](#)² y llegaron incluso a componer obras completas en latín que quisieron hacer pasar por textos antiguos [recuperados](#)³.

Otro tipo de falsificación consiste en dar una obra propia como traducción de un texto de otro autor que escribía en lengua distinta. Es una variante que tiene la ventaja de permitir no prestar demasiada atención al estilo y al modo de expresión, que siempre se pueden justificar, aunque se aparten mucho de los que debieran corresponder al presunto autor, como debidos a la voluntad de quien dice traducirlos.

Esta última clase de superchería, que es la que aquí nos interesa, puede tener diferentes motivos. A veces obedece sólo a una moda literaria, sin que el verdadero autor tenga realmente interés en que se acepte la fingida atribución de su obra a un escritor de otra lengua. Los libros de caballerías, por ejemplo, se presentaban a menudo como si fueran traducciones. Cervantes siguió la corriente fingiendo que su *Don Quijote* era obra del sabio historiador árabe [Side Hamete Benenjelí](#)⁴, y el autor de la continuación fraudulenta, que firmó con el pseudónimo de Alonso Fernández de Avellaneda, continuó la ficción pretendiendo en su primer capítulo que el sabio Alisolán la halló escrita entre unos anales de historias, cuando los moros fueron expulsados de Aragón.

El motivo de la falsa traducción puede también utilizarse como recurso literario sin que el autor quiera en modo alguno que sea tomado en serio. Un caso muy claro entre nosotros es el *Fray Gerundio* del Padre Isla, quien quiso darle una forma pseudohistórica disparatada, diciendo que para

componer la biografía del famoso predicador de Campazas había usado manuscritos escritos en lenguas orientales: cuatro cajones llenos de documentos redactados en hebreo, en caldeo, en siríaco, en armenio, en copto y en griego, además de servirse de la tradición oral y de viejos libros en letra gótica. Al final un erudito orientalista inglés a quien Isla consulta para cerciorarse de la calidad de la traducción que para él había hecho el pretendido obispo armenio Isaac Ibrahim Abuseblat, declara que todos aquellos documentos ni siquiera mencionan al tal Fray Gerundio, que se trata de un ingenioso fraude. Otros novelistas quisieron dar forma de traducción fingida a alguna de sus obras para hacer resaltar el ambiente de un pasado remoto. Recordemos *Le roman de la momie* de Théophile Gauthier, presentada como versión francesa de la traducción latina hecha por un egiptólogo alemán del rollo de papiro hallado en la tumba de una joven egipcia enterrada con honores reales. Pierre Louÿs publicó a los veinticinco años *Les chansons de Bilitis*, suerte de diario poético supuestamente traducido de un manuscrito griego encontrado también en la tumba de una muchacha que había pertenecido al grupo de Safo, lo cual le valió una erudita refutación de Wilamowitz⁵. Antes Leopardi había querido hacer creer que su himno a Neptuno era traducción del original griego compuesto por algún discípulo de Calímaco y que sus odas al Amor y a la Luna eran composiciones de Anacreonte⁶.

En estos casos el autor parece dispuesto a sacrificar su originalidad a cambio del prestigio derivado de su supuesta fuente. El procedimiento es muy antiguo. Hay documentos mágicos griegos que se hacen pasar por versiones de originales egipcios, porque los conocimientos esotéricos de ese pueblo pasaban entonces por exceder a los de todos los otros⁷. La inscripción sagrada que Evémero de Mesene dijo haber visto en la isla de Pancaya era antiquísima y estaba redactada en escritura hierática egipcia. Contenía la verdadera historia de los dioses griegos, contada por el mismo Zeus y continuada después por Hermes. Así Evémero justificaba su interpretación historicista de la religión que tanta influencia tuvo en su época y posteriormente⁸. Montesquieu utilizó la ficción del visitante extranjero para criticar a la sociedad francesa en sus *Lettres persannes*, en cuya introducción dice: “Je ne fais donc que l’office de traducteur: toute ma peine a été de mettre l’ouvrage à nos moeurs. J’ai soulagé le lecteur du langage asiatique autant que je l’ai pu, et l’ai sauvé d’une infinité d’expressions sublimes, qui l’auraient envoyé jusque dans les nues”⁹. Voltaire presentó sus ideas heterodoxas sobre la religión como si fueran cartas a Cicerón de Memio, el político romano amigo de las letras a quien Lucrecio dedicó su poema *De rerum natura*: el almirante ruso Sheremetof las habría encontrado en la Biblioteca Vaticana y las habría vertido a su lengua “pour former l’esprit et le coeur d’un de ses neveux”; Voltaire, a su vez, las habría traducido al francés de la versión rusa¹⁰.

Por el gran éxito que obtuvieron en la Europa de entonces hay que mencionar también las fingidas traducciones del gaélico compuestas por el escocés J. Macpherson sobre la historia del bardo Ossian, de su padre Fíngal y de su hijo Óscar, prendado de la hermosa Malvina. Fingiendo que eran versiones de originales gaélicos que por vía de transmisión oral se remontaban a los personajes legendarios de la épica céltica, ofrecía una contrapartida nacional a los poemas de Homero y Virgilio. En la Europa de la segunda mitad del siglo XVIII, donde el gusto por el pasado se combinaba con ideas nacionalistas y se anunciaba ya la nueva sensibilidad que iba a traer el romanticismo, el *Ossian* de Macpherson entusiasmó a hombres de la talla de Goethe, quien lo tradujo al alemán, y durante decenios se impuso la idea de que se había recuperado un grandioso documento literario de la antigüedad, a pesar de que enseguida comenzaron las sospechas de fraude.

El caso de Fray Antonio de Guevara es comparable en ciertos aspectos, aunque la época, la posición social del autor y el contenido de las obras sean muy distintos. El libro que cimentó la fama literaria del franciscano fue el *Libro áureo de Marco Aurelio*, el primero que vio la luz entre todos los suyos. Desde 1525 se difundió en copias manuscritas entre los miembros de la Corte de Carlos V y en 1528 apareció la primera edición. En el Prólogo dedica la obra al Emperador y la presenta como una laboriosa traducción¹¹:

Traduziendo este libro, muchas vezes me espantava ver la Divina Providençia que en juizio de un gentil tantas cosas ponía. Sacarle de griego en latín, y de latín en nuestro vulgar, y de vulgar grosero ponerle en estilo alto y suave, cuántos sudores en el enojoso verano, cuántos fríos en el encogido invierno, cuánta abstinencia aviendo de comer, cuánto

trasmochar aviendo de dormir, cuánto cuidado aviendo de descansar, júzguelo el que lo experimentare si a mí no me creyere.

Después, en el [Argumento](#)¹², explica el adjetivo “aúreo” del título mediante una ingeniosa comparación con el oro del Nuevo Mundo: los virtuosos han de tener el libro en tanto aprecio como tienen los príncipes las minas de ese codiciado metal en las Indias. Admite que habrá defectos en la traducción, como en toda obra humana, pero sólo los sabios pueden juzgar eso. De Marco Aurelio y de su época escribieron muchos autores, sin embargo lo hicieron de forma escueta, más bien compusieron epítomes que verdaderas [historias](#)¹³. Su libro bebe de otras fuentes más fidedignas y más [amplias](#)¹⁴:

Es de saber que entre los maestros que a este Emperador enseñaron las sciencias fueron tres, conviene a saber: Iunio Rústico, Cina Catulo y Sexto Cheronense, sobrino del gran Plutarcho. Estos tres fueron los que escrivieron la presente historia: Sexto Cheronense en griego y los otros dos en latín. Pienso de esta historia tienen muy pocos notiçia, porque hasta agora no la havemos visto impressa. Quando me huve salido de los colegios de mi estudio, y llevado a predicar a palaçio, como vi tan nuevas novedades en las cortes, acordé con deseo de saber darme a indagar y saber cosas antiguas. Acaso pasando un día una historia, hallé en ella esta historia acotada, y una epístola en ella inserta, y paresçiome tan buena, que puse todo lo que las fuerças humanas alcançan a buscarla. Después de rebueltos muchos libros, andadas muchas librerías, hablado con muchos sabios, pesquisado por muchos reynos, finalmente descubríle en Florençia entre los libros que dexó Cosme de Medicis, varón por cierto de buena memoria.

He usado en esta escriptura, que es humana, lo que muchas veces se usa en la divina, que es traduzir no palabra de palabra, sino sentençia de sentençia. No estamos obligados los intérpretes dar por medida las palabras: abasta dar por peso las sentençias. Como los historiográficos de quien sacava eran muchos, y la historia que sacava no más de una, no quiero negar que quité algunas cosas insípidas y menos útiles, y entreteví otras muy suaves y provechosas. Tengo pensamiento que todo hombre sabio después que huviere leído este libro no dirá yo ser el autor prinçipal de la obra, ni tampoco sentençiará que me excluya del todo de ella, porque tantas y tan maduras sentençias no se hallan en el tiempo presente, ni tal ni tan alto estilo no le alcançaron los del tiempo pasado.

Guevara pretendía, en resumen, que su libro era traducción de una historia compuesta por tres autores, los que habían enseñado las ciencias al futuro [emperador](#)¹⁵. Había encontrado una referencia a esta obra en cierto libro y, puesto sobre la pista, después de muchos esfuerzos, acabó por encontrarla en Florencia, entre los libros de Cosme de Médicis. La tradujo primero del griego al latín, después del latín al español y finalmente trabajó el estilo con todo cuidado hasta que se sintió satisfecho. Advierte además que trató con mucha libertad a su original, del cual quitó cosas que le parecieron poco interesantes y añadió otras que consideró más oportunas.

Bien considerado, se advierte que es poco creíble lo que dice. Habla de una historia de M. Aurelio, pero obra de tres autores, uno de los cuales escribió en griego y los otros dos en latín. Se trataría, pues, de tres escritos distintos, que él refundió en su *Libro aúreo*. Solo una parte entonces, la correspondiente a Sexto de Queronea, habría necesitado ser vertida del griego al latín, pero ¿qué necesidad había de ello?, ¿por qué no traducir directamente al español? Un humanista podía muy bien traducir al latín, pero era para asegurar la difusión de su trabajo entre los lectores cultos de las diferentes naciones, no para que sirviera de puente innecesario a una versión posterior en lengua vulgar. Tal procedimiento sólo puede entenderse si Guevara desconocía el griego y precisaba que alguien pasara el original al latín para que él pudiese realizar la traducción [castellana](#)¹⁶. Veremos enseguida que se vio obligado después a admitir algo de esto, pero la propia estructura del *Libro aúreo* es, aún así, difícil de explicar. Está dividido en dos partes: la primera cuenta acontecimientos de la vida de Marco Aurelio y recoge sus opiniones; la segunda es un epistolario con dieciocho cartas del Emperador y una de su amiga Bohemia. Guevara no vacila en inventar algunas de contenido galante con encabezamientos como “Embiada por Marco Aurelio a las enamoradas romanas porque, estando

él en Rhodas, representaron dél unas farsas en unas fiestas en Roma” (carta XIII), “Embiada por Marco Emperador a Bohemia, amiga suya antigua, porque le envió a dezir que se quería con él ir a la guerra” (XIV); la siguiente es la contestación de Bohemia, la XVI dice “Embiada por Marco Aurelio a Macrina, donzella romana, de la qual se enamoró viéndola a una ventana”. Vienen después “Embiada por Marco Aurelio Emperador a la sobredicha Macrina, en la qual se manifiesta cada día por ella tener mayor pena” (XVII), “Embiada por Marco Emperador a Libia, hermosa dama romana, de la qual se enamoró viéndola en el templo de las vírgenes vestales” (XVIII). ¿Es verosímil que los historiadores antiguos conocieran y transmitieran cartas de esa clase? Mejor dicho, ¿puede creerse que las escribiese Marco Aurelio?

El *Libro áureo de Marco Aurelio* se publicó en 1528, con gran éxito, pues ese mismo año tuvo otras dos ediciones. Al siguiente Guevara sacó a la luz otra obra, el *Relox de príncipes*, más extensa, que quería ser, como indicaba el título, una guía para gobernantes. Está dividida en tres libros: el primero expone los deberes de los gobernantes y hace hincapié en que han de ser buenos cristianos y saber seguir los consejos prudentes; el segundo trata de la vida conyugal y de la educación de los hijos; el último señala cómo hay que comportarse con los súbditos, cuán conveniente es la paz y cuánto hay que esforzarse por huir de los vicios y cultivar las virtudes¹⁷. Todos estos temas se ejemplifican con opiniones, anécdotas y acontecimientos del mundo clásico, entre los cuales se encuentra una gran parte del material que componía el *Libro áureo*¹⁸. De hecho, la *editio princeps* se titula en portada “Libro llamado *Relox de príncipes* en el qual va incorporado el muy famoso *Libro de Marco Aurelio*” (Valladolid, Nicolás Thierry, 8 de abril de 1529). La afirmación es muy inexacta y la confusión aumentó con la segunda edición, que decía, invirtiendo los términos, “Libro del eloquentísimo Emperador Marco Aurelio con el *Relox de príncipes*” (Lisboa, Germán Gallardo, septiembre de 1529). Éste fue el título que se impuso, con pequeñas variantes, en las ediciones posteriores¹⁹. El mismo Guevara se expresaba con ambigüedad, pues en el “Argumento” se refirió al *Libro áureo* como obra inacabada, en cuya traducción había trabajado varios años. Carlo V, enfermo de cuartana, se la pidió para pasar el tiempo, y él se la prestó con el ruego de que no se difundiera, pues no estaba aún satisfecho de ella. El libro, sin embargo, fue hurtado. Se sacaron copias de él, se plagieron algunos de sus pasajes y hasta hubo quien se hizo pasar por autor. Se editó, en fin, con lamentables descuidos. Luego añade (p. 80):

En esto verán que “Marco Aurelio” no estava corregido, pues agora se le damos muy castigado; en esto verán que no estava acabado, pues agora sale perfecto; en esto verán que le faltava mucho, pues agora le verán añadido; en esto verán que no fue mi principal intento de traduzir a “Marco Aurelio”, sino hazer un “Relox de príncipes” por el quel se guiasse todo el pueblo Christiano.

Como se ve, sigue insistiendo en el *Relox* que el *Libro áureo* era una traducción. En el “Prólogo” (pp. 59 s.) da a entender que de textos escritos por el mismo Emperador:

Mas, con todo esso, de todo lo que he leydo ninguna cosa tanto me ha espantado como es la doctrina de Marco Aurelio, por ver que en la boca de un pagano pusiesse Dios tan gran thesoro. Todo lo más que él escribió fue en griego, y también escribió muchas cosas en latín; saqué pues del griego con favor de mis amigos, de latín en romance con mis sudores propios. Sienta pues cada uno qué se sentiría sacarle de griego en latín, de latín en romance, y de romance grossero ponerlo en suave estilo; porque no se puede llamar generoso combite do los manjares no son preciosos y do las salsas no son muy sabrosas. En traduzir las sentencias, en ordenar las palabras, en examinar los romances, en castigar y tantear las sillabas, cuántos sudores se ayan sufrido en el enojoso verano, cuántos fríos en el enojoso invierno; cuánta abstinencia aviendo de comer, cuánto trasnochar aviendo de dormir; cuánto cuidado estando descuydado, júzuelo el que lo exprimentare si a mí no me creyere.

Aquí amplía la noticia del “Prólogo” del *Libro áureo* (p. 12), pero en el “Argumento” (p. 76) repite lo dicho en aquel libro (pp. 19 s.) de los autores que escribieron a modo de epítome sobre Marco Aurelio y sobre los tres maestros que le enseñaron las ciencias, los cuales historiaron como testigos

presenciales “todo lo más de su obra y doctrina”. Ya no afirma, sin embargo, que su libro sea traducción de la obra de estos autores. Continúa quejándose de los ignorantes que le acusan de haber inventado lo que narró en su *Libro áureo* asegurando “que jamás uvo Marco Aurelio en el mundo”. Habilmente Fray Antonio rehuye la crítica fundada (no traduce ningún original antiguo) y ridiculiza lo que carece de fundamento (Marco Aurelio ni siquiera existió). Ironiza con que merecería una estatua en Roma si hubiera inventado él tantas y tan graves sentencias del Emperador; con que es bien curioso que cause tanta extrañeza hallar un libro nuevo en una época que ha visto el descubrimiento de un Nuevo Mundo, y remacha su superchería con otra nueva (pp. 77 s.):

Los que dizen que yo solo compuse esta doctrina, por cierto yo les agradezco lo que dizen, aunque no la intención con que lo dizen; porque a ser verdad que tantas y tan graves sentencias aya yo puesto de mi cabeça, una famosa estatua me pusieran los antiguos en Roma. Vemos en nuestro tiempo lo que nunca vimos, oýmos lo que nunca oýmos, experimentamos no un nuevo mundo, y por otra parte maravillámonos que de nuevo se halle ahora un libro. No porque yo en descubrir a Marco Aurelio aya sido cuydadoso y en traducirle aya sido estudioso, es por cierto justo sea de los sabios notado ni de los embidiosos acusado; porque muchas vezes acontece en la caça que a manos del más pobre montero viene a morir el venado. La última cosa que los romanos conquistaron en España fue Cantabria, que era una ciudad en Navarra a ojo de Logroño, en un alto puesta do ay agora un pago de viñas; y el Emperador Augusto, que la destruyó, hizo diez libros “De bello Cantabrico”, do pone cosas assaz dignas de notar y no poco sabrosas de leer que le acontecieron en aquella conquista. Assí como a Marco Aurelio me truxeron de Florencia, assí este otro libro de la guerra de Cantabria me truxeron de Colonia. Si por caso tomasse trabajo de traducir aquel libro, como son pocos los que le han visto, también dirían dél lo que dizen de Marco Aurelio; porque ay hombres tan largos en el hablar y tan cortos en el estudiar, que sin empacho o vergüença osan dezir que no ay libro oy en el mundo que ellos no ayan visto o leydo.

El aplomo con que miente llega a desconcertar. Sobre todo porque se toma poco cuidado en ocultar sus inexactitudes, sus errores, sus invenciones al citar testimonios antiguos. Cualquier lector un poco familiarizado con los clásicos se escandaliza una y otra vez al tropezar con afirmaciones como “Homero en su *Iliada* conforme a lo de Platón dixo: De los filósophos mis antepassados condeno lo que supieron y agradézcoles lo que dessearon [saber](#)”²⁰, o con la noticia de que Marco Aurelio estaba en guerra con los [argonautas](#)²¹. Disparates de ese calibre abundan en las obras del franciscano. Un erudito conocido suyo, el bachiller Pedro de Rúa, maestro de humanidades en Soria, le escribió tres minuciosas cartas, que se conservan, llamando su atención sobre más de cien errores, aunque le advierte que pasan con mucho del millar. La respuesta de Guevara a las dos primeras epístolas se ha conservado [también](#)²² y es muy esclarecedora, pues, en tono de irónica humildad, muestra lo que realmente pensaba de ese afán por el mundo clásico que caracterizaba a los humanistas:

Muy virtuoso Señor: Es verdad que hogaño rescibí otra letra de Vm., y téngole en merced aquélla y ésta, que suplen lo poco que yo sé y lo mucho en que yerro. Son muy pocas las cosas que ha notado en mis obrillas, y serán sus avisos para remirar lo hecho y emendar lo venidero. Como, señor, sabéis, son tan varios los escritores en esta arte de humanidad, que, fuera de las letras divinas, no hay qué afirmar ni qué negar en ninguna dellas; y para decir la verdad, a muy pocas dellas creo más de tomar en ellas un pasatiempo. ¿Y a qué se ha de dar fe? pues hay doctores, y aun Sabellico quiere sentir, que fue burla lo de Troya, sino que los griegos fueron destruidos. ¿Y qué dirá que otros dicen que el verdadero Hércules fue Sansón? A cuya opinión se llega el Tostado. No haga Vm. hincapié en historias gentiles y profanas, pues no tenemos más certinidad que digan verdad unos que otros, et pro utraque parte militant argumenta. Y en lo demás yo huelgo de saber de su salud, y que esté bueno; y ansí haré por acá todo lo que le cumpliere. De Valladolid á 9 de agosto. A servicio de Vm.

Guevara fue un fraile franciscano que destacó por sus dotes de predicador, las cuales le valieron ya en 1521 ser nombrado para ejercer esa función en la Capilla Real. Tenía un estilo propio, esa dulce habla que él valoraba tanto, hecha de paralelismos, de asonancias, de miembros de frase

cuidadosamente pulidos. Fue también cronista de Carlos V y obispo. Todos sus escritos tienen el tono moralizante propio del religioso acostumbrado a predicar y exhortar, pero sabe introducir variedad para no caer en la monotonía. Para ello recurre a los ejemplos que saca sobre todo de griegos y latinos, a quienes hace hablar como él quiere, mezclando recuerdos y conocimientos. Todas las referencias a la antigüedad clásica se subordinan a esa finalidad y sirven a su modo de escribir. Esa función se acentúa mucho por el hecho de que, como reconoce privadamente en su respuesta a Rúa, no estaba convencido en absoluto de la verdad histórica de aquellos autores. Él escribía para la corte y para quienes formaban parte de su ambiente social, no para humanistas y eruditos. El gran éxito que tuvieron sus escritos²³, especialmente, como ya se ha dicho, el *Libro áureo de Marco Aurelio*²⁴, no se mantuvo mucho tiempo: Montaigne recordaba que el *Marco Aurelio* era el libro favorito de su padre²⁵, él había leído las *Epístolas*, pero no tenía de ellas una gran opinión²⁶.

Tuvo que contribuir a la pérdida del prestigio de Guevara la publicación en 1559 de la verdadera obra de *Marco Aurelio*²⁷, Εἰς αὐτόν, que daba una visión del Emperador muy distinta de la que había popularizado el franciscano. Además, a medida que iban asentándose los conocimientos del mundo greco-romano, quedaba cada vez más patente la falta de escrúpulos de Guevara. Otro fraile, Feijoo, se refiere a él a propósito de un pasaje del *Relox de príncipes* (III 8, pp. 729 s.), en el cual Marco Aurelio dice en una carta a su amigo Antígono haber pasado un invierno en la isla de Cethim, “que agora llaman Chipre”, en la cual hay un monte pequeño y fragoso llamado Arcadio. Allí se cría la “hierba flavia”, que, si se corta, destila sangre. Esa sangre tiene virtudes mágicas, porque si se unge con ella, estando caliente, a una persona, hace amar; y, al contrario, si se hace lo mismo estando fría, causa aborrecimiento. El mismo Emperador asegura haber comprobado personalmente ese maravilloso poder. Feijoo, al combatir en el libro VII de su *Teatro crítico universal* las supersticiones relativas a los filtros amorosos, se siente obligado a contradecir el pasaje de Guevara insistiendo en el poco crédito que merece el obispo²⁸:

El Sr. Guevara en la Vida del Emperador Marco Aurelio, que dio a luz como escrita por el mismo Principe, dice que éste conoció en la hierba llamada “flavia”, la qual nace en la isla Lethir, sobre el monte Arcadio, la peregrina virtud, de que qualquiera que tocase con ella a otra persona se hacia amar de ella con una passion vehemente que jamás se extingüía; y que el mismo Emperador hizo la experiencia en uno a quien tocó con el jugo de dicha hierba, y produjo en él un amor grande, que se terminó en su muerte.

Para demostrar à los lectores la ninguna fé que merece esta narracion, es menester ponerles delante la desestimacion grande, que hacen los Criticos de los escritos historicos de este Prelado, aunque sugeto por otra parte dotado de ilustres prendas. D. Nicolás Antonio dice, que el Sr. Guevara diò a luz sus propias ficciones, como que eran noticias halladas en escritores antiguos: atribuyó à otros Autores narraciones, que forjó él mismo, y trató historias de todos los tiempos, como si fueran las fabulas de Esopo, ò las portentosas invenciones de Luciano: “illud commiseratione potius quam excusatione indiget talis famae virum putasse licere sibi ad inventiones propii ingenii pro antiquorum proponere et commendare, foetus suos aliis supponere ac denique de universa omnium temporum historia, tamquam de Aesopi fabulis, portentosivè Luciani narrationibus ludere”. Y luego añade que el mismo juicio hizo de los escritos del Sr. Guevara el Illmo. Cano.

El grande Antonio Augustino en el lib. 10 de sus Dialogos sienta, que Guevara fingió historias Romanas, y contó cosas, que en ningún Autor se hallan, y inventó nombres de escritores, a quienes atribuirlos.

El Jesuïta Andrés Scoto en la Bibliotheca Hispana refiere, que Pedro Rúa doctissimo Español, natural de Soria, en tres largas, y eruditissimas cartas, que escribió al Sr. Guevara, confutó muchisimas ficciones suyas: “Antonii Guevarae (qui tunc solus doctrinae et eloquentiae arcem tenere videbatur) errores, mendaciaque in historiis antiquorum, veteribusque monumentis lapidum, et nummorum explicandis egregie refellit”. Añade el P. Scoto, que admira de que las cartas del Sr. Guevara hayan sido tan aplaudidas, quando están

yá en la opinion de contener (es hyperbole) tantas mentiras como clausulas, “*quae tot mendaciis, quot versibus scatere dicantur*”. Y concluye insinuando, que aunque Rua notó muchos errores, son mucho mayor número los que dexó de notar: “*Rua itaque de tot milibus multa indicavit, facemque praetulit, ne quis post hac credulus in errorem induceretur*”.

Por lo que mira a la Vida de Marco Aurelio, que es la obra que nos conduxo à esta critica, el famoso critico Gerardo Juan Vosio, à quien, citandole, insinúan dár asenso Don Nicolás Antonio y Pedro Bayle, sienta, que aquella obra toda es supuesta por dicho Prelado, sin tener cosa alguna del Autor, à quien la atribuye: “Vita illa Marci Aurelii Antonini, quae ab Antonio Guevara, Mindoniensi Episcopo Hispanice edita est, eaque e lingua in alias permultas translata fuit, nihil Antonini habet, sed tota est supposititia, ac genuinus Guevarae ipsius foetus, qui turpiter os oblevit lectori, plane contra officium hominis candidi, maxime Episcopi”.

No sin dolor he manifestado el concepto que reyna entre los eruditos, de la poca veracidad historica del Illmo. Guevara, varon por otra parte muy digno de la comun veneracion. Pero fuera de que la obligacion de desengañar al público debe prevalecer à qualquiera particular respeto, pertenece con propiedad al asunto de mi Obra impugnar la estimacion, que se dá à las noticias historicas del Illmo. Guevara, por ser dicha estimacion, ò el concepto en que se funda la estimacion, un error comun, y popular. Añadase, que la materia que aqui estamos tratando, ofrece un motivo especial, y de mucho peso, para desautorizar con los lectores la qualidad de Historiador del Sr. Guevara. Facil es conocer cuánto importa desterrar del vulgo la persuasion de que hay hierbas, que tengan virtud de conciliar el amor, para evitar à muchos el riesgo de inquirirlas, perdiendo en esa investigacion el tiempo, el honor, y aun el alma. Para lograr este fin es preciso mostrar, que no es fidedigna la historia de Marco Aurelio, dada à luz por el Illmo. Guevara; porque si lo fuese, como en ella se introduce el mismo Emperador, certificando por experiencia propia la eficacia de la dicha hierba Flavia para ganar los corazones, y por otra parte la conocida gravedad, y entereza de Marco Aurelio es un fiador de su veracidad, havria un gran fundamento para creer la existencia, y virtud de dicha hierba. No obstante, si alguno quisiere defender, que todo lo que escribió de historia tan ilustre Prelado, se debe presumir lo copió de otros Autores, no lo impugnaré; como se me conceda, que lo copió de Autores fabulosos. Entretanto quisiera saber en qué parte del mundo están la Isla Lethir, y el Monte Arcadio, donde nace la hierba “flavia”: porque ni el nombre de esa Isla, ni el de ese Monte pude hallar en los Dictionarios, que tengo.

En un trabajo aún no [publicado](#)²⁹ llamamos la atención sobre cómo se entremezclan verdades y mentiras en un pasaje tan fantástico como el que aquí critica Feijoo. La carta de Marco Aurelio, el amigo a quien escribe y el Monte Arcadio son invenciones de Fray Antonio. En cambio, no es del todo falso que Chipre tuviera el nombre antiguo de [Cethim](#)³⁰, puesto que la denominación hebrea para los habitantes de Chipre, como atestigua ya el libro del Génesis, era *Kittim* o *Kittiyim*³¹. En la noticia sobre la “hierba flavia” y la sangre mágica que destila al ser cortada, influyó el recuerdo de noticias antiguas sobre la “sangre de dragón”, que según algunos era una especie de resina destilada por ciertos árboles de la Isla de [Dioscúrides](#)³². Cuando se conquistaron las Canarias, se encontró allí un árbol o arbusto (en realidad, una hierba leñosa, porque es hueco) cuya corteza segrega una substancia gomosa de color rojo oscuro, la cual fue identificada con la famosa “sangre de dragón” de griegos y romanos, de modo que la planta recibió precisamente el nombre de “drago” o “árbol-dragón” (*Dracaena draco*). La identificación se encuentra en una [obra](#)³³ del médico de Felipe II Juan Fragoso, publicada en 1572. Es muy verosímil, sin embargo, que la noticia sobre aquella “sangre” procedente de una planta hubiera llegado a la Península mucho antes y que Guevara la conociera, sobre todo porque está atestiguado su empleo en forma de sahumero para hechizos destinados a atraer a los amantes [infieles](#)³⁴.

Esta mezcla de conocimientos y de falsedades caracteriza las obras de Guevara. Su gusto por citar autoridades que realcen los ejemplos y su afán por apoyar con ejemplos consejos y exhortaciones, producen la impresión de una erudición abrumadora. Medido con criterios modernos, era a la vez muy

instruido y muy ignorante. Sabía latín, leía a los clásicos romanos, estaba al tanto de lo que acontecía en la Corte y trataba con el Emperador y con los grandes personajes de España; pero no tenía verdadera formación humanística, no dominaba el griego y tenía muchas y muy importantes lagunas en sus conocimientos del mundo antiguo, por el cual no sentía el interés de los verdaderos humanistas. Creía probablemente en lo que decía, pero no en la veracidad de las citas con que lo adornaba. ¿Para qué molestarse entonces con comprobaciones fastidiosas? Quiso dar a su primera obra, el *Libro áureo de Marco Aurelio*, la aureola de una fuente hasta entonces desconocida e inventó el hallazgo de un manuscrito en una biblioteca famosa. Sabía cuánto se valoraban esos descubrimientos en los ambientes intelectuales de la época, aunque él no era hombre para gastar el tiempo en esas pesquisas. Cuando se le acusó de falsario, insistió en ello e incluso afirmó tener en su poder otro, de especial importancia para la historia de España, procedente también de una gran biblioteca extranjera, que contenía nada menos que el relato de las campañas contra los cántabros escrito por el mismo [Augusto](#)³⁵. Son afirmaciones que recuerdan los procedimientos que emplean los autores de las llamadas novelas históricas para hacer creíbles sus narraciones; pero Guevara no escribía novelas, era fraile, sacerdote, predicador real, cronista, obispo. Su posición le daba una autoridad que casaba mal con aquellas falsedades, precisamente porque no se aceptaban como simples licencias de escritor. Otros eclesiásticos y otros hombres notables forjaron también supercherías literarias. Ninguno obtuvo con ellas la fama de que gozó Fray Antonio, por más que fuera transitoria. Probablemente aquello le bastaba y eso es lo que hace de él un caso tan peculiar en la historia de las traducciones falsas.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

* Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación BFF 2001-2116, subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

¹ Cf. A. S. L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus I*, Oxford 1944, p. XXI.

² El fraude continuó después. Baste con recordar las falsificaciones de Nodot para suplir las partes que faltan en Petronio gracias a un inexistente manuscrito de Belgrado, y el falso fragmento del *Satiricón* que el abate Marchena publicó como si lo hubiera hallado en la Biblioteca de Saint Gall, en Suiza.

³ Referencias y bibliografía actualizada en J. Leonhardt, “Fälschung”, *Der Neue Pauly* XIII, 1999, cols. 1071-1084.

⁴ El comentario de Clemencín recoge varios ejemplos de esta clase de artificio: la *Historia del príncipe Felixmarte de Hircania* sería traducción del toscano; Pedro de Luján dice en la dedicatoria de la primera parte de su *Historia del Caballero de la Cruz* que la había vertido del árabe y que su autor fue cierto Xartón, antiguo nigromante convertido al cristianismo. Ya el autor del que pasa por ser el primer libro de caballerías, *El libro del caballero Cifar*, dice en su prólogo “que fue traslavdado de caldeo en latín e de latín en romanze”, afirmación muy utilizada por quienes defienden un origen oriental del libro, pero una cosa es imitar un modelo y otra hacer una traducción.

⁵ Publicada en *GGA* 1896, pp. 623 ss., y reimpressa en *Sappho und Simonides*, Berlín 1913.

⁶ Cf. G. Highet, *The Classical Tradition*, Oxford 1949, pp. 430 s.

⁷ Así, la lista de nombres encubridores de substancias empleadas en los ritos mágicos aparecen en un papiro con la indicación “interpretaciones acostumbradas de los escribas sagrados traducidas al griego a partir de los jeroglíficos” (*PGM* XII 401 s.). Cf. otro ejemplo en W. Brashear, “Ein berliner Zauberpapyrus”, *ZPE* 33, 1979, pp. 265 s., con bibliografía.

⁸ Sobre las falsificaciones literarias en los ambientes judíos y cristianos de la antigüedad hay una valiosa monografía de W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, Munich 1971. El mismo autor ha dedicado otro estudio a los supuestos hallazgos de libros, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Göttingen 1970.

⁹ El tema satírico del visitante extranjero que critica y se extraña de numerosas cosas se encuentra, desde luego, en muchos otros autores del XVIII, entre ellos Cadalso con sus *Cartas marruecas*

¹⁰ Prefacio de *Lettres de Memmius à Cicéron* (1771-1772). Cf. G. Highet, *o. c.*, p. 328, con la referencia a Th. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 3ª. ed. revisada, Leipzig y Berlín, 1912, p. 247.

¹¹ p. 12 (citamos por la edición de Emilio Blanco, Biblioteca Castro, Turner, Madrid 1994).

¹² p. 18.

¹³ Guevara tiene razón en esto. Tanto aquí como en el pasaje paralelo del Argumento del *Relox de príncipes*, p. 76 (citamos por la edición del mismo Emilio Blanco en ABL Editor, Madrid 1994), cita a cuatro de estos autores: Herodiano, que escribió poco, dice; Eutropio, menos; Lampridio, mucho menos; Julio Capitolino, algo más. Son las principales fuentes sobre Marco Aurelio que estaban ya editadas en época del franciscano. La *editio princeps* de la *Historia del Imperio después de Marco*, escrita en griego por Herodiano, es la Aldina de Venecia de 1503, y en 1524 se editó con traducción latina (trata de M. Aurelio en I 2-4); el *Breviarium* de Eutropio se había publicado ya en 1471, en Roma (VIII 9-14 sobre Marco). Las otras dos autoridades que menciona Guevara, Julio Capitolino y

Lampridio, son los autores a quienes la *Historia Augusta*, que había visto la luz en 1475, adscribe respectivamente las biografías de Marco Aurelio y de su hijo Cómodo.

¹⁴ pp. 19 s.

¹⁵ Sexto de Queronea, sobrino de Plutarco, Junio Rústico y Cina Catulo son mencionados en la biografía que dedica a M. Aurelio la *Historia Augusta* (3, 2) como filósofos estoicos, cuyas lecciones siguió aquél. El pasaje añade un cuarto, Mario Máximo, precisamente el único de los cuatro que, según nos consta, escribió biografías imperiales, utilizadas como fuente en la misma *Historia Augusta*.

¹⁶ Un curioso paralelo actual es la traducción española de *El libro secreto de los mongoles*, Mucknik Editores, Barcelona 1985. El editor cuenta primero que, leyendo a Canetti, concibió un creciente interés por esta obra y confió la traducción a J. M. Álvarez Flórez, quien toma la palabra en el prólogo y narra cómo cumplió la formidable tarea. No había ni que pensar en afrontar el original mongol medieval con transcripción china, de modo que eligió la versión directa al inglés de W. Cleaves (1982), que procura ser muy literal, y la de P. Kahn (1984), la cual no es propiamente una traducción, sino una adaptación basada principalmente en la anterior. Leyó atentamente una y otra, y luego hizo lo siguiente (p. 29): “a) traducir al castellano muy libremente la versión de Kahn; b) traducir al castellano muy literalmente la versión de Cleaves; y c) elaborar a partir de estos dos textos castellanos, con el máximo distanciamiento de los textos ingleses, en cuanto a tono y estilo, un tercer texto”. Como fuentes de información el traductor utilizó varios libros que recoge, al menos en parte, en una nota bibliográfica (p. 32): una traducción de cierto original francés sobre los viajes de Marco Polo; el *Libro de las maravillas*, del mismo Marco Polo, publicado por Editorial Anaya; dos tomos de la *Historia Universal Siglo XXI* y uno de una antigua geografía francesa que tradujera Vicente Blasco Ibáñez.

¹⁷ Al final del “Argumento”, Fray Antonio dice que tenía comenzado un cuarto libro sobre el comportamiento del príncipe en su Corte y Casa, pero que hubo de dejarlo por la insistencia de sus amigos, que lo apremiaban a publicar pronto la obra (p. 81).

¹⁸ E. Blanco ha estudiado cuidadosamente este punto en la introducción a su edición del *Relox de príncipes*, pp. XXIII ss. Estima que la parte de la primera obra reutilizada en la segunda viene a ser la mitad. Como la extensión del *Relox* es triple que la del *Libro áureo*, esto significa que la presencia de éste en aquél supone alrededor de la sexta parte.

¹⁹ E. Blanco, *ibid.*, pp. XIV s. Como él señala, la confusión era, sin duda, intencionada y buscaba promocionar la obra con el éxito de la anterior.

²⁰ “Argumento” del *Relox de príncipes*, pp. 66 s.

²¹ *Libro áureo de Marco Aurelio*, pp. 112 y 132.

²² Rúa publicó sus cartas en 1549 (Burgos, en casa de Juan de Zurita), cuando ya había muerto Fray Antonio, pero llevan fecha de 1545, que es el año de su muerte. Pueden leerse, con la contestación de Guevara, en el volumen I del *Epistolario español*, editado por E. de Ochoa en la BAE (Madrid 1945). Sobre Rúa, cf. F. Zamora, “El bachiller Pedro de Rúa, censor de Guevara”, *AIA* 6, 1946, pp. 405-440.

²³ Se ha defendido que el estilo de Guevara sirvió de modelo a cierta prosa artística que se puso de moda en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVI, el llamado “eufuismo”, neologismo tomado a los títulos de las novelas de John Lyly, *Euphues: The Antomy of Wit* (1578) y *Euphues and his England* (1580). Cf. J. M^a. de Cossío en su edición de las *Epístolas familiares I*, Madrid 1950, pp. XVIII-XXII.

²⁴ Tuvo diecinueve ediciones en el siglo XVI, además de la *princeps*. El *Relox* quedó en la mitad. Cf. Farquharson, *o. c.* p. XX n. 3, con la referencia de las versiones inglesas.

²⁵ *Essais* II 2: “...si mesloit son langage de quelque ornement des livres vulgaires, sur tout espagnols: et entre les espagnols, luy estoit ordinaire celuy qu’ils nommoient Marc Aurele” (citado por Farquharson, *o. c.*, p. XXI).

²⁶ *Essais* I 48: “...comme je viens d’apprendre dans les lettres de Guevara, desquelles ceux qui les ont appellées *dorées*, faisoient jugement bien autre que j’en fay”.

²⁷ Editada en Zurich por Andreas Gesner, hijo, acompañada de la traducción latina de W. Xylander sobre la base de un manuscrito, hoy perdido, de la famosa Biblioteca de Heidelberg. El título griego, que significa literalmente “Para sí mismo”, suele traducirse en español como *Meditaciones o Soliloquios*. Nada indica que Guevara tuviera noticia de la existencia de esta obra, que no era, sin embargo, totalmente ignorada a principios del XVI, pues hay manuscritos suyos de esta época. Farquharson, *o. c.*, p. XX, piensa que pudo haber influido en la idea de componer el *Libro áureo* una noticia de la *Historia Eclesiástica* del bizantino Nicéforo Calisto Jantopulo, escrita en la primera mitad del siglo XIV, en la cual se asegura que el emperador romano había escrito un libro lleno de experiencia y sabiduría para instruir a su hijo (III 31 = CXLV, p. 960 en la *Patrologia Graeca* de Migne). El *Libro áureo*, sin embargo, no es una guía para gobernantes, y las instrucciones del Emperador a su hijo ocupan sólo los cinco últimos capítulos del libro primero. El *Relox de príncipes* sí está destinado a instruir a quienes rigen los Estados, pero no está centrado en Marco Aurelio. Es más fácil, aunque tampoco parece probable, que Fray Antonio conociera, al menos cuando redactó el “Prólogo” de esta obra (cf. *supra*, pp. 6 s.), una equivocada indicación de la Suda, según la cual Marco había compuesto un escrito autobiográfico en doce libros

²⁸ *Teatro crítico universal* VII, discurso XV, n.º. 67, 12-17 (pp. 384 s. de la edición de Madrid 1778). Cita a Guevara también en IV, discurso 8, n.º. 43, pp. 184 s.

²⁹ “La mitología clásica en Fray Antonio de Guevara”, aparecerá en un volumen sobre la mitología en los escritores del siglo XVI editado por J. A. López Férez en Ediciones Clásicas, Madrid.

³⁰ Así en la tercera edición de Sevilla. Las dos primeras, de Valladolid y Lisboa, tienen Scethim. En Feijoo el nombre está más alterado, Lethir. Es interesante que la edición sevillana dé el mejor texto, pues parece que pudo aprovechar las revisiones del mismo Guevara (cf. E. Blanco, p. LIII de su edición del *Relox*). Ello apunta a que el nombre no era mera invención suya.

³¹ Relacionado sin duda con la ciudad de Kition, en la costa meridional de la isla, la actual Lárnaca.

³² *Periplo del Mar Rojo* 30 (*Geographi Graeci minores* I 281). Identificada con Socotora, en el Océano Índico.

³³ *Discurso de las cosas aromáticas, árboles y frutales y otras muchas medicinas simples que se traen de la India Oriental*, Madrid 1572, III 15, fol. 49r de la traducción latina de Israel Spachius (Argentinae 1600), según L. Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science*, V, Columbia University Press 1941, p. 469.

³⁴ Cf. É. Mozzani, *Le livre des superstitions*, París 1995, s. v. “dragonnier”. Fray Antonio tenía conocimientos sobre artes mágicas, pues consta que formó parte en 1529 (el mismo año de la publicación del *Relox*) del famoso proceso inquisitorial contra las brujas de Navarra. Vid., p. ej., J. Gibbs, *Vida de Fray Antonio de Guevara (1481-1545)*, Valladolid 1960, p. 42.

³⁵ En el “Prólogo” de la *Década de Césares*, publicada diez años más tarde, se expresa con más prudencia. Dice aprovechar principalmente los escritos de muchos autores: “Dión griego, Plutarco, Herodiano, Eutropio, Vulpicio, Sparciano, Julio Capitolino, Lampridio, Trebelio, Píndaro y Ignascio”. Asegura que se ha tomado gran trabajo en dilucidar discrepancias, aclarar puntos oscuros, poner orden entre tantas noticias, desechar lo superfluo, elegir lo bueno y ponerlo todo en buen estilo. Si alguien arguye, añade, que falta o sobra algo, será porque ha leído a un historiador sólo, “por manera que, si el

tal tuviere un auctor para acusarnos, ternemos doze para deffendernos” (p. 354, ed. E. Blanco, Biblioteca Castro, Turner, Madrid 1994).

LA LABOR TRADUCTORA DE LA ORDEN CLARETIANA EN LA GUINEA ESPAÑOLA (1883-1968)

Juan Miguel ZARANDONA FERNÁNDEZ
Universidad de Valladolid

1.- Introducción

En un activo cruce de caminos y lugar de encuentros interpersonales, de la calle Broadway de Nueva York, se erige el edificio de la *American Bible Society*, cuya biblioteca reúne la, con toda seguridad, colección más completa e impresionante de traducciones de textos bíblicos, es decir Biblias, existente: en miles de lenguas, procedentes de los lugares más exóticos, desde siglos muy pretéritos, como es el caso de las prohibidas versiones medievales inglesas cuyos autores sufrieron el martirio por su atrevimiento traductor. En pocas palabras, un tesoro bibliográfico único.

Además, con independencia de las Biblias presentes que se hayan podido reunir en la colección de esta Institución, también es posible ilustrarse con la consulta de diversos catálogos, listados y volúmenes dedicados a recopilar noticias de todas las traducciones bíblicas que en el mundo han sido.

A este respecto, no conviene olvidarse del volumen, que se puede tildar de «imprescindible», del catálogo especializado de traducciones bíblicas católicas, y del iluminador estudio sobre dicho fenómeno, cuyo autor y título son, respectivamente: Piet Rijks y *A Guide to Catholic Bible Translations*. El segundo volumen del mismo está dedicado a África.

En uno de los primeros párrafos se determina claramente lo que se ha de entender, según este erudito, como fuentes propias de la «traducción bíblica», criterio amplio por el que me regiré en este trabajo:

Bible translation is taken in a broader sense - not only translation of one or several books of the Bible, but also of those found in other publications such as Bible History, prayer books, lectionaries, etc (Rijks: 2)

Un poco más adelante, Piet Rijks nos manifiesta todo su entusiasmo y deslumbramiento por lo que concierne a la defensa y realidad de la traducción bíblica, lo que le lleva a teorizar sobre nuestros, en apariencia, descreídos tiempos modernos:

Many evils have been said about our times; among them, that God has been pushed, to the margins of life: "taken out of circulation". This contention can easily be proved false as never before have so many Bibles been printed, notice that there is -unfortunately!- not only a great hunger of bread but also -thanks be to God!- a great hunger for the Word of God. One cannot keep pace with the printing of the desire Bible (Rijks: 7).

Pero lo que realmente resulta trascendente para este artículo, dedicado al estudio de las traducciones bíblicas católicas de los misioneros claretianos en Guinea Ecuatorial, es el siguiente párrafo que afirma, tan claramente, que la práctica de traducir la Biblia no es sólo asunto de las varias denominaciones protestantes, sino parte también muy del ser y celo misionero católico:

Remarkable above all also is the ecumenical progress in this area. Even as late as 30 years ago, the Protestants were of the opinion that the Catholic Mission had not translated the Holy Scripture into the native languages at all. The following report reflects that Catholic Missionaries have translated the Bible or parts of it into 377 African languages (Rijks: 7)

Sin embargo, si se consulta el libro con atención, se comprueba, una vez más, que todo campo de investigación nunca está cerrado del todo. A las traducciones católicas de la Biblia a lenguas africanas de Guinea Ecuatorial se le dedican tres páginas, las cuales aportan muy pocos datos (Rijks: 199-201). Y lo que es más lamentable, entre estas 377 traducciones católicas de la Biblia a lenguas africanas, no se recogen las traducciones de los misioneros claretianos en Guinea Ecuatorial, protagonistas absolutos de la mayor parte de la historia de la evangelización de dicho país desde 1883.

2.- La Guinea Española

El territorio de la nación africana que hoy en día se denomina Guinea Ecuatorial, fue una colonia española, la única del África negra, hasta el doce de octubre de 1968, año de su independencia. El gentilicio «española» servía para diferenciarla de sus homólogas las Guineas Portuguesa y Francesa.

2.1.- Realidades físicas

La realidad física de Guinea Ecuatorial viene marcada por datos como los siguientes: un pequeño país, de algo más de 28.000 km², cruzado por la línea del Ecuador, de ahí el «Ecuatorial», limitado al norte por Camerún y al sur por Gabón, y de unos 450.000 habitantes en el presente. Su clima es muy húmedo y caluroso, lo propio del llamado ecuatorial, lo cual provoca una vegetación exuberante. Por otra parte, el país se divide en dos regiones fundamentales: la continental, el territorio de Río Muni, con capital en Bata, caracterizado por sus bosques, ríos caudalosos y extensas playas; la insular, o lo que es casi lo mismo, la isla de Bioko, la antigua Fernando Poo, montañosa, volcánica y fértil, cuya capital Malabo, la antigua Santa Isabel, es a su vez la capital de la nación. Otras islas menores son, por orden de tamaño: Annobón, Corisco, Elobey Grande y Elobey Chico.

Ésta es la realidad física africana que conoció de forma excepcional, pero profunda y muy original, la presencia y el impacto de la cultura y forma de ser españolas, hechos que, sin embargo, inexplicablemente, han arraigado sólo de forma muy liviana en la memoria colectiva del pueblo español. Los historiados que se han ocupado del tema se quejan con insistencia de este injusto olvido:

La presencia española en Guinea Ecuatorial es uno de los temas más olvidados de nuestra historiografía. Cuando Costa afirmaba que, al referirse a la "cuestión africana", la mayoría de la gente entendía que se trataba de la cuestión de Marruecos, expresaba una realidad que se ha mantenido durante mucho tiempo: el africanismo español se ha volcado es su casi totalidad sobre el mundo magrebí (De Castro 1992: 37)

2.2.- Fechas de interés

2.2.1.- Desde 1469 a 1777-1778

La antigua Guinea Española nace a la historia cuando los navegantes portugueses comienzan a explorar la zona desde el año 1469. Poco después, en 1471, Juan de Santarem y Pedro Escobar descubren una isla a la que denominan Annobón -el primer territorio guineano-, por haber sido descubierta el día de año nuevo (do anno bon). Más tarde, el navegante Fernán do Poo descubre, en 1474, una isla que él llamará en primer lugar Ferosa, y que, posteriormente, llevará su nombre, Fernando Poo, hasta 1968, como ya he dicho, año en que el portugués foráneo es sustituido por el rey de la etnia local bubí llamado Bioko. Los primeros misioneros, franciscanos en concreto, llegaron también en estas fechas tan tempranas, ya que en el mismo 1472 el Papa Sixto IV creó una nunciatura para estos nuevos territorios africanos. Al frente de la misma nombró al misionero franciscano Fray Alonso de Bolaños, andaluz residente en la Islas Canarias.

El período que se extiende entre aquel pionero de 1471 y los tardíos años 1777-1778 del siglo XVIII, momento del comienzo definitivo del control por parte de España de lo que sería su colonia africana, se caracteriza por una dilatada disputa entre españoles y portugueses, entre otros, por la zona, dentro de un escenario entre histórico, legendario y aventurero, de tráfico de esclavos, pugnas entre marinos y marineros bajo diferentes banderas nacionales, y pioneras, arriesgadas y poco fecundas misiones religiosas.

2.2.2.- Desde 1777-1778 hasta 1968

Si el período anterior, en concreto el siglo XV, conoció el Tratado de Alcoçovas-Toledo (1479-1480), más tarde consolidado por el famoso de Tordesillas (1494), que asignaba definitivamente las Islas Canarias a Castilla y con ello la ruta de las Indias Occidentales y de América, y la Guinea para Portugal con el correspondiente monopolio del comercio de esclavos y las rutas hacia las Indias Orientales, Asia y las especias, este segundo período que propongo fue testigo de otros dos acuerdos internacionales entre España y Portugal decisivos para la historia de la Guinea Española.

Los siguientes en el tiempo tratados decisivos para la Guinea Española entre España y Portugal tuvieron lugar en 1777, el Tratado de San Ildefonso, y en 1779, el Tratado del Pardo, ratificación del anterior. Ambos establecieron la cesión legal de Portugal a la Corona de España de la mayoría de sus territorios del Golfo de Guinea, de fronteras no muy bien definidas. A cambio, España entregó a Portugal las provincias uruguayas de Santa Catarina y Río Grande, hoy en día integradas en Brasil. Con el trueque, el Gobierno Español buscaba aprovisionarse directamente de esclavos negros para Cuba y Puerto Rico.

El interés por la nueva colonia fue grande al principio, como lo demuestra el hecho de que el mismo 17 de abril de 1778 partiera la primera expedición española hacia la zona desde Montevideo. La escuadra estuvo formada por tres barcos, las fragatas la Soledad y la Santa Catalina, y el paquebote Santiago, al mando del Brigadier Conde de Argelejo, siendo su segundo el heroico Teniente Coronel de Artillería D. Joaquín Primo de Rivera. La primera escala tuvo lugar en la isla portuguesa de Príncipe (Sao Tomé y Príncipe), donde tuvieron que esperar hasta el cuatro de octubre, pues hasta entonces no se hizo efectiva la entrega de soberanía de Fernando Poo y Annobón a España. Llegan definitivamente a Fernando Poo el 24 de octubre, donde tomaron posesión del lugar en nombre del Rey de España. La expedición no ocupa Annobón hasta el 26 de noviembre, pero será ya bajo el mando de Primo de Rivera, pues el Conde de Argalejos había fallecido el 14 de noviembre.

Este mismo Primo de Rivera nos ha legado numerosos testimonios escritos del afán colonizador y evangelizador de aquellos años, recogidos y comentados por los historiadores que se han ocupado del tema:

Primo de Rivera proclamaba la docilidad de los isleños, lo que permitía atraerlos al catolicismo, "siempre que haya quien trabaje en catequizarlos", y propone la construcción de una iglesia en Concepción (Riabba), puesta bajo la advocación de la Virgen, para lo que pide se le envíe desde España una imagen de la misma. El propio Primo de Rivera actuaba con un criterio muy particular de cristianización, pues "todos los domingos y días de fiesta hacía salir a los negros a palos de sus chozas para que fueran a misa (De Castro 1992: 178)

Sin embargo, el entusiasmo duró poco. Las dificultades en contra de una posesión efectiva de aquellas tierras eran enormes: lejanía, pésimas comunicaciones, clima inhóspito para los blancos, escaso interés político y económico, peligros, enfermedades, etc. El resultado fue la indiferencia cuando no el simple abandono por parte de España de sus posesiones, hecho que incluso fue aprovechado por los ingleses para ocupar Fernando Poo en 1827, fundar la ciudad de Port-Clarence, la Malabo de hoy, y establecer un lugar de acogida para los esclavos liberados de los barcos negreros cuando los británicos declararon ilegal dicho tráfico y lucharon activamente contra él. Pero éstos también terminaron por abandonar el lugar en 1834.

El verdadero interés de Europa por África y el control efectivo del continente y sus riquezas no se produjo hasta las últimas décadas del siglo XIX. En los años setenta y ochenta, de repente, surgen las prisas y la rivalidad intensa entre las naciones europeas por la toma de posesión efectiva. El origen de este cambio de actitud debe buscarse en los rentable viajes comerciales del explorador Stanley en beneficio del rey Leopoldo de Bélgica por la cuenca del río Congo.

Este interés por África también renació en España, que se volvió a acordar de sus casi abandonadas posesiones africanas. Joaquín Costa, el reputado pensador regeneracionista español del siglo XIX, se quejaba en 1882 de dicho abandono de los territorios del Golfo de Guinea, que lo achaca a la falta de ideales y de previsión de los gobernantes, y a la falta de visión de la marina mercante española al no surcar aquellos mares ni haber establecido factoría alguna en la desembocadura de los grandes ríos de la zona.

En esta línea, se celebra en Madrid en 1883 un importante congreso de Geografía Colonial, inspirado por el mismo Joaquín Costa. En él, José Montes de Oca, gobernador por entonces de la isla de Fernando Poo, presenta un tajante dictamen alrededor de los siguientes puntos: 1) no existía apenas comercio entre España y Guinea; 2) los intentos colonizadores habían fracasado hasta la fecha; 3) se debía fomentar la emigración de canarios y cubanos; 4) la isla tenía un prometedor futuro económico basado en la agricultura: cacao, café, caña de azúcar, algodón, tabaco; 5) la necesidad de todo tipo de infraestructuras: puertos, carreteras, ciudades, líneas de vapor con la península; y 5) las misiones católicas eran indispensables para inculcar el espíritu español a los indígenas.

Los congresistas acordaron realizar un Segundo Congreso que planificase y pusiera en práctica amplias y ambiciosas empresas coloniales en vastos territorios africanos, pero éste no llegó a celebrarse. Esta labor quedaría reservada al vitoriano Manuel Iradier, el Livingston o Stanley español, quien realizaría dos expediciones a aquellos lugares, a las islas y, lo que es más importante, al continente, una primera, antes del congreso, en 1875-1877, y una segunda, después del mismo, en 1884-1885. Iradier se entrevistó con el mismo Henry M. Stanley en Vitoria, donde el inglés se encontraba de visita, en 1873, lo que le llevó a fundar su propia asociación, La Exploradora, como medio para encauzar sus ambiciosos proyectos en África. Más tarde, contó con el apoyo, entre otras sociedades, de la Asociación Española para la Exploración de África, creada en 1877, filial de la Asociación Internacional Africana, creada a su vez en Bruselas un año antes, en 1876. Además, el más importante, sin duda, de los aventureros y exploradores españoles del golfo de Guinea nos ha legado todo un conjunto de típicos diarios de viajes con los consabidos y utilísimos datos antropológicos, etnográficos, geográficos, etc.

Los acontecimientos se precipitan, sin embargo, y aún se encontraba Iradier explorando el continente africano, cuando se reúne, entre 1884 y 1885, la decisiva Conferencia de Berlín, responsable del infamado reparto de África, y, en consecuencia, del destino futuro del continente en general, y de la Guinea Española en particular. El territorio español queda confinado a una estrecha franja, lindando al norte con Alemania (Camerún) y al sur con Francia (Gabón). Ni Iradier, explorador pionero de territorios mucho más extensos, ni el Gobierno español lo aceptan. Se suceden las negociaciones en los años 1886 y 1891, pero sigue sin llegarse a un acuerdo. España tampoco puede presionar con fuerza, pues sus energías se encuentran muy comprometidas por los problemas en Cuba, Puerto Rico, Filipinas y otras islas del Pacífico.

Tras el desastre del 98¹, todo cambia. El deseo de aventuras coloniales se termina casi completamente. Se inicia una etapa de ensimismamiento interior y del llamado «espíritu crítico del 98», nacional, cultural y literario.

Por fin, el Tratado de París de 1900 consagra los límites definitivos de lo que será la Guinea Española. España consideraba que tenía derecho a poseer 200.000 km² en la zona continental, pero tuvo que contentarse con una décima parte -lo que se llamará Río Muni- de los mismos en favor de Francia. Una nueva derrota

nacional, una gran merma de la que sí se salvaron, afortunadamente, las cinco islas que ya antes se han mencionado: Fernando Poo, Annobón, Corisco y las dos Elobeyes.

La vida de la colonia transcurrió plácida hasta 1959, año de la creación de las dos provincias españolas de Fernando Poo y Río Muni, con los que los territorios dejaron oficialmente de ser colonias. La siguiente fecha decisiva es el doce de octubre de 1968, momento de la independencia de la República de Guinea Ecuatorial y de la desaparición de la llamada Guinea Española. Este sería el primero de los límites temporales de mi artículo: *La labor traductora de la orden claretiana en la Guinea Española (1883-1968)*, el de cierre. En cuanto al segundo, el de apertura, conviene recordar que en 1857 llegó a la Guinea Española la primera expedición misionera de los jesuitas, los cuales permanecieron en el lugar hasta su marcha definitiva en 1872, debido al poco éxito [conseguido](#) ². El abandono misional duró algo más de diez años ³, hasta que en 1883, en vísperas de la Conferencia de Berlín, llegaron a Guinea los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, la orden fundada por el [Padre Claret](#) ⁴, los llamados claretianos, que fueron los que, a la tercera, después de franciscanos y jesuitas, protagonizan de forma definitiva la evangelización del país, e hicieron uso de todos los medios adecuados y necesarios para conseguirlo, incluidos los lingüísticos y traductológicos.

3.- Los misioneros claretianos en Guinea

3.1.- Los primeros años

Los primeros Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María partieron, del Puerto de Barcelona, el 5 de octubre de 1883 ⁵, en el vapor Coruña, hacia Las Palmas de Gran Canaria, y desde allí en el vapor inglés Landana hacia Santa Isabel, la capital de la isla, donde llegaron el 13 de noviembre de 1883. La Santa Sede les había confiado el Vicariato Apostólico de Fernando Poo y el Ministerio de Ultramar encomendado la enseñanza en las escuelas de la colonia. Salieron a recibirlos el gobernador de entonces, Antonio Cano, y el pueblo todo. Al poco tomaron posesión de la casa-misión abandonada por los jesuitas y conservada por la Marina, y así dio comienzo su aventura. Los primeros que llegaron fueron trece, y su superior, el padre Ciriaco Ramírez, fue nombrado prefecto apostólico de la Guinea Española. En 1884 llegaron otros nueve claretianos y cinco monjas concepcionistas.

La implantación religiosa fue muy lenta -hasta 1929 no se ordena el primer sacerdote indígena- y se centró sobre todo en la educación, como medio más eficaz, y a veces único, como saben bien los misioneros, para penetrar en un pueblo pagano, cristianizarlo y, en este caso, hispanizarlo. El gobernador les entregó el control de la enseñanza, sin poner trabas, desde el primer momento. Además, de 1886 a 1927, el Estado Español tuvo delegada la enseñanza por completo a la misión claretiana, auxiliados por las hermanas concepcionistas, por decreto del ministro Balaguer del 7 de febrero de 1886. Esta situación se mantuvo hasta que en 1927 la enseñanza oficial pasó al Patronato de Indígenas, dejando a claretianos y concepcionistas sólo con sus propios colegios, lo que no impidió que los colegios religiosos siguieran siendo los protagonistas de la enseñanza, siempre en lengua castellana, de la [Guinea Española](#) ⁶.

3.2.- El carácter de la labor misionera claretiana

Eloy Fernández, en su trabajo sobre la Guinea Española que he consultado, nos recoge el siguiente testimonio de 1912, en concreto, un fragmento de una entrevista con el Padre Severino Aznar, uno de los misioneros claretianos presentes en la colonia:

Hemos civilizado y convertido a cinco mil indígenas: instruimos a centenares de ellos en las letras y en los oficios. Hemos fomentado allá la ganadería y la pesca e introducido el cultivo del maíz, arroz, legumbres, café, algodón, etc. Hemos fundado pueblos enteros a nuestra costa, facilitando a las familias la roturación de sus parcelas y todo lo que han necesitado hasta que la tierra les ha dado

con qué vivir. Hemos publicado numerosos escritos sobre el continente africano, de las tribus que lo pueblan, de los ríos que lo cruzan, de los productos que lo enriquecen desde el río Campo al río Muni: Hemos sido eficaces auxiliares de las compañías colonizadoras, como la Transatlántica, la Vegata, la Catalana, etc., y hemos prestado valiosos servicios a los individuos de las distintas comisiones regias: hemos explorado completamente la isla de Fernando Poo en sus cuatro puntos cardinales. Hemos construido un muelle de madera en la isla de Annobón y dos muelles de piedra en la isla Elobey y en la bahía de San Carlos de Fernando Poo: hemos conducido aguas por trayectos de tres o más kilómetros en la bahía con vagonetas que suplen la escasez de brazos; hemos introducido el primer teléfono entre Santa Isabel y Danapá y hemos edificado varias iglesias de mampostería. Para facilitar nuestra obra civilizadora y de cristianización, hemos publicado una gramática bubi, otra pamue, otra benga, otra d'ambu, y otros dialectos de la colonia. Hemos publicado también diccionarios pamue-español y español-pamue, catecismo bubi, pamue, combe, d'ambu y tenemos en prensa un catecismo benga (1979: 96-104)

Este tono de paternalismo civilizador y cierto triunfalismo que pueda parecer exento de autocrítica, no debe extrañarnos pues es propio de la visión colonial de la época. Por otra parte, no pueden negarse los inmensos beneficios que los misioneros claretianos aportaron a esta tierra y a estos pueblos de misión. Nada de lo que afirma el Padre Aznar falta, en esencia, al rigor de la verdad.

Unos cuantos años más tarde, en 1968, unos meses antes de la independencia, Tomás L. Pujadas insiste en los grandes aciertos de la colonización Española en general, y de la evangelización claretiana en particular, de la Guinea Española, en contraste claro con lo acontecido en otros lugares de África. La comunidad colonial española siempre estuvo convencida de la superioridad y bondad de su esfuerzo colonizador:

El Estado español, que tanto lleva realizado en la Guinea durante los últimos treinta años en todos los órdenes, poniendo la antigua colonia a un nivel muy superior a otros pueblos africanos ... a los actuales habitantes de esta región ecuatorial, acostumbrados a ver el actual momento de admirable civilización de su país, puede ser que no les resulte simpático recordar su estado primitivo ... debería serles motivo de orgullo ver su maravillosa capacidad de adaptación a los moldes de la civilización cristiana, y de gratitud hacia España, a la que deben cuanto tienen ... ningún otro país africano ha sido civilizado con el sentido de humanidad que España ha empleado en la civilización de Guinea (Pujadas 1968: 3-4)

Sin embargo, sí se ha de reconocer, por mucho que se crea que en el alma del pueblo español domine el idealismo sobre otras consideraciones, que no se puede defender que la colonización española fuera demasiado diferente de la de otras naciones europeas, y que, además de todo lo bueno⁷, no estuviera ausente la búsqueda, con todas las honrosas excepciones que hubiera, de la suplantación de todas las costumbres y formas culturales del indígena, concebido como inferior en todo, al que hay, sobre todo y por encima de todo, que educar (Carrasco 221-111)⁸.

3.3.- Los misioneros también escriben

El testimonio del Padre Severino Aznar ya nos dio a conocer el esfuerzo de publicación de catecismos, diccionarios y gramáticas, etc. de las lenguas y en las lenguas de la Guinea Española. El segundo volumen del estudio de Tomás L. Pujadas, *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial*, nos aclara los términos exactos de esta empresa cultural y evangelizadora en un Apéndice titulado *Los misioneros también escriben* (1968b: 515-518). La primera página del mismo incluye el siguiente párrafo en torno a su reveladora metodología de

volumen del estudio de Tomás L. Pujadas, *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial*, nos aclara los términos exactos de esta empresa cultural y evangelizadora en un Apéndice titulado *Los misioneros también escriben* (1968b: 515-518). La primera página del mismo incluye el siguiente párrafo en torno a su reveladora metodología de estudio:

Queremos hacer resaltar su gigantesca obra de "descubrimiento" de las lenguas nativas, pues, excepto el kombe, tuvieron que ir aprendiendo palabra por palabra, frase por frase, modismo por modismo, su fonética, su sintaxis, su ortografía, trabajo laborioso, pero necesario para entender al nativo, comunicarse con él, y enseñarle en su lenguas las "cosas de Dios" (Pujadas 1968b: 515)

3.3.1.- Bibliografía misionera

Realmente, no puede dejarse de reconocer el gigantismo de dicho descubrimiento, según puede deducirse del siguiente listado extraído de las páginas del mismo Apéndice (Pujadas 1983 515-518):

Lenguas

- 1.- Diccionario español-bubi y bubi-español: P. Antonio Aymemí.
- 2.- Diccionario benga-español y español-benga: P. Gaspar Pérez.
- 3.- Diccionario español-kombe y kombe-español: P. Pelayo Rodríguez
- 4.- Diccionar. español-kombe y kombe-español: P. Leoncio Fernández
- 5.- Diccionario español-pamue y pamue-español: P. Alfredo Bolados.
- 6.- Gramática Annabonesa: P. Natalio Barrena.
- 7.- Gramática Ambú (Elementos de): P. Isidro Vila.
- 8.- Gramática y Vocabulario del Inglés Africano: P. Armengol Coll (Mariano de Zarco).
- 9.- Gramática y Vocabulario del Inglés Africano: P. Marcos Costa.
- 10.- Gramática del Inglés Africano con Vocabulario: P. Celestino Mangado.
- 11.- Gramática Bubi: P. Isidoro Abad.
- 12.- Gramática Bubi: P. Bienvenido Pereda.
- 13.- Gramática Bubi: P. Joaquín Juanola.
- 14.- Gramática Benga: P. Gaspar Pérez.
- 15.- Reglas del Idioma Benga: P. Francisco Salvadó.
- 16.- Gramática Pamue: P. Alfredo Bolados.
- 17.- Gramática Pamue: Rdo. Salvador Ndongó.
- 18.- Gramática Fang o Nkobo Fang: P. Rafael M^a Nzé Abuy.

Catecismos

- 1.- Fa d'Ambú (annabonés): P. Isidro Vila.
- 2.- Fa d'Ambú (annabonés): P. Natalio Barrena.
- 3.- Benga. (Para Corisco y grupos del Continente). P. Gaspar Pérez
- 4.- Kombe. (Para la zona playera continental): P. Domingo Ferré (Espíritu Santo).
- 5.- Kombe: P. Pelayo Rodríguez.
- 6.- Bubi. (Para Fernando Poo): P. Pablo Pardina.
- 7.- Bubi. (Acomodado a sus dialectos): P. Antonio Aymemí.
- 8.- Pamue. (Para el Continente): P. Alfredo Bolados.
- 9.- Pamue. (Tanto Ntumu como Okak): P. Nicolás González.
- 10.- Pamue: P. Jorge Ardoiz.
- 11.- Pamue Ntumu: P. Leoncio Fernández.
- 12.- Pamue Okak: P. Leoncio Fernández.
- 13.- Bujeba. (Para los poblados playeros): PP. Misioneros.
- 14.- Español (en dos grados): P. Nicolás González.
- 15.- Español: P. Leoncio Fernández.

Como puede verse, quedaban atendidas las lenguas de todas las minorías étnicas.

Espiritualidad

- 1.- Evangelios de los domingos y fiestas, en kombe: P. Domingo Ferré - Luis Maguga.
- 2.- Evangelios de los domingos y fiestas y Breve Enseñanza de la Religión, en bubi:
P. Bienvenido Pereda.
- 3.- Evangelios de los domingos y fiestas, en bengá: P. Miguel de los Santos Saborit.
- 4.- Devocionario Benga: P. Gaspar Pérez.
- 5.- Historia Sagrada, en bubi: P. Antonio Aymemí.
- 6.- Formulario para confesar en inglés africano: P. Marcos Costa.
- 7.- Cánticos religiosos del Vicariato.- Los hay en fang y en español: Misioneros.
- 8.- Colección de letras de los cánticos usuales en estas Misiones: Misioneros.
- 9.- Devocionario litúrgico, en español: P. Nicolás González

10.- Guía Espiritual del Cristiano, en español: P. Leoncio Fernández.

11.- Pía Asociación de San Luis Gonzaga para jóvenes de nuestro Vicariato: P. Nicolás González -1925- [Banapá](#)⁹.

3.3.2.- Las lenguas de Guinea

Para hacerse una idea más adecuada de esta extraordinaria labor multilingüe, lingüística y traductológica, de los misioneros claretianos en la Guinea Española, como tantos otros españoles realizaron con anterioridad en América o Filipinas, conviene detenerse a estudiar un poco la situación de las lenguas del país. Para ello contamos con un reciente trabajo de Antonio Quilis y Celia Casado, *La lengua española en Guinea Ecuatorial* (1995). A pesar de tratarse de un territorio pequeño y con una población que nunca ha sido muy elevada, tenemos al menos diez lenguas operativas, siete autóctonas de la familia bantú y tres implantadas: el bubi de la isla de Bioko o Fernando Poo; las minoritarias de los pueblos playeros de la costa del continente: benga, kombe o ndowé, baseke, balengue y bujeba; el fang o pamue, principal lengua del continente y de la etnia mayoritaria; el annabonés, un criollo portugués propio de esta isla; un *pidgin English* o «pichinglis», extendido en Bioko; y el español, lengua oficial y de contacto entre todas las etnias.

A pesar de la poca importancia de la mayoría de estas lenguas nativas, si no de todas ellas, por lo que respecta al número de hablantes, y de lo poco rentable que iba a resultar el gran esfuerzo necesario, los misioneros claretianos no se desanimaron e hicieron prevalecer sus altos ideales misioneros, para la consecución de los cuales, todo esfuerzo lingüístico o de traducción no resultaba impedimento de consideración. Y todo esto resulta aún más admirable si se cae en la cuenta de que en los tiempos coloniales dominaba una política lingüística que favorecía con firmeza la lengua española. Desde el 24 de mayo de 1907, la enseñanza pasará a ser obligatoria sólo en español, con lo que los maestros quedaban obligados a imponer el castellano en las escuelas, no consintiendo que en el recinto se hablasen las lenguas nativas. En 1926, además, un decreto del gobernador Miguel Núñez de Prado estableció la definitiva obligatoriedad del español en todos los niveles de la Administración y de la vida ordinaria (De Castro y Ndongo 1998: 161-165).

3.4.- *Sango Eyamu*

Este punto quiero dedicarlo a efectuar un acercamiento a uno de los volúmenes antes mencionados - *Sango Eyanu*-, que pueda aportar al interesado, al menos, un conocimiento inicial de la labor traductológica realizada en beneficio de la evangelización y de las lenguas de Guinea. *Sango Eyamu* (1958) es una traducción bíblica de los Evangelios de todos los domingos y fiestas de guardar, es decir, constituiría un ejemplo claro del sentido amplio, ya estudiado al comienzo de este trabajo, en el que debía entenderse este tipo de traducción según Piet Rijks. El traductor a la lengua benga, el Padre Miguel de los Santos Saborit, nacido en 1923, realizó su labor misionera en la zona del Cabo San Juan, al sur del territorio de Río Muni (Pujadas 1983: 192).

He elegido, para esta pequeña muestra, un pequeño listado de ejemplos que incluyan la traducción de nombres propios, problema de traducción caracterizado por la inestabilidad en el tiempo (según las diferentes épocas históricas) de las estrategias y normas de traducción aplicadas para resolverlo: traducirlos, no traducirlos, cómo traducirlos, etc.

A este respecto, nos ayudaremos de una aportación de Gideon Toury, quien nos propone el concepto de «*texteme*» para referirse a cualquier rasgo (o rasgos) lingüístico y textual de un texto que, por la razón que sea, adquiere cierta relevancia e interés para el estudio y comentario. Los 'nombres propios' serán el *textema*, y el *tertium comparationis*, elegido para comparar el texto original y la traducción al idioma benga y conocer un poco, para poder juzgar otro poco, dicha traducción.

Ejemplos:

- 1) *Sânâ ya boho ya Adviento* - Primer Domingo de Adviento
- 2) *O bâ ba diyakidi ba keke na Jesus na yalake ovâ na ebumbu opele ya Juan na* - Luego que éstas marcharon, Jesús empezó a hablar de Juan a las turbas
- 3) *Judios ba loma kindi Sacerdotes na Levitas ovia Jerusalem* - Los judíos enviaron desde Jerusalén sacerdotes y levitas
- 4) *Poncio Pilato Upangiyi mua Judea, Herodes komanda ya Galilea* - Gobernando Poncio Pilato la Judea, siendo Herodes, Tetrarca de la Galilea
- 5) *Misa mia mebale* - Misa de Aurora
- 6) *Isango ya Circuncisión* - La Circuncisión del Señor
- 7) *Sango ya Epifania* - Epifanía
- 8) *Sânâ ya septuagesima* - Septuagésima
- 9) *Sânâ ya sexagesima* - Domingo de Sexagésima
- 10) *Sânâ ya boho ya Kuaresma* - Domingo primero de Cuaresma
- 11) *Sânâ ya Pasion* - Domingo de Pasión
- 12) *Sânâ ya magogo (Ramos)* - Domingo de Ramos
- 13) *O sânâ hwi inai ja Semana Santa* - Jueves Santo
- 14) *O buhua bua feti ya Pascua* - Antes de la fiesta de Pascua
- 15) *Sânâ ya boho ovia Paskua* - Domingo de Quasimodo
- 16) *Sânâ ya Pentecostes* - Domingo de Pentecostés
- 17) *Feti ya Santisima Trinidad* - Festividad de la Santísima Trinidad
- 18) *Feti ya Inmaculada Concepcion*
- 19) *Feti ya Korpus Kristi*
- 20) *Feti y'ibeta ja Maria oba* (Asunción)
- 21) *Feti ya San Antonio Klaret*
- 22) *Feti ya Kristo upolo* - Fiesta de Cristo Rey

Comentario

En los anteriores ejemplos he incluido una selección de nombres propios de persona (antropónimos), y de lugar (topónimos), todos ellos de origen cristiano y bíblico, así como nombres de fiestas y ceremonias católicas. También se comentarán las peculiaridades de algunos nombres comunes íntimamente relacionados con los anteriores (fraseología).

Lo primero que capta la atención es el contraste entre las construcciones oracionales en idioma benga y los términos españoles que las adornan de tanto en tanto: Adviento (1), Juan (2), Judea (4), Herodes (4), Galilea (4), Misa (5), Semana Santa (13). También se observa que, en general, los nombres en plural de la lengua origen se prestan a la lengua de llegada sin modificación morfológica de dichos plurales. El plural español se convierte momentáneamente en plural benga: Sacerdotes (4), Levitas (4). El traductor no se esfuerza, por sentido común y por no serle necesario, en adaptar o traducir este tipo de palabras, y las conserva tal como eran y son en español, lengua desde la que trabaja.

Siendo lo dicho en el párrafo anterior cierto, también lo es que el traductor incluye una diferencia entre las palabras en español y esas mismas palabras en benga. En esta segunda lengua, la traducida, elimina las tildes o acentos ortográficos. Se da cuenta aquél de que éstos son innecesarios o inconvenientes para sus posibles lectores [guineanos](#)¹⁰: Jesus (2), Jerusalen (2), Epifania (7), Pasion (11), Pentecostes (16). Santísima Trinidad (17), Inmaculada Concepcion (18). Sin embargo, a veces también se olvida de su propia estrategia de traducción, como es el caso de: circuncisión (6).

También es cierto que, a veces, el traductor se siente más audaz y produce traducciones basadas en los recursos léxicos propios del benga -la estrategia opuesta-, pero en este caso actúa con gran cautela y añade el nombre español, para evitar todo tipo de confusiones, entre paréntesis: Sâna ya magogo (Ramos) (12), Feti y'ibeta ja Maria oba (Asuncion) (20).

Otro rasgo curioso de sus traducciones lo constituye el hecho de aquellos nombres que permanecen iguales salvo una leve modificación de la letra "c" por una letra "k", que parece interpretarse como más africana. El apellido -lo que nunca se traduce- del mismo fundador queda afectado por esta práctica: Kuaresma (10), Korpus kristi (19), Kristo upolo (22), San Antonio Klaret. El traductor no siempre es consistente, por lo que podemos encontrarnos dobles versiones: Pascua (14), Paskua (15).

Finalmente, también resulta de interés señalar que algunos nombres comunes, firmemente asociados a los propios, también son objeto de préstamo hacia la lengua benga, con los cambios oportunos: komanda (4), feti (14) (17-22). Resulta también curioso observar la llegada al benga de ordinales tan sofisticados como: septuagesima (8) y sexagesima (9).

4.- Conclusiones

4.1.- Por lo visto en su conjunto (desde la historia al listado de publicaciones), y, de forma concreta, en este pequeño aspecto de una de las traducciones bíblicas realizadas por los misioneros claretianos en los tiempos coloniales de la Guinea Española, se puede aceptar sin ambages el carácter admirable de la labor realizada. Se ha de tener en cuenta que todas las lenguas del país son lenguas muy pequeñas por el número de hablantes, y que el benga es una de las pequeñas de las pequeñas, lo que supone un gran esfuerzo para muy poco beneficio (en apariencia). Una labor, además, que hoy ya no se hace.

4.2.- Además, traducciones como éstas son toda una rareza dentro del inmenso panorama de la historia completa de la traducción. Una traducción bíblica, cuyo lengua origen sea el español, y cuya lengua meta sea una lengua africana bantú, constituye todo un binomio tipológico casi único. Las otras traducciones claretianas coloniales serían las casi otras únicas excepciones (o sin este 'casi'). La razón se ha de buscar en la escasa presencia histórica española en el continente africano, a diferencia de lo acontecido en América o Asia, donde las traducciones desde el español a lenguas indígenas abundan.

4.3.- Puede afirmarse, asimismo, que existe todo un campo abierto a la investigación interdisciplinar, por parte de lingüistas, traductores y traductólogos, teólogos, antropólogos e historiadores, por lo menos, que se ocupe de la traducción de los nombres y de otros muchos fenómenos tanto o más interesantes que éste. Un esfuerzo tan necesario como difícil. Conviene ser realistas, aunque no desesperanzados.

4.4.- Con la traducción bíblica comencé este trabajo, y con dicho género fundamental de traducción queremos terminar. Beekman y Callow, autores del ya clásico *Translating the Word of God* (1974), nos iluminan al declarar que la traducción de los libros sagrados crea siempre tensiones al ser textos muy delicados por contener la palabra de Dios, lo que requiere un gran esfuerzo hermenéutico con muchas consecuencias. Además, exponen su teoría acerca de la existencia de dos conceptos relacionados con la traducción bíblica: las llamadas 'fidelidad didáctica' y 'fidelidad histórica'. La segunda es fiel a la estrategia de no transplantar una narración muy marcada históricamente a una realidad propia de la cultura meta: la información original sobre las costumbres y creencias del pueblo de Israel debe ser preservada, por ejemplo. La primera estrategia consiste en adaptar el texto en lo que sea necesario para que encaje en la cultura meta, es decir, una traducción funcional, que funcione en la cultura de llegada y se lea como un segundo original y no una traducción. En otras palabras, en este caso se plantea el problema de la 'sustitución cultural' dirigida hacia objetos y acontecimientos conocidos y familiares que 'sustituyan' a los referentes desconocidos del original y que cumplan la misma función. Los retos que se apuntan a la hora de la aplicación de estos argumentos y teorizaciones a las traducciones bíblicas de los misioneros claretianos en la Guinea Española no hacen más que crecer en interés.

NOTAS

¹.- El 98 también se dejó sentir también en las posesiones españolas del golfo de Guinea, en especial en Fernando Poo. Las fuerzas españolas en dicho lugar realizaron ejercicios de tiro y otros preparativos militares como preparación ante un eventual desembarco norteamericano, que no se produjo. La rapacidad estadounidense no llegó tan lejos, o también es posible que ni siquiera se dieran cuenta de la presencia española en este pequeño rincón de África, pero lo cierto es que fue el único territorio español del que no se apropiaron, a diferencia de Cuba, Puerto Rico, Filipinas, Guam y otras islas del Pacífico.

².- Un Decreto de Gobierno Español de 1857 autorizó la primera expedición confiada a los jesuitas en Guinea. Se tenía un gran interés en apoyarse en la acción misional para consolidar la penetración colonial en la zona y por ello se les dotó a estos misioneros de una ayuda de 6.000 pesos. La primera labor tuvo lugar en Fernando Poo, donde una de las dificultades mayores fue el desconocimiento de las lenguas indígenas. Uno de los pioneros, el Padre Irisarri, llegó a confeccionar un vocabulario para entenderse con los nativos, pero su esfuerzo se truncó con su muerte en 1868 por causa de unas fiebres. Toda la misión tuvo una vida muy corta debido a las enfermedades y la alta mortandad. El repliegue misional coincidió con una crisis generalizada aquellos años del esfuerzo colonizador en aquellos lugares.

³.- Los misioneros católicos no fueron los únicos. Desde la ocupación de la isla de Fernando Poo y la fundación de Clarence en 1841, llegaron los primeros misioneros protestantes que ejercieron una presión evangelizadora de cierta entidad durante los años de dominio británico que nunca llegaría a desaparecer del todo de la vida de la colonia.

⁴.- Antonio María Claret nació el 23 de diciembre de 1807 en Sallent, provincia de Barcelona. En su juventud trabajó como obrero y fue estudiante en la Universidad de Barcelona, pero terminó ordenándose sacerdote el 13 de junio de 1835. Enseguida se reveló su celo misionero entre el pueblo de Cataluña y Canarias. Al poco tiempo, en 1849, llegó a ser Arzobispo en Cuba, donde realizó una intensa labor pastoral. En 1857 fue llamado por la Reina Isabel II para ser su confesor personal, misión desde la cual ejerció gran influencia mediante la predicación y la prensa. Participó en las sesiones del Vaticano I. Cuando volvía de dicho Concilio, sus enemigos, mediante todo tipo de calumnias y persecuciones, consiguieron que se le negara la entrada en España. Falleció en el monasterio cisterciense de Fontfraide (Francia) el 24 de octubre de 1870. El Papa Pío XII lo elevó a los altares el 7 de mayo de 1950. Toda su vida estuvo marcada por un gran celo misional, por lo que fue fundador de varias instituciones misioneras. Hoy en día, unos tres mil misioneros claretianos siguen sus pasos anunciando el evangelio en 55 países de los cinco continentes (Véase la siguiente página de internet: <http://www.planalfa.es/confer/misioneros%20claretianos/confer.htm>).

⁵.- Mucho antes de esta fecha, que marca la participación directa de los misioneros claretianos en la Guinea Española, ya el Padre Claret había mostrado repetidamente un profundo interés por la evangelización del país. Desde su puesto en la Corte de Isabel II, se valió de su influencia para favorecer toda clase de iniciativas misionales, y, por ejemplo, recibió en 1857 a uno de los jesuitas destinados en Fernando Poo y le dio todo tipo de ánimos misioneros. Además, en ese mismo año de 1857, otro ejemplo, bautizó él mismo a dos indígenas fernandianos que el año anterior se había encargado de llevar a la Península. Los dos jóvenes fueron apadrinados, en nombre de la Reina, por don Antonio Flores, Comendador de la Real y Distinguida Orden de Carlos II, y se les impuso los nombres de los príncipes Francisco y Alfonso, hijos de Isabel II.

⁶.- Hasta por lo menos 1963, la enseñanza en la colonia fue un feudo de la Órdenes Religiosas: Misioneros del Corazón de María, Concepcionistas, misioneras oblatas, Hermanos de las Escuelas Cristianas. El 95% de los niños negros estaban escolarizados, y el 100% de los blancos. Era gratuita para los niños negros, se podía estudiar el bachillerato superior y algunos estudios como Magisterio, Enfermería y Agricultura. También había un amplio sistema de becas para estudiar en Canarias o la Península.

7.- Como hitos tempranos del progreso en la Guinea Española pueden señalarse los siguientes: el primer periódico (1903), el primer cine (1904), el primer servicio telegráfico (1912), el primer ferrocarril (1913), la primera central eléctrica (1925).

8.- La antropología contemporánea ha acuñado términos que suele aplicar a la colonización europea de otros continentes como los siguientes: 'aculturización' o 'genocidio cultural', donde una cultura que predomina o superior llega incluso a hacer desaparecer a otra segunda con la que ha entrado en una relación de subordinación. Pero también se ha de reconocer que de la práctica misionera en África ha surgido también el concepto de «inculturización», mediante el cual se potencian los valores culturales universales de la cultura sobre la que se incide, en la que se busca todo lo que ésta tenga de positivo, con el resultado de que ambas culturas en contacto se benefician (Véase: Seymour-Smith, 1986, y Aguirre, 1997)

9.- Hubo incluso misioneros claretianos aficionados a la literatura que escribieron y publicaron lo que podría llamarse, dentro del panorama literario colonial, una "novela misionera", es decir, con otros fines, aparte del puramente literario: apostolado o divulgación de la labor misionera, ensalzamiento e idealización de dicha labor misionera y sus protagonistas. Como ejemplo puede citarse al P. Augusto Olangua: *Operarios de última hora* (1955) y *Una cruz en la selva* (1960).

¹⁰.- Más que de 'lectores', ya que el número de personas alfabetizadas en lengua benga fue, con toda seguridad, mínimo, se ha de hablar de 'oyentes' o 'escuchantes' de estos textos, que se leerían en voz alta durante la celebración de la Santa Misa sobre todo, o, incluso, durante las clases de catequesis.

BIBLIOGRAFÍA :

AGUIRRE, ÁNGEL (ed) (1997). *Cultura e identidad cultural. Introducción a la Antropología*. Barcelona: Ediciones Bardenas.

BEEKMAN, John & John Callow (1974). *Translating the Word of God*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

CARRASCO, Antonio M. (2000). «Quinta parte: Guinea», en *La novela colonial hispanoafriicana*. Casa de África, 7. Madrid: Sial Ediciones, pp. 219-255.

DE CASTRO, Mariano y María Luisa de la Calle (1992). *Origen de la colonización española en Guinea Ecuatorial (1777-1860)*. Valladolid: Universidad de Valladolid - Caja Salamanca y Soria.

---, Mariano y Donato Ndogno (1998). *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*. Epílogo de José Urbano Martínez Carreras. Madrid: Sequitur.

FERNÁNDEZ, Eloy (1979). «Un lugar el sol. Colonialismo en Guinea (1883-1936)», en *Historia 16. Extra IX. Abril*. Madrid, pp. 96-104.

IRADIER, Manuel (2000). *África. Un español en el golfo de Guinea*. Edición de Ramón Jiménez Fraile. Barcelona: Mondadori.

PUJADAS, Tomás L. (1968). *La Iglesia en la Guinea Española. Tomo I. Fernando Poo*. Madrid: Iris de Paz.

---, Tomás L. (1968). «Apéndice. Bibliografía. Los misioneros también escriben», en *La Iglesia en la Guinea Española. Tomo I. Fernando Poo*. Madrid: Iris de Paz, pp. 515-518.

---, Tomás L. (1983). *La Iglesia en la Guinea Española. Tomo II. Río Muni*. Barcelona: Editorial Claret.

QUILIS, Antonio y Celia Casado-Fresnillo (1995). *La lengua española en Guinea Ecuatorial*. Madrid: UNED - Cooperación Española.

RIJKS, Piet (1989). *A Guide to Catholic Bible Translation*. Vol. 2. África. Stuttgart: World Catholic Federation for the Biblical Apostolate - Fédération Biblique Catholique Mondiale.

SABORIT, P. Miguel de los Santos (tr) (1958). *Sango Eyamu. I langwe o buhwa ba sânâ bwehepi na feti yâkâ o upuma - Evangelios de todos los domingos y fiestas de guardar (En idioma bengá)*. Santa Isabel: Vicariato Apostólico de Fernando Poo.

SALAFRANCA, Jesus F. (2001). «Capítulo VIII. Los territorios españoles del Golfo de Guinea», en *El sistema colonial español en África*. Colección África Propia. Volumen nº 20. Málaga: Algazara, pp. 265-293.

SEYMOUR-SMITH, Charlotte (1986). *Dictionary of Anthropology*. London: Macmillan.

TOURY, Gideon (1980). «The Adequate Translation as an Intermediating Construct. A Model for the Comparison of a Literary Text and Its Translation», in *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv, The Porter Institute for Poetics and Semiotics, pp. 112-121.

GRAMATIZACIÓN RELIGIOSA DE LENGUAS AMERINDIAS: TIEMPO Y ASPECTO EN GUARANÍ

Joaquín GARCÍA-MEDALL
Universidad de Valladolid

1.- Introducción

En la organización deíctica de las lenguas amerindias como las del grupo tupí-guaraní, no se ha prestado mucha atención al hecho de que los morfemas señalizadores (temporales y tempo-aspectuales) suelen presentar una doble naturaleza: los paradigmas están configurados en torno a elementos autónomos léxicamente y, también, a elementos propiamente morfológicos (morfemas ligados). Estos últimos, a su vez, pueden ser átonos o tónicos. La distinta organización que presentan dichos elementos respecto a las tradicionales "clases de palabras" o "partes de la oración" en las lenguas indoeuropeas implantadas en América, en particular en lo relativo a los adverbios, conjunciones y pronombres, precisa de una denominación ya empleada por W. Dietrich (1986), la de *pro-adverbios*, que tiene como finalidad englobar a elementos tan aparentemente dispares en nuestras gramáticas, pero plenamente coherentes en las lenguas del grupo tupí-guaraní y, en particular, en guaraní paraguayo.

En este artículo se describen los pro-adverbios deícticos temporales y tempo-aspectuales del guaraní, con habituales referencias a la gramática del chiriguano y tratando de rastrear el influjo normativista de los primeros gramáticos hispano-hablantes (Ruiz de Montoya) en la reorganización del sistema deíctico de nomenclaturas temporales. Un sistema que, a la postre, habrá de resultar mixto, es decir, configurado en torno a dos líneas de conceptualización del tiempo: la propiamente lineal de las lenguas europeas y la propiamente experiencial de las lenguas del grupo tupí-guaraní. Igualmente, la labor de los gramáticos de inspiración europea se observa en la reorganización de la serie numeral y en su aplicación seriada a la denominación de los días de la semana y de los meses del año. Además, la descripción de base latina de la gramática por parte de los religiosos, abrió el camino para la creación de una categoría gramatical prácticamente inexistente en las lenguas del grupo tupí-guaraní, la de las conjunciones, que se verá potenciada posteriormente en el desarrollo del guaraní paraguayo hasta constituir, con materiales guaraníes, un paradigma sintáctico de pro-conjunciones temporales y tempo-aspectuales, cuyo modelo parece ser el español.

2.- Pro-adverbios temporales y tempo-aspectuales del guaraní paraguayo

Se dan, en guaraní paraguayo, distintos tipos de pro-adverbios temporales: a) los relativos al ciclo día/noche y a la sucesión de los días b) los pro-adverbios frecuentativos, ya temporales, ya tempo-aspectuales; y c) los pro-adverbios relativos al momento del habla (relativos al presente, al pasado y al futuro). Procedamos a ver cómo se organiza formalmente cada uno de estos grupos.

2.1.- Ciclo día/noche y sucesión de los días

2.1.1.- **El ciclo día/noche.** El día (entendiendo como tal el ciclo completo que incluye a la noche) parece organizarse en esta lengua amerindia en torno a los cinco étimos siguientes: a) **ko'ẽ-** ("el amanecer"); b) **asaje-** ("el mediodía, la siesta"); c) **ka'aru-** ("la tarde, tras la siesta") d) **pytũ-** ("la noche, el crepúsculo"); e) **pyhare-** ("la noche, la madrugada"); y f) **pyhare-** ("el amanecer, ya salido el sol").

Como puede comprobarse, el pro-adverbio **pyhare** vale tanto por "noche cerrada", cuanto por "el amanecer, ya salido el sol". Esta notable polisemia, sin embargo, no es tal, puesto que se deshace en dos series léxicas en torno al pro-adverbio distinguibles mediante las diversas postposiciones, (y alguna composición), que el étimo admite:

1º serie léxica: pyhare "noche"

pyhare/pyharé-pe ("de noche")
pyhare-asa ("muy de noche")
pyhare-py-te ("a medianoche, a altas horas")

2º serie léxica: pyhare "mañana"

pyhare-ve ("de mañana")
ange-pyhare-ve ("esta mañana") (de **angete** "hace un momento" y **pyhare** "mañana")
pyhare-ve-pe ("por la mañana")
pyhare-ve-te ("muy de mañana, ya salido el sol")

Pero, por otra parte, no es **pyhare** el único adverbio que pueda valer por "noche" en guaraní. También se da **pytũ** (= **ypytũ** "oscuridad, tinieblas"), sólo dos de cuyas formas derivadas parece sinónima de **pyhare** y **pyharé-pe** (de noche"), si bien con el apoyo de otras postposiciones, como **-ramo** y **-aja**. Pero también aquí es posible hallar toda una serie de postposiciones locales y aspectuales compuestas, como **-mby-jave**, **-mguy-pe** y **-vo-ve**:

pytũ-ramo ("de noche")
pytũ-aja ("por la noche")
pytũ-mby-jave ("al oscurecer")
pytũ-mguy-pe ("entre dos luces")
pytũ-vo-ve ("inmediatamente después de oscurecer, a boca de noche")

Cronológicamente, pues, el orden que se puede proponer para el ciclo día/noche, "día completo", en el guaraní paraguayo es el siguiente (incluimos los sufijos y unidades léxicas combinables):

-ko'ẽ (-ju// -ti// -ti-ramo/-ramo/-ro/-re// -saka// -soro/-vai vai/-gui/-vy)>
-pyhare(ve/-pe/-te)>
-asaje> (-kue/-py-te/-py-te-ti-ni)// ka'aru)
-ka'aru(-ete/-py/-ramo/-ypy)//pytũ
-pytũ(-jave/-mby-jave/-mguy-pe/-vove)// (-aja/-ramo)>
-pyhare (-pe/-asa/-py-te).

La forma más genérica (o menos marcada), que vale por el ciclo completo, es **ko' ẽ/ko' ẽ-ju** ("amanecer"), que significa, igualmente "día", según muestran sus derivados **ko' ẽ-ramo** y **ko' ẽ-ro** ("el día de mañana", lit. "la mañana de mañana") y **ko' ẽ ko' ẽ-re** ("cada amanecer", esto es "cada día, todos los días"). En este punto concreto, el empleo de la forma **ko' ẽ** ("amanecer") con el valor del ciclo completo día/noche, el guaraní guarda cierto paralelismo con el español, si bien no es exacto en lo relativo a la elección del supraordinal ni al empleo discriminador de los determinantes (artículo y ausencia de artículo en español frente a ausencia de postposiciones frente a postposiciones en guaraní):

a) español: **la mañana** ("parte del día")/**mañana** ("el día de mañana")

b) guaraní: **ko' ẽ** ("la mañana")/**ko' ẽ** ("el día (de hoy)")/**ko' ẽramo** y **ko' ẽro** ("el día (de mañana)").

Si, por contra, la forma **ko'ẽ/ko'ẽ-ju** mantiene su sentido original de "mañana", "amanecer" o "alborada" (o "parte del día"), entonces es susceptible de recibir diversas postposiciones, en todo caso distintas de las anteriores:

ko'ẽ-saka ("al amanecer")

ko'ẽ-ti-ramo ("al amanecer")

ko'ẽ-ti ("al amanecer")

ko'ẽ-soro ("al romper el alba")

ko'ẽ-vai-vai ("al despuntar el alba")

ko'ẽ-gui ("desde el amanecer")

ko'ẽ-vy ("a medio amanecer")

Y, como en español, se dan en guaraní formas verbalizadas defectivas (3ª persona) como **(i)ko'ẽ-ma** ("ya amanece") o **(i)ko'ẽ-mbaba** ("ya es bien amanecido"), y también, las formas personalizadas, o conjugación personal, de este verbo meteorológico y cronológico, **(che)ko'ẽ** ("pasar toda la noche (en vela)") y **(che)ko'ẽ** ("amanezco": **che ko'ẽ vai-vai**, "amanecí no muy bien, me levanté regular"). Es notable cómo la conjugación personal del verbo amanecer, que guarda exacto paralelismo con la conjugación personal del verbo **(che)ko'ẽ** del guaraní, sea exclusiva del español (y del portugués) entre las lenguas europeas implantadas en América.

La diferencia fundamental entre el español y el guaraní radica en que en la lengua amerindia todas las formas nominales que constituyen la serie léxica son potencialmente tangenciales. Por tangenciales entendemos situadas en el límite y, en ocasiones, intercambiables. De este modo, por ejemplo, **asaje** ("tarde, siesta, mediodía") y sus derivados mediante postposiciones exclusivas (**asaje-kue** "durante la siesta", **asaje-py-te** "a medio día"; **asaje py-te-tini** "en plena siesta"), se acercan semánticamente al segmento referencial siguiente mediante composición o sufijación: **asa ka'aru** "de tarde, por la tarde";). A su vez, **ka'aru** ("la tarde, tras la siesta") se acerca semánticamente al segmento siguiente mediante sufijación (**ka'aru-ete**, "muy de tarde, al crepúsculo"; **ka'aru-py** "al anochecer") o mediante composición, como en **ka'aru pytũ** ("(a) boca de noche, (en) el crepúsculo vespertino"). Igualmente, el nombre **ko'ẽ** ("amanecer") parece intercambiable por la serie léxica de **pyhare** que remite a la mañana (**pyhare-ve-te** "muy de mañana, ya salido el sol"). Y, a su vez **pytũ** ("noche") y sus derivados **pytũ-aja** ("por la noche") y **pytũ-ramo** (de noche"), parecen intercambiables con **pyhare** y con **pyharé-pe** ("de noche"), que responden a la serie léxica de la noche.

En suma, tan sólo la morfología, con sus distintas postposiciones, al parecer exclusivas de los diversos adverbios del ciclo día/noche, y ciertas combinaciones léxicas, permite discriminar el significado de la mayoría de los étimos en su aparición discursiva concreta. Lo hace, y eso es lo relevante, acercando sentidos entre los pro-adverbios, lo cual permite una gradualidad significativa que no se expresa en otras lenguas como el español, en donde las gradaciones se hacen dentro de un sector semántico concreto, pero no fuera de él. Así, podríamos decir "bien de mañana" o "muy de noche" o "casi por la tarde", es decir, podríamos graduar dichos adverbios temporales mediante cuantificadores y modalizadores, pero no podríamos hacer que "mañana" y "noche" dejaran de significar lo que significan para pasar a valer por "noche" y "mañana", respectivamente, de acuerdo con las preposiciones que rijan, como precisamente parece ocurrir en guaraní mediante las postposiciones y combinaciones léxicas.

Es importante reseñar que aquí, una clase cerrada de lexemas puede mostrar un alto grado de solapamiento semántico sólo resuelto por la morfología. Se trata justamente de lo contrario que sucede entre los sistemas espaciales de muy diversas lenguas. Talmy (1983) (cit. por Palmer 2000) observó que en el sistema prepositivo del inglés y del español, entre los sufijos anatómicos del coeur d'alene y entre los prefijos de las clases nominales bantúes sucede justo lo contrario: existe un escaso

solapamiento semántico entre las unidades léxicas. Tampoco el guaraní es indiferente por completo a esto último, según veremos al analizar el subsistema postpositivo de la localización espacial.

2.1.2.- **Sucesión de los días.** La sucesión de los días se organiza en torno al punto del "hoy" mediante tres formas de igual valor, como son **ága/age**, **ko'ága** y **ko ara(pe)**. Todas estas formas (menos **age**), valen también por "ahora". El diccionario de Guasch y Ortiz (1994) reseña tan sólo alguna de las combinaciones adverbiales de estas formas del hoy/ahora con los adverbios antes reseñados del ciclo día/noche (**aga-pyhare** "esta noche"), pero nada parece impedir otras combinaciones, que podrían ser del tipo **ága-pyhare-ve** (?) ("hoy de mañana") o **ko'ága-pytũ-jave** (?) ("hoy al anocheecer"), entre otras muchas. Las postposiciones que permite (como mínimo) el pro-adverbio déictico temporal **aga** son las siguientes:

aga-gua "de ahora, de nuestros días, de hoy, actual"
aga-gui-rire "de ahora en adelante"
aga-gui-ve "desde ahora"
aga-ite "ahora mismo, inmediatamente"
aga-ite-voi "en seguida, inmediatamente"
aga-mi-ve "de aquí a poco, muy pronto"
aga-rã/aga-rã-ite "de aquí a muy poco, muy pronto"

Por su parte, el pro-adverbio **kuehe**, vinculado al morfema ligado tempo-aspectual de pasado culminado **-kue** y al tempo-aspectual nominal **-kuera**, a partir del que se forman otras especificaciones, vale por "ayer por la tarde", mientras que los compuestos **kuehe asa-je** y **kuehe ka'aru** significan "ayer al mediodía". Las combinaciones transparentes **kuehe pyhare** y **kuehe pytũ-ramo** significan "ayer noche". No parecerían descabelladas otras combinaciones con los adverbios del ciclo día/noche, como **kuehe-pyhare-ve** (?), "ayer de mañana", entre otras, que, sin embargo, no aparecen consignadas en el Diccionario de Guasch y Ortiz (1994). Sí consta, por contra, la forma de especificación ordinal **kuehe ambue**, que vale por "antesdeayer".

Según hemos comentado, el día de mañana se construye, morfológicamente, en torno a **ko'ẽ** ("día, mañana") más otros sufijos que indican su futuridad (**ko'ẽ-ro**, **ko'ẽ-ramo**, "el día de mañana"), la sucesión indefinida (**ko'ẽ-ambue**, "en unos días") o el orden más o menos definido en su sucesión (**ko'ẽ-ambue-rõ**, "pasado mañana", **ko'ẽ-ambue-té-ramo/ko'ẽ-ambue-te-ve-ramo**, "de aquí a tres o cuatro días").

La selección de étimos en relación con el tiempo muestra, por tanto, que existe una división tripartita entre presente/pasado/futuro, pero la vinculación formal entre los pro-adverbios de las dos primeras categorías (presente y pasado) con el ciclo del día/noche es inexistente, mientras que la tercera, el futuro, se construye para formar pro-adverbios temporales en torno a la forma básica que designa al día y a la mañana, esto es, **ko'ẽ**, más otros sufijos temporales y ordinales específicos.

El análisis que lleva a cabo Dietrich (1986) para los pro-adverbios de tiempo del chiriguano, lengua tupí-guaraní muy cercana al guaraní paraguayo, resulta muy esclarecedor al respecto. Por lo que hace a la serie hoy/ayer/mañana, el guaraní, el chiriguano y el guaraní antiguo parecen presentar este subsistema:

guaraní: **aga** ("hoy, ahora")/**kue-he** ("ayer tarde")/**ko'ẽ** ("el día de mañana")
chiriguano: **añãve** ("hoy, ahora")/**kárumo** ("ayer tarde")/**kuríye** y **kuríi** ("mañana")

guaraní antiguo (Montoya: 1639):

- a) **ang, kuri** ("ahora")/**oje'i** ("hoy, ya pasado")
- b) **kue-he** ("ayer")
- c) **oirã, oirãnde** ("mañana, con duda")/ **kuri ko'ẽ, a rirẽ** ("mañana, determinadamente")

Dietrich retrotrae el origen del chiriguano **añãve** ("ahora, hoy") al demostrativo guaraní **ãng** (ya en Ruiz de Montoya, 1639) y al sufijo de simultaneidad **-yawé**. Por su parte **kárumo y kárumbo** ("ayer tarde" en chiriguano) remiten al pro-adverbio de Ruiz de Montoya (1639) **caarũrãmõ** (<**ka'arũramo**>), "a la tarde, sobre la tarde", puesto que **caarũ** valía por "tarde del día" en el guaraní del Guayrá. El pro-adverbio chiriguano **kurĩ-ye** o **kurĩi** parte, según Dietrich, del sufijo tempo-aspectual de posterioridad inmediata **-kuri**, "inmediatamente después", que, según Montoya valía por "hoy, ya pasado" en el guaraní de las reducciones jesuíticas.

Lo relevante no es la falta de comunidad de origen etimológico en la constitución de la serie en ambas lenguas (que es parcial), sino su paralelismo exacto con el de las lenguas europeas, de acuerdo con el esquema temporal tripartito del ayer/hoy/mañana. Según indica el propio Dietrich, los hablantes chiriguanos (como probablemente los guaraníes en origen), traducen con estos pro-adverbios los significados de las nociones europeas, que tienen un carácter aditivo o lineal. Pero la verdad es que lo pertinente en la noción temporal de los chiriguanos es, probablemente, la propia vida (experiencia personal). El subsistema chiriguano genuino (y aún vigente) descrito por Dietrich tiene otro fundamento, sin duda porque las categorías de conceptualización del tiempo son muy distintas. Sería el siguiente:

añãve "ahora"

arakãe "tiempo remoto y no vivido"

karambõe "tiempo pasado y vivido"

-ta/-kuri "futuro más bien inmediato o cercano"

-ta-ko/-ne "futuro más bien remoto o de obligación"

Fuente: Dietrich (1986: 164)

Es decir, un sistema doble en cuanto a la entidad léxica o grado de gramaticalización (pro-adverbios léxicos de núcleo nominal y sufijos verbales ligados), doble en cuanto a los tipos de pasado (no experiencial y experiencial), y doble respecto a las acciones futuras (inmediato frente a remoto y no obligatorio frente a obligatorio o modal). De lo anterior parece deducirse que el subsistema tripartito de inspiración europea no sustituye por completo la gramática de los pro-adverbios y sufijos temporales, sino que convive con ella de modo complementario, al menos, en chiriguano. Por el contrario, el guaraní antiguo expresaba la oposición ayer/hoy/mañana estableciendo una distinción entre el ahora/hoy vigentes en el momento del habla (**kuri, ang**) y el hoy ya pasado (**oje'i**). A su vez, distinguía entre un mañana de posibilidad y duda (**oirã, oirãnde**) y un mañana de certeza absoluta (**kuri ko'ẽ, a rirẽ**), es decir, manifestaba el grado de implicación del hablante a través de su conocimiento (escaso/pleno) de los hechos futuros. Estas distinciones, con todo, ya no son pertinentes en el subsistema actual de pro-adverbios del guaraní paraguayo.

3.- Pro-adverbios de frecuencia absolutos y relativos

Al contrario de lo que sucedía con los pro-adverbios anteriores, anclados en un ciclo natural continuo (día/noche), o en un punto referencial concreto del ahora, frente a dos puntos relativos de lo anterior y lo posterior, el guaraní muestra una serie de pro-adverbios temporales absolutos y otra serie de pro-adverbios tempo-aspectuales relativos o graduables. Entre los primeros aparecen, en oposición antitética **tapia** (Montoya: **tapiari, jepi**), **ara-ja** (derivado de **ára** "tiempo") y **meme**. Todos ellos valen por "siempre, sin cesar", y se oponen a los pro-adverbios **máramo** ("nunca") y **maramo-ve** ("jamás").

Entre los naturaleza tempo-aspectual relativa, graduable o cuantificable destacan los frecuentativos positivos **meme-te**, **meme-te-rei** y **ara-reíre** ("muy a menudo, con frecuencia"), que derivan del absoluto positivo (y probablemente duplicado) **meme** ("siempre, sin cesar") y del sustantivo **ára** "tiempo"), y que se oponen a su también derivado, pero frecuentativo cuantificado a la baja **meme'i** ("poco frecuentemente, pocas veces"). Este último adverbio se construye etimológicamente mediante el diminutivo **-i**, que es postposición cuantificadora de la parte baja de la escala, de modo que su traducción literal más fiel vendría a ser, en español "poco a menudo", "no siempre" o "no sin cesar". Además, hay que hacer constar la existencia de **jepi/jepi-ve** "siempre, con frecuencia" y del sintagma derivado postpositivo **jepi-ve-guáicha**, "como siempre, como de costumbre". Por otra parte, se da la serie en torno a **ako** ("aquella vez"), que consta de los adverbios **akó-i**, que vale por "siempre", "hasta ahora, hasta hoy", de **akó-i ára** "siempre, cada día, todos los días" y de **akó-inte** "como siempre, como de costumbre". Del sustantivo **jevy** ("otra vez") se construye icónicamente el pro-adverbio reiterado **jevy-evy** ("repetidas veces, muchas veces seguidas"). Del sustantivo **katu** ("costumbre, repetición"), parte el adverbio frecuentativo **katu-ĩ** ("a veces, a menudo"), que también construye mediante iconismo el adverbio **katu-i-katu-ĩ** "repetidas veces, hasta más no poder".

Por contra, el también reiterado **sapy'a-py'a**, derivado del nombre/adjetivo (Dietrich, 1998) **sapy'a**, que vale por "un instante, un momento", pero también por "súbito, repentino", viene a significar "a veces, de vez en cuando". Este mismo significado presenta **amóme** ("a veces"), cuya forma reiterada **amóme amome-te** vale por "muy raras veces" y cuya forma sufijada simple **amome-te** vale por "una sola vez".

Dentro del mismo subgrupo de adverbios tempo-aspectuales relativos o graduables de carácter frecuentativo, también hay que hacer constar a **páyvo**, que vale por "continuamente, en todo momento" y con su correlato negativo **pókã**, que significa "esporádicamente, infrecuentemente".

A pesar de este panorama, que muestra una nómina de pro-adverbios de frecuencia verdaderamente reducida, algunos de ellos, en particular **máramo** ("nunca"), **maramove** ("jamás") y **páyvo** ("continuamente, en todo momento") no fueron reconocidos por algunos de mis informantes, hablantes del guaraní paraguayo de Asunción, tal vez a causa de sustituciones léxicas triunfantes con adverbios del español, en la variedad capitalina del guaraní jopará.

4.- Pro-adverbios relativos al *hic et nunc*

Los pro-adverbios y morfemas ligados temporales y tempo-aspectuales relativos al *hic et nunc* se dividen en este trabajo, a efectos expositivos, en tres grupos: a) los relativos al momento del habla; b) los relativos al pasado; c) los relativos al futuro.

4.1.- **Pro-adverbios relativos al momento del habla.** Al describir los adverbios del ciclo día/noche ya apuntábamos que el guaraní emplea la misma forma para el "hoy" (**ága**), que para el "ahora" (**ága**). Dicha forma, que muestra coincidencia con el momento del habla, es susceptible de recibir el prefijo enfático que ya conocemos en otros pro-adverbios absolutos, y que no es otro que **ko'**, un demostrativo en origen, ya sumamente desesemantizado. Tenemos así **ko'ága** ("hoy, ahora") y también el enfático **ko'ágaite** ("ahora mismo"), que proviene, sin duda, del sufijo identificativo y enfático **-ete**.

4.1.1.- **Pro-adverbios relativos al pasado.** Al contrario de lo que sucede con el momento mismo del habla, representado tan sólo por **ága** y sus derivados, la categoría temporal de pasado tiene varias manifestaciones léxicas mediante pro-adverbios en la lengua guaraní. De hecho, es posible distinguir tres grupos diversos: a) los que implican una anterioridad, simultaneidad y posterioridad meramente temporal; b) los que son de carácter temporal y aspectual al mismo tiempo. c) los que manifiestan un pasado remoto o mítico.

4.1.2.- **Pro-adverbios meramente temporales** (anteriores, simultáneos y posteriores al momento de habla). El diccionario de Guasch y Ortiz (1994) reseña **ra'ẽ**, que vale por "antes", el más genérico e indefinido de todos. También aparece la serie en torno a **ako** "aquella vez" y **akó-ina** "aquella vez, en aquella ocasión", **akó-i-ramo** y **akó-ramo** "entonces, en aquellas circunstancias" Ni **ra'ẽ** ni **ako** y sus derivados se relacionan léxicamente con la conjunción temporal de pasado **mboyve** ("antes de que..."). También los hay meramente remitentes al pasado, constituidos en torno a los demostrativos **aipo** ("ese, aquel") y a **upe** ("ese"), como **aipó-ramo**, "en aquellas circunstancias", **upé-ramo-guarã**, "para entonces", **upe-gui-ve** y **upé-ma-ramo**, "desde entonces".

El pro-adverbio **va'e-kue** actúa como morfema de pasado (se postpone a la forma verbal, pero su carácter ligado es discutible): oĩ ha oĩ va'ekue, "hay y hubo". El correlativo **va'e-rã** funciona como sufijo (verbal) de futuro: oĩ ha oĩ va'erã, "hay y habrá". Su derivado **va'e-rã-mo'ã** actúa como un pro-adverbio de obligación/posibilidad fallida (tempo-modal) (Guasch y Ortiz lo denominan de futuro fallado): noĩri, oĩva'erã mo'ã katu, "no hay pero había de haber habido". La posterioridad meramente temporal se manifiesta mediante pro-adverbios textuales derivados del demostrativo espacial **upe** ("ese"), como **upé-rire** y **upe-ra-gui-rire** ("después de eso"). La simultaneidad también se configura en torno a **upe**, con el pro-adverbio **upé-vo** ("en eso, en ese momento").

4.1.3.- **Pro-adverbios tempo-aspectuales**. El guaraní conoce pro-adverbios tempo-aspectuales del pasado reciente inmediato, como **angete** ("hace un momento") y su correlato enfatizado **ko'angete** ("hace poco, recientemente").

Para la manifestación de la posterioridad inmediata se emplea, también, un derivado del demostrativo **upe** y del pro-adverbio aspectual **voi**, más el sufijo **-ve**, esto es **upe vo-ve** ("acto continuo, en seguida").

Para la manifestación del aspecto continuativo se emplea el pro-adverbio **hare(he)**, como en este ejemplo de Guasch y Ortiz (1994): ojoja'o háre ojoguereko, "andan continuamente insultándose, a puro insulto".

El sufijo habitual o frecuentativo **-va**, así como la combinación sufijal **-mi-va** o el mismo **-mi**, aisladamente, que manifiestan ambos valores, el temporal y el aspectual, simultáneamente, una vez aplicados a los verbos: oky-jave nd-ohó-i-va mbo'ehá-pe, "cuando llovía no solía ir a clase"; a-há-va-mi, "solía ir".

El sufijo ligado **-pa** (que tiene también valor cuantificador absoluto, "todo, todos" y que, además, construye el verbo que vale por "finalizar, acabar, morir", el verbo ((**a**)pa), manifiesta un aspecto completivo o perfectivo con todo tipo de tiempos verbales. Suele aparecer en combinación con otro sufijo tempo-aspectual de pasado, átono, que manifiesta la completitud de la acción (sufijo resultativo, para Dietrich 1986), como es el morfema **-ma**: a-karu-pá-ma ("ya lo comí (todo) o acabé de comer"); a-hecha-pá-ma ("ya lo he visto (todo) o he acabado de verlo", o-pá-ma ("(ya) fue finalizado", "ya resultó hecho", "ya está concluido" etc.).

El correlato tempo-aspectual continuativo de **-ma** es el pro-adverbio **gueteri**, "todavía, aún", fácilmente combinable con la forma negada del verbo (**a**)pa: nd-o-pá-i gueteri "no se ha terminado todavía". Como se ve, ambas formas, **-ma** y **gueteri**, que responden a la gramaticalización del pro-adverbio **ĩma** de Ruiz de Montoya (1640), en el primer caso y a una posible lexicalización de morfemas ligados en origen, en el segundo, actúan igualmente como activadores presupositivos (*triggers*) desde una muy distinta categorización gramatical, fenómeno muy propio y común de la gramática del guaraní.

4.1.4.- **Pro-adverbios que manifiestan un pasado mítico** (o no experiencial). Existen, en guaraní, diversos pro-adverbios que se emplean en enunciados situados en un punto perdido en la memoria colectiva o que se consideran parte de ciclos arcaicos o circulares del tiempo antiguo, remoto

o, en todo caso, ajeno a la experiencia del hablante. Entre ellos destacan **kuvi-ete** ("hace mucho"), **upé-rõ** y **upé-ramo** ("en aquel tiempo") y **upé-ramo-guara** ("por aquel entonces"). A pesar de estas paráfrasis españolas del diccionario de Guasch y Ortiz, la traducción más apropiada sería más bien a los introductores fabuladores del esp. *érase una vez*, o del ing. *once upon a time*, pero sin el carácter ficticio atribuible necesariamente al relato en las lenguas europeas. Es, por otro lado, bastante habitual entre diversas familias de lenguas amerindias el contar con categorías más míticas (o ucrónicas o cíclicas, si se prefiere) que temporales. Por poner ejemplo de lenguas geográficamente cercanas del Chaco paraguayo de otras familias lingüísticas (mataco-mascoy), esto es lo que se deduce, por ejemplos de las descripciones de Gerzenstein (1994) sobre el maká o de Braunstein (1993), sobre el mataco, pero también a partir del estudio de los evidenciales en otras varias lenguas amazónicas y andinas (A. Calvo López, 1994).

4.2.- Pro-adverbios relativos al futuro. El guaraní parece conocer una nómina de pro-adverbios relativos al futuro no marcados aspectualmente, una suerte de futuridad indefinida, entre los que destacan **kuri-ve-vo** ("más tarde, después"), **rire** ("después"), que también funciona como conjunción temporal en la oración compuesta, la serie en torno al pro-adverbio también local ("detrás") **takykue** ("después")/**takykue-ve** ("más tarde")/**takyku-ete** (ordinal y espacio-temporal) ("a lo último, en último lugar"), y **upé-i** ("después"). No es difícil reseñar, aquí de nuevo, la relación genética entre el demostrativo/adverbio local **upe** ("ese, allí") y el pro-adverbio de futuro **upé-i**.

Pero, además, el guaraní también conoce una extensa nómina de pro-adverbios tempo-aspectuales del futuro inmediato, en particular, construidos en torno a los sufijos **-pota-**, a **-voi-**, al sufijo **-ta** y al pro-adverbio **ñote**. Veámoslos con más detalle:

-
- a) **pota-/pota** ("en seguida"), ya como morfema prefijal en combinación con otros sufijos (**potá-ri**, **potá-ite**, "en seguida"), ya como sufijo ligado postpuesto (**-pota**);
 - b) **voi-/voi** ("en seguida, inmediatamente, de repente"), que se puede duplicar enfáticamente de modo discontinuo (**vo-ko-i-vo-ko-inte**, "pronto, de repente") y que conoce, además, una categorización conjuntiva como morfema ligado, **-vo-ve** ("tan pronto como").
 - c) **-ta** ("en seguida"), sufijo verbal tempo-aspectual de futuro inmediato.
 - d) **ñote**, que es morfema libre que equivale a "ahora mismo, en seguida".
-

Todas estas formas, tanto las que constituyen lexemas autónomos como morfemas ligados o ambos a un tiempo, parecen un trasunto simplificado del subsistema (muy prolijo), de las conjunciones españolas de aspecto inmediato, según hemos descrito en otro lugar (García-Medall, 1996). No es de extrañar que algunas de ellas (como **-voi-**) se empleen habitualmente en el español hablado en Asunción, en un proceso que algunos estudiosos denominan de *convergencia* (de Granda, 1988; 1994).

5.- Pro-conjunciones temporales y tempo-aspectuales

El número de pro-conjunciones temporales y tempo-aspectuales del guaraní es ciertamente reducido. Como ocurre tantas veces en la gramática de las lenguas tupí-guaraníes, y ya hemos comprobado con los pro-adverbios, algunas son unidades léxicas autónomas, pero otros son morfemas ligados (sufijales) y aún otros, parecen gozar de un estatuto intermedio (a veces son pro-adverbios autónomos, otras se combinan como auténticos sufijos flexivos), como **-vo-ve** (y, tal vez, **-rire**). Las hay meramente temporales, pero otras son propiamente temporales y aspectuales a un tiempo. Casi todas derivan, formalmente, de pro-adverbios temporales o tempo-aspectuales de la oración simple, muchos de los cuales, a su vez, parten de demostrativos y adverbios locales como **upe** ("ese, allí"). De este modo, **upé-vo** "en ese momento, al propio tiempo que, mientras" y **upe-jave**, "mientras, en aquel entonces". El morfema ligado **-vo-ve**, que vale por "tan pronto como", parecen derivar del adverbio tempo-aspectual de futuro inmediato **voi**, "en seguida", y el morfema ligado **-rire** ("después") y la

conjunción **rire** ("después de que") se distinguen, probablemente, por la atonicidad de la primera y la tonicidad de la segunda (así como por la configuración oracional, simple o compleja). En conjunto, la nómina de morfemas conjuntivos temporales y tempo-aspectuales del guaraní paraguayo parece configurarse de este modo:

-ramo ("cuando")-pro-conjunción temporal prototípica de presente
-ramo guare ("cuando")-pro-conjunción temporal de pasado
-ramo guarâ ("cuando")-pro-conjunción temporal de futuro
mboy-ve ("antes de que")-pro-conjunción temporal de anterioridad
upé-vo ("al mismo tiempo que")-pro-conjunción tempo-aspectual semelfactiva
upe-jave ("mientras, durante, entonces")-pro-conjunción tempo-aspectual durativa
aja/jave ("mientras, cuando")-pro-conjunción temporal y tempo-aspectual durativa
-rire ("después de que")-pro-conjunción temporal de posterioridad
-vo-ve ("tan pronto como")-pro-conjunción tempo-aspectual de posterioridad inmediata

Aparte de las anteriores, propiamente temporales y tempo-aspectuales de la oración compuesta, se da también diferenciación temporal en las oraciones subordinadas completivas (en particular, en las inducidas por los verbos de habla, pero suponemos que también en los de percepción y conocimiento), según la nómina siguiente de morfemas postpuestos (ejemplos de Guasch y Ortiz, 1994):

- a) **-ha**: pro-conjunción subordinada en las completivas de presente (he'i ndaipóri-ha "dice que no hay");
b) **-ha-gue**: pro-conjunción subordinada en las completivas de pasado (he'i oho ha-gue "dice que se ha ido").
c) **-ha-gua/ne-ha-gua**: pro-conjunción subordinada en las completivas de futuro (he'i ou (ne)-ha-gua "dice que vendrá, que va a venir").
-

Se trata de pro-conjunciones meramente temporales que se anclan de acuerdo con el tiempo propio de la completiva, y con independencia del momento del habla manifestado en la oración principal, de modo que no cabe hablar aquí de una *consecutio temporum* propia de sintaxis de lenguas europeas como el español (dice que no hay/dijo que no había/dirá que no habrá, etc.). Sin embargo, como indica Dietrich (2000: 39) en las gramáticas clásicas del guaraní (Montoya, Anchieta) es prácticamente imposible encontrar ejemplos de oraciones sustantivas del tipo *sé que eres la hija de Juan* o *quiero que baile*. Para este autor dicha ausencia se explica por "tratarse de raciocinios analíticos ajenos al modo de pensar de los indígenas". El desarrollo de dichas marcas conjuntivas para las completivas de verbos de habla y, probablemente, de percepción, conocimiento y voluntad, parece basarse en la sintaxis completiva de las lenguas europeas. Hay que tener en cuenta que, en la descripción de Montoya, el grupo de las conjunciones se describe con el fin de mostrar la analogía estructural entre el latín y el guaraní, cuando, en realidad, las lenguas amerindias apenas contaban con esta clase de palabras. De hecho, Ruiz de Montoya sólo puede dar una breve lista de "conjunciones" coordinativas, lo que nos lleva a pensar, con Dietrich, que el subsistema presentado de pro-conjunciones temporales y tempo-aspectuales se ha formado sobre el modelo castellano.

6.- Sistema tempo-aspectual del guaraní y estudios areales

En relación con el estudio areal de los sistemas tempo-aspectuales de las lenguas del mundo (Bybee y Dahl, 1989; Dahl, 1985, 1995), cabe afirmar que, para estos autores, el guaraní es lengua con categoría temporal de pasado que no ha gramaticalizado la oposición perfectivo/imperfectivo. No obstante, según hemos visto, los morfemas ligados tempo-aspectuales **-pa** y **-ma** parecen responder precisamente a la marcadez de lo perfectivo entre los morfemas de pasado de esta lengua. La

oposición en guaraní sería la de pasado (no marcado aspectualmente)/pasado perfecto, es decir, una derivación de la categoría pasado, antes que la que se propone desde los trabajos de la lingüística areal entre pasado: perfectivo/imperfectivo. Esta última categorización gramatical es, sin duda, la propia de la mayoría de las lenguas de Eurasia del norte. En los datos aportados por Dahl (1995: 15) un 88% de las lenguas de esta área tienen formas gramaticalizadas de pasado o de imperfecto de pasado, mientras que entre las lenguas de Sudamérica (un total de 9, entre las que se encuentra el guaraní), tan sólo el 11% (1 sola lengua) tiene ambas categorías gramaticalizadas (y no es el guaraní).

No es esta la única distorsión que puede hallarse en los estudios areales sobre el sistema tempo-aspectual. La más socorrida, pero no por ello menos fundada, es la de la representatividad de la selección (véase al respecto la crítica de Dryer (1989) sobre "language sampling"): nueve lenguas amerindias son muy escaso bagaje para la representatividad geográfica de todo un subcontinente (sólo en Paraguay se calcula que se hablan 32 lenguas naturales).

Con todo, la crítica metodológica más importante tiene que ver con algo mucho más relevante: el concepto gramatical que subyace a una descripción categorial. En una lengua como el guaraní el hecho de estudiar meramente los morfemas gramaticalizados para investigar el sistema tempo-aspectual puede crear distorsiones de largo alcance. Dichos morfemas en ocasiones actúan como unidades léxicas independientes (pro-adverbios), pero no por ello dejan de funcionar como marcadores temporales o tempo-aspectuales. En otras ocasiones tienen un estatuto intermedio, pues se manifiestan como morfemas ligados pero no pierden su tonicidad (uno de los síntomas más universales de gramaticalización). Otras veces han sido antiguos morfemas ligados los que han alcanzado cierta autonomía léxica. Pero lo más contrario a un estudio areal dedicado sólo a los morfemas ligados es el hecho de que en lenguas como el guaraní se puedan dar ambos casos simultáneamente: morfemas ligados que se independizan, unidades léxicas que se inflexionan a verbos, pero también a nombres, adjetivos, a adverbios e incluso a otras unidades sintácticas oracionales. Algo aparentemente contrario a la categorización lingüística tradicional sobre el tiempo y el aspecto, pero absolutamente consecuente con la gramaticalización y la lexicalización en las lenguas del mundo en donde las categorías han de considerarse como gradientes antes que como polos estáticos.

En suma, lo que se deduce de los estudios areales de Bybee y de Dahl es que lo importante es la flexión, y, en especial, la flexión verbal, el carácter intenso de los morfemas ligados prototípicamente a los verbos, sin reparar en que ni siquiera la flexión en lenguas como el guaraní está circunscrita a la categoría verbal. Por lo anterior, una descripción tipológica que sólo contemple los morfemas ligados de tiempo y aspecto en una lengua como el guaraní y sólo en la categoría verbal, sufrirá el sesgo de una interpretación propiamente eurocéntrica (y, desde la perspectiva de la teoría lingüística, prototípicamente funcional), pero escasamente válida desde la lingüística general, si pretende ser adecuada a su objeto.

7. Tiempo cronológico, atmosférico y divisiones temporales

El tiempo meteorológico y el cronológico se expresan mediante el sustantivo **ára** ("tiempo, día, luz del día, firmamento, cielo atmosférico/época, período, edad) Así, por ejemplo en **ára porã**, "buen tiempo", pero también en **ára oveve** ("el tiempo vuela"), e, incluso **ha ára** ("ese día"). En esto el guaraní no diverge del español, así como tampoco de otras muchas lenguas, algunas de las cuales, como el mataco (Braunstein, 1993:40) pertenecen al entorno del Chaco paraguayo. En lo que sí diverge el guaraní del español es en el hecho de que **ára** y sus derivados (**ara-vo**, **ara-vi**) puede valer, igualmente, por "hora" y por "día".

Para la designación de la "semana" el guaraní paraguayo emplea un sistema derivado del numeral que vale por "siete", (**po-kõi**, "cinco, mano+dos"), esto es, **po-kõi-raty**. La denominación de los días se lleva a cabo de acuerdo con este sistema, comenzando por **ara-tëi** ("día uno") o también **tup-ára** "tiempo, día del Señor"), es decir, "domingo". Morínigo (1989) ya daba cuenta de la resemantización del **tupa** (Dios) guaraní (sin morada, imprevisible y, a veces, despiadado,

manifestable tan sólo mediante fenómenos meteorológicos destructivos), que se "domestica" hacia un concepto católico más afable, con su sede propia (**tupao**) o casa del Señor.

En tiempos de Ruiz de Montoya (1640) el sistema numeral autóctono no sobrepasaba, probablemente, el cuatro ("irundy"), de modo que los ordinales y distributivos a partir de dicha cifra se construían a partir de préstamos del español. El mismo Montoya menciona los hispanismos ordinales y distributivos **imoseisháva** ("el sexto") y **cincosysy** ("de cinco en cinco"). No obstante, el sistema actual completo reconstruible, de inspiración también claramente religiosa, sería el siguiente:

ara-teĩ "domingo" o "día uno"/**tupāra** "día del Señor, domingo"
(ara-kōi) "lunes" o "día dos" (no consta en Guasch y Ortiz, 1994)
ara-apy "martes" o "día tres"
ara-rundy "miércoles" o "día cuatro"
ara-po "jueves" o "día mano, cinco"
ara-po-teĩ "viernes" o "día mano, cinco + uno"
ara-po-kōi (neol.) "sábado" o "día, mano cinco + dos"

Por otra parte, el guaraní paraguayo designa al "mes" a partir de un sustantivo como **jasy**, que significa "luna". Aquí coincide de nuevo con el matakó (Braunstein, 1993) y con otras muchas lenguas (Levinson, 1989).

El día del mes, o "fecha", se construye en guaraní a partir del compuesto **jasy ára**, (o **jasyra** (neol.)), es decir, "tiempo del mes, día del mes". Por otro lado, la denominación de los meses en el guaraní paraguayo se construye actualmente como una extensión del subsistema de la semana, esto es, a partir del sustantivo **jasy** ("luna") más los numerales correspondientes (de los cuales Guasch y Ortiz (1994) reseñan hasta once:

jasy-teĩ "mes+uno", "enero"
jasy-kōi "mes+dos", febrero
jasy-apy "mes+tres", marzo
(jasy-rundy) "mes+cuatro", "abril" (no consta en Guasch y Ortiz, 1994)
jasy-po "mes+mano, cinco", mayo
jasy po-teĩ "mes+mano, cinco+uno", "junio"
jasy po-kōi "mes+mano, cinco+dos", "julio"
jasy po-apy "mes+mano, cinco+tres", "agosto"
jasy po-rundy "mes+mano, cinco+cuatro", "septiembre"
jasy-pa "mes+ (todos los dedos), diez", "octubre"
jasy-pa-teĩ "mes+ (todos los dedos), diez+uno", "noviembre"
jasy pa-kōi "mes+ (todos los dedos), diez+dos", "diciembre"

Las nomenclaturas guaraníes para a) la tríada ayer/hoy/mañana; b) la denominación de la semana como unidad temporal y de los días de la semana con su significado religioso; c) la numeración de los meses del año con su carácter lineal, d) la reordenación de materiales guaraníes para la recreación de un sistema de pro-conjunciones tempo-aspectuales remiten, según creemos, a la reorganización y creación del tiempo por parte de los religiosos que procedieron a la descripción (y reajuste) de las lenguas tupí-guaraníes y, en particular, del guaraní paraguayo. Se trata de un caso de gramatización de las nomenclaturas temporales acorde con el sistema de las lenguas indoeuropeas.

Es notable cómo los religiosos emplearon diversas estrategias: en un primer momento (s. XVII) intentaron incluir hispanismos en el sistema numeral, como es el caso de Montoya. En una

segunda etapa, regularizaron el sistema de acuerdo con materiales lingüísticos guaraníes, pero según la forma temporal de las nomenclaturas europeas. Antes que someter a los hablantes del guaraní a un esfuerzo memorístico notable con series temporales basadas en nombres propios de dioses grecorromanos o de los meses a la manera románica, optaron por incrementar el sistema numeral hasta cinco (el guaraní clásico sólo contaba con cuatro numerales), y proceder por adición para numerar los días de la semana y los meses del año. Para diseñar el grupo decimal, en vez de emplear la estrategia de duplicar la "mano", que valía por cinco (**po**) emplearon un cuantificador (y morfema tempo-aspectual de perfectividad) ya existente en guaraní, como era **pa**, que valía por "todo" y lo aplicaron a la totalidad de los dedos de ambas manos, es decir, le asignaron el valor de "diez".

11.- Conclusiones

El guaraní paraguayo no es distinto a muchas otras lenguas en cuanto al sistema de cálculo y medición del tiempo: se basa en los ciclos naturales del día y de la noche y en los meses lunares, según indicaba ya Lyons (1977/1980) o Levinson (1989) entre otros estudiosos de la lingüística cultural y antropológica (Palmer, 1996/2000; Foley 1997). Su mayor diferencia respecto a las lenguas indoeuropeas radica en la importancia de los pro-adverbios en la constitución del subsistema tempo-aspectual. La mayor parte de los paradigmas tempo-aspectuales no sólo están constituidos por morfemas ligados, sino también por unidades léxicas autónomas. A su vez, los morfemas ligados presentan un mayor o menor grado de autonomía morfológica y, en ocasiones, mantienen la tonicidad. Muchos de ellos pueden funcionar flexivamente, pero no sólo dependiendo de los verbos, sino también de otras categorías plenas (nombres, adjetivos, adverbios), o unidades sintácticas mayores. La oposición entre perfectivo/imperfectivo no se da como en las lenguas europeas. Más bien parece pertinente una oposición entre pasado (no marcado aspectualmente)/ pasado perfectivo. Las especificaciones aspectuales son tan complejas como las manifestadas perifrásticamente en español e incluyen la simultaneidad, la inmediatez, la habitualidad y otras oposiciones, propiamente amerindias, como experimentado/no experimentado, remoto/cercano, dudoso/seguro, etc. Por estos motivos, un estudio del subsistema tempo-aspectual que sólo repare en los morfemas ligados puede introducir un sesgo pernicioso en cualquier descripción y más aún, en una descripción tipológica de carácter areal.

La nomenclatura numeral para la descripción de los días de unidades temporales como la semana y el año es, muy probablemente, ajena al constructo original del paso del tiempo en guaraní. De hecho, según indica Dietrich (1986) para el chiriguano, las lenguas tupí-guaraníes tan sólo conocían un sistema numeral de cuatro miembros (para el guaraní paraguayo, **peteĩ** "uno", **mokõi** "dos", **mbohapy** "tres", e **irundy** "cuatro"), que ha de haber sido incrementado a "cinco" con una metáfora corporal a partir del sustantivo **po**, "mano", a partir de la cual, por adición, se multiplican los numerales que designan los días de la semana y los meses del año (y el resto de la nomenclatura numeral). En **po**, por tanto, vemos la mano pedagógica de los jesuitas en su labor evangelizadora y normativista, quienes, probablemente, tuvieron que añadir el cuantificador absoluto **pa** ("todo") para completar el sistema decimal ("diez"). Si esta hipótesis es correcta para el guaraní, la nomenclatura final no es muy distinta de la que resultó de la evangelización de la Lusitania para la denominación de los días de la semana, según se advierte hoy mismo en portugués y de acuerdo con el sistema tardo-latino de numeración de los días de la semana (prima feria, secunda feria, etc.).

Otra posible intervención gramatical de los misioneros se observa en la creación de un subsistema tripartito para la denominación de los días, de acuerdo con el hoy, el ayer y el mañana de las lenguas europeas. El subsistema tupí-guaraní tenía, al parecer, otro fundamento, basado en la experiencia o no experiencia temporal del hablante respecto al pasado y al presente, así como al carácter inmediato, lejano u obligado de las acciones futuras. El resultado es un sistema también mixto, en donde conviven una visión esencialmente temporal y lineal de los días con una perspectiva basada más bien en la implicación o no implicación del hablante en los hechos narrados. Todos estos fenómenos de constitución de nomenclaturas seriadas (antes, ahora, después/semana, mes, año) en el dominio temporal de los pro-adverbios constituyen, según creemos, una manifestación de exogramatización según el modelo de los adverbios temporales de ciertas lenguas europeas (Borges y Horta Nunes, 1998).

En donde sí divergen profundamente las lenguas europeas de evangelización del guaraní es en la segmentación del ciclo día/noche: en guaraní las categorías léxicas nominales acercan sus significados grandemente a las categorías contiguas mediante la intervención de una morfología postpositiva casi exclusiva. En las lenguas europeas de referencia no se permite esta injerencia semántica de modo sistemático, y menos aún un solapamiento tan polisémico, tan sólo resuelto por la morfología.

La elaboración de gramáticas y vocabularios por parte de los religiosos católicos y especial de los que describieron por primera vez las lenguas amerindias, como el guaraní, estaba constreñida por los conocimientos gramaticales de la época, pero también por la necesidad de incorporar a una lengua una visión temporal acorde con la tradición judeo-cristiana. Este punto resultaba esencial para las finalidades de la evangelización. Al describir dichas lenguas, la traducción era un proceder inexcusable y, al mismo tiempo, el vehículo para modificar los subsistemas lingüísticos de acuerdo con lo pretendido por los religiosos. El proceso de adaptación de semejante visión de lo temporal no fue, sin embargo, drástico. Tanto o más que la descripción gramatical de los jesuitas, fue sin duda el contacto prolongado de competencias lingüísticas diversas lo que provocó el cambio en las categorías temporales del guaraní. Así pues, no hay más remedio que relativizar la importancia de las descripciones eurocéntricas y situarlas en su justo valor: el de haber supuesto el punto de partida de un nuevo sistema transformado, con los siglos, por el contacto prolongado de lenguas y culturas.

BIBLIOGRAFÍA

ANCHIETA, J. de, S. J. (1595) *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil, feita pelo P. Joseph de Anchieta...*, Coimbra. Novamente dada á luz por J. Platzmann, Leipzig, Teubner (1874).

BARREIRO, R. & M. DESSAINT (1983) "Esbozo del sistema lingüístico del guaraní paraguayo", en B. Pottier (ed.): *América en sus lenguas indígenas*, Caracas, Monte Ávila-UNESCO, 311-29.

BORGES, L. C. y J. HORTA NUNES (1998) "La *Lange Générale* et la grammatisation des langues indiennes", *Langages. L'hyperlange brésilienne*, 130, 52-67.

BRAUNSTEIN, J. (1993) "Territorio e historia de los narradores maticos", en *CHACO: Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, Las Lomitas, Argentina, 4-74.

BYBEE, J. y Ö. DAHL (1989) "The Creation of Tense and Aspect Systems in the Languages of the World", *Studies in Language*, 13, 51-103.

CALVO LÓPEZ, J.-A. (1994) "Los evidenciales en las lenguas andinas y amazónicas", en J. Calvo Pérez (ed.): *Estudios de Lengua y Cultura Amerindias I*, Valencia, Universitat de València, 85-94.

DAHL, Ö. (1995) "Areal Tendencies in Tense-Aspect Systems", en Bertinetto, P. M. y otros (eds.): *Temporal Reference, Aspect and Actionality. Vol. 2: Typological Perspectives*, Turín, Rosenberg & Sellier, 11-27.

DIETRICH, W. (1977) "Las categorías verbales (partes de la oración) en tupí-guaraní", *Indiana*, 4, 245-61.

----- (1986) *El idioma chiriguano. Gramática, textos, vocabulario*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

----- (1990) *More Evidence for an Internal Classification of Tupi-Guarani Languages*, Berlín, Gebr. Mann.

----- (1995) "La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya para el estudio comparativo de las lenguas tupí-guaraníes de hoy", *Amerindia*, 19.20, 287-99.

----- (1998) "Problemas de la categoría del adjetivo en las lenguas tupí-guaraníes", en van der Voort, H. & S. van de Kerke (eds.): *Ensayos sobre lenguas indígenas de las tierras bajas de Sudamérica*, Leiden, Universiteit Leiden, 255-63.

----- (2000) "La sintaxis en las primeras gramáticas del quechua y del guaraní", en Bagola, B. (ed.): *La lingüística española en la época de los descubrimientos. Actas del Coloquio en honor del profesor Hans-Josef Niederehe*. Tréveris 16 a 17 de junio de 1997, Hamburgo, Helmut Buske, 31-42.

DRYER, M. (1989) "Large Linguistic Areas and Language Sampling", *Studies in Language*, 62, 808-45.

GRANDA, G. (1988) *Sociedad, historia y lengua en el Paraguay*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.

----- (1994) *Español de América, español de África y hablas criollas hispánicas*, Madrid, Gredos.

FOLEY, W. A. (1997) *Anthropological Linguistics. An Introduction*, Oxford, Blackwell.

- GARCÍA-MEDALL, J. (1996) "Conjunciones temporales y aspecto", *Moenia*, 1, 219-49.
- GERZENSTEIN, A. (1994) *Lengua maká. Estudio descriptivo*, Buenos Aires, Archivo de Lenguas Indoamericanas, Instituto de Lingüística, U.B.A.
- GUASCH, P. A. S.J. y D. ORTIZ S. J. (1994) *Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano, sintáctico, fraseológico, ideológico* (11ª edición), CEPAG, Asunción.
- LEVINSON, S. C. (1983/1989) "La deixis", en *Pragmática*, Barcelona, Teide, 47-87.
- LYONS, J. (1977/1980) *Semántica*, Barcelona, Teide.
- MELIÁ, B., L. FARRÉ & A. PÉREZ (1992) *El guaraní a su alcance. Un método para aprender la lengua guaraní del Paraguay*, Asunción, CEPAG.
- MORÍNIGO, M. A. (1989) "Traducciones y neologismos", en *Raíz y destino del guaraní*, Asunción, Imprenta Salesiana, 89-99.
- PALMER, G. B. (1996/2000) *Lingüística cultural*, Madrid, Alianza Editorial.
- RODRIGUES, A. D. (1997) "Descripción del tupinambá en el período colonial: el Arte de José de Anchieta", en Zimmermann, K., ed.: *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Frankfurt-Madrid, Vervuert e Iberoamericana, 371-400.
- RODRIGUES, D.M.G. (1997) "La obra lingüística de Antonio Ruiz de Montoya", en Zimmermann, K. (ed.): *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, B. I., 63, Frankfurt del Meno/Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 401-10.
- RUIZ DE MONTOYA, A. (1639/1993) *Arte de la lengua guaraní*. Edición facsimilar con introducción y notas a cargo de Bartomeu Meliá S. I., Asunción, CEPAG.
- SANDERS, G. (1984) "Adverbials and Objects", en F. Planck (ed.): *Objects. Towards a Theory of Grammatical Relations*, Nueva York, Academic Press, 221-43.

LA MOTIVACIÓN RELIGIOSA Y LA TEORÍA DE LA TRADUCCIÓN

Mohamed EL-MADKOURI MAATAOUI
Universidad Autónoma de Madrid

La economía y la religión siempre han motivado, incentivado y movilizado a los traductores y, en este sentido, es en el campo de la religión, sobre todo la cristiana y en torno a la Biblia, donde se ha originado una labor reflexiva sobre la traducción. Si bien es cierto que, tras la segunda guerra mundial, se desarrolló una verdadera investigación sobre la traducción, cuyos exponentes máximos en el siglo XX son las obras de Eugene A. Nida y Charles Taber, no hay que olvidar que en la Edad Media también hubo una reflexión similar aunque con un desarrollo primordialmente oral. "La historia y la problemática de la traducción, en Europa, se han constituido muy pronto sobre el suelo -en realidad sobre el cuerpo mismo o el corpus de la Sagrada Escritura-. Se han fijado -si se pueden decir, enraizado o reenraizado- lenguas en el acontecimiento mismo de la traducción de la Biblia" (Derrida, 1995: 111). No obstante, no se puede hablar de la traducción medieval sin mencionar el papel desempeñado por los monasterios y las ordenes militares en la trascendencia de la traducción de lo religioso.

Las traducciones bíblicas y la teoría de la traducción

La traducción religiosa es quizá la única labor intelectual y humana que no pasa desapercibida porque, por una parte, implica directamente a la palabra del mismo Dios y, por otra, conlleva a veces serias consecuencias. El traductor no traduce un texto cualquiera, sino que se encuentra ante un texto cuya autoría se presume de Dios. Por ello, las palabras son percibidas no como elementos indicadores de sentido sino como objeto mismo de la traducción. Es por esto que las primeras traducciones de los textos sagrados suelen ser literales y los problemas surgen en el momento en que el traductor intenta aprehender el significado del texto para transmitirlo, ya que parece que el lema predominante fuera: no interpretar sino traducir. Por ello, los mayores cismas religiosos se originan en la interpretación, compaginada o no, con la traducción. Así, este tipo de traducciones ha sido observado siempre con minuciosidad, a la par que severamente criticado. En lo que respecta a la traducción bíblica, además de su larga tradición -la Biblia lleva más de veintitrés siglos traduciéndose- "afecta a muchísimas lenguas (más de 1.800 en la actualidad), abarca una gran variedad de culturas (los traductores de la Biblia han trabajado en todas las regiones del mundo) e incluye una amplia gama de géneros literarios (desde la poesía lírica hasta el discurso teológico)" (Nida y Taber, 1986: 13). La religión no sólo ha determinado los estudios sobre la traducción sino que, desde el principio, ha sido su motor y constituye el testimonio de una labor traductora preexistente. Los redactores del Rey escribían cartas según la Biblia (Ester, 8: 9) que luego envían a "los judíos y a los sátrapas, los gobernadores y los jefes de las provincias que había desde la India hasta Etiopía, en total ciento veintisiete provincias; a cada provincia con arreglo a su escritura, y a cada pueblo según su idioma, y los judíos con arreglo a su alfabeto y su lengua".

No obstante, una de las revelaciones más importantes en este terreno es la de San Jerónimo que dedicó lo que se conoce de su vida a la traducción del hebreo al latín del Antiguo Testamento. Su aportación no consistió sólo en el mero acto, proceso y resultado del traducir sino también en legar a la posteridad una reflexión sobre dichos procedimientos. De hecho, San Jerónimo es uno de los teóricos de relevancia que destacan en los manuales de historia de la traducción por lo que respecta a la Antigüedad. En efecto, la religión está ligada a la historia de la traducción tanto en lo que se refiere a la teoría como a la práctica, ya que la traducción fue esencialmente religiosa antes que profana. En los libros de historia de la traducción de todas las lenguas, la traducción religiosa ocupa un lugar relevante y, en su mayor parte, el primero: "Desde el siglo II de nuestra Era circularon versiones siríacas de la Biblia, reelaboradas en los siglos siguientes o sustituidas por traducciones nuevas", dice por ejemplo García Yebra (1994: 72). Además, en la religión reside la base de la creación de las grandes escuelas de traducción conocidas en Occidente, desde el monasterio de Cluny y la comúnmente conocida "Escuela de Traductores de Toledo", hasta la de Amalfi y la Corte de Alfonso X El Sabio. Era éste un

periodo histórico en el que la religión lo constituía todo y en donde la mayoría de las instituciones estaban relacionadas con el poder religioso que, asimismo, constituía el marco cultural. En este sentido, el papel de los monasterios fue decisivo: “La tradición cultural visigótica, preservada en los monasterios, continuó siendo el sustrato de la cultura que se desarrollará en las catedrales desde fines del siglo XI” (Guijarro González, 200: 63). Pues bien, esta continuidad albergada por los monasterios enmarcaría también la traducción.

En España, la labor desempeñada por los religiosos en torno a la Iglesia fue decisiva para iniciar y consolidar la labor traductora en la Edad Media. Por ello, muchos historiadores de la traducción sitúan “la primera edad de oro de la traducción” (Van Hoof, 1995: 10) europea en la España del siglo XII y la asocian con el arzobispo Raimundo que dirigió la Iglesia toledana entre 1125 y 1152. Según Van Hoof, el arzobispo Raimundo “se mit à encourager les traductions dans le dessein de combattre l’islam sur le plan des idées en faisant traduire ses écrits (1995:10). No obstante, esta labor traductora no se centró en una sola persona ni se circunscribió a un lugar determinado del territorio español y, en este sentido, los investigadores están cada vez más convencidos de la generalización de la traducción en la España de los siglos XII y XIII (El-Madkouri, 2000b, 103). Asimismo, tanto con el afán de refutar la doctrina musulmana, como para alcanzar un conocimiento de primera mano que le permitiese acometer adecuadamente dicha tarea, Pedro El Venerable trató de tomar “todas las precauciones necesarias (...) desde la búsqueda de los traductores idóneos hasta la presencia de su secretario personal como buen estilista del latín y la de un sarraceno que avale la correcta comprensión de la doctrina musulmana por parte de los traductores” (Martínez Vázquez, y De La Cruz Palma, 2000: 292 citando a Pedro de Poitiers). Es de suponer que entre este grupo de traductores, secretarios y exegetas hubo discusiones a cerca de la manera más idónea de traducir, en este caso, del árabe. No obstante, como se ha comprobado a lo largo de la historia de la traductología, muy pocas veces se han confeccionado tratados que recogieran dichas observaciones. Este mismo fenómeno puede observarse también en el caso de las traducciones realizadas bajo las auspicios de Alfonso X El Sabio. El trabajo es eminentemente oral y está realizado en grupo (El-Madkouri, 2000b: 110). Esta oralidad, si bien creó un ambiente favorable a la discusión sobre los problemas de traducción, no vio su plasmación generalizada en textos que nos pudieran llegar. En casos como éste, la discusión se la lleva el viento al igual que en cualquier oficio artesanal y la traducción en esa época no se producía de otro modo.

La exégesis y la traducción

La exégesis en la traducción de los textos sagrados no se circunscribe sólo a la correcta interpretación de lo sagrado, sino también al modo más idóneo de verterlo en otra lengua. De esta manera, cuando Luis de Guzmán, maestro de la Orden de Calatrava, encargó a Rabí Mosé Arragel la traducción de la Biblia con el objeto de disponer de una “Biblia en rromanche,...”, una de sus recomendaciones viene determinada porque “nos auemos mucho necesario la glosa para los pasos oscuros” (Burdeos, 2000: 225). Estos pasos oscuros no se deben sólo a imperativos exegéticos sino también a los derivados del mismo proceso de traducción, tal y como podemos apreciar en algunos escritos de Lutero. Por ello, las recomendaciones en el ámbito de la traducción religiosa van relacionadas, muy a menudo, con indicaciones de tipo exegético: el traductor debe saber teología, además de cerciorarse del contexto del texto sagrado. Por ejemplo, uno de los traductores del *Libro de Rut*, Cantera Ortiz de Urbina (1997: 514), recomienda:

- a) *La necesidad de poseer un buen conocimiento de la civilización hebrea en tiempos de los jueces.*
- b) *La conveniencia de conservar en la medida de lo posible la gracia y el sabor del color local.*
- c) *La habilidad para acertar a manejar y traducir los hebraísmos.*

A todo ello añade que la percepción de cierto carácter oral en dicho Libro hay que conservarla en la traducción.

Ahora bien, si analizamos estas recomendaciones, observamos que son de índole, además de exegética, etnológica, antropológica, lingüística, pragmática y literaria, en suma, traductológica. Y esto es lo que venían haciendo los traductores bíblicos desde siempre. El traductor del texto sagrado se enfrenta con dos fenómenos de lo mismo: refutación y autojustificación. El artículo de Cantera Ortiz de Urbina, mencionado con anterioridad, es un buen ejemplo de ello: expresiones como “no encuentro justificación válida para interpretarlo (ancianos) en español “concejales”, como hace un conocido traductor” (p. 517), frente a “Por nuestra parte preferimos mantenernos más cerca del texto hebreo y decir sencillamente –como por otra parte se ha venido diciendo en las distintas versiones- “ese es uno de nuestros goelim” (p. 516). Teóricamente, los estudios sobre traducción no fueron sino eso: crítica y justificación, algo que obligaba a pensar sobre las técnicas, estrategias, dificultades, impedimentos del oficio del traductor.

El mismo Arragel, en esta traducción realizada hacia 1430 en Guadalajara (Menéndez Pidal, 1991: 115), sostiene en su respuesta al maestro de Calatrava que “San Jerónimo no pudo hallar otra (Biblia) diferente a la que ellos (judíos) usaban, por lo que las diferencias de la latina sólo se explican por haber ido por otra vía que no era ocasión de averiguar” (Burdeos, 2000: 228). Una de las desviaciones entre la Biblia judía y la de San Jerónimo se debe a problemas de traducción, algo de lo que el mismo Arragel es consciente; por ello se cura en salud advirtiendo que de “si la romanzada diferentemente de la latina de San Jerónimo, el maestro tendría por muy corrupta la traducción y si la hacía conforme, ya otros lo habían hecho mejor que él” (Burdeos, 2000: 228). La traducción de los textos religiosos es algo que no pasa desapercibido. La influencia de una determinada traducción puede desembocar en el cambio del curso de la historia humana, tal y como piensa Díaz-Plaja (1949: 113). “En los países germánicos el Renacimiento toma un carácter especial por la Reforma protestante que exalta la nación y, el idioma, dignificado por la traducción de la Biblia”. No obstante, en este caso, la traducción no era la única causa, aunque sí una de las fundamentales; si fuese de otro modo se habrían producido cismas en un número proporcional a las traducciones realizadas: la de Lutero no era la única que se apartaba de la ortodoxia.

De cuando el error es pecado

Entre la fidelidad a la letra y la fidelidad a la intención, Nida opta por la segunda. Sin embargo, esta postura de Nida, con respecto al texto religioso, puede producir los mismos efectos que una traducción excesivamente literal –y motivar la burla de los conversos tal y como denuncia Julián Ribera (Carbonell i Cortés, 1999: 245-247)- o incluso de la no-traducción es decir, de la omisión. Esto es lo que se desprende del análisis de Vicente Rafael (Carbonell i Cortés, 1999: 245-247). La retraducción del texto tágala dista del texto español que le ha servido de base. Las consecuencias derivadas del fenómeno descrito “ofrecen al converso nativo la posibilidad de sortear por completo la intención del misionero”.

Aplicar las recomendaciones de Nida equivaldría a hacer nuevas biblias para los futuros conversos pues las teorías modernas de la traducción han abandonado la preocupación clásica por el texto de partida y por el traductor y se han desentendido en gran medida del proceso de la traducción, para ocuparse del destinatario y del texto de llegada. Algunas de éstas, como es el caso de la desconstrucción, conciben el texto final como autónomo y lo estudian como tal sin establecer paralelismos con su original. Por tanto, éste deja de considerarse como el Texto para convertirse en el Pretexto que sirve para construir otro producto en la cultura de llegada.

El traductor de la Biblia no traduce un libro nuevo e inédito en la otra lengua, sino que la mayoría de las traducciones de este libro suelen ser, en realidad, retraducciones. Al ser así, el traductor necesita fundamentar y argumentar su versión con respecto a otra. No sólo se trataría de cambios de léxico y de estructuras sintácticas sino que, como en el caso de Arragel mencionado anteriormente, se hace un juicio de valor sobre las traducciones anteriores: “[...] las mas traslaciones de biblias ponen

esto erróneamente”, argumenta este traductor (Burdeos, 2000: 233). Ahora bien, necesita argumentar por qué una determinada solución es errónea. La argumentación, en todos estos casos, suele ser de índole diversa: lingüística, antropológica, literaria, exegética, etc.

Un error en la traducción de un texto religioso es percibido de manera distinta que un error en un texto profano. Existe entre los traductores “la convicción de que la Biblia, por ser inspirada, no puede ser tratada como cualquier obra literaria” (Margot, 1987: 40). Casi todos los traductores de la Sagradas Escrituras o de textos relacionados directamente con ellas han tenido sus contrincantes, a veces demasiado mordaces. Los textos de la crítica, de la réplica y de la contrarréplica suelen ser virulentos. No hay más que leer la misiva de Lutero o la Epístola de San Jerónimo a Pammaquio sobre la mejor forma de traducir (López Carcía, 1996: 32,51)

Conclusión

Cabe destacar que aunque los traductores religiosos parecen haber iniciado la reflexión sobre la operación traductora, no han podido consolidar una labor sistemática y teórica parecida a la llevada a cabo por los traductores profanos. La traducción y la reflexión sobre dicha operación desde el campo de lo religioso han abierto el camino, si bien no lo han podido seguir en pro de una reflexión genérica. Son los teóricos quienes están reflexionando a partir de lo profano y los que, desde los años cincuenta, han influido favorablemente en la atención prestada a la traducción. Nida y Taber (1986: 15), destacados investigadores de la traducción religiosa, se lamentan de que “por desgracia, la teoría de la traducción no ha avanzado al mismo paso que el desarrollo de la práctica. En las traducciones de obras religiosas se observa además que, a pesar del talento y esfuerzo de los traductores, el dominio de los principios básicos de la traducción y la comunicación es inferior al que se da en el campo de las traducciones profanas”. Efectivamente, los traductores bíblicos no han podido seguir una labor en cuyo inicio participaron.

La relación entre traducción y Sagradas Escrituras, en Occidente, ha contribuido no sólo a marcar la historia universal de la traducción sino también a constituir un cuerpo de ideas, objeciones y críticas sobre la problemática de la tarea de traducir. La traducción de estas Escrituras ha contribuido, por otra parte, a fijar muchas de las lenguas europeas. El arraigo y la importancia de la lengua, que en la actualidad emanan de los factores económicos y tecnológicos, procedían anteriormente del hecho de que ésta es soporte de un texto religioso. La ilustración y el positivismo, mediando entre la Edad Media y la Modernidad, consagraron la literatura y la filosofía como determinantes de la importancia de una lengua. A más producción, originalidad y supremacía literaria y filosófica correspondía más traducción. En la actualidad, según las estadísticas, es el inglés la lengua más traducida por ser el vehículo de la economía, la ciencia y la tecnología. No obstante, esto en ningún caso ha mermado la importancia de la traducción de lo sagrado, la cual se ha llevado a cabo en paralelo con la traducción literaria y filosófica y, posteriormente, con la científica y tecnológica. No se trata aquí de que una de las modalidades desaparece para dar paso a otra, sino de su categorización en función del volumen y de la importancia que se confiere a la materia traducida. Tampoco quiere decir esto que no haya interferencias y relaciones entre una modalidad y otra; sirva de ejemplo esta conclusión extraída de una obra sobre la traducción de la teoría literaria en la que, a nivel del lenguaje, se entremezclan términos de teoría de la literatura con otros de tipo religioso: "es manifiesta la forma en que la narración de Rut funciona como una parábola de la traducción de la teoría (...) En un nuevo país, una teoría, como Rut, es destinada a nuevas funciones que pueden ser previstas. Estas funciones suponen una alienación de la teoría, su traducción a un nuevo idioma, y su apropiación para nuevos propósitos indígenas". (Hillis Miller, 1993: 52-53).

Bibliografía

BURDEOS, M. D. (2000): “La traducción al servicio de la Orden de Calatrava”, en Burdeus, M. D., Real, E. y Verdegal J. M. (Eds.): *Las órdenes militares: Realidad e imaginario*. Castellón: Publicaciones de la Universidad Jaume I.

CANTERA ORTIZ DE URBINA, J. (1995): “El conocimiento de la historia y de la civilización en la traducción del Libro de Rut al español”, en Vega, M. A. y Martín-Gaitero, R. (eds.): *La palabra Vertida: investigaciones en torno a la traducción*. Madrid: Editorial Complutense.

EL-MADKOURI MAATAOUI, M. (2000): “El texto religioso ¿Traducción o interpretación? en Burdeus, M. D., Real, E. y Verdegal J. M. (Eds.): *Las órdenes militares: Realidad e imaginario*. Castellón: Publicaciones de la Universidad Jaume I.

EL-MADKOURI MAATAOUI, M. (2000): “Las escuelas de traductores en la Edad Media”, en De La Iglesia Duarte, J.-I.: *La Enseñanza en la Edad Media*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

GUIJARRO GONZÁLEZ, S. (2000): “Las escuelas y la formación del clero de las catedrales en las diócesis castellano-leonesas (siglos XI al XV), en De La Iglesia Duarte, J.-I.: *La Enseñanza en la Edad Media*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

MARGOT, J.-C. (1997): *Traducir sin traicionar: teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. y DE LA CRUZ PALMA, O. (2000): Las traducciones árabe-latinas impulsadas por Pedro El Venerable, en Burdeus, M. D., Real, E. y Verdegal J. M. (Eds.): *Las órdenes militares: Realidad e imaginario*. Castellón: Publicaciones de la Universidad Jaume I.

MÉNDEZ PIDAL, R. (1991): *Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas*. Madrid: Espasa Calpe.

NIDA, E. A. y TABER, Ch. R. (1986): *La traducción, teoría y práctica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

VAN HOOFF, H. (1995): *Esquisse pour une histoire de la traduction en Espagne*, en *Gieronymus Complutensis*. Madrid: Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores.

EL SENTIDO DE LA TRADUCCIÓN DE LOS RELIGIOSOS

Antonio BUENO GARCÍA
Universidad de Valladolid

La dimensión traductológica

La búsqueda del sentido ha sido una proclama constante en la historia de la reflexión teórica en torno a la traducción, quizás desde que san Jerónimo basara en ella su objetivo a la hora de transferir precisamente las Sagradas Escrituras. Esta postura de búsqueda del sentido ha recorrido los siglos y ha llegado casi hasta nuestros días con la atención prestada, sobre todo, por la llamada Escuela Interpretativa o Escuela de París cuya aportación recibe también el nombre de Teoría del Sentido, para quienes traducir (o interpretar) no consiste en hablar para reproducir las palabras sino para reproducir el sentido.

Pero ¿dónde está y qué es el sentido? Los teóricos de esta última escuela no han dudado en arbitrarle un lugar, el “espacio sésico”, opuesto al “espacio formal” y en asegurar que se encuentra no en la lengua, sino en el habla, es decir en la realización concreta de la misma. Algo que ya había aventurado Ortega y Gasset cuando escribió esas célebres palabras: “*el asunto de la traducción, a poco que lo persigamos nos lleva hasta los arcanos más recónditos de ese maravilloso fenómeno que es el habla*”. El fenómeno del habla está en relación directa con el decir y a través de él con el fenómeno de la oralidad, que es la primera forma de comunicación, y algo que sin duda tiene una significación importante en el contexto de la palabra de Dios y a la hora de verter su mensaje.

El espacio del sentido o “sésico” -dirán- es el que contiene la representación mental que “quiere decir” el hablante o el objeto de su intención, que ha de ser por fuerza la misma representación mental que comprende el interlocutor, puesto que sin tal identidad la comunicación no sería posible. El sentido –siguen añadiendo- viene determinado, además de por las palabras, por otros factores: el contexto verbal, el contexto cognoscitivo (que permite extraer el sentido de cada unidad en el interior del enunciado), el saber y los conocimientos.

No dudan los integrantes de esta escuela, de la que forma parte el propio García Landa, autor de estas consideraciones, de establecer incluso tres fases en la percepción del sentido: la primera de comprensión, la segunda de desverbalización y finalmente de reexpresión.

Ante tal panorama, la crítica no ha permanecido indiferente. Lo que más se ha censurado es que tal análisis y descripción puede minimizar, como sostiene Newmark, un análisis más profundo de la compleja negociación que se establece entre las formas lingüísticas y las designaciones por ellas vehiculadas.

Amalia Rodríguez Monroy, en su ensayo, *El saber del traductor. Hacia una ética de la interpretación* (1999) asegura, al mostrar el vínculo profundo entre el significante y la estructura subjetiva, que es imposible “objetivar” el sentido.

Gadamer, en *Wahrheit und Methode (Verdad y Método)* (1975, 71) nos dice que “el sentido de una obra -se refiere a la literaria- va más allá de las intenciones del autor” y no deja de ser cierta esta apreciación en la hermenéutica religiosa (también en la jurídica, literaria, etc.) si consideramos el valor de la exégesis bíblica y su poder de representación entre los lectores. Lo que una obra quiere decir es lo que el autor dice, lo que realmente dice, lo que otros dicen que dice y lo que nosotros entendemos que dice. El sentido es pues una realidad plural que adquiere su mayor dimensión en la representación de todos los actores del discurso.

Rodríguez Monroy (1999, 69) declara también que el sentido nos viene siempre “del otro”, que es la entidad en la que todo se mide. En realidad nada existiría si no es por el otro, ni tan siquiera el yo; de ahí la fuerza y el interés de este referente en cualquier acto de comunicación y, por supuesto, en la traducción.

La traducción de los religiosos no podría en justa medida explicarse sin tener en cuenta el sentido que deriva de ella. El valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la historia pueden ser contemplados desde la óptica del traductor, que concibe este trabajo con una inquietud y perspectiva determinada, o desde la óptica del valor y función que nosotros, lectores o destinatarios, les otorgamos.

La figura del traductor religioso encierra por sí sola un particular valor, un sentido, que la distingue de cualquier otra, y ello por su especial condición de servidores de la fe, transmisores de la palabra de Dios y su intención de apostolado, además de por su disciplina (con la propia orden, la jerarquía eclesiástica, etc.) y por las condiciones culturales, sociales y de espacio en las que realizan su labor.

Conocer a quien nos traduce, desvelar el aura del traductor resulta fundamental en esta tarea de identificación del sentido de su obra. Como bien recuerda González de Cardedal (*op. cit.*: 189), los que han escrito los libros religiosos de la humanidad son sólo “hombres y no seres supramundanos o divinos”, “hombres que se han considerado oyentes de otra palabra y transcritores de otra realidad”. Los autores del texto original se sienten a sí mismos como traductores a palabra de este mundo de la palabra que les era dada. El acceso a la función religiosa implica en muchos casos –dependerá de las órdenes y de su función dentro de ella- el conocimiento de la Teología, la Filosofía o las lenguas clásicas. Le predispone ya en general para el uso pasivo y activo del latín, lengua que ha sido oficial en la liturgia hasta hace relativamente poco. El conocimiento de otras modernas estará en consonancia con sus aptitudes personales o las exigencias de la comunidad.

El traductor religioso normalmente actúa en su función de bilingüe –o plurilingüe, pues los religiosos, sobre todo en determinadas épocas, han tenido un dominio diferente de las lenguas, cosa que también sucedía con el público receptor-. Lo que no es menos cierto es que no hay siempre coincidencia en la identificación de su lengua materna. En efecto, en el convento o en el monasterio se dan muchas veces cita –antes más que ahora- religiosos de distinta procedencia internacional, muchas veces provenientes de los propios lugares de misión, y este hecho –importante desde el punto de vista cultural y lingüístico-, explica muchos de los interrogantes surgidos ante ciertas labores de traducción.

Sobre su formación específica traductora, no hay mucha constancia de la existencia de escuelas o centros de traducción dentro de los propios conventos o monasterios, como los archiconocidos centros medievales (ligados en muchas ocasiones a monasterios, como los de la orden de Cluny) pero es de imaginar que en muchos casos existieron, y que la labor de traducción emprendida fuera realizada en muchos casos de manera conjunta, en comunidad.

Las traducciones de los religiosos se asoman en la historia con talante muy diverso: unas veces son interlingüísticas -también interculturales-, pero otras llegan a ser intralingüísticas -en algunos casos de exégesis-, y también intersemióticas -como definiría Jakobson la labor de traducción por medio de sistemas de signos no lingüísticos, como en muchos casos de comunicación con algunas tribus-.

La dimensión religiosa

Las obras que centran la labor del religioso y que son en gran medida la Biblia y otros textos que de ella nacen, a saber los libros de espiritualidad, liturgia, teología, salmos, catecismos, novenarios, etc. presentan una problemática especial y unas características propias que las hacen distintas a las demás. Estos libros, que han configurado y siguen configurando el alma de muchos

hombres y mujeres para ser creyentes o acercarlos a Dios, se han servido de una lengua (enormemente variada) y han forjado un estilo propio y característico.

Ahora bien, podríamos hacernos la siguiente pregunta ¿hasta qué punto los demás tipos de textos, incluso los de carácter profano, participan de la misma problemática?

En la medida en que se llevan a cabo con criterio religioso, es decir con un objetivo claro relacionado con sus propias creencias y su transmisión, sinceramente creemos que sí por lo que a continuación intentaremos demostrar:

Los religiosos han aportado su experiencia en multitud de temas, no sólo relacionados con la Biblia, la religión o la espiritualidad, ahí ha quedado su experiencia y aportación en traducciones de temas tan dispares como las artes (en todo tipo de expresión: música, pintura, y hasta más modernamente cine), las ciencias (matemáticas, física, astrología...), la arquitectura, la economía, la medicina o hasta carpintería o jardinería. Pero este saber ha estado siempre puesto al servicio de una fe y de su comunidad, que es en muchos casos quien se lo encarga. El voto de obediencia afecta a su ocupación traductora, y su labor está sometida a particulares controles, diferentes a los de los laicos si los tuvieran. La obra forma parte de un designio, la descripción de un firmamento gobernado por la inteligencia divina; la construcción de una ciudad que es además una misión, la novela con carácter ejemplificador, la medicina que reconoce el valor de Dios y de la ética, etc.

Existen, de todas las maneras, casos más o menos notorios en los que los religiosos, de modo flagrante, deciden camuflar o travestir su condición, a veces, por ejemplo, tras un pseudónimo o el anonimato, y se emplean en traducciones alejadas de este objetivo; como, por otra parte, casos en los que los laicos escriben y traducen con criterio religioso. Pero la condición de uno y otro se impone y, diríamos incluso que hasta en el caso de los primeros, los religiosos, la transgresión forma parte de las posibilidades y no representaría más que la excepción que confirma la regla.

Hablábamos antes de la condición de la Biblia, ¿de dónde proviene su dificultad, y cómo afecta ésta al sentido de la traducción dado por los propios religiosos? La existencia de múltiples versiones de la misma, los problemas de difícil superación -resulta ya manido, pero necesario, el recuerdo de la célebre frase de san Jerónimo en la que al exponer su credo sobre la traducción termina confesando que en ella “hasta el orden de las palabras es un misterio”- siguen siendo hoy una constante en la interpretación de las Escrituras. No hay texto más traducido que la Biblia y que a la vez más insatisfacción genere siempre en cuanto a sus resultados.

La Biblia, que es el libro de libros, o si se prefiere los libros (eso representa su mayúscula plural), es un libro distinto a todos, considerado como obra de especial dificultad traductora, si no la mayor. Se explica esto, primero, por la condición sagrada de su autoría y por su propio origen: el Corán, por ejemplo, fue escrito en el paraíso y traído de allí a la tierra; la Biblia es obra de revelación; lo que influye en su destino impidiendo que se altere o tergiversarse gratuitamente el mensaje. La palabra de Dios, y por ende la que en nombre de él hacen sus servidores, está recubierta filosófica y teológicamente de misterio, de un halo de magia y también de temor. Para muchos se trata de un espacio de lo intraducible o si se prefiere de lo inefable por su condición entre otras de innumerable.

Por otra parte, habría que hablar de la cualidad del propio Verbo divino. La palabra referida, por lo menos en el contexto católico, por su calidad de transmisión oral, guarda relación directa con el habla, que como antes decíamos está en el origen del sentido, pero en su estado primigenio. Efectivamente, la palabra revelada es la palabra por excelencia, que encierra a todas las demás hablas y que es preexistente; es decir, antes de ser escrita, la palabra ya existía y circulaba por las conciencias de los hombres. La oralidad es pues una cualidad de la palabra revelada y de la comunicación religiosa, que en un principio era auditiva u oral y que en buena medida ha seguido siéndolo, como sucede en los salmos, los cánticos, las oraciones, las lecturas litúrgicas, etc. Esto explica también las dificultades con las que muchas veces se encuentra el traductor para adaptarla a la escritura (o a las

Sagradas Escrituras). El Corán es ante todo un texto recitado, la Biblia se escribió también para ser leída y su mensaje forma parte del cantoral.

Dios es el origen de la palabra y el origen del sentido, pero cierto es que tras la palabra se reconoce la huella de los hombres que la escribieron, el tiempo, las circunstancias o las esperanzas que les motivaron; por ello, para reconocer el sentido, la palabra de Dios y sus sucesivas traducciones, hay que conocer la cultura y la sociedad de la época en la que se inscriben.

La traducción, por otra parte, es algo inmanente a la Biblia. No es ningún desatino decir que la Biblia se escribió para ser traducida, y de hecho, desde sus comienzos, la Biblia fue leída en traducción: del arameo al hebreo, del hebreo al griego, del griego al latín y de varias de éstas a todas las demás. Desde el episodio de Babel el hombre apareció condenado al aislamiento lingüístico, viendo así seriamente amenazado el sentido mismo de su existencia; al estado feliz del uso de una única lengua le substituyó la multiplicidad de hablas y el desconcierto. Todas las lenguas, autores y también lectores han ido poniendo su granito de arena en la comprensión y expresión del texto.

Pero ¿qué es o qué representa la traducción en la religión o para los religiosos? Fundamentalmente servicio, desde el célebre lema de benedictino “ora et labora”, el trabajo forma parte del servicio a Dios; algunas figuras como santa Teresa tampoco cesaban en el empeño de recomendar a las monjas trabajar con viveza, alabando a Dios, un Dios que se encontraba también entre los pucheros. Y qué oficio más noble para el religioso docto e instruido, conocedor de lenguas – que no es figura tampoco que abunde- que dedicarse a crear puentes de cultura y saber –también con Dios- mediante la traducción.

Pero, al mismo tiempo que servicio, la traducción representa también supervivencia. La escritura es la única acción que permite mantener vivo el mensaje. Las religiones que no han contado con escritura han terminado desapareciendo. Es imposible ampliar horizontes sin adaptar la palabra a otras lenguas. Por otra parte, el mantenimiento de la llama viva del santo patrón, de su pensamiento o filosofía a través de sus obras, suele ser obra de la propia orden que se encarga de revisar las traducciones cada cierto tiempo.

La traducción adquiere también una dimensión de lugar de encuentro y espacio de luz en medio de las sombras. Los religiosos acometen su empresa con el propósito de servir de guía en los múltiples caminos hacia Dios. Esta idea está en consonancia con la idea de la búsqueda de la verdad. La traducción se nutre de la “función creadora de la verdad”, que es como asegura Rodríguez Monroy (*op. cit.*, 329) cualidad de la “lengua pura”.

Mucho más que traducción de textos bíblicos, los religiosos generan textos en contexto religioso con finalidad casi siempre religiosa, que es por otra parte comunicación en estado puro o inicial, pues como recuerda también González de Cardedal, “el nacimiento de la propia escritura acontece en contextos religiosos y con finalidades religiosas”.

Desde sus orígenes, la escritura está al servicio de lo sagrado y son los sacerdotes, en los templos de Egipto y Mesopotamia o al servicio de los cultos funerarios, los que inician esa técnica. Los documentos más antiguos de Egipto son aquellos que se incluyen en los lugares de enterramiento de los faraones, se graban en las tablas de los sarcófagos individuales o se enrollan uniéndolos al propio cadáver. Todos ellos tienen en común la intención de ser un viático de fuerza, de luz alumbradora, de defensa en la aventura que es el viaje del muerto desde ésta hacia la otra vida. La escritura era así una especie de poder divino, que en este mundo nos podía hacer fuertes y seguros a la hora de adentrarnos en el otro mundo[...] (González de Cardedal, 1983, 188-189).

El largo proceso de transmisión material y de interpretación espiritual del contenido ha sido siempre gran preocupación, como lo prueban en nuestros días la existencia de sociedades de traductores o estudios bíblicos (Nida pertenece a una de ellas), la preocupación por las técnicas de

recuperación y edición de manuscritos como las desplegadas por el Instituto internacional para la edición crítica del Nuevo Testamento de la Universidad de Münster, con el uso de una tecnología electrónica y digital.

La traducción del contenido espiritual requiere siempre, y como paso previo, la exégesis o lectura atenta del texto en las circunstancias de tiempo y lugar en que se concibió, y tras ella la adecuación al canon, que se hace siempre en base a las valoraciones de la crítica literaria, distinguiendo tradiciones, contextos, autores, etc., la crítica histórica (que tiene en cuenta la relación con la realidad de los hechos relatados) y la crítica comparativa religiosa, que estudia el influjo y las conexiones con otras culturas religiosas. En este sentido, son llamativos los esfuerzos por eliminar errores en todas las lenguas. Por poner un ejemplo, en los últimos trabajos de la Biblia en Italia, culminados tras doce años, y en los que se dieron cita un centenar de expertos en lenguas y exégesis bíblica, entre los que figuraban catorce mujeres (anotación significativa para cuantos tienen en cuenta la idea de la traducción de mujeres o ¿por qué no? de la traducción religiosa femenina), para producir una traducción –se decía- “más fiel al sentido original”, que en el fondo quería decir “más claro” para el lector de hoy. Se han propuesto soluciones a expresiones frecuentes como: el “Dios de los ejércitos”, que por cierto será a partir de ahora “el Dios del universo”, fórmula que parece reflejar mejor el sentido original; se ha tratado igualmente de adaptar al lenguaje contemporáneo algunas formas versísticas, como en el caso del *Cantar de los Cantares* donde ese “no despertad del sueño a la amada” pasa a “no te despiertes, amor mío”. El antiguo verso “Yo soy para mi dilecto y mi dilecto es para mí”, de difícil comprensión por el vulgo pasa en italiano actual a clarificarse en la expresión: “Yo pertenezco a mi amado y mi amado me pertenece”. Se aprovecha también para eliminar errores, como el del comienzo del capítulo segundo de los Hechos de los Apóstoles: donde antes se leía “Al terminar el día de Pentecostés...” se leerá “Al cumplirse el día de Pentecostés” en un claro sentido de “al llegar aquel día”. Se cambian expresiones o títulos como la parábola del “hijo pródigo” que se llamará parábola del “padre misericordioso”. Ciertamente es que en algunos momentos se valora la costumbre en la expresión de los fieles y se duda sobre la oportunidad de operar modificaciones o cambios, como en ese “libéranos del mal” por una expresión más acorde como “libéranos del maligno”. Sin duda una mayor sensibilización con respecto al género femenino, motivada también por la sensible presencia de mujeres, motivó el esclarecimiento de significados del texto, como aquél que aparece en un pasaje de san Pablo: “la mujer debe llevar sobre la cabeza una señal de su dependencia” que se traduce como “una señal de su autoridad, puesto que la palabra original griega referida, según una postulante, no tiene el sentido negativo de subordinación sino el sentido positivo de la dignidad.

Todos estos cambios propuestos y muchos más en los que se incluyen otros debidos a las consecuencias de hallazgos arqueológicos o a estudios sobre la persona de Jesús, y que han sido destacados en los medios de comunicación (v. Vicente Boo, 2000), tiene su repercusión no sólo en el texto de referencia, La Biblia, sino también en los misales y otros textos litúrgicos o de índole varia en que se refieren palabras o episodios bíblicos. Tal es la magnitud de la empresa.

La obra de Eugene A. Nida y Ch. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, publicada en 1969, basada, como sabemos, casi exclusivamente en los problemas planteados en la traducción de la Biblia, es una de las mejores constataciones de que en este tipo de textos no basta con conocer bien las lenguas o con dar soluciones exclusivamente lingüísticas, hay que conocer bien los usos y costumbres de la civilización de quienes hablan esa lengua. La preocupación por adaptarse al nuevo receptor, a la mentalidad de cada pueblo a la hora de trasladar el mensaje divino, y por renovar el simbolismo conservando siempre el “sentido” original y el carácter sagrado, desborda las fronteras de cualquier actividad traductora normal.

La definición de la traducción dada por estos autores, que ha ilustrado la perspectiva sociolingüística, y que presenta a ésta como la *reproducción, mediante la equivalencia natural y exacta, del mensaje de la lengua original en la lengua receptora, primero en cuanto al sentido y luego en cuanto al estilo*, trasluce la importancia del hecho cultural sobre todos los demás y permite entender la complejidad del acto

La historia de la exégesis crítica está, en fin, llena de sobresaltos y no ha sido nunca tarea fácil como lo prueban los múltiples desencuentros teológicos y concilios surgidos para encauzar la cuestión. En este sentido, y por lo que se refiere a la Biblia, se ha impuesto a lo largo de la historia, la exégesis dogmática, que relee ésta a la luz de la situación concreta de la iglesia y de sus necesidades religiosas, morales o sociales (González de Cardedal, *op. cit.*, 203) y ello basándose en la idea precisamente de que Jesús no dejó escrito nada, ni mandó escribir nada, sólo confió a la conciencia, confianza y confianza de sus apóstoles, sus palabras.

La adecuación al canon se hace siempre de manera muy distante en el tiempo y tras la aprobación de múltiples instancias entre las que se encuentra en los últimos peldaños de la escalera la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos. González de Cardedal nos recuerda a este propósito que la constitución del canon en cada religión es un largo y doloroso proceso de selección y de exclusión de textos, que enfrenta no pocas veces a los miembros más representativos de una misma religión.

Los fundamentos de la fe se expresan con la palabra en la mayoría de las religiones. La palabra es así el elemento básico de la comunicación religiosa y el lugar de encuentro, y también de desencuentro, entre los religiosos.

Los libros religiosos, y las traducciones en particular, llevan por contenido la palabra de Dios (revelación), la palabra sobre Dios (Teología) o la palabra a Dios (oración).

La convicción de que la palabra es presencia o manifestación de Dios llevará a guardarla y a protegerla celosamente de toda intrusión, como ya se ha dicho. Pero la fidelidad a la letra, que es el criterio que ha dominado a lo largo de la historia, tiene sin duda una lectura histórica y se ha visto sometida a distintas valoraciones según el canon en vigor.

Los teóricos de una corriente de Países Bajos surgida del Polisistema, entre los que se encuentra el profesor van den Broeck, han subyugado el concepto de fidelidad a otras condiciones intra y extratextuales, y han ligado además religión a poder y saber, pero podríamos también nosotros añadir otras características como son compromiso o tensión.

Cierto es que el libro, por excelencia (La Biblia), se ha convertido en el arma del poder frente a los individuos. Pero también del individuo frente al poder, de la libertad interior frente a la autoridad exterior, de la conciencia que interpreta por sí misma frente al sacerdote o al letrado que impone una interpretación. Interpretar la Biblia es una fuente de peligros para todos. Esto es lo que sucedió en el siglo XVI con Lutero, traductor de la Biblia, enfrentado a la Iglesia católica por la interpretación auténtica de la revelación y en menor medida con muchos otros autores que no llevaron nunca el reconocimiento de la Iglesia.

En el espacio religioso es muy difícil alterar las normas, esas normas de las que habla Toury, que regulan la importación o exportación de su cultura, ideas, etc. y que son parte del poder. Infringir una norma es encontrarse con la oposición del propio sistema en el que se halla dispuesta y enfrentarse a las consecuencias directas de la subversión. Eso lo supo muy bien san Jerónimo cuando tomó una iniciativa peligrosa frente a los criterios filológicos de la época, los gramaticales y, sobre todo, de autoridad. Su Antiguo Testamento no pudo ver la luz en vida del autor y aún debió esperarse unos siglos para ser aceptada.

Y es que la traducción de lo sagrado es espacio vedado. Para Homi Bhabha (1994, cit. en Vidal Claramonte, 1995, 77), que analiza esta cuestión en *The Satanic Verses* de Salman Rushdie, el lado más blasfemo del libro no es la representación de lo sagrado por lo secular, o la notación de pasiones humanas en seres divinos o divinizados, sino el momento en que una tradición cultural queda alienada por el acto de la traducción. La acción transgresora de la tradición cultural es considerada como blasfemia. Rushdie, mediante la traducción cultural, lo que hace es relativizar el Corán

comparándolo con otras perspectivas y abriéndolo a un espacio de discusión, de perspectiva histórica y relativismo cultural.

Otra de las características mayores de las traducciones de los religiosos es precisamente, y como sugeríamos, la *tensión*, sentida a nivel tanto interno, intratextual como externo, extratextual. El texto, con su temática y con su función es claro exponente de una tensión, entre testimonio del pasado y palabra del presente, que siempre es propia en la comunidad creyente. Las circunstancias en las que se desarrolla también la propician.

En la aventura del adoctrinamiento religioso o pedagógico de la sociedad, como en la misión, surge también un fenómeno muy humano que es el enfrentamiento entre diferentes grupos o facciones, de unas órdenes con otras: los dominicos contra los agustinos o los franciscanos y casi todos ellos contra los jesuitas. Estas tiranteces que surgen de la relación con el poder y que esconden un trasfondo ideológico, con la imposición de una doctrina; político, de acercamiento al monarca o a la corte; y hasta económico, al estar en juego prebendas y monopolios, que emanan de cédulas reales y decretos, van a tener también sus consecuencias en la traducción.

La dimensión didáctica

En los primeros siglos de la Edad Media, la enseñanza dentro de las grandes culturas es sobre todo religiosa. En la Europa cristiana la detentan los monjes y se basa sobre todo en la Biblia; en el Islam es, claro está, el Corán. Este comportamiento obedece sin duda a una tradición más antigua judía. Es éste un buen marco para inculcar, además de las materias lingüísticas, literarias o científicas, la filosofía religiosa y moral del santo fundador recogida en sus libros y traducciones, escritos en función de la propia enseñanza, como ya se ha dicho. Atemperada por los siglos, y con profundos cambios de métodos a lo largo de los mismos, los religiosos siguen ligados en muchos casos a la función docente, sin variar un ápice el compromiso con la fe.

A decir de Althusser, el sistema educativo es un aparato ideológico más del Estado, pero, en un régimen de enseñanza religiosa, ésta debe entenderse como motor también ideológico-religioso. El contenido expresado en los textos, la forma de enseñarlo ha cumplido y sigue aún cumpliendo una función evidentemente interesada. Trasladado esto a la manera en la que se llevan a cabo tales traducciones, nos encontraremos con modelos didácticos y discursos en los que los textos son el síntoma de la educación de los tiempos y del talante ideológico de la orden religiosa.

En el momento del descubrimiento del nuevo mundo -eufemísticamente llamado también del “encuentro” con otros pueblos y culturas-, a lo largo de todo el siglo XVI y más tarde durante el XVII y XVIII, la acción de los conquistadores españoles y de su colonización en América y otros puntos de Asia se complementó con la labor evangelizadora de diferentes órdenes religiosas que tuvieron que servirse de la traducción en su empeño cultural y religioso. Para convencer al indígena se empleó especialmente la prédica y los sermones escritos en la lengua del indígena. Surgen así el Arte de la lengua, los vocabularios, sermonarios y catecismos bilingües que llevan como objetivo, además de enseñar una nueva lengua, persuadir al indígena que abandone el culto a los ídolos e inspirarle una fe auténtica en el Dios de los cristianos. Adquirió también protagonismo en el nuevo marco la traducción de textos de arquitectura, carpintería, arte, etc. que habrían de servir en el diseño de las nuevas ciudades y misiones.

En todo caso, y por lo que aquí nos interesa, serán sobre todo las traducciones religiosas -realizadas en muchos casos por los propios religiosos- las pioneras en la formación de la nueva identidad, y ello apoyado en las propias normas del reino (parece que fue en 1506 cuando el Estado español dictó la primera norma sobre el comercio y circulación de libros con relación al Nuevo mundo), que vetaban la venta de libros profanos, frívolos e inmorales, con objeto de “preservar a los indígenas neófitos o recién convertidos”.

Son tiempos también en los que las diferentes órdenes rivalizan por asegurar su presencia, y unas u otras reciben el privilegio de estar presentes en la conquista o en la misión, en una u otra parte del globo, para llevar la palabra de Dios o el conocimiento de la lengua, labor que se hace con una política de traducción con consignas incluso sobre el modelo de lengua, el lugar que debe ocupar frente a la de la colonia o la manera de llevar a cabo la propia traducción.

Uno de los problemas más interesantes que se plantean en la traducción de los religiosos tiene que ver con las lenguas, es decir con el código de comunicación escrita y oral que permitirá el acercamiento a otro grupo humano. El contacto con pueblos lejanos y en condiciones difíciles y complejas (como las de las misiones en Asia, África o América) plantea nuevos horizontes en la búsqueda del sentido, los de la capacidad de comunicación y mediación intercultural. La mediación impone siempre un uso de la lengua de llegada con evidentes notaciones y connotaciones de la lengua de origen, y una manera también distinta de reflejar una y otra lengua. La traducción como mestizaje, como disfraz y como mezcla de experiencias y motivos es un fenómeno trascendental sobre el que se hace necesario reflexionar.

La dimensión cultural

También y dada la misión de apostolado, y su proyección a lo largo del mundo, en la traducción surge otro interés, el de la relación colonial. En efecto, los textos coloniales entre los que figuran una multitud de obras relacionadas con la palabra divina, con el conocimiento de la lengua (la de la metrópoli y la colonizada) o con el saber en general, catecismos, gramáticas, y libros de muy diverso interés, plantean otra problemática. Desde las corrientes interculturales (eskopos, polisistema y posteriores) se ha aventurado mucho sobre la intencionalidad del emisor y el papel que juegan una y otra cultura. La traducción, que es vista como una acción no inocente, es la expresión también de una clara asimetría, de una superioridad cultural y de una relación de dominio.

Lefevere ha hablado de los “refracted texts” para referirse precisamente a los realizados para una audiencia determinada en los que caben muy bien estas traducciones hechas para pueblos indígenas y civilizaciones distantes que necesitan un discurso adecuado en forma y contenido.

Estas alusiones al poder, de una lengua-cultura sobre otra, de una palabra –la divina- sobre las demás, de una orden religiosa sobre otras, nos llevan irremediamente a hablar de los procedimientos de control de estos textos religiosos tanto a nivel interno como externo. Las traducciones, como todas las demás obras en general, llevan la autorización de la autoridad monacal (prior y abad) y suelen obedecer, sobre todo las primeras, a un “encargo” de la propia orden. La labor de los monjes está estipulada en sus obligaciones para con la comunidad y no han de negarse salvo causa mayor a los designios de la superioridad. Al concluir la traducción, ésta pasa irremediamente por el filtro de la orden que le da todas las bendiciones, aunque nunca serán suficientes pues, según las épocas, se hará necesario contar con licencias, como la de los servidores de la propia Inquisición.

Son épocas éstas difíciles para el traductor. Las traducciones, como sus traductores, son denunciadas y condenadas con relativa frecuencia. Bastará un mínimo desliz en el empleo de un término o en la ilustración de una idea para que se organice en torno al texto un juicio sumario por parte del tribunal de la Inquisición que dé con el traductor en la cárcel. Ciertamente es que muchas veces se explican por los celos o por las estrategias para ocupar o derribar ciertas cátedras de Prima, Filosofía o Teología. La ideología subyacente en cada grupo religioso está en continua rivalidad y su relación con el poder civil va variando además a lo largo de los tiempos.

El otro en la traducción

Ya advertíamos al principio que la traducción de los religiosos se hacía sobre todo pensando en el receptor; esto, que es una máxima en todo tipo de traducción, adquiere sin embargo aquí una dimensión especial. Si excluimos las traducciones hechas con el propósito de servir a los propios religiosos en su labor educativa, moralizadora o misional (traducciones de circulares internas, normas

o decretos, etc.) y hablamos sólo de las que se realizan con el objetivo de proyectarse a los demás, encontramos algunos rasgos singulares. Dado que el interés estriba en el poder de persuasión y en el ideal de formación de nuevas almas, el texto adquiere un talante directivo.

Pero una cuestión muy interesante, y sobre la que nunca se hablará demasiado, es la reacción del propio sujeto lector ante el discurso del otro y del otro ante el discurso del traductor. La ética de la lectura o de la recepción es de fundamental estudio en la comunicación religiosa y traductológica en general.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BHABHA, Homi k., 1994: "How newnewss enters the world. Postmodern space, postcolonial times and the trials of cultural translation", en *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 212-235.

GADAMER, Hans-Georg, 1975: *Wahrheit und Methode, Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*", 4ª ed., Tubinga, C.B. Mohr (Pau Siebeck).

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, 1983: "El libro en las religiones", en Fernando Lázaro Carreter (coord.), *La Cultura del Libro*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Ed. Pirámide, S.A.

NIDA, Eugene A. y Charles R. Taber, 1969: *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, Brill, (Versión española: *La traducción. Teoría y práctica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986. Traducción de A. de la Fuente).

RODRÍGUEZ MONROY, Amalia, 1999: *El saber del traductor: hacia una ética de la interpretación*, Barcelona, Montesinos.

VIDAL CLARAMONTE, M^a Carmen África, 1995: *Traducción, manipulación, desconstrucción*, Salamanca, Biblioteca Filológica, Ediciones Colegio de España.

TRADUCCIÓN Y CONTEMPLACIÓN: ESCUCHA DE LA PALABRA Y TRANSMISIÓN DE LA SALVACIÓN.

Francisco R. DE PASCUAL, oco.
Abadía de Viaceli, Cóbreces (Cantabria)

I

Voy a comenzar leyéndoles un poema [bellísimo](#)¹, me parece, y a la vez simplicísimo, que creo describe la vocación y tarea del traductor monástico en su *Scriptorium*. El gozo y la alegría del saber y del “cazar” las palabras (primero en la mente y luego fijándolas en el manuscrito) ocupaba muchas horas de la vida de los monjes celtas de Iona y Kells.

I and Pangur Bán, my cat,
‘Tis a like task we are at;
Hunting mice is his delight,
Hunting words I sit all night.

Better far than praise of men
‘Tis to sit with book and pen;
Pangur bears me no ill will,
He toopies his simple skill.

‘Tis a merry thing to see
At our tasks how glad are we,
When at home we sit and find
Entertainment to our mind.

Oftentimes a mouse will stray
In the hero Pangur’s way;
Oftentimes my kee thought set
Takes a meaning in its net.

‘Gainst the wall he sets his eye
Full and fierce and sharp and sly;
‘Gainst the wall of knowledge I
All my little wisdom try.

When a mouse darts from its den,
O how glad is Pangur then!
O what gladness do I prove
When I solve the doubts I love!

So in peace our tasks we ply,
Pangur Bán, my cat, and I;
In our arts we find our bliss,
I have mine and he has his.

Practice every day has made
Pangur perfect in his trade;
I get wisdom day and night
Turnig darknes into [light](#).²

Lo que queda en toda traducción es la palabra misma, como en todo acontecer queda el tiempo mismo, un tiempo que no comienza ni acaba, el tiempo que no tiene ni fecha final ni metas. La palabra del traductor es cada vez menos su memoria, y cada vez más, sólo su propia experiencia. El misterio de la palabra encontrada no radica –como insinúa una conocida sentencia del Talmud- en la memoria, sino en una cultura de la búsqueda. El traductor se deja llevar por la ola del instante, olvidando opciones del pasado, y planteándose cada descubrimiento de su pluma como una victoria, sin vértigo ni miedo.

Los monjes, generalmente, cuando traducen lo han hecho y lo hacen en el silencio y en la soledad de su celda, y conciben su escritura, su tarea, como un modo de “ser” y de “estar” en el mundo, sin desvincular nunca esta tarea de la otra que da sentido a sus vidas, la contemplación. Este es el primer aserto de mi exposición. Conviene entender, por otra parte, que los caminos hacia la contemplación son muy variados, y que muchos contemplativos por esos caminos se han adentrado en profundos espacios de conocimiento e intelectualidad, lo cual, a su vez, les ha supuesto el interés por aprender lenguas y traducir textos.

Antes y ahora los monjes aprenden a “leer” (*lectio*) en las sagradas Escrituras, especialmente en los *Salmos*. Era el libro de iniciación en la cultura escrita y en la *paideia* cristiana. *Psalteratus* en latín medieval significaba el *litteratus*, el que había aprendido a leer el primer libro, el Salterio. La traducción de la Biblia a las lenguas periféricas del Imperio constituyó el cauce de propagación del cristianismo, siendo los salmos, junto con los evangelios, el primero traducido a muchas de las lenguas europeas y más tarde el primer libro impreso en Europa y en el Nuevo Mundo. Se trataba ya del más copiado y miniado en los códices medievales de Occidente y del mundo bizantino. De la versión griega de los Setenta, así como de las versiones antiguas que de ésta derivan, es el libro del que mayor número de manuscritos se ha conservado, por lo que posee el triste privilegio de no disponer todavía de una edición crítica.

El contacto con la Biblia imprimirá carácter a los monjes de todos los tiempos. Hará de ellos unos buscadores de profesión, perseguidores de los vestigios de verdad más nimios. La mejor traducción es, según [Walter Benjamin](#)³, la que, escrita en caracteres invisibles, discurre de antemano entre las líneas del texto; el mejor traductor es el que sabe leer entre líneas y descifrar aquella primera traducción: Todos los grandes escritos en un cierto grado y las Escrituras sagradas en uno sumo conservan entre líneas su traducción virtual. La versión interlineal del texto sagrado es la imagen primigenia o el ideal de toda traducción. Aquí Benjamin está recogiendo la tradición mística judía que leía entre líneas y entre las letras de una línea, para tratar de descubrir las setenta caras y los cuarenta y nueve niveles de significación encerrados en la escritura del texto inspirado. La tradición medieval cristiana reconoce también la polisemia de los textos sagrados y trataba de reducirla a cuatro sentidos principales: literal, alegórico, moral y anagógico o místico.

A través de estos sentidos “traducían” la Biblia. Para ellos, traducir es mediar no sólo entre lenguas extrañas entre sí, sino entre niveles de lenguaje cercanos y extraños a la vez: el arcaico y moderno, elevado y llano, de himno y de lamentación y profano y sagrado.

II

La contemplación, pienso yo, está llamada a ser el instrumento de entendimiento de todos los hombres. Me inspira a pensar esto unas palabras de Octavio Paz:

... la divertida perplejidad que sentimos ante los sonidos de una lengua que ignoramos, no tarda en transformarse en una duda sobre la que hablamos. El lenguaje pierde su universalidad y se revela como una pluralidad de lenguas, todas ellas extrañas e ininteligibles las unas para las otras. En el pasado la traducción disipaba la duda: si no hay una lengua universal, las lenguas forman una sociedad universal en la que todos, vencidas ciertas dificultades, se entienden y comprenden. Y se comprenden porque en lenguas distintas los hombres dicen siempre las mismas cosas. La universalidad del espíritu era la respuesta a

la confusión babilónica: hay muchas lenguas, pero el sentido es uno... así, la traducción no sólo era una prueba suplementaria, sino una garantía de la unidad del espíritu... A la búsqueda religiosa de una identidad universal sucede una curiosidad intelectual empeñada en descubrir diferencias no menos universales⁴.

Cada texto, ciertamente, es único; y cada traducción es, hasta cierto punto, una invención, y así constituye un texto único. Pero lo que une a ambos es el lenguaje que dimana de una experiencia contemplativa del mundo y sus realidades.

Toda palabra encierra un “misterio”, como dijo Jerónimo⁵, y como defiende toda la tradición medieval, avalada por el pensamiento de Hildegarda de Bingen, se recomienda contemplar la palabra humana como se contempla la Trinidad:

Y tal como en la palabra se advierten tres causas, así habrás de contemplar la Trinidad en la Unidad de la Divinidad. ¿Cómo? Hay en la palabra sonido, fuerza y aliento: sonido para que sea escuchada, fuerza para que sea entendida y aliento para que se cumpla. En el sonido percibe, pues, al Padre, que con Su inexpresable potestad todo lo manifiesta; en la fuerza, al Hijo, engendrado prodigiosamente por el Padre; y en el aliento, al Espíritu Santo, que arde con suavidad en Ellos. Pero allí donde no se escuche el sonido, no actuará la fuerza ni se elevará el aliento: por tanto, no será comprendida la palabra; igual que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no están separados entre sí, mas realizan Su obra unánimemente.⁶

“Rodeados de palabras por todas partes hay, un momento en que nos sentimos sobrecogidos: angustiosa extrañeza de vivir entre nombres y no entre cosas. Extrañeza de tener nombre:

Entre los juncos y la baja tarde
¡qué raro que me llame Federico!

La ausencia de relación entre las cosas y sus nombres es doblemente insoportable: o el sentido se evapora o las cosas se desvanecen. Un mundo de puros significados es tan inhospitalario como un mundo de cosas sin sentido –sin nombres⁷.”

Adán recibe de Yahvé la delegación de nombrar las criaturas, tarea participativa en la obra creadora:

Entonces el Señor Dios modeló de arcilla todas las fieras salvajes,
Y todos los pájaros del cielo y se los presentó al hombre
Para ver qué nombre les ponía. Y cada ser vivo
Llevaría el nombre que el hombre le pusiera.
Así el hombre puso nombre a todos los animales domésticos, a los
pájaros del cielo y a las fieras salvajes.
Pero no se encontró el auxiliar que le correspondía (Ex 2, 19-20).

Comenta Luis A. Schökel: “Dios cede al hombre la tarea de seguir nombrando. Y él, poniendo nombres, distingue, identifica, organiza: actividad básica del lenguaje. Primer acto de señorío del hombre sobre el reino animal. En el mismo momento el hombre descubre su soledad⁸.”

Solamente la enumeración de las variantes de traducción de estos versículos bíblicos llenaría muchas páginas; pero, más importantes que las matizaciones lingüísticas en la traducción, son los comentarios que Padres de la Iglesia de Oriente y Occidente y monjes varios en diversas ocasiones, han hecho de ellos.

El perspicaz san Bernardo, por ejemplo, no podía dejar escapar la ocasión de ir más allá del sentido literal del texto, “traduciendo” las palabras bíblicas a conceptos salvíficos y contemplativos:

*Penetraba [el hombre] las cosas con su agudeza natural y su claridad mental y discernía con pleno dominio... Adán se durmió en la contemplación y supo distinguir los animales al ponerles un nombre.*⁹

Para Bernardo, la voz, la palabra, “es la admiración del alma **contemplativa**”.¹⁰ Y de san Bernardo dice uno de sus modernos traductores al español, un monje cisterciense:

*Bien podemos aplicar a Bernardo el modelo lingüístico de R. Jakobson, sin extorsionar nada. Y decimos que el Bernardo emisor lanza su mensaje en unas coordenadas poéticas, envueltas en un código de imágenes familiares a los lectores, por bíblicas y tradicionales, dentro de un contexto vital y concreto, el clima de su comunidad y de la mentalidad de su tiempo. De este modo le llega el mensaje al receptor; en este caso el lector real que, teniendo en cuenta su experiencia de contacto familiar con Bernardo y la índole de los textos abiertos, elabora en un primer momento una gran línea de contenidos... Así se obtiene una visión o concepción del mundo de Bernardo desde el ángulo del lector, y la lectura pasa a ser un acto creativo. Una lectura así contribuiría a recuperar la belleza del lenguaje para la teología y la espiritualidad **monástica**.*¹¹

No sé si cabría decir ahora que la contemplación se alcanza no por la iluminación del conocimiento (conocer la razón de las cosas), sino en el momento de silencio que se produce inmediatamente, equivalente no a la exaltación de la mente, sino a su reposo, reposo que se hace comunión con la esencia de las cosas. Dice Merton en su extraordinario texto *Vigilante contra el fuego*: “Pero en la sustancia misma del silencio existe aún mayor consuelo que en el mero contestar a las preguntas. La eternidad se encuentra en el presente. La eternidad se halla en la palma de la mano. La eternidad es una simiente de fuego, cuyas súbitas raíces quiebran barreras que impiden al corazón ser un **abismo**”¹².

Si Adán no hubiera sido capaz de nombrar los seres de su entorno, su corazón se habría hundido en el abismo de la soledad y la desesperación.

El traductor, creo, encuentra su momento de felicidad personal, su tarea cumplida cuando tras la palabra comprendida se encuentra la palabra buscada -no sólo la equivalente en la propia lengua-, la palabra generadora de silencio y plenitud. Palabra que antes era tinieblas y ahora es luz. El Verbo, cuando es aceptado como *Voz* de Dios en la historia humana, “ilumina a todo hombre” (*Jn* 1, 4). “Ella contenía vida, y esa vida era la luz del hombre”, traduce **Juan Mateos**.¹³

Muchos autores de la tradición monástica no se han caracterizado por ser grandes traductores de textos; pero han sido creadores y cultores de “vocabulario” que después ha dado pie a nuevas pesquisas, aplicaciones y disquisiciones en el campo de la espiritualidad, la contemplación y la mística. Todo este vocabulario viene a formar actualmente un “corpus” que, sin constituir una gran obra de traducción, no debe ser ignorado por los traductores (como a veces **sucede**).¹⁴

Este vocabulario goza en la tradición monástica de tres características enumeradas por Pierre Miquel: continuidad, homogeneidad, **especificidad**.¹⁵ Este monje y gran abad de Ligugé, traductor del *De vita contemplativa* de Filón, al **francés**¹⁶, y también autor de un *Lexique du Désert*¹⁷, dice que la continuidad fue asegurada por las obras copiadas, leídas, meditadas, asimiladas, divulgadas por entero o bajo forma de extractos como las *Sentencias* de Isidoro en el siglo VII o la *Diadema de los monjes* de Esmaragdo en el IX. San Gregorio Magno también utilizó el vocabulario de la experiencia, traduciendo al latín expresiones y conceptos nacidos en el monacato oriental. Antes habían difundido parte de ese vocabulario Casiano y Orígenes; aunque en el caso de éste último hay que hablar de un autor, más que de un difusor, como es el caso del primero. Orígenes no es sólo un habilísimo traductor de la Escritura, es también, junto con Clemente de Alejandría, y antes que Gregorio de Nisa y Dionisio, el gran teórico de la literatura mística de la Iglesia. “La herencia origeniana ha sido transmitida por las obras del maestro y sus traducciones latinas, por los doctores del siglo IV –que dependen todos de él- por Dídimo el Ciego y por Evagrio Póntico, gran inspirador de **Casiano**...”¹⁸

Las versiones que Rufino y Jerónimo hicieron de sus obras fueron muy leídas en los monasterios, en particular en el siglo IX, debido a la reforma de Benito de Aniano; y en el siglo XII Bernardo de Claraual y Guillermo de Saint-Thierry le “plagiaron” y difundieron sin citarlo, apropiándose en muchos casos su vocabulario y sus ideas.

Durante estos siglos, generalmente, antes de la escolástica -que cultiva la *distinctio*-, los métodos de trabajo de los autores medievales no se orientan, salvo en casos muy [contados](#)¹⁹ a la traducción directa de obras.

Un dato importante explicado por la rumia y reminiscencia es el poder imaginativo de los hombres de la edad media. Exuberante, alcanza, sin embargo, esta facultad entre ellos, un vigor y una precisión que nosotros a duras penas podemos concebir. Estamos habituados a ver imágenes quietas o en movimiento, casi sin mirarlas sino con una ojeada distraída. Gustamos de las ideas abstractas. Emperezada, nuestra imaginación nos permite apenas más que soñar. Era vigorosa, en cambio, y actuante en los hombres del medievo. Permitía el representarse, “hacerse presentes” los seres, verlos con todos los detalles que los textos aportan –colores y dimensiones de las cosas, vestidos, actitudes, acciones de los personajes, cuadro complejo en que éstos se mueven. Se gustaba de describirlos y, por así decir, de crearlos, dando un muy vivo relieve a imágenes y [sentimientos](#).²⁰

Estas líneas del hace pocos años fallecido Dom Jean Leclercq, y tomadas de uno de sus trabajos más emblemáticos -y de imprescindible lectura para quien se lance a traducir autores medievales- podrían incitarnos a creer que el monje premedieval y medieval, como muchos ahora (aunque nos veamos obligados a trabajar y traducir conforme a las pautas científicas modernas), rehusara recurrir a ciertos instrumentos de trabajo, a ciertos libros. Dichos instrumentos de trabajo lo constituían ese especie de repertorios -léxicos, diríamos-, en que se da el significado de las palabras, significado total, y no sólo filológico. Son de dos especies sobre todo. Unos son colecciones de *nomina sacra*. San Jerónimo, seguido por Isidoro y numerosos compiladores, había explicado la etimología de los nombres de lugares y personas. Así, pues, la interpretación de las palabras no podía ser arbitraria, dejada a la invención de traductores y comentaristas; existía, en ese campo, una tradición de la que no cabía apartarse.

Así lo ha demostrado también el citado Dom Jean Leclercq en otros dos estudios magníficos sobre el vocabulario monástico y contemplativo utilizado en la Edad Media: *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge* y *Otia Monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*²¹. Y por no alargarnos, baste citar y recomendar, el epílogo -*Literatura y vida mística*- del libro anteriormente citado *Cultura y vida cristiana*, del cual recogemos sólo unas líneas:

Felizmente, esos hombres de Dios, esos posesos de la palabra, saben que no tienen que escoger... aceptan lo que Dios les da: su verdad bajo las formas de la belleza. A medida que la verdad se va revelando a los ojos de su alma afinada, el brillo de su esplendor les va invadiendo cada vez más... La Palabra de Dios, la cultura, ponen en el espíritu el apetito de una felicidad, que será satisfecha en la eternidad. La fe y la literatura estimulan su sed de Dios, su deseo escatológico. La función de la gramática es crear en él una exigencia de belleza integral; la de la escatología es indicar la dirección en que hay que mirar para que quede satisfecha. Es un libro que el dedo de Dios escribe en el corazón de cada monje; ningún otro lo suplirá. Ninguna literatura escrita, aunque sea la literatura sagrada, dispensará de ese recogimiento necesario al que quiera escuchar la palabra de Dios en sí: “Leemos hoy en el libro de la experiencia”, había dicho san Bernardo (Scant 3,1). Y uno de sus discípulos ha precisado aún: “Pienso, hermanos míos, que habéis leído en el libro de vuestra experiencia, en vuestro corazón, más bien que en un manuscrito: et in corde magis quam in omni codice”.²²

III

Con todo la experiencia no sale de la literatura. Es la experiencia la que suscita la literatura, y no a la inversa. La literatura es, en gran parte, imitación; impone leyes que unos modelos han ilustrado. Pero la mística es creación y renovación. A la literatura pertenece el género literario y el estilo adoptados; la parte de la sinceridad es la experiencia que expresa por medio de esos artificios que necesita, y que no la perjudican. El arte no consiste más que en el ritmo de las frases, y éste participa del ritmo interior que nace de la posesión de Dios. La palabra pronunciada -o traducida- no añade a las ideas más que el sonido, ese eco que no tenía la palabra pensada; el acento de la sinceridad hace apto al mensaje para ser oído, y a esto se reduce toda la retórica. El estilo se eleva a proporción de la vida espiritual. El don de Dios no suprime el esfuerzo humano en el campo de la literatura, como tampoco lo suprime en el de la ascésis. Los escritores místicos trabajan su estilo... Más exactamente, Dios, que los trabaja, aumenta su talento, sus modos de expresión. Y aquí cabría citar de nuevo a Bernardo de Claraval:

*Y ahora, quizás alguien me pregunte qué es gozar del Verbo... Tú, que eres curioso por saber qué cosa sea gozar del Verbo, prepara no tu oído, sino tu espíritu, porque es la gracia la que enseña, y no la lengua. Este secreto permanece oculto a los sabios y a los prudentes, y es reservado a los pequeños. Sí, hermanos míos, es grande, es grande y sublime esta virtud de la humildad, que obtiene la realidad de lo que no puede ser expresado, que es la única en aprender lo que no se enseña. Sólo ella es digna de recibir del Verbo y de concebir por el Verbo lo que no se puede explicar con palabras.*²³

No sé si sería exacto referirse aquí a lo que sostiene Walter J. Ong (en “Orality and Literacy: The technologizing of the word”), “la escritura estructura la conciencia”. Aunque se trate de un tema más religioso que propiamente histórico o documental, sería bueno aproximarse, mediante un ensayo de tono contemplativo a la vocación, tarea o arte, de la traducción como una forma de devoción o carisma específico, una suerte de ejercicio espiritual de emulación de, y en cierto modo de participación en, la creación de Dios Padre, Logos generador de toda palabra, a partir de nuestra propia escucha y abajamiento... Un ejercicio de vaciamiento del traductor para, en escucha orante, hacerse recinto y transformarse en paso (pequeña pascua o pentecostés) de la Palabra del Padre a las palabras de los hombres. La traducción propiciaría así una ascésis a caballo entre la depuración del discurso racional verbal y la expresión artística purificada, semejante, pero menos visual a la requerida por la pintura de iconos.

*Tienes aquí, como pintados por un pincel, dos cuadros completamente dispares, uno con la voz del Esposo y otro con las voces de los otros hombres. Yo me contento con insinuártelos, y paso inmediatamente a otro tema.*²⁴

De todos modos me parece que esta actitud se encuentra en los monjes españoles benedictinos y cistercienses de los siglos XVI y XVII, años de oro de las letras religiosas.

Por referirme a un caso solamente, citaré a Cipriano de la Huerga²⁵, cuyas obras completas han sido publicadas recientemente²⁶. Tal publicación ha producido también el efecto de ofrecer un mayor conocimiento de las actividades intelectuales de unos monjes que ya no pertenecían al medievo, pero que seguían buscando “las diversas formas de *Lógos* y la sabiduría silenciosa que ya habían entusiasmado a los autores del helenismo y a los Padres de la Iglesia griega”,²⁷ monjes españoles que en las escuelas monacales de su juventud estudiaron las lenguas bíblicas además del latín, y que mantenían relaciones con estudiosos de otras naciones europeas, hasta que a su católica majestad Don Felipe II empezó tal cosa a parecerle mal... y echó el cerrojo.

De este monje cisterciense de la española *Congregación de Castilla*, que trasluce un nuevo modo de ser y posicionarse ante la tarea intelectual, escribió un contemporáneo suyo:

Pues bien; en mi opinión, yo no le echo en falta a este religioso varón absolutamente nada —ni por parte de la naturaleza, ni por sus auténticos y sólidos conocimientos— como para que no deba colocarlo a la cabeza de los hombres prestigiados con el renombre de la sabiduría. Para que en el estudio e interpretación de las Sagradas Escrituras no hubiera nada necesario que él lo ignorase, a sus conocimientos del griego y del latín (que aprendió en brevísimo tiempo por estar dotado de una feliz y poco común inteligencia), añadió brillantemente su dominio del hebreo y del caldeo. Además de esta poco corriente pericia en lenguas, goza de una fácil y brillante elocuencia, en la que, a las extraordinarias dotes naturales, supo sumar maravillosamente la mucha y continua lectura de los autores más conspicuos. Debido a que, cuando hace una exposición, se muestra más abundante que escueto en palabras, acontece a menudo que, por su excesiva fertilidad, da rienda suelta a su exuberante ingenio, siendo tachado por algunos de prolijo y redundante.²⁸

Nos encontramos, pues, ante una nueva perspectiva intelectual que, lógicamente, toca de cerca al modo de leer e interpretar los textos tanto bíblicos como profanos. La *Biblioteca Cisterciense* editada en 1793 da noticia de muchos monjes traductores y traducciones realizadas por los mismos, y, sobre todo, de monjes eruditos que estaban muy al corriente de lo que se publicaba allende nuestras fronteras (a pesar de que hasta entonces la lengua universal científica era el **latín**).²⁹ Poseemos un largo elenco de estos monjes en otra publicación de gran **utilidad**³⁰, en la que aparecen nombres como los de Andrés de Acitores, Miguel Pérez de Heredia, José Almonacid, Luis Belnaldo de Quirós, Lorenzo de Zamora, Bernardo Álvarez, José Almonacid, Nocolás Bravo, Ángel Manrique, Luis de Estrada, Antonio de San Pedro, Pedro de Lorca, Fermín Ibero, Juan Caramuel, Gerónimo de Llamas, **etc.**³¹

Todos estos autores -teólogos, exégetas, moralistas, historiadores, espirituales- con el Huerguensis a la cabeza prescinden en su metodología y en sus clases de la doctrina medieval de los cuatro sentidos bíblicos. En el tomo citado se establecen los criterios seguidos para abordar los textos clásicos y **bíblicos**.³²

La Antigüedad que renace en las obras de **Cipriano**³³ y de los demás autores citados es la que ha llegado a través de su maestro en la cátedra de Biblia de Alcalá, el padre Dionisio Vázquez, y dicho renacimiento tiene sus antecedentes en Egidio de Viterbo, Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino y otros destacados miembros de la Academia florentina. Es un saber que se divulgó en Occidente a través de obras de Jorge Gemisto Pletón y de manuscritos del cardenal Bessarión. Una corriente de pensamiento que postula ante todo los ideales de libertad y crítica de pensamiento como medio idóneo para alcanzar la verdad y la felicidad en un clima de amor y de belleza. Se trata de una filosofía, que transmitida por copistas de la época de los Paleólogos como Nicéforo Cumnos, Nicéforo Grégoras y otros, había sido rescatada para la posteridad por Miguel Pselo, cuya enseñanza fue prohibida por los Comnenos en la Universidad de Constantinopla en 1082. Esta filosofía no se circunscribe al campo estricto del neoplatonismo y también había sido prohibida por Justiniano en 529, cuando ordenó el cierre de la Academia platónica de Atenas. Es una filosofía de contestación y a veces de sabotaje, en la que normalmente se esconde tras los velos de la alegoría una sátira refinada y una crítica sin paliativos de las realidades políticas, sociales y religiosas. Fue un arma utilizada por los últimos filósofos de la llamada <reacción pagana> contra los gobernantes absolutistas y contra la iglesia oficial al servicio del poder. Así, por ejemplo, una obra de Cipriano tal como *Competencia de la hormiga con el hombre* podría sorprendernos y, a la vez, enseñarnos **mucho**.³⁴

Son tiempos en que las escuelas monásticas de benedictinos y cistercienses -y de todas las órdenes religiosas-, los colegios universitarios de Alcalá, Salamanca, Valladolid y otros lugares, proveen a las letras teológicas hombres de gran valía, estudiantes apasionados, regentes de cátedras imbuidos de ciencia y virtud, maestros espirituales y místicos de gran talla.

El recurso frecuentísimo a la antigüedad clásica promovido por las corrientes humanistas europeas, y que tan fuertemente se asentó en España, conlleva, en otro orden de cosas, la lectura e imitación de numerosos autores, la traducción de sus obras y la necesidad de llenar todo lo que se escribe de citas y textos completos de tales autoridades.

El cisterciense Lorenzo de Zamora sale al paso en la controversia creada sobre el recurso por parte de los monjes a autores clásicos y paganos con una bella *obrita*³⁵, que ya tuvo un antecedente en la antigüedad *patrística*.³⁶ De nuevo surgirá la disputa en el siglo XVIII entre el Abad trapense Rancé y el estudioso maurino *Mabillón*.³⁷ Pero por debajo de todo estaba la cuestión de la santidad y las letras (¿o nuevas letras para nuevos modelos de *santidad*?).³⁸ Y, más aún, dentro de las corrientes humanistas, el descubrimiento del yo individual y la reforma educativa, y el ideal del hombre feliz, eran temas que no podían por menos de tener su repercusión en las *letras*.³⁹

*Como las partes del universo, que aunque unas son más perfectas, y otras menos, pero unas no contrarias a otras, sino que hacen unas con otras una consonancia soberana; ni el cielo es contrario a la tierra, ni el sol destruye la naturaleza del aire, sino que antes le ilumina, le esclarece, y le perfecciona, y las unas partes con las otras tienen su concierto y armonía: porque como todas tienen un principio y un venero, él las concertó y las dispuso para la conservación del universo. De este suerte sean las verdades sobrenaturales, y las filosofías: las naturales como tierra y agua, las sobrenaturales como cielos, que con los resplandores sobrenaturales de la fe alumbran el entendimiento, no destruyendo las verdades naturales sino perfeccionándolas, y de las unas y de las otras hace una armonía y consonancia soberana. Las unas y las otras tienen un origen y venero: porque las naturales no son derivadas (dice Clemente) de las fábulas de Baco, ni de las invenciones de Apolo, sino del Verbo Eterno, que es primera verdad por esencia: y así cualquier verdad ha de ser participación *suya*.⁴⁰*

Los lenguajes místicos cristianos emplean siempre, al menos en griego, palabras muy sencillas. Así, por ejemplo, es un gran placer intelectual leer en griego unos escritos como los *Opúsculos* y las *Homilias Espirituales* de San Macario el egipcio. Fue este Padre griego el primer autor de la más antigua literatura monacal cristiana que ha llegado hasta nosotros, muy leído y utilizado por los monjes de la Iglesia de Oriente y de Occidente, por humanistas españoles del siglo XVI como Fray Luis de León, traducido en latín y español por el humanista Pedro de Valencia. San Macario ejerció también un fuerte influjo espiritual en las iglesias de la Reforma e incluso entre los metodistas. La misma sencillez de S. Macario encontramos en las obras de los dos grandes místicos de esta tierra, que escribieron en lengua española: Teresa de Avila y Juan de Fontiveros.

La verdad, por otra parte, es que no todos los monjes cultivaban las letras y leían autores “extranjeros” o traducían sus obras por amor a la verdad y por encontrar la sabiduría del espíritu. Los intereses por conseguir cátedras, prebendas políticas y notoriedad también andaban de por medio. No es extraño, pues, que el mismo *Mabillón*, exclamara a propósito de los fines del estudio y afanes intelectuales de los monjes:

*Un estudio religioso debe tener por fin la ciencia de la Sagrada Escritura, la buena ocupación del tiempo y de las lecturas que los monjes están obligados a hacer, el conocimiento y práctica de la virtud, el concierto de la voluntad y el corazón, la aversión al mal, el amor del retiro, de la soledad y del silencio. Todo otro fin se debe condenar en los estudios que no suponga el dicho o que a él no se refiera... Estudios así practicados destierran toda suerte de curiosidades, porque se reducen a la ciencia de los santos, esto es, al conocimiento que nos conduce a la perfección *religiosa*.⁴¹*

IV

Con motivo de la celebración del *IX Centenario de la fundación de Cister*, se publicó una bibliografía *cisterciense*⁴², una antología no científica verdaderamente, pero sí lo suficientemente amplia como para darse cuenta de que en ella abundan traducciones, y que tanto las revistas monásticas (citadas en esa bibliografía) como las colecciones de textos monásticos recurren continuamente a la versión a las lenguas modernas de autores del pasado, y que los autores modernos son traducidos según la oportunidad del momento.

No es que nos encontremos con obras que puedan aportarnos algo a la teoría de la traducción en cuanto tal; pero sí nos muestran los intereses espirituales que han caracterizado a los monjes a través del tiempo y también las diferentes metodologías con que se ha abordado la tarea de traducir.

La anterior cita de Mabillón encierra en las palabras del gran maestro benedictino una realidad, algo que me atrevo a aventurar: cuanto más han cultivado los monjes el estudio de la sagrada Escritura más amplio y profundo ha sido el contacto con diversas corrientes intelectuales y variados autores, y mayor ha sido el número de obras traducidas; obras de reflexión teológica, quiero decir⁴³

El mundo editorial en que vivimos desde hace unos años favorece enormemente la difusión de los libros, el trasvase de unas lenguas a otras, y la aparición de un mismo libro en varias lenguas a la vez. Los libros sobre monjes y escritos por monjes tiene, al menos hoy, un buen mercado; pero hay muchas obras de gran envergadura intelectual que siguen aún en sus idiomas originales, sencillamente porque la tarea de traducción es muy costosa, de difícil divulgación, y porque quienes recurren a ellas conocen las lenguas en que se escriben.

El inconveniente de este hecho está en que hay muchos monjes y monjas que no tienen acceso a estas obras, en parte porque no conocen lenguas, y en parte porque se alimentan de “libritos” que posiblemente informan, pero no forman ni educan intelectualmente, y mucho menos mueven a la reflexión y a la investigación. Quizá los monjes y las monjas de hoy deberían volver un poco la cabeza al pasado intelectual de la vida monástica si quieren afrontar un futuro con entidad espiritual suficiente, futuro en el que la crítica del pasado, la actitud ecuménica y el intercambio de experiencia espiritual (en diversas lenguas todavía...) me parece que van a ser las líneas fundamentales de acción de los monasterios que sobrevivan a los próximos años.

Thomas Merton (1915-1968), quizá el monje que más obras suyas ha visto traducidas⁴⁴ y del que más se traducen y publican hoy día⁴⁵, llegó al monasterio siendo profesor de literatura inglesa, bilingüe, muy leído y versado en crítica literaria. En la antigüedad, en la Edad Media, en el siglo de Oro español y en el Barroco, este caso se da algunas veces: monjes “letrados” que después llegaron a ser grandes autores espirituales.

La experiencia de la fe, en la vida monástica (como en la vida cristiana), está en relación directa con la experiencia del *Lógos*: “Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida...”(1Jn 1, 1).

La experiencia de la Palabra, del *Lógos*, es, pues, una experiencia estética. Y la experiencia hecha en la Palabra es la unidad de la suprema concreción posible de la forma individual y de la máxima universalidad de su significado o de la epifanía del misterio del ser en ella.

Ante el *Lógos* el monje adopta la actitud no sólo de quien escucha, de quien deja resonar en él la Palabra. Se deja envolver por ella y se sumerge en ella a la vez, moviéndose en el límite del horizonte, donde no se sabe dónde acaba la tierra y dónde acaba el cielo, como la nave que bajo ella tiene el mar y, a la vez, sobre ella el cielo.

Dice nuevamente Thomas Merton en *El Signo de Jonás*:

Diferentes estratos de profundidad.

Primero, está la superficie del mar, ligeramente agitada. Aquí está la acción. Realizo planes. Se mueven en la estela que dejaron otros hombres: buques de paso.

En segundo lugar, existe la oscuridad que me invade cuando cierro los ojos. Entonces es cuando los grandes peces azules, púrpúreos, verdes y grises surcan el agua. Hermosa y pacífica enfermedad. ¿No será la cueva de mi propio ser interno? Vivo felizmente en ella

siempre que quiero. No llegan hasta mi sino los tristes rumores del mundo. A veces, un barril hundido aparece flotando. Grandes peces de un gris verdoso, con plata bajo sus escamas purpúreas. ¿Serán éstas las cosas que ven los ciegos? Cierro mis ojos al sol, y vivo en este segundo estrato dentro de una paz que me hace rezar de manera natural y espontánea... No se oye ruido alguno. Muy pronto incluso los peces se van. Noche, noche. Nada sucede. Si se forma una teoría acerca de ello, se termina en un quietismo absoluto. Todo cuanto puedo decir es que resulta cómodo... Entreabro los ojos al sol, alabando al Señor. He regresado del negro abismo, volviendo a penetrar en las ciudades de pizarra del Génesis. Vuelven los helechos y los peces. Hermosos seres verde-oscuros. En lo profundo de las aguas, paz, paz, paz. Tal es el segundo estrato acuoso bajo el sol. Bogamos dentro de él oscilando entre los peces.

Creo que las palabras no surgen de este lugar. Aquí sólo se ahogan.

Los problemas de socialización no incumben a estas aguas. No son propiedad de nadie. Animalidad. Cotos de caza. Paraíso. Nada de preguntas que perturben esta botánica sagrada. Territorio neutral. Mar de nadie.

Creo que Dios prefiere que escriba sobre este segundo recinto más que del primero. Abandono todos los problemas a su espontánea y nada satisfactoria solución, incluyendo el de la "espiritualidad monástica". Ni siquiera contestaré, como hago con los escolares, que los Padres del yermo no hablaban de espiritualidad monástica, sino de pureza de corazón, de obediencia, de soledad y de Dios. Y los más prudentes de ellos hablaban muy poco de casi nada. Pero la Vida Divina, que es la vida del alma como el alma es la vida del cuerpo, es algo puro y concreto que no puede medirse por los libros de otros. Dios, dentro de mi, no se mide por vuestra teoría ascética, y en vosotros no puede ser medido por la balanza de mi doctrina. Por consiguiente, en modo alguno puede ser medido.

Tercer recinto. Aquí existe vida positiva, nadando en una oscuridad que ya no es densa como el agua, sino pura como el aire. Llega la claridad de las estrellas, aunque no se sepa de dónde procede. La luz de la luna es, en este rezo, serenidad en espera del Redentor. Muros que atalayan horizontes en medio de la noche. In velamento diei et in luce stellarum nocte. Todo está impregnado de inteligencia, aunque todo sea noche. No existe duda. Hay vigilancia; la vida misma se ha vuelto pura en sus propias refinadas profundidades. Todo es espíritu. Aquí se adora a Dios, se reconoce su llegada, se le recibe tan pronto como se le espera, y porque Él es esperado, es recibido; pero se ha ido antes de lo que ha tardado en llegar; se ha ido antes de su venida. Regresa para siempre. Sin embargo, nunca pasó ante mi y ha desaparecido para toda la Eternidad. Es y no es. Todo y Nada, Ni luz, ni oscuridad, ni arriba ni abajo, ni aquí ni allí. Siempre y siempre. En el viento que provoca su paso, los ángeles proclaman: «El Santo se ha ido». En consecuencia, yazco muerto en el aire de sus alas. Vida y noche, día y oscuridad, entre la vida y la muerte. Este es el santo recinto subterráneo de mi existencia mortal que se abre al cielo.

Es extraño despertar y encontrarse el cielo en el propio interior, debajo, encima y alrededor, de modo que el espíritu forma un solo cuerpo con el cielo, y en todo sea noche cerrada.

Aquí es donde el amor arde con su llama inocente, con el limpio deseo de la muerte: una muerte sin dulzura, sin enfermedad, sin comentario, sin remisión y sin vergüenza. Una muerte limpia por la espada del espíritu en el cual reside la inteligencia. Y todo en perfecto orden. Aparición y liberación.⁴⁶

Aquel monje nuestro del principio soñaba, en su trabajo intelectual, con transformar las tinieblas en luz. Solamente recorriendo, atravesando, los niveles de la Palabra en la vida del hombre,

se llega a la luz, a la iluminación, a la muerte de lo desconocido y al alumbramiento de una nueva realidad.

La evocación de lo extraño, de lo otro, de lo sagrado fascinante y tremendo, de lo divino oculto y revelado en textos que han de ser transplantados de una lengua a otra y en todo caso interpretados, responde en filosofía hermenéutica al ser de toda comprensión que, a través de la fusión de horizontes del texto y del intérprete, trata de desvelar ese espacio desde donde habla lo “otro” que se manifiesta en el [texto](#).⁴⁷

Creo que esta es la tarea de todo traductor.

Los monjes han desempeñado esta tarea a su manera, ciertamente; y es parte de lo que he tratado de reflejar aquí. Pueden seguir haciéndolo y tienen hoy más posibilidades que nunca para ello.

Cabría hablar todavía de cómo lo han realizado también a través de la liturgia, la creación de los textos y su musicalización.

Y lamento no haber podido dedicar el espacio merecido a las monjas traducidas y [traductoras](#)⁴⁸. Todo llegará.

Espero haber hecho agradable este recorrido.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

¹ GEORGE OTTO SIMMS, *Exploring the Book of Kells*, Dublín 1988, The O'Brien Press Ltd, 20 Victoria Road, Dublin 6, Irlanda.

² He aquí nuestra traducción: *Yo y Pangur Bán, mi gato / nos aplicamos juntos a en nuestra tarea / él se deleita cazando ratones / y yo paso la noche cazando palabras. // Mucho mejor que las alabanzas de los hombres / es el sentarse con un libro y una pluma / Pangur no tiene nada en contra mía / y él también se aplica a su sencilla habilidad. // Alegra ver / lo contentos que estamos con nuestras tareas / y cómo sentados en casa / encontramos ocupación para nuestra mente. // A veces un ratón se cruza / en el camino del héroe Pangur; / a veces mi agudo pensamiento / pesca un sentido en su red. // Fija en la pared su mirada / penetrante y fiera, aguda y astuta; / Yo, contra la pared del conocimiento / pruebo mi corta sabiduría. // Cuando un ratón sale disparado de su escondrijo / ¡qué contento se pone Pangur! / ¡Y qué satisfacción experimento yo / cuando resuelvo las dudas que me interesan! // Así nos aplicamos pacíficamente a nuestras tareas / Pangur Bán, mi gato, y yo; / En nuestras artes encontramos nuestra dicha, / yo tengo la mía y él la suya. // La práctica diaria / ha hecho a Pangur perfecto en su oficio; / Yo adquiero sabiduría día y noche / al convertir las tinieblas en luz.*

³ cf. JULIO TREBOLLE BARRERA Y SUSANA POTTECHER, *Libro de los Salmos. Himnos y Lamentaciones*, Ed. Trotta, Madrid 2001, pág. 13.

⁴ OCTAVIO PAZ, *Traducción: Literatura y Literalidad*, Tusquets Editores, Barcelona 1980-3ª, págs. 11-12.

⁵ “*Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium*”, Ep. 57 *Ad Pammachium*, CSEL 54, Wien-Leipzig, 1910-1918, 54, p- 514.

⁶ cf. *Ap I, 17*. HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, Ed. Trotta, Traduc. de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro, Madrid 1999, págs. 114-115.

⁷ OCTAVIO PAZ, *o. cit.*, pág. 18.

⁸ *Biblia del Peregrino*, Coed. EGA-Mensajero-Verbo Divino, Tomo I, 1996, pág 73-74.

⁹ SAN BERNARDO, Obras completas, Tomo III, *Sermones litúrgicos-1º*, *En la Septuagésima II, 2-3*, BAC nº 469, Madrid 1985, pág. 395.

¹⁰ SAN BERNARDO, Obras completas, Tomo V, *Sermón 62 Scant*, BAC, nº 491, Madrid 1987, pág. 779.

¹¹ JUAN M^a DE LA TORRE, *Introducción a las Parábolas de San Bernardo*, Obras Completas, Tomo VIII, BAC nº 527, Madrid 1993, pág. 429.

¹² THOMAS MERTON, *El signo de Jonás*, pág. 315.

¹³ *Nueva Biblia Española*, Nuevo Testamento, Ed. Cristiandad, Madrid 1974.

¹⁴ No se trata propiamente de obras de traducción; pero sí de atención a la vitalidad de un vocabulario especializado que se transforma, se aplica, se relee y se “reinventa”. cf. por ejemplo: ADELE FISKE, *Paradisus homo amicus*, en *Cistercium XLIV* (1992) 745-780, y EDITH SCHOLL, *Propuestas sobre el vocabulario cisterciense*, en *Cistercium XLV* (1993) 81-103.

¹⁵ PIERRE MIQUEL, *Le Vocabulaire Latin de l'Expérience Spirituelle dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1520*, Col. Théologie Historique n° 79, Ed. Beauchesne, París 1989, pág. 7.

¹⁶ Editions du Cerf, París 1963.

¹⁷ Editions de l'Abbaye de Bellefontaine, Bellefontaine 1986.

¹⁸ AA.VV., *Théologie de la Vie Monastique. Études sur la tradition patristique*, Aubier, París 1961, pág. 15.

¹⁹ cf. ENCARNACIÓN MARTÍN LÓPEZ, "Más sobre la traducción documental en los monasterios medievales", en *Livius* [León], 2 (1992) 15-15.

²⁰ JEAN LECLERCQ, *Cultura y vida cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca 1965, págs. 96-97. Traducido del francés. Hay también versión inglesa. El título español es extraño y, posiblemente debido a fines comerciales. El título francés es: *Initiation aux auteurs monastiques de moyen âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*.

²¹ Números 48 (1961) y 51 (1963) de *Studia Anselmiana*, Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma.

²² JEAN LECLERCQ, *Cultura y vida cristiana*, pág. 309.

²³ BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas*, tomo V, *Scant*, 85, 14, BAC n° 491, Madrid 1987, pág. 1059.

²⁴ CIPRIANO DE LA HUERGA, *Obras completas*, Vol. V, *Comentario al Cantar de los Cantares*, León, 1991, pág. 283. Véase nota siguiente.

²⁵ cf. EZEQUIEL MARTÍN, *Los Bernardos españoles*, Palencia 1953., pág. 49: "Sus conocimientos, nada vulgares, de las lenguas latina, griega y hebrea y caldea, su talento singular y su esmerada preparación, hicieron de él uno de los mayores exégetas que España dio a la Iglesia. SU temprana muerte -1560- ocurrida a los 46 años de edad, fue causa de que la mayor parte de su inmensa producción literaria quedase inédito.

²⁶ CIPRIANO DE LA HUERGA, *Obras Completas*, X Vols. La publicación inició la Colección "Humanistas Españoles", patrocinada por la Universidad de León; el primer volumen fue publicado en 1990, y el Vol. X Monografías e Índices está a punto de aparecer).

²⁷ cf. GASPAR MOROCHO GAYO, *Formas de Lógos y la sabiduría silenciosa en los autores del helenismo y en los Padres de la Iglesia griega*, en "Mística Cisterciense. Actas del I Congreso Internacional sobre Mística Cisterciense", Ávila 9-12 octubre de 1998, Ed. Montecasino, Zamora 1999, págs. 63-92.

²⁸ *Obras Completas de Cipriano de la Huerga*, Vol. I: "Prolegómenos y testimonios literarios", León 1990, pág. 23: El elogio es de ALFONSO GARCÍA MATAMOROS, *De asserenda hispanorum eruditione sive de viris Hispaniae doctis narratio apologetica*, Alcalá 1553, págs. 52-54.

²⁹ ROBERTO MUÑIZ, *Biblioteca Cisterciense Española*, Burgos 1793. Dispongo de esta obra en soporte informático, resultando, pues, fácil, elaborar la lista de traducciones citadas.

³⁰ EZEQUIEL MARTÍN, *Los Bernardos españoles*, Palencia 1953.

³¹ *Ibidem*, especialmente págs. 47-67: Capítulo III, *El florecimiento literario*.

³² *Obras Completas* de CIPRIANO DE LA HUERGA, Tomo I, pág. 31.

³³ Cipriano fue maestro de Escritura de Fray Luis de León, quien tradujo a Píndaro, Virgilio y Horacio. Traducir fue para este religioso literato el “camino de la perfección” hacia la forma poética consumada, “de yedra y lauro eterno coronado”.

³⁴ CIPRIANO DE LA HUERGA, *Competencia de la hormiga con el hombre*, Col. Humanistas españoles 10, *Obras completas*, Vol. VIII, León 1994, págs. 19-108; introducción, edición crítica y notas de FRANCISCO JAVIER FUENTE FERNÁNDEZ.

³⁵ LORENZO DE ZAMORA, *Apologia contra los que reprehenden el uso de las humanas letras, en los sermones y comentarios de la santa Escritura*, apéndice sustancioso a su extraordinaria obra *Monasqvia mistica de la Yglesia, hecha de hieroglificos, sacados de las humanas y divinas letras*, Madrid 1604.

³⁶ Trátase de la obra de SAN BASILIO EL GRANDE, *Cómo leer la literatura pagana*, Ed. Rialp, Madrid 1964.

³⁷ P.D. IOANN. MABILLON, *Tractatus de Studdis Monasticis (latine vertit P.P. Josephus Porta...)*, Venetiis, MDCCXLV.

³⁸ Véase, especialmente, GARCÍA M^a COLOMBÁS, *La Tradición benedictina. Ensayo histórico*, Tomo VII, Zamora 1997 y 1998; para las personalidades de Rancé (t. I., págs. 315-387) y Mabillón (t. I., págs. 389-431); y para la tarea intelectual de los monjes de la Congregación de San Mauro, t. I., págs. 73-181).

³⁹ cf. CHRISTOPH HUBIG, *Humanismo. El descubrimiento del yo individual y la reforma educativa*, y MAREN-SOFIE RØSTVIG, “*Beatus ille vir...*” *El ideal del “hombre feliz”*, en *Historia de la Literatura: Vol. III, Renacimiento y Barroco (1400-1700)*, Ediciones Akal, Madrid 1991.

⁴⁰ LORENZO DE ZAMORA, *Apologia...* págs. 15-16.

⁴¹ JUAN MABILLÓN, *Tratado de los estudios monásticos*, 1, 13; trad. por “un monge de la Congregación de San Benito de Valladolid” (Madrid 1779), 58. Citado por G. M. COLOMBAS, *La Tradición benedictina*, VII, 1, pág. 430.

⁴² FRANCISCO R. DE PASCUAL, *Cister 98. Bibliografía para el conocimiento de una tradición*, en *Revista Comunidades*, nº 95, XXVI (1998) sep-dic, págs. 1-52.

⁴³ “No apreciamos los escritos de un San Bernardo o de un Ailred de Rievaulx, porque las referencias de la Sagrada Escritura significan poco o nada para nosotros. Y si sus escritos constituyen un cañamazo de pasajes de las Escrituras, se nos escapa lo principal. Debemos, ante todo, participar en algo de su conocimiento de la Biblia, y tener las mismas representaciones de ella en nuestra imaginación, así como algo de su asociación de ideas. El sermón de Ailred en el Domingo de Ramos está lleno de sentido, pero sólo a condición de que se repare en los dos cestos de higos de Jeremías, y se conozca su valor y se contemple al Arca de la Alianza atravesando el dividido Jordán, llevada por los levitas y seguida por el ejército de Josué, sin perder de vista al propio tiempo, la esperanza del triunfo final de Jesucristo y la entrada en Jerusalén con los elegidos, confiando en ser uno de ellos. Vuestro corazón ha de arder con el amor y la fe con que las Escrituras y la historia tienden hacia este acontecimiento final, que representa la plenitud de todo. De otro modo, no entenderéis nada”: THOMAS MERTON, *El signo de Jonás*, Ed. Éxito, Barcelona 1955, pág. 244.

⁴⁴ THOMAS MERTON, *Querido Lector. Reflexiones sobre mi obra*, Ed. por el Centro Internacional de Estudios Místicos, Ávila, 1997, y presentado y traducido por FERNANDO BELTRÁN LLAVADOR.

⁴⁵ cf. FERNANDO BALTRÁN LLAVADOR, *Mertoniana: Aproximación a los estudios de Thomas Merton*, en *Revista Comunidades*, nº 92 /1997) sep-dic, págs. 99-114 y 2-40 (hojas verdes).

⁴⁶ THOMAS MERTON, *El Signo de Jonás*, Ed. Éxito, Barcelona 1955, págs. 295-297.

⁴⁷ cf. JULIO TREBOLLE BARRERA Y SUSANA POTTECHER, *Libro de los Salmos. Himnos y Lamentaciones*, Ed. Trotta, Madrid 2001, pág. 13.

⁴⁸ Cf. FRANCISCO R. DE PASCUAL, *Libros para leer, asombrarse, disfrutar y aprender*, en *Cistercium* LII (2000) 669-685, y ROSA RÍUS GATELL, *Hildegarda de Bingen, una mística que cuenta*, en *Cistercium* LII (2000) 663-669.

EL MONASTERIO JERÓNIMO DE SANTA MARÍA DE GUIJOSA EN ESPEJA DE SAN MARCELINO: UN EJEMPLO DE PÉRDIDA DE PATRIMONIO HISTÓRICO EN LA PROVINCIA DE SORIA.

M^a Pía SENENT DÍEZ
Directora del Archivo Histórico Provincial de Soria

En primer lugar y antes de entrar en materia quiero aclarar la orientación de mi trabajo. No soy historiadora propiamente dicha, desde el punto de vista de mi profesión. Mi trabajo consiste en conservar el patrimonio histórico, con especial referencia al documental, y gestionarlo de forma que pueda estar a disposición de todos aquellos que deseen acceder a él. Por tanto, voy a abordar una faceta de mi trabajo que, aunque aparezca sembrado de referencias históricas, busca, ante todo, poner de relieve las consecuencias de la falta de conservación ya sea por carencia de medios o por desinterés de quienes tenemos la obligación de evitar que se pierda. La finalidad de este trabajo es poner de relieve que a través de la documentación escrita se puede recuperar gran cantidad de datos que nos reconstruyen patrimonios hoy desaparecidos, para ello analizaremos la situación del monasterio de Santa María de Guijosa en Espeja de San Marcelino.

El monasterio Jerónimo de Santa María de Guijosa se encuentra en la zona suroccidental de la provincia de Soria, en el término municipal de Espeja de San Marcelino. Hasta la división provincial de Javier de Burgos en 1833 era parte integrante de Burgos aunque el monasterio siempre dependió de la Diócesis de El Burgo de Osma y, por consiguiente, no sorprende que su fundación se deba al obispo oxomense y cardenal Don Pedro de Frías en el año 1401.

Los pocos monjes jerónimos que don Pedro llevó hasta Espeja comenzaron por alojarse en unas modestas celdas anexas a la ermita de Santa Águeda. En 1403, terminado el edificio principal se trasladaron al monasterio emplazado más abajo de la ermita muy cerca de un manantial de agua que quedó integrado dentro de las dependencias monásticas. De esta misma época data una iglesia gótica tardía de principios del siglo XV mandada construir para el monasterio por el mismo obispo.

Años después el edificio fue ampliándose. En el siglo XVII el padre Sigüenza en su Historia de la Orden de San Jerónimo describe el monasterio con “*un buen claustro donde vive el convento, y otro más pequeño para hospedería*”¹.

Más tarde, ya en el siglo XVI, hacia 1525, don Diego de Avellaneda, obispo de Tuy y presidente de la Real Chancillería de Granada, compró a los monjes el patronato de la Capilla Mayor de la iglesia y la colateral del crucero, del lado de la epístola, con derecho a enterramiento. El presbiterio, desde la reja, quedó incorporado al mayorazgo de la casa de Valverde, más tarde condes de Castrillo.

El patronazgo de la capilla mayor y de la capilla lateral permitieron que en ellas se enterraran don Diego de Avellaneda en el presbiterio y sus padres, don Diego de Avellaneda y doña Isabel de Proaño, en el crucero de la iglesia.

La capilla del crucero, en el lado del evangelio, había sido adquirida a mediados del siglo XV por don Ochoa de Avellaneda y su mujer, doña Ana de Quijada, tíos del obispo. En esta capilla sería enterrado don Lope de Avellaneda, pariente del obispo y comendador, gentilhomme y veedor del rey.²

Sin embargo, tenemos documentados otros sepulcros en el monasterio aunque de menos importancia para la historia del arte. Allí fue enterrada, a mediados del siglo XVI, doña Francisca de Leiva, madre de don Bernardino de Avellaneda, 1º conde de Castillo, heredero del patronazgo creado por el obispo de Tuy. Años más tarde, en el 30 de septiembre de 1670, pasaron por la villa de El

Burgo de Osma los restos mortales de don García de Haro, conde de Castrillo y de su suegra, doña Inés de Portocarreño, para ser enterrados en el monasterio de [Guijosa](#).³

A la muerte del obispo de Tuy, don Diego de Avellaneda, el patronazgo del monasterio, perteneciente a la casa de Valverde, pasó a don Bernardino de Avellaneda, 1º conde de Castrillo. En estos años la iglesia de Guijosa ya debía de estar terminada y las demás dependencias del monasterio en fase muy avanzada. Sin embargo, se siguieron añadiendo diferentes elementos arquitectónicos a lo largo de los siglos siguientes: La espadaña barroca adosada en el lateral sur de la iglesia, en la nave de la epístola, típico elemento del siglo XVII, y la decoración interior y la reja del altar mayor, de estilo neoclásico del XVIII.

Por las descripciones del padre don Juan Manuel López, que visitó el monumento en 1917, y las fotografías tomadas antes de la Guerra Civil por el fotógrafo soriano Carrascosa, cuando todavía estaba en pie, podemos saber que se trataba de un edificio gótico tardío de planta de cruz latina con *“buena combinación de luces y armónicas proporciones; mide por dentro unos 45 metros y medio de longitud por 25 de ancho en el crucero, y en relación conveniente está la altura o elevación. Una verja de hierro, elegante y sencilla, cierra la capilla mayor. El ábside y el crucero, con bóveda de cúpula cerrada, rebajada la del primero y de media naranja la del segundo, son de estilo neoclásico o del renacimiento, con adornos sencillos de forma geométrica, enlazados, muy semejantes a los del panteón, sacristía y escalera principal del monasterio de Santa María de la Vid, de la misma época (s. XVII) y quizá del mismo autor o arquitecto, lo que no tiene nada de particular sabiendo que fueron los mismos los principales bienhechores de ambas comunidades: los señores de la casa y apellido de Avellaneda. Lo restante de la iglesia es de estilo ojival florido con ostentosos y muy salientes remates en las claves de los [arcos](#).”*⁴ El mismo padre Juan Manuel López afirma que, teniendo en cuenta la datación de la fundación del obispo don Pedro de Frías, no se puede dudar que se trate de un edificio ojival de trazas góticas tardías aunque, sin duda, la capilla mayor sufrió transformaciones y adecuaciones a lo largo de los años.

En el trabajo de José M^a Martínez Frías, dedicado al gótico de Soria, se analiza la fotografía de la iglesia tomada en 1936. En ella se aprecia que *“la planta de la iglesia era de cruz latina y que la nave estaba dividida en cuatro tramos individualizados al exterior a través de sencillos y lisos contrafuertes rectangulares. En el último tramo, en el lado del evangelio se abría una portada renacentista, distribuida con arreglo a un patrón muy difundido en la segunda mitad del siglo XVI. Los muros eran de mampostería, excepto en el tramo final de la nave, donde creemos observar labor de [sillería](#).”*⁵

Por los pocos restos que todavía quedan, el hastial oeste que cerraba la iglesia por los pies, intuimos las trazas góticas del edificio. Está horadado por una ventana central típicamente de factura gótica del siglo XVI sobre la cual, en la parte interior se aprecia el escudo de don Diego de Avellaneda, obispo de Tuy, coronado con un sombrero episcopal que nos lleva a datar esta parte del edificio en época posterior a 1525, cuando tomó posesión de la silla episcopal de Tuy. A los pies de la iglesia, en el muro sur se adosaba la espadaña, de clara tradición barroca del siglo XVII, a la que se accedía por un cuerpo cilíndrico del que aún subsiste su parte [inferior](#).⁶

El hastial oeste, conservado en la actualidad, servía por su parte interior de sustentación del coro, elevado un piso sobre el suelo de la iglesia, y sostenido por un arco campanel característico del siglo XVI. Se mantenía mediante una nave de crucería de la que se intuyen los nervios de arranque de la bóveda y las ménsulas que sostenían el sotocoro. En la zona más elevada de este muro se aprecian los arranque góticos de la bóveda de crucería y varias ménsulas renacentistas añadidas después en una posible reparación de esta zona de la iglesia y que se enlazaban unas con otras mediante un entablamiento liso que recorría todo el edificio como se aprecia en la fotografía del [altar](#).⁷

Por su parte exterior el hastial oeste presenta dos pisos de mechinales para empotrar vigas que sustentarían alguna dependencia del monasterio, hoy totalmente desaparecida, posiblemente un claustro. El otro claustro se intuye adosado en la parte sur del edificio, bajo la espadaña, quedando la

iglesia rodeada por ambas dependencias en las zonas más cálidas y soleadas de forma muy parecida a como se conserva en la actualidad en el monasterio de Santa María de Arnedilla en Cogeces del Monte (Valladolid).

En la iglesia, como ya hemos dicho se encontraban los tres sepulcros de los Avellaneda que dieron fama al edificio. Estaban contruidos en alabastro de Cogolludo (Guadalajara) y jaspes de Espejón (Soria)⁸ tal como los describió Sigüenza. Dos de ellos se ajustan a un modelo casi uniforme. Consistían en un nicho de arco escarzano con columnas abalaustradas sostenidas por un marco formado otras dos columnas adosadas a unas pilastras con pedestal. En estos pedestales se esculpieron alegorías de las virtudes. Las pilastras se remataban con un friso con ángeles que sostiene los escudos familiares y unas antorchas. El arco se remata, en su parte superior, con un medallón de la virgen rodeado de una cenefa con frutos coronado por un vaso con motivos de frutas y vegetales.

El sepulcro de don Diego de Avellaneda se encontraba en el Presbiterio en el lado del evangelio donde aparece el obispo vestido con el pontifical, mitra y guantes, de rodillas en un reclinatorio. Detrás de él hay dos figuras que, según Nicolás Rabal⁹, podrían pertenecer a Santa Catalina, mártir, y a San Juan Evangelista, junto al obispo aparece un sacerdote, con sobrepelliza, que sostiene el báculo. Debajo está el escudo de armas de don Diego de Avellaneda dividido en dos: En un campo dos lobos cebados y en otro trece roeles orlado por siete aspas. Al pie del sepulcro existía la inscripción siguiente: *“Aquí está sepultado el ilustre R.S. Don Diego de Avellaneda Obispo de Tuy y Presidente de Granada. Falleció el año 1537.”*¹⁰

En el brazo del crucero, en el lado de la epístola, junto a la puerta de la sacristía, se encontraba el sepulcro de don Diego de Avellaneda y doña Isabel de Proaño, su mujer, y consistía en la figura de un caballero armado en actitud orante de rodillas con su escudero detrás que le sostiene el morrión. Esta segunda figura ya había sido mutilada a fines del siglo XIX conservándose tan solo las trazas de la parte inferior hasta la cintura. El sepulcro contenía en su parte inferior el escudo de armas de la casa de Haro y señorío de Vizcaya consistente en dos lobos cebados y dos corderos en uno de los campos, en el otro aparece un castillo con cinco perros que orlan el escudo. Bajo el blasón estaba escrito: *“Aquí yace el noble caballero Diego de Avellaneda y su mujer Doña Isabel de Proaño”*. Este sepulcro, similar al anterior, aparece flanqueado por dos lanceros con sus estandartes de clara influencia italiana¹¹.

En el brazo del crucero, en el lado del evangelio, se encontraba el sepulcro de don Lope de Avellaneda. La factura de este tercer sepulcro es diferente de los otros dos, más clasicista y de líneas más sobrias. Consistía en un arco de medio punto enmarcado por dos pilastras que sostenían un dintel sobre el cual se mantenía un frontón de corte muy clásico rematado por tres bolas sobre pies cuadrados. En el interior del arco había una urna de jaspe que contenía al difunto y bajo ésta una cartela con la inscripción siguiente: *“Aquí yace D. Lope de Avellaneda Comendador de Aguilarejo, Gentil Hombre de S.M. y su Veedor General de la armada de Viscaya. Falleció a 2 de Octubre de 1586.”*

Los dos primeros sepulcros conocidos han sido atribuidos a Felipe Vigarny, el Borgoñón, autor del retablo de la Capilla del Condestable y del transaltar de la Catedral de Burgos. Sin embargo, los trabajos que realizó en Espeja pertenecen al final de su vida y hay que pensar que en ellos tomaron parte algunos de sus discípulos y, posiblemente, fueron terminados por su hijo Gregorio Pardo tras la muerte de Vigarny, acaecida en Toledo en 1543.

El sepulcro del obispo se conserva en la actualidad en el Museo Nacional de Escultura de Valladolid supliendo al primitivo sepulcro de fray Alonso de Burgos, fundador del colegio de San Gregorio, destrozado durante la invasión francesa y que también realizó Vigarny en 1531.

El sepulcro de don Diego de Avellaneda y doña Isabel de Proaño se conserva, según algunos autores en Alcalá de Henares, aunque existe alguna referencia oral sobre la salida España. Con respecto a otros bienes como el retablo, también, en la actualidad una fuente oral cree haberlo

localizado en el convento carmelita de Las Batuecas de Salamanca, datos que no se han podido comprobar.¹²

El sepulcro de don Lope de Avellaneda es obra del maestro de cantería Juan Antonio Maroja tal como se acuerda por la escritura del contrato de la obra de 1588 firmada en Madrid.¹³ De las trazas de este sepulcro no se conserva más que la tapadera de la urna, actualmente empleada como soporte de un lavadero construido en los años cuarenta en la comarca de Espeja.¹⁴

Según la descripción de Loperráez, en el presbiterio existieron dos balcones dorados por donde se podía oír misa desde los cuartos de los condes de Castrillo en las dependencias del palacio anexo a la iglesia. Bajo dichos balcones existía una cripta con bóveda para enterramiento de los patronos y sus hijos cuyo acceso estaba en la antesacristía, lugar donde se enterraron los personajes ya citados de doña Francisca de Leiva, don García de Haro y doña Inés de Portocarreño, de la familia de los condes de Castrillo.

La capilla mayor estaba rematada por una cornisa, que probablemente recorría el contorno de toda la iglesia, en cuyo friso se estaba escrito en negro la leyenda siguiente:

*Esta capilla y crucero de la reja adentro, dotó, reedificó y acabó de sus propios bienes el ilustre de don Diego de Avellaneda, obispo de Tuy y presidente de la Real Chancillería de Granada. Son patronos únicos el Excmo. Señor conde de Castillo, virrey y capitán general del reino de Navarra y sus sucesores perpetuamente en la casa y mayorazgo. Acabose esta obra año MDCXXVIII. (1628).*¹⁵

Los bienes muebles del monasterio y la iglesia debían de ser cuantiosos. En 1788 todavía se encontraba, según relata Loperráez, en la iglesia el estandarte de la capitania que tuvo don Bernardino de Avellaneda dos siglos antes. El estandarte contenía las armas reales entre las virtudes de la fe y la esperanza, repitiendo el motivo del sepulcro de don Diego de Avellaneda, y más abajo las armas de los condes de Castrillo, dos lobos y trece reoles con la leyenda “*Dextera Domini fecit virtutem: Dextera Domini exaltavit me*”. (Salmi 117), atribuyendo sus buenas acciones a Dios. En el otro extremo del estandarte estaba la imagen de Santiago matamoros. A los pies del trofeo estaba la inscripción:

*Para memoria del ilustre D. Bernardino de Avellaneda, caballero del ábito de Calatrava y comendador de su orden, gentil hombre de S.M., virrey de Navarra asistente de Sevilla capitán general de las galeras de España y primer conde de Castillo.*¹⁶

El relicario y la sacristía también son citados por varios de los autores que conocieron el edificio en pie como algunas de las partes más interesantes del mismo. El relicario era una obra de imaginería dorada típica del siglo XVI español que formaba un conjunto dedicado a las once mil mártires. Destaca la figura de Santa Úrsula atribuida al taller de Vigarny por sus rasgos estilísticos. Se conserva la arqueta relicario de San Diodoro datada hacia 1550 y considerada de origen italiano, milanés, realizada en plata repujada y bronce fundido que procedía del altar de San Juan Evangelista y Santa Catalina. De estilo neoclásico se conserva un relicario coronado con una sobria cruz, también procedente de Guijosa. De todos estos materiales quedan muchos más restos dispersos por la iglesia parroquial de Espeja de San Marcelino y algunas iglesias de la comarca como son Orillares y Guijosa.¹⁷

Como vemos todas las referencias que existen en la actualidad son indirectas. Del edificio de la Iglesia y del monasterio no tenemos más noticia que los relatos de Sigüenza, Loperráez, Pascual Madoz y Nicolás Rabal. De las trazas arquitectónicas sabemos por los fondos fotográficos del archivo Carrascosa, actualmente depositado en el Archivo Histórico Provincial, y por lo que los estudios arqueológicos, si se llevaran a cabo, dieran como resultado. Sin embargo, la importancia del monasterio debió de ser considerable a juzgar por la información que de él tenemos aparte de lo citado como referencia a la historia del arte.

En la memoria comprensiva de los trabajos verificados por las Comisiones de Monumentos Históricos y Artísticos del Reino, redactada en Madrid en 1845, en base a los informes remitidos desde las provincias podemos leer en referencia a los datos enviados por la comisión de Soria que *“a juicio del jefe político sólo el monasterio Bernardo de Huerta y el de San Jerónimo de Espeja eran dignos de conservarse.”*¹⁸

En 1850 Pascual Madoz en su diccionario geográfico vuelve a describir el abandono del monasterio. *“El monasterio Gerónimo titulado de Espeja, edificio que se halla en un estado de tal abandono, que dentro de poco, no será más que un montón de ruinas. Su parte habitable la forman dos patios cuadrados, con dos órdenes de claustros y celdas, una hospedería, graneros y corrales, una gran fuente (hoy restaurada y en uso), una extensa huerta.*

*El templo es una anchurosa nave con crucero a cuya cabeza se encuentra una buena capilla mayor en la que se ve un magnífico sepulcro de alabastro con la estatua del obispo de Tuy, presidente de la Chancillería de Granada, don Diego de Avellaneda,... Todo un hermoso grupo. Hay también sepulcros en otras capillas y a los pies de la iglesia un magnífico y espacioso coro alto con doble sillería de nogal y órgano.”*¹⁹ La sillería de nogal del coro y el órgano citado en 1850 están actualmente desaparecidos al igual que el estandarte de don Bernardino de Avellaneda que, aún, se conservaba en 1788 cuando lo citaba Loperráez.

La importancia que da Madoz a los sepulcros ya no se debía, como había ocurrido en las obras de Sigüenza y Loperráez, a su belleza artística. Desde la creación de las comisiones de monumentos en 1844 se encargó, con especial interés a éstas, la conservación de los sepulcros de reyes y hombres *ilustres*²⁰, aparte de la importancia que el jefe político de Soria, presidente de la comisión soriana, había ya dado al monasterio como digno de ser conservado con la misma categoría artística que reconocía a Huerta, hoy sin discusión.

El 4 de diciembre de 1924, el delegado gubernativo del partido de El Burgo de Osma remitió a la Comisión de Monumentos su preocupación por el estado de la iglesia de Espeja. El día 13 de agosto de 1925 se dio traslado, por parte del secretario de la Comisión, don Blas Taracena, del informe recibido de los dueños de la iglesia del convento de Guijosa tras el estudio informado en la reunión del día 4 de febrero del *año 25.*²¹

En 1932, don Santiago Gómez de Santacruz, conservador de la Comisión Provincial de Monumentos de Soria, informa al pleno reunido el 25 de noviembre sobre la situación de los sepulcros de Espeja. Se notifica que el Tesoro Artístico Nacional, que ha tenido noticia de la existencia de los sepulcros, quiere adquirirlos para destinarlos al Museo de Escultura de Valladolid. La Comisión reconocía y notificaba a dicho organismo en Madrid que la iglesia de Guijosa estaba en pésimo estado de conservación y que los sepulcros debían de ser trasladados pero no debían de salir de la provincia de Soria pudiendo ser recolocados en alguna otro edificio y proponían el Claustro de la Colegiata de San Pedro o en *San Juan de Duero.*²² Sin embargo, el sepulcro de don Diego de Avellaneda salió del monasterio de Espeja como moneda de cambio por la creación en Soria del Museo Celtibérico en 1932, institución cuya vida real nunca fue lo que el Decreto de creación había diseñado. Este es el único sepulcro que se ha conservado. El que se trasladó a Alcalá de Henares hoy se desconoce y el de don Lope de Avellaneda desapareció con el derribo de la iglesia en 1940.

Los objetos y bienes muebles de la iglesia están dispersos y en gran parte desaparecidos. Sin embargo, conocemos su cuantía a lo largo de los siglos por varios documentos. En 1559 se redactó en Espeja de San Marcelino un inventario de bienes y posesiones que tenía el monasterio. Es la fuente más antigua para conocer los bienes que en él había en los años siguientes a su *fundación.*²³

Años más tarde, en 1638, un escribano de Pamplona daba traslado de una escritura anterior fechada en Santo Domingo de Silos (Burgos), en 1559, donde el monasterio reconocía como patronos a don Diego de Avellaneda y a sus *sucesores.*²⁴ En ella se reconocían las prebendas de los Avellaneda con respecto del monasterio y la dotación de cuatro becas a *estudiantes.*²⁵

En 1752, como en toda la Corona de Castilla, se redactó el Catastro del Marqués de la Ensenada de la comarca de Espeja de San Marcelino donde aparece el término de Guijosa como una aldea del mismo. En las respuestas generales se hace referencia a los bienes del monasterio de forma muy genérica en lo relativo a los censos, diezmos y rentas que los habitantes de la zona abonaban a los monjes. En las respuestas particulares, libro de eclesiásticos, encontramos la relación de todas las propiedades, explotaciones y bienes del monasterio. El catastro de Ensenada es una de las fuentes más ricas para conocer la economía del siglo XVIII afectando de forma muy directa a particulares e instituciones y, por tanto, es básica para el estudio de los dominios monásticos en fechas previas a los procesos de [desamortización](#).²⁶

Otros dos documentos describen los bienes muebles: El primero redactado en el monasterio por fray Manuel Gil en 1821 y el segundo fechado en Guijosa el 4 de diciembre de 1835 y firmado por el cura párroco del pueblo, don Francisco Muro. Se trata de los dos inventarios realizados como consecuencia de las desamortizaciones del trienio liberal y de Mendizábal conservados en el Archivo de la Secretaría de Cámara del Obispado de [El Burgo de Osma](#).²⁶

Otra fuente para conocer los bienes muebles del monasterio son dos sentencias judiciales sobre dos robos sucedidos en la iglesia. El primero ocurrido el 4 de julio de 1904, cuando se sorprendió a varias personas de raza gitana sustrayendo cuadros. El juicio se celebró en la Audiencia de Soria el 5 de junio de 1905 levantando gran revuelo al encontrarse entre los acusados Izquierdo Juárezgui, escribano público de Salas de los Infantes (Burgos) y profesor de derecho penal que había cambiado la vida burguesa por el nomadismo de una tribu [gitana](#).²⁷

El segundo robo ocurrió la noche de 25 al 26 de julio de 1912. Otra vez un grupo de gitanos expolió la iglesia robando varios cuadros entre los que se encontraba alguno atribuido al Greco. Fueron juzgados en Aranda de Duero y absueltos por lo pintoresco de los [cargos](#).²⁸

El archivo del monasterio fue muy castigado. Durante la Guerra de la Independencia se trasladó a un pozo de nieve en Rello (Soria) para evitar que cayera en manos de los invasores que por esos años emplearon la hospedería del edificio como hospital de guerra pero en aquel lugar ardió perdiéndose la documentación celosamente guardada desde el siglo XVI por los jerónimos. En 1559, los documentos se guardaban ordenados en cajones, el primero se señalaba con las letras de la “A” a la “F”, los demás estaban numerados y contenían respectivamente las escrituras de la fundación, bulas, privilegios y confirmaciones, rentas y asuntos económicos de la casa, apeos, obligaciones y la documentación referida a don Diego de Avellaneda, estando a cargo de todo este material el monje archivero del [monasterio](#).²⁹ Por ello, en la actualidad, la falta de información directa se ha tenido que suplir por otras vías. Los fondos notariales, judiciales y económicos de otras instituciones que se relacionaron con el monasterio nos aportan los datos perdidos en Rello, completando nuestro conocimiento con fuentes literarias y científicas de otras épocas.

En el monasterio de Guijosa existió una magnífica colección de cantorales, 33 según el inventario de 1835. La mayoría debieron de ser escritos y miniados por los propios monjes. Su factura era cuidada. Hojas de pergamino cosidas y encuadernadas con tapas duras, de armadura de madera, forradas en piel de becerro y con cierres de broche. Muchos de ellos aún subsisten repartidos por varias iglesias de la zona, de donde el archivero de la Catedral de El Burgo de Osma recogió los que hoy se conservan en el archivo catedralicio.

Por último, señalar que las riquezas terrenales del monasterio debieron de ser cuantiosas, así se deduce de la publicación en el Boletín Oficial de la Provincia de Soria de 5 de abril de 1843³⁰ donde aparecieron las fincas que serían subastadas procedentes del monasterio de Guijosa. El 13 de mayo de 1843 fueron adjudicadas a Juan José Vicente, por la Junta de Desamortización de la provincia de Soria. Los bienes formaban un cercado con 228 frutales y olmos, un palomar y el castillo de refugio del hortelano. En un segundo lote se subastaron 24 heredades en los Términos de Guijosa y Espeja de San Marcelino, un molino harinero y varios censos perpetuos que pagaban los vecinos de los pueblos de la comarca al [monasterio](#).³¹ Sin embargo, estas referencias se limitan a Guijosa, Espeja de San

Marcelino y los alrededores. Los bienes terrenales de Santa María de Guijosa superaron la comarca y se extendieron por las provincias de Soria y Burgos. El conocimiento de los dominios monásticos de Espeja superan las expectativas de este trabajo, pero sería muy interesante que alguien lo abordara en un futuro.

En conclusión, podemos decir que en la actualidad se conoce el monasterio a través de fuentes escritas conservadas en archivos y bibliotecas pudiendo recuperar, incluso, el aspecto arquitectónico, artístico y su espacio físico con gran aproximación. Sería interesante abordar algún estudio arqueológico que completara la información escrita y ampliara los datos relativos a formas de vida cotidiana, importancia económica y amplitud del recinto monástico.

DIPOSITIVAS DE LA CONFERENCIA DE M^a PIA SENENT DIEZ:

“El Monasterio Jerónimo de Santa María de Guijosa en Espeja de San Marcelino: un ejemplo de la pérdida de patrimonio histórico en la provincia de Soria.”

- Diapositiva 1.-** Inventario de los bienes y posesiones del Monasterio de Santa María de Guijosa. 1559, enero, 24. Espeja de San Marcelino. Soria.
- Diapositiva 2.-** Traslado de la escritura de reconocimiento como patronos de las capillas de crucero de la iglesia del Monasterio de Santa María de Guijosa a favor de los Srs. De Avellaneda. 1559, septiembre, 23. Santo Domingo de Silos. Burgos.
- Diapositiva 3.-** Iglesia del Monasterio de Santa María de Guijosa, según fotografía del “Archivo Carrascosa”.
- Diapositiva 4.-** Planta de la iglesia según Juan Cabré. 1912.
- Diapositiva 5.-** Ruinas del Monasterio de Jerónimos de Santa María de Armedilla en Cogeces del Monte. Valladolid. Construido en las mismas fechas y de factura muy similar al de Guijosa.
- Diapositiva 6.-** Estado actual de las ruinas de Guijosa. Muro oeste, soporte del coro.
- Diapositiva 7.-** Restos de la fachada oeste de la Iglesia.
- Diapositiva 8.-** Acta del libro de acuerdos de la Comisión Provincial de Monumentos de Soria proponiendo la necesidad de conservar los sepulcros de Monasterio de Guijosa. 1932, noviembre, 25. Soria.
- Diapositiva 9.-** Sepulcro de Don Diego de Avellaneda. Obra de Felipe Vigarny. Grabado publicado por Nicolás Rabal. Hacia 1880.
- Diapositiva 10.-** Sepulcro de Don Diego de Avellaneda. Obra de Felipe Vigarny. Fotografía del “Archivo Carrascosa”. Hacia 1936.
- Diapositiva 11.-** Sepulcro de Don Diego de Avellaneda y su esposa Doña Isabel de Proaño. Obra de Felipe Vigarny. Grabado publicado por Nicolás Rabal. Hacia 1880.
- Diapositiva 12.-** Sepulcro de Don Diego de Avellaneda y su esposa Doña Isabel de Proaño. Obra de Felipe Vigarny. Fotografía del “Archivo Carrascosa”. Hacia 1936.
- Diapositiva 13.-** Sentencia del pleito penal por el robo y profanación del sepulcro de Don Lope de Avellaneda. 1905, junio, 5. Soria.
- Diapositiva 14.-** Sepulcro de Don Lope de Avellaneda. Obra de Juan Antonio Maroja. Grabado publicado por Nicolás Rabal. Hacia 1880.
- Diapositiva 15.-** Restos del sepulcro de Don Lope de Avellaneda emparedados en un lavadero de la comarca de Espeja de San Marcelino.
- Diapositiva 16.-** Lavadero de Guijosa, jaspe de tapadera del sepulcro de Don Lope de Avellaneda.
- Diapositiva 17.-** Cantoral del coro del Monasterio de Guijosa conservado en el Archivo de la Catedral de El Burgo de Osma. Siglo XVI.

Diapositiva 18.- Reja y altar mayor de la Iglesia del Monasterio de Guijosa. Fotografía del “Archivo Carrascosa”. Hacia 1936.

Diapositiva 19.- Reja y altar mayor de la Iglesia del Monasterio de Guijosa. Fotografía del “Archivo Carrascosa”. Hacia 1936.

Diapositiva 20.- Relicario del Monasterio de Guijosa. En la actualidad disperso por varias parroquias de la comarca de Espeja de San Marcelino.

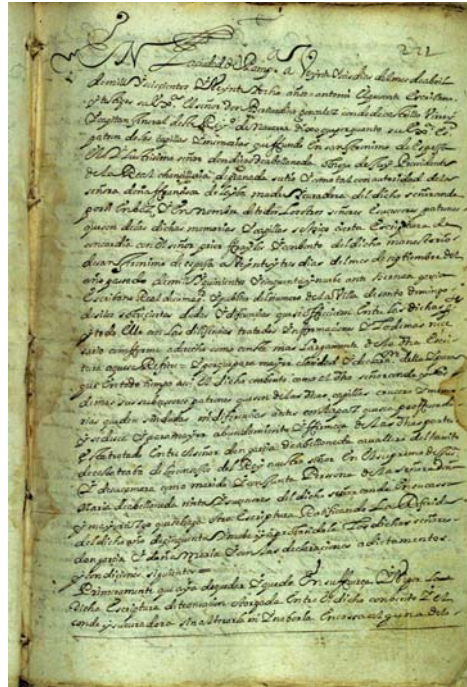
Diapositiva 21.- Relicario.

Diapositiva 22.- Relicario.

Diapositiva 23.- Relicario.



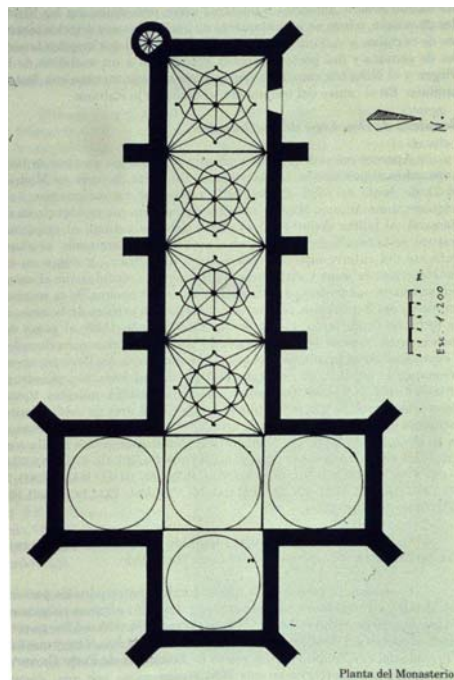
Inventario de los bienes y posesiones del Monasterio de Santa María de Guijosa. 1559, enero, 24. Espeja de San Marcelino. Soria.



Traslado de la escritura de reconocimiento como patronos de las capillas de crucero de la iglesia del Monasterio de Santa María de Guijosa a favor de los Srs. De Avellaneda. 1559, septiembre, 23. Santo Domingo de Silos. Burgos.



Iglesia del Monasterio de Santa María de Guijosa, según fotografía del “Archivo Carrascosa”



Planta de la iglesia según Juan Cabré. 1912



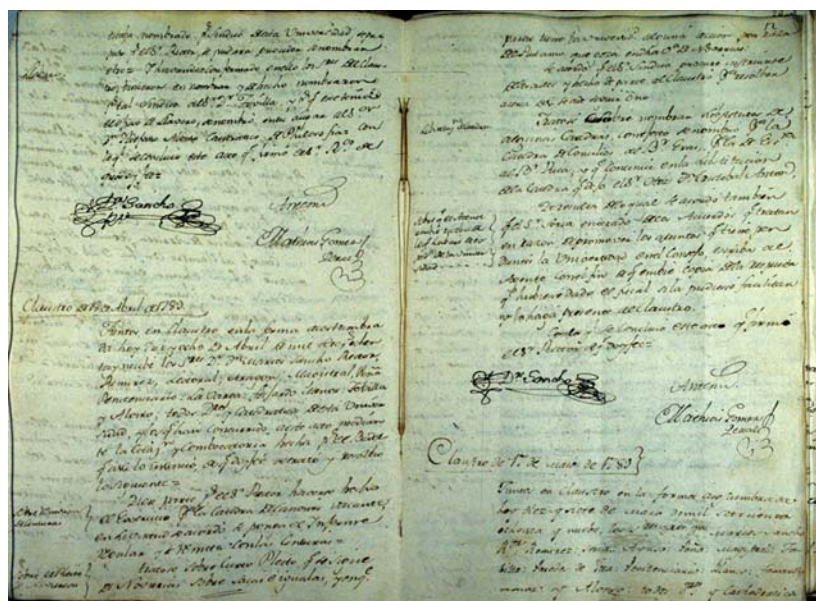
Ruinas del Monasterio de Jerónimos de Santa María de Armadilla en Cogeces del Monte. Valladolid. Construido en las mismas fechas y de factura muy similar al de guijosa.



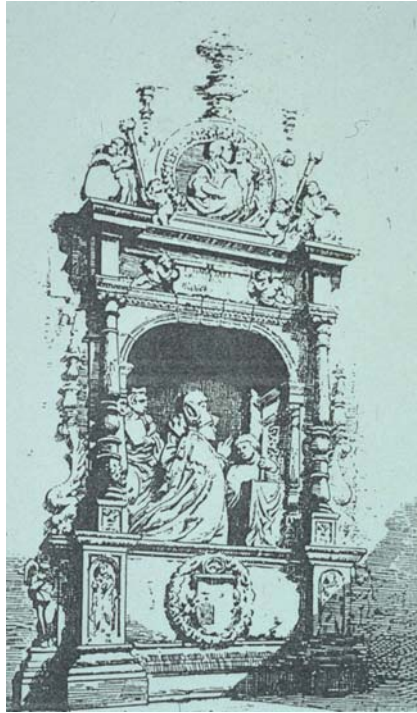
Estado actual de las ruinas de Guijosa. Muro oeste, soporte del coro.



Restos de la fachada oeste de la Iglesia.



Acta del libro de acuerdos de la Comisión Provincial de Monumentos de Soria proponiendo la necesidad de conservar los sepulcros de I Monasterio de Guijosa. 1932, noviembre, 25. Soria.



Sepulcro de Don Diego de Avellaneda. Obra de Felipe Vigarny. Grabado publicado por Nicolás Rabal. Hacia 1880



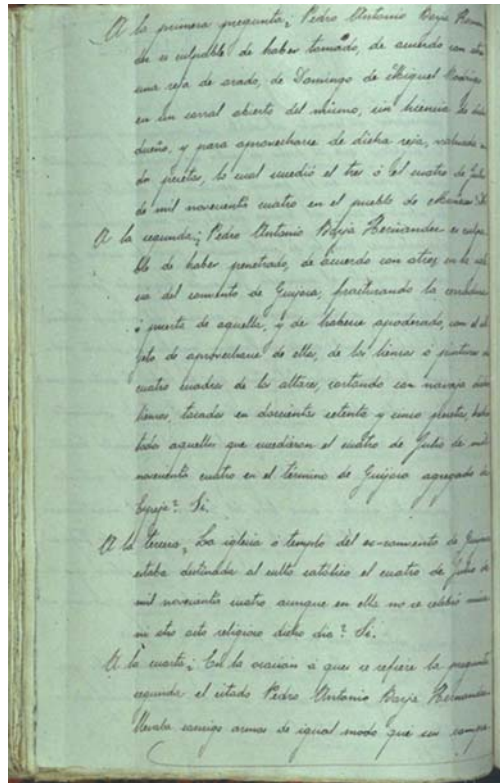
Sepulcro de Don Diego de Avellaneda. Obra de Felipe Vigarny. Fotografía del “Archivo Carrascosa”. Hacia 1936.



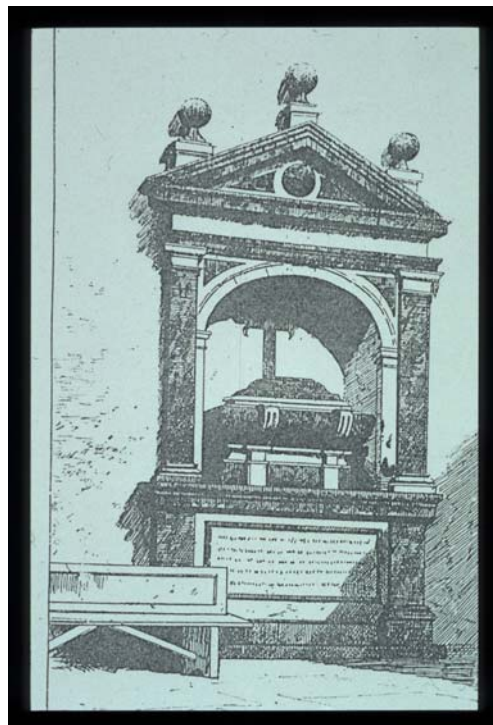
Sepulcro de Don Diego de Avellaneda y su esposa Doña Isabel de Proaño. Obra de Felipe Vigarny. Grabado publicado por Nicolás Rabal. Hacia 1880.



Sepulcro de Don Diego de Avellaneda y su esposa Doña Isabel de Proaño. Obra de Felipe Vigarny. Fotografía del "Archivo Carrascosa". Hacia 1936.



Sentencia del pleito penal por el robo y profanación del sepulcro de Don Lope de Avellaneda. 1905, junio, 5. Soria.



Sepulcro de Don Lope de Avellaneda. Obra de Juan Antonio Maroja. Grabado publicado por Nicolás Rabal. Hacia 1880.



Restos del sepulcro de Don Lope de Avellaneda emparedados en un lavadero de la comarca de Espeja de San Marcelino.



Lavadero de Guijosa, jaspe de tapadera del sepulcro de Don Lope de Avellaneda.



Cantoral del coro del Monasterio de Guijosa conservado en el Archivo de la Catedral de El Burgo de Osma. Siglo XVI.



Reja y altar mayor de la Iglesia del Monasterio de Guijosa. Fotografía del "Archivo Carrascosa". Hacia 1936.



Reja y altar mayor de la Iglesia del Monasterio de Guijosa. Fotografía del “Archivo Carrascosa”.Hacia 1936.

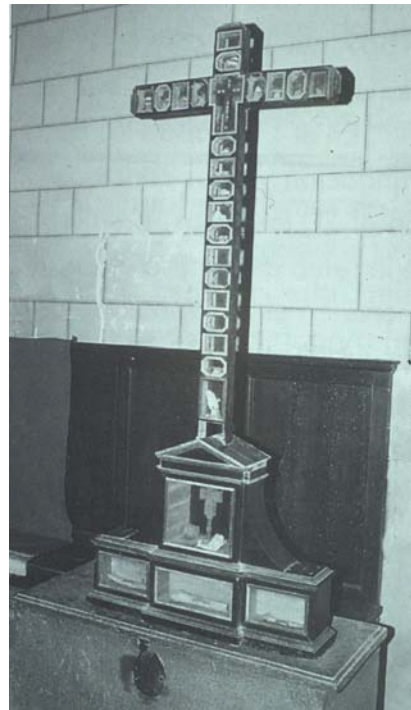


Relicario del Monasterio de Guijosa. En la actualidad disperso por varias parroquias de la comarca de Espeja de San Marcelino.



Relicario

Relicario



Relicario

NOTAS

¹ J. SIGÜENZA: *Historia de la Orden de San Gerónimo*. Madrid, 1600 - 1605. Edición facsímil. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura. Valladolid, 2.000. Pp. 180.

² J. LOPERRÁEZ: *Descripción histórica del Obispado de Osma*. Imprenta Real. Madrid, 1788. Pp.29 - 31.

J.V. DE FRÍAS Balsa: “Mecenazgo de Don Diego de Avellaneda, Obispo de Tuy, en el Monasterio de San Jerónimo de Guijosa”. *Revista de Soria*, nº 32. Segunda época. Soria, Primavera de 2.001. Pp. 65 - 70.

³ M. RUBIO CONDADO: “Cantorales gregorianos del monasterio de los Jerónimos de Espeja (Soria)”. *XIV Centenario de la Diócesis de Osma - Soria. Premios de Investigación*. Imprenta Provincial de Soria. Soria, 2.000. Pp. 369 - 423

⁴ J.M. LÓPEZ: “El Monasterio de Espeja”. *Revista de España y América*, nº 15. Madrid, 1917. Pp. 157 - 158.

⁵ J.M. MARTÍNEZ FRÍAS: *El gótico en Soria. Arquitectura y escultura monumental*. Ed. Universidad de Salamanca. Publicación de la Excma. Diputación Provincial de Soria. 1980. Pp. 433

J. CABRÉ Y AGUILÓ: *Catálogo monumental de Soria. Tomo VIII: Arquitectura del renacimiento y artes suntuarias*. Madrid, 1906. Pp 32. Lámina XXVI: Planta de la Iglesia de Santa María de Guijosa.

⁶ J.M. MARTÍNEZ FRÍAS: *El gótico en Soria. Arquitectura y escultura monumental*. Ed. Universidad de Salamanca. Publicación de la Excma. Diputación Provincial de Soria. 1980. Pp.433.

⁷ A.H.P. de Soria. Fotografía nº 1137. Placa de cristal del “Archivo Carrascosa”. Copia en papel: María López Morales.

⁸ El jaspe de las canteras de Espejón es, realmente, mármol ya que el jaspe es una piedra semipreciosa de un elevado valor y se emplea como material destinado a piezas pequeñas.

⁹ N. RABAL: *Soria*. Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Soria. Reimpresión. Soria, 1958. Pp. 362 - 369.

¹⁰ A.H.P. de Soria. Fotografía nº 1139. Placa de cristal del “Archivo Carrascosa” Copia en papel: María López Morales.

¹¹ A.H.P. de Soria. Fotografía nº 1138. Placa de cristal del “Archivo Carrascosa”. Copia en papel: María López Morales.

¹² F.J. SÁNCHEZ CATÓN: “Los sepulcros de Espeja”. *Archivo Español de Arte y Arqueología*. 1933. Pp 117 – 125 y datos aportados por José Vicente de Frías Balsa.

¹³ Madrid, Archivo de Protocolos. Legajo 800, folio 685.

E. GARCIA CHICO: “El sepulcro de Don Lope de Avellaneda, en Espeja” . *Revista Celtiberia*, nº 25, enero - junio, Soria, 1963. Pp.115 - 122.

¹⁴ Agradecemos los datos proporcionados por José Vicente de Frías Balsa que nos indicó la localización de parte del sepulcro de don Lope de Avellaneda.

¹⁵ J. LOPERRÁEZ: *Descripción histórica del Obispado de Osma*. Imprenta Real. Madrid, 1788. Pp.31.

¹⁶ J. LOPERRÁEZ: *Descripción histórica del Obispado de Osma*. Imprenta Real. Madrid, 1788. Pp.31.

¹⁷ Catálogo de “Las Edades del Hombre: La Ciudad de los Seis Pisos”, exposición de la Catedral de El Burgo de Osma. Soria, 1997 Pp. 361 y 152.

J.V. de FRÍAS Balsa: “Mecenazgo de Don Diego de Avellaneda, Obispo de Tuy, en el Monasterio de San Jerónimo de Guijosa”. *Revista de Soria*, nº 32. Segunda época. Soria, Primavera de 2.001.

¹⁸ Informe de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando relativo a las Comisiones Provinciales de Monumentos. 1845.

¹⁹ P. MADDOZ: *Diccionario Geográfico, Estadístico - Histórico de España*. Madrid 845 - 1850. Ed. Facsímil. Editor D. Sánchez Zurro. Ed.: Ámbito, Diputación Provincial de Soria. Soria, 1993.

²⁰ Real Orden de 15 de junio de 1844, art. 3º: ” Rehabilitar panteones de reyes y personajes célebres o familias ilustres o trasladar sus reliquias a parajes donde estén con el decoro que les corresponda.”

²¹ A.H.P. de Soria. Caja 5335. *Libro de actas de la Comisión Provincial de Monumentos de Soria*. Pp. 54 y 56.

Archivo del Museo Numantino de Soria. Caja 27. Número de catálogo 273 y 274.

²² A.H.P. de Soria. Caja 5335. *Libro de actas de la Comisión Provincial de Monumentos de Soria*. Pp. 77.

Archivo del Museo Numantino de Soria. Caja 27. Número de catálogo 273 y 274.

²³ A.H.P. de Soria. Caja 5979, *Archivos judiciales: Alcaldías ordinarias*.

²⁴ A.H.P. de Soria Caja 5156. *Protocolos notariales. Escribanía de Alonso de Cardeña. El Burgo de Osma*.

²⁵ J.V. de FRÍAS Balsa: “Mecenazgo de Don Diego de Avellaneda, Obispo de Tuy, en el Monasterio de San Jerónimo de Guijosa”. *Revista de Soria*, nº 32. Segunda época. Soria, Primavera de 2.001. Pp. 65 - 70.

²⁶ Los libros del Catastro de Ensenada, respuestas generales, se conservan en la sección de Hacienda del Archivo General de Simancas (Valladolid). Las respuestas particulares, suelen guardarse en los archivos históricos provinciales, sin embargo el caso de Burgos es una excepción y los libros han ido a parar al Archivo de la Diputación Provincial de Burgos.

²⁷ Ambos documentos han sido publicados. F. ZAMORA LUCAS: “La desamortización en la provincia de Soria. El monasterio de Espeja desaparecido en Nuestros días”. *Revista Celtiberia*, nº 11. Soria, 1956. Pp.19 - 39.

²⁸ A.H.P. de Soria. Caja 7952. Audiencia Provincial, Juicios Penales. Se acusó de robo de varios objetos religiosos, cuatro cuadros que fueron rasgados con una navaja, los hierros de la iglesia y de intento de profanación del sepulcro de don Lope de Avellaneda.

²⁹ M. RUBIO CONDADO: “Cantales gregorianos del monasterio de los Jerónimos de Espeja (Soria)”. *XIV Centenario de la Diócesis de Osma - Soria. Premios de Investigación*. Imprenta Provincial de Soria. Soria, 2.000 Pp.369 - 423.

³⁰ J.V. FRÍAS Balsa: “El archivo del monasterio de San Jerónimo de Espeja” *Revista Cistercium* nº 204. 1996.Pp. 141 - 158.

J.V. de FRÍAS Balsa: “Mecenazgo de Don Diego de Avellaneda, Obispo de Tuy, en el Monasterio de San Jerónimo de Guijosa”. *Revista de Soria*, nº 32. Segunda época. Soria, Primavera de 2.001. Pp. 65 - 70.

³¹ A.H.P. de Soria. Biblioteca auxiliar: *Boletines oficiales*. 1843.



JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN



EL SABER Y LA CRUZ

LA CULTURA EN LA IGLESIA
EN LA EDAD MEDIA Y MODERNA

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA

7 DE NOVIEMBRE DE 2001

31 DE ENERO DE 2002

EXPOSICIÓN TEMPORAL

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA



EL SABER Y LA CRUZ
LA CULTURA EN LA IGLESIA EN LA EDAD MEDIA Y MODERNA

EXPOSICIÓN

EL SABER Y LA CRUZ. LA CULTURA EN LA IGLESIA EN LA EDAD MEDIA Y MODERNA

NOVIEMBRE 2001 A ENERO 2002
ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA

Organiza: Junta de Castilla y León

Coordinación: Archivo Histórico Provincial de Soria

Textos y programación: M^a Pía Senent Díez

Fotografías: María López Morales

Colaboran: Biblioteca Pública de Soria

Museo Numantino

M^a Carmen Vázquez Mateo, Isabel Ciria Peña, Sara Sánchez Corchón, Rebeca Carrasco Revilla, Aurora Sanz García, Gervasio Iglesias Pérez, Rosa M^a Verde Sanz, Jesús Aranda Pardo, José Félix Laorden Enciso.

Agradecimiento: Elías Terés Navarro

EDITA: Junta de Castilla y León
Consejería de Educación y Cultura

© del texto: los autores

© de las fotografías: los autores

Proyecto gráfico y maquetación: AMP ESTUDIO/ÍO DISEÑO

Imprime: Sever-Cuesta

ISBN: 84-9718-060-7

Depósito Legal: VA. 932-2001

Existe una edición en papel

El Saber y la Cruz: La Cultura en la Iglesia en la Edad Media y Moderna como exposición temporal organizada en el Archivo Histórico Provincial de Soria por la junta de Castilla y León, pretende aproximarnos a unos fondos documentales y bibliográficos que forman parte de nuestro rico Patrimonio, y que se conservan en la provincia de Soria repartidos entre su Biblioteca Pública, la Colegiata de Santa María del Mercado de Berlanga de Duero y el propio Archivo. Es por lo tanto una excelente oportunidad de conocer unos bienes hasta ahora únicamente apreciados por los estudiosos que acuden a estos Centros.

El conjunto de obras seleccionadas recoge la actividad cultural desarrollada por la Iglesia desde los siglos medievales hasta las desamortizaciones del siglo XIX, y supera las aspiraciones iniciales de mostrar la labor de los copistas y traductores para abordar la cuestión desde la implicación de monjes y eclesiásticos en la vida cultural.

Así el recorrido de la exposición nos lleva a conocer diferentes saberes como fueron la Teología y la Filosofía, la Lengua y la Literatura, la Música, la Traducción y el Poder Político de la Iglesia hasta los procesos de desamortización que significarán la decadencia económica, social y cultural de Monasterios y Catedrales desde la segunda mitad del siglo XIX.

Un segundo recorrido nos introduce en lo que fueron los dos grandes monasterios de la provincia de Soria: Santa María de Huerta y el Monasterio Jerónimo de Santa María de Guijosa, en Espeja de San Marcelino. Así, se nos ilustra el esplendor de la Biblioteca del Monasterio de Huerta, como también su poder económico, mientras que de Espeja se representan los efectos de la desamortización en los bienes culturales que hasta el siglo XIX pertenecieron a la Iglesia.

Esta muestra constituye un exponente más del amplio patrimonio cultural que ha llegado hasta nuestros días como legado del pasado castellano y leonés, y por lo tanto es obligación de todos nosotros procurar la más amplia difusión de su conocimiento.

TOMÁS VILLANUEVA RODRÍGUEZ

Vicepresidente de la Junta de Castilla y León y Consejero de Educación y Cultura

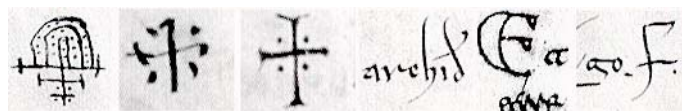
fuit de iohanne de ulla. Alia q̄ fuit de blascho suo genio. Alia
in dictis vineas eis tali concedo condicione: ut si ex eis aliqui
tantum quantum ab eis alienati fuit in archiepa posside. Cuius
compositionem faciunt. Insuper etiam addo iam dicto monachis
vini q̄ant habe. et de illis similit̄ sic de prefatis vineis
no in archiepa: iuxta ep̄atu ubiq; ponunt. Ut aut̄ h̄ donati
sue teneantur. Si si forte vineas quas nunc in archiepa
qui sup̄us est expressu. P̄dicta carta n̄se iunij

Ego carthusiensis ep̄s ludo. † i. ḡnno.

et cor. p̄te ḡf. Ego. p̄. palaciana. †. ḡf. Ego. d̄

Ego amicus archiep̄ de caltani ḡnno. Ego romicus ca

ÍNDICE TEMÁTICO DE LA EXPOSICIÓN



LA TEOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA

LA DEFENSA DE UN IDEARIO

LA LITERATURA Y LA LENGUA EN LA IGLESIA

EL RENACIMIENTO DE LAS LENGUAS CLÁSICAS Y LAS PRIMERAS REACCIONES EN ROMANCE

LA MÚSICA

LOS CANTORALES DE CATEDRALES Y MONASTERIOS

LA IGLESIA Y EL REY

LA PRESENCIA DE ECLESIAÍSTICOS EN LA CORTE Y LA INFLUENCIA POLÍTICA DE LA IGLESIA

LA TRADUCCIÓN EN LA IGLESIA Y LA PERDURACIÓN DE LAS LENGUAS SEMÍTICAS Y CLÁSICAS

LA DECADENCIA

LAS CRÍTICAS ILUSTRADAS Y LAS DESAMORTIZACIONES DEL SIGLO XIX

EL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA

LA BIBLIOTECA Y EL ARZOBISPO DE TOLEDO D. RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA

EL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA

LOS BIENES TERRENALES Y SUS PROPIEDADES

EL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA

LA DESAMORTIZACION

EL MONASTERIO DE SAN JERÓNIMO DE ESPEJA DE SAN MARCELINO

LOS BIENES TERRENALES

EL MONASTERIO DE SAN JERÓNIMO DE ESPEJA DE SAN MARCELINO

LA DESAMORTIZACION





EL SABER Y LA CRUZ

LA CULTURA EN LA IGLESIA
EN LA EDAD MEDIA Y MODERNA

INTRODUCCIÓN

Desde que el Emperador Teodosio a finales del siglo IV decretara que el cristianismo sería la religión oficial del Imperio, la presencia de la Iglesia ha sido constante en la cultura europea hasta el siglo XIX. Los monjes se convirtieron desde la Edad Media en transmisores de cultura. De sobra es conocida su labor como copistas y traductores de libros, sin embargo, sus actividades fueron mucho más allá.

La influencia de los eremitas del desierto, San Pacomio, San Basilio y San Antonio Abad, encontró terreno abonado en figuras como San Jerónimo, traductor de la Biblia desde el hebreo y arameo al latín, texto que conocemos como la Vulgata.

San Jerónimo difundió su forma de vida entre la alta sociedad romana de fines del Imperio pero será San Benito de Nursia quien supo armonizar el ascetismo con la vida cotidiana del siglo VI. Creó comunidades monásticas autónomas que fueron capaces de hacer frente al declive económico, político y cultural de su época al poner énfasis en la necesidad de organizar la oración y el trabajo tanto manual como intelectual. El resultado fue la regla de San Benito basada en el ora et labora que se extendió por toda Europa en los siglos siguientes.

Durante el siglo VII, la Península Ibérica contó con una visión del mundo ascético bajo determinadas reglas. De esta época conocemos muchos cenobios donde el monacato hispánico cobró auge. Las reglas de San Fructuoso del Bierzo, San Leandro o San Isidoro de Sevilla perduraron varios siglos después de la conquista musulmana hasta la reforma gregoriana del siglo XI.

El papado fue otra institución clave en el desarrollo cultural de los siglos medievales y modernos. El control político del papa se extendió llegando a máximos durante el pontificado de Gregorio IX. Este poder político le permitió establecer reformas en la liturgia, imponiendo el rito romano, que afectaron de forma muy particular en la Península Ibérica, donde se había conservado el rito nacional mozárabe. Obra de este pontífice fue también el apoyo recibido a la regla benedictina. Cardenales, arzobispos y obispos fueron títulos que acapararon los monjes de Cluní. Los dos primeros arzobispos de Toledo, tras la conquista por Alfonso VI, fueron dos monjes cluniacenses llamados Don Bernardo y Don Raimundo. Muchos monasterios españoles y, en especial castellanos y leoneses, adaptaron sus reglas al mundo benedictino como Sahagún, San Sebastián de Silos (hoy Santo Domingo), San Pedro de Cardeña, San Pedro de Arlanza entre otros muchos.

En las zonas de dominio musulmán, la Iglesia mantuvo su poder hasta las persecuciones de mozárabes a mediados del siglo IX. Hasta entonces, monjes y eremitas se adaptaron a la vida en tierras no cristianas retirándose a zonas apartadas como San Frutos en el Duratón o San Vito en San Juan de la Peña. El arzobispo de Toledo mantuvo la idea de una Iglesia nacional con rito propio que, a finales del siglo

VIII, llegó a desarrollar la doctrina herética adopcionista que negaba la divinidad de Cristo. Tuvo tal influencia que fue conocida en la corte de Carlomagno en Aquisgrán.

La llegada de la dinastía borgoñona de Alfonso VI supuso la paulatina implantación de la regla de San Benito en Castilla que a través de Cluní y el Císter provocaron la total desaparición de las reglas visigodas en el siglo XIII.

A finales de la Edad Media por toda España estaban asentadas otras órdenes como los mendicantes, franciscanos y dominicos, y cartujos, jerónimos o carmelitas que alcanzarán gran desarrollo en la Edad Moderna después de las reformas emprendidas por el cardenal Cisneros, Santa Teresa o San Juan de la Cruz. En los siglos XVI, XVII y XVIII, la Compañía de Jesús, fundada por San Ignacio de Loyola, se extendió por España y América hasta su expulsión en 1766.

Las órdenes monásticas sufrieron la invasión francesa pero mantuvieron mucha influencia en España hasta los decretos desamortizadores de mediados del siglo XIX. El régimen liberal acabó con siglos de historia y arte dando un duro golpe a la cultura celosamente guardada en monasterios y abadías durante siglos. La importancia económica y política de la Iglesia había hecho de ellos el soporte de transmisión de la cultura desde la antigüedad.

La importancia que los scriptorios monásticos y catedralicios tuvieron como soportes de la cultura les convirtió en piezas claves para la comprensión del mundo entre los siglos V y XIX, sin embargo, este monopolio cultural en manos de eclesiásticos sesgó durante siglos la historiografía, especialmente de la Edad Media. Los monjes nos describieron sus formas de vida desde su propia óptica, visión que excluía a gran parte de la población que les fue coetánea y mediatizó nuestra manera de comprender muchas facetas de la historia en épocas pasadas.

El control cultural de la Iglesia supera el ámbito de la vida intelectual y del saber. La presencia continuada de clérigos en la corte real, cerca de los reyes y del poder terrenal, les dio gran poder político y económico.

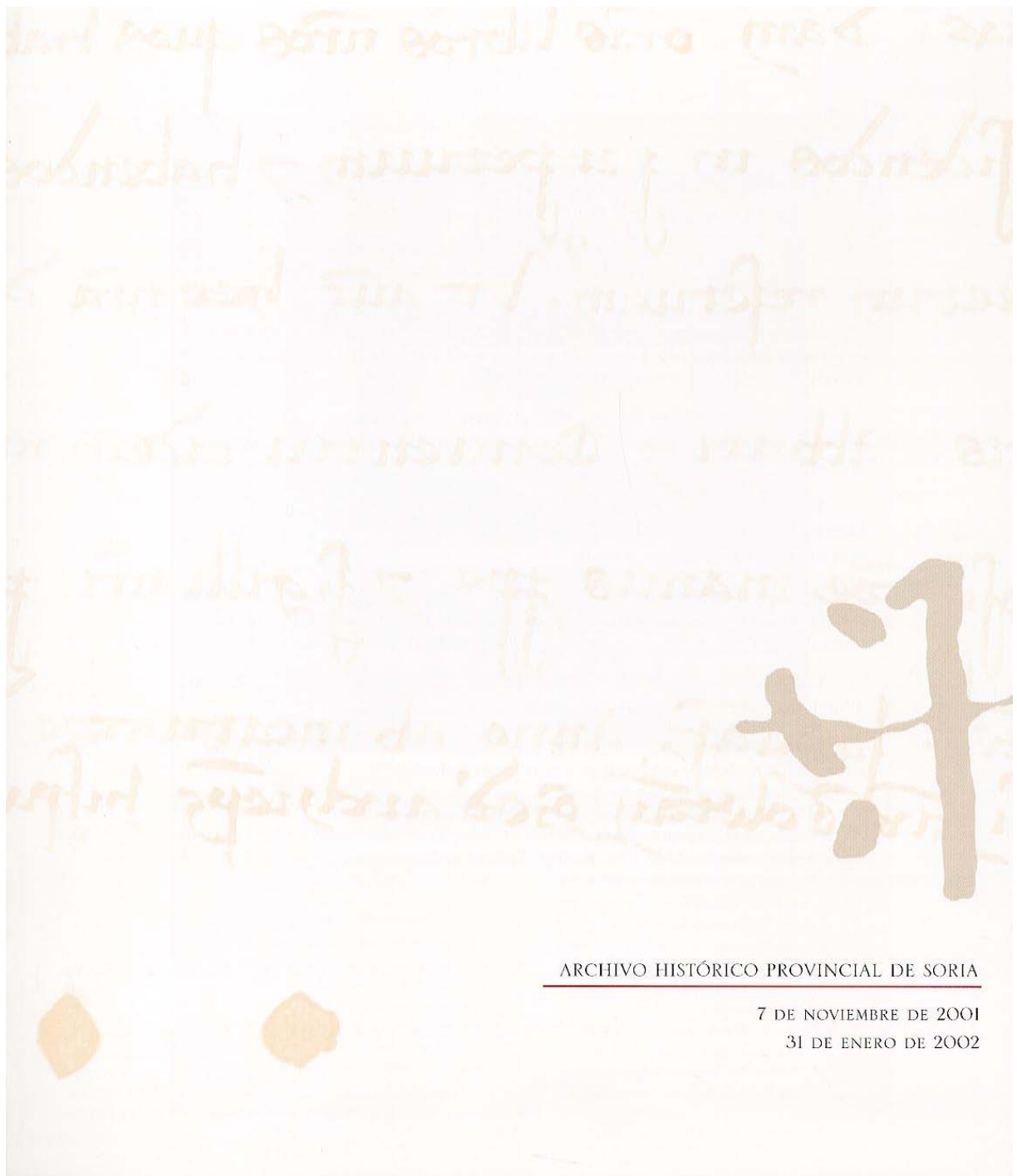
Los señoríos eclesiásticos se fueron extendiendo. A mediados del siglo XVIII, los ilustrados como Jovellanos, Campomanes o Cabarrús trataron de poner coto al poder económico de la Iglesia. En estos años se suceden los tratados sobre la regalía de amortización o la reforma agraria relativos a la acaparación de bienes por la Iglesia.

El aumento de propiedades en manos de instituciones eclesiásticas se cortó de golpe con las desamortizaciones y nacionalizaciones de sus bienes. Tierras y edificios del clero pasaron a manos del Estado y fueron subastados. La excomunión provocada por la desamortización acabó con siglos de control cultural que, en sentido amplio, abarcaba el campo de la teología y la filosofía, la literatura, la lengua y la traducción, la música, la política, las ciencias naturales y exactas, el arte y un largo etcétera.



lunari. cupiatis. qui p̄ce h
p̄ciatis qui p̄ce inellatun
aduna. et p̄ce. op̄tunatur.
notunat. inellatun. Id̄ h̄
ratus et r̄cem uer̄cos. et p̄
re quon̄ r̄elle. et q̄d r̄ctau
t̄n hab̄ret. et l̄bas d̄uus.
inutur et r̄nebr̄e. ē d̄is et
ct̄a. et nox ē l̄notunatu
uati solē aūquā c̄l̄erū.
br̄atub̄at̄. spl̄ndor d̄oc̄
oc et l̄ana. hoc r̄elle. Id̄ ē

ias. dam omnes libras nras quos hab
fidendos in perpetuum & habendos
verum reservum. Ut autem hec nra d
tis. abbati & conventui eidem n
scriptas manus ppe & sigilli nri
kal Januaf. Anno ab incarnatōe
i sua coletan sed archieps hispa



ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA

7 DE NOVIEMBRE DE 2001

31 DE ENERO DE 2002



LA TEOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA

LA DEFENSA DE UN IDEARIO

Durante los primeros años de la Reconquista el mundo cristiano se encerró en la franja norte de la Península. El reino de Asturias, desde la batalla de Covadonga, comienza a atraer mozárabes que se refugian en sus montañas.

En las últimas décadas del siglo VIII, el cristianismo de la zona musulmana, con el arzobispo de Toledo, Elipando, a la cabeza, desarrolla la herejía adopcionista negando la divinidad de Cristo.

El abad Beato de San Martín de Turieno, hoy monasterio de Santo Toribio de Liébana, refuta la herejía y la reina Adosinda, y varios obispos huidos hacia Asturias, entre ellos Eterio de Osma, ayudan a Beato.

Beato escribe a finales del siglo VIII varias obras en defensa de la divinidad de Cristo. Hasta nuestros días se han conservado el texto de la carta contra Elipando y sus comentarios al Apocalipsis de San Juan que dedicó al obispo Eterio de Osma.

Esta obra tuvo gran éxito y se copió en varios códices entre los siglos IX y XII, difundiendo un estilo propio de estos libros conocidos como "Beatos".

Son obras profusamente decoradas con imágenes alusivas al Apocalipsis donde el trabajo de miniadores y escribas llega a su máximo esplendor.

El códice de la catedral de El Burgo de Osma es una copia que data de finales del siglo XI, realizada en el scriptorio del monasterio de Sahagún. Posiblemente llegó a Osma dos siglos después, siendo obispo Don Rodrigo Jiménez de Rada.

COMENTARIOS AL APOCALIPSIS DE BEATO DE LIÉBANA

1086

CÓDICE DEL ARCHIVO DEL CABILDO DE LA CATEDRAL DE EL BURGO DE OSMA (SORIA)

ESCRIBA: PETRUS CLERICUS. MINIADOR: MARTINUS

PERGAMINO, LATÍN, LETRA MINÚSCULA VISIGODA

360 X 253 MM.

EDICIÓN FACSIMIL. BICLIOTECA AUXILIAR DEL ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA



INERT EXPLANATIO SUPRA SCRIPTE

SAPORIS IN LIBRO TERCIANO
 Et videtur quod apertissime ex eadem nullam
 esse motum fuerit et magis. et fuerit
 et sol niger cumquam elicitum?
 In hoc sigillo frequenter e nouissima.
 Et si fuerit et niger ut elicitur et
 luna totum sanguis fuerit et
 et sollo eadiditunc In eorum.
 Sol, luna et stelle. factu e quo lumen. uis
 autem ministrat. Quia neque aerebus igno
 rantez dicitur. lau et lumen reitaz
 nuncupant. Et ut dicitur autem. lumen et
 aerebus. In unu factu ore uidentur.

Plumari. cupitatis. qui adde Inellaquna
 cupitatis qui adde Inellaquna. pade
 credunt. et pade. oporuntur. Po aerebus.
 Innotunt. Inelli qum. Id e hactenoc. lppo.
 epicus aerebus uentor. et lpi uidentur
 ore quam stelle. et qd eicant simalana
 et n habent. Et lthut dicit ordina. Id e
 lumen et aerebus. e dicit et nox. Dicit e
 factu. et nox e Innotunt. Quod dicit
 fuerit sole cumquam elicitu. Id e Innotunt
 obtrahitur. splendor. doctine. Quod e sol.
 hoc et luna. hoc stelle. Id e factu. Sed uo
 eto pade Inellaquna. Locu uo dicitur quia
 Innotunt. Et ut dicitur autem. lumen et
 da uidentur. An e ad uentur uo



LA LITERATURA Y LA LENGUA EN LA IGLESIA

EL RENACIMIENTO DE LAS LENGUAS CLÁSICAS

Y LAS PRIMERAS CREACIONES EN ROMANCE

Cuando San Benito de Nursia difundió su regla y convenció a sus monjes de la necesidad del ora et labora, además de la dedicación a la oración en los monasterios se comenzó a trabajar tanto en labores manuales como intelectuales.

En los scriptorios no solo se copiaron libros, también se redactaron nuevos textos. Estos libros aportaron el saber teológico en muchas ocasiones, pero se han convertido en un tesoro para el conocimiento de las lenguas y la literatura. El latín medieval y los primeros textos romances nos han llegado gracias a la Iglesia.

El Cantar del Mío Cid fue puesto por escrito por Per Abat, un monje y el primer autor en lengua castellana cuyo nombre conocemos, Gonzalo de Berceo, fue monje en el monasterio de San Millán de la Cogolla.

Este monasterio riojano y Santo Domingo de Silos en Burgos se disputan el honor de haber conservado el vestigio más antiguo de la lengua castellana conocido a través de las glosas silenses y emilianenses, llamadas así en función del lugar donde se redactaron.

Fol. 5.

DISTINCTIO VICESIMAQUARTA . De Sacramento ordinis & eius annexis.

Tert. Cap. 1. **H**xpedito sermone sacramentorum quinque, ad singulos Christianos pertinentium, sexum locum ubi vendicat sacramentum ordinis, quod ecclesiastica Reipublice ad procurandos spirituales filios necessarium est. Eius enim ordo, Sacramentum quo potestas spiritualis significatur & traditur in ordine ad sacrosanctum corpus Christi conferendum. Quod qui demittuntur ordinis sacramentum, qui ecclesie subtrahunt, heretici plane sunt, eius nimirum pulchritudinem & decorem contemebra re molientes, tanquam regina flectit a dextris principia in vestitu deaurato, circumdata varietate. Splendet enim ecclesie corpus, ut ait ad Corin. Paulus, in membrorum diversitate: ut aliud sit oculus, aliud auris, aliud verus manus vice, aliud fungatur officio pedis. Unde & ad Ephe. Alios, inquit, dicit (scilicet Christus) apostolos, quosdam petros, alios evangelistas, alios pastores & doctores in opus ministerij.

Cap. 2. Quocirca iuxta septiformem spiritus sancti gratia septem sunt ecclesiastici ordines, quorum munitura Christus servator noster per semetipsum exercuit, ac subinde pariter instituit, partimque instituta insinuavit. Hec autem, ut in Epistola ad Gaudifredum author est Iulianus, sunt ostiarius, lector, exorcista, acolytus, subdiaconus, diaconus, presbyter. Ostiarius entra est, clavis habere ecclesie, & que intus sunt custodire, cymbalopopulum conuocare, genas immundum in fidelium in presertim arcere. Quo utiq; officio Christus qui ostium, inquit, sum, per me si quis introierit, saluabitur, fundus est, quando flagello de funiculis confecto vendentes & emptes eiecit de templo. Quapropter eiusmodi ordo in traditione clauium & cymbali confectur.

¶ Lecturibus autem incumbit, a techumenos prima fidei rudimentis tradere, & vetera testamentum legere. Quorum igitur ordinatio in traditione lectionarij consistit. Horum exemplar præbuit Christus, quando in medio seniarum librum Esæ aperuit, distincte ad intelligendum legit.

A ¶ Exort.

COMMENTARIORUM FRATRIS DOMINI SOTO SEGOBIENSIS 1570

ARCHIVO HISTORICO PROVINCIAL DE SORIA, Nº 5343

LATIN, IMPRESO

300 x 220 MM.

PROCEDENCIA: UNIVERSIDAD SANTA CATALINA DE EL BURGO DE OSMIA (SORIA)

VIDA DE SANTO DOMINGO DE SILOS
DE GONZALO DE BERCEO
SIGLO XIII

CÓDICE 12 DEL ARCHIVO DEL MONASTERIO
DE SANTO DOMINGO DE SILOS (BURGOS)
PERGAMINO, LETRA GÓTICA.
290 x 205 MM.
EDICIÓN FACSIMIL





LA MÚSICA

LOS CANTORALES DE CATEDRALES Y MONASTERIOS

Una de las aportaciones culturales más importantes de la Iglesia desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, fue la música.

La liturgia católica, especialmente en la orden benedictina, se desarrolló de forma cantada, acompañada o no de instrumentos que desde el siglo XVI fueron órganos.

Los textos escritos con notación musical son numerosísimos. Catedrales y monasterios conservaron sus cantorales para que, monjes y canónigos, cantaran la liturgia correspondiente a cada día del año.

El tamaño de estos libros varía. Desde el siglo XVI su tamaño aumentó para facilitar la lectura desde lejos. Los monjes y canónigos instalados en la sillería del coro leían los textos colocados en un atril llamado fascistol, sin necesidad de acercarse.

Los cantorales podían llegar a medir más de un metro de altura, siendo, por lo general, cada página del pergamino del tamaño de la piel de una oveja.

En la provincia de Soria los textos con notación musical conservados no son elevados para el número que de ellos se escribieron. La catedral de El Burgo de Osma conserva una colección magnífica. La Iglesia de los Milagros de Ágreda y la Colegiata de Berlanga de Duero, también guardan en sus archivos y bibliotecas un buen número de cantorales.

Sin embargo, fueron los monasterios de Santa María de Huerta y San Jerónimo en Espeja de San Marcelino, quienes poseyeron el mayor número de cantorales.

Tras la desamortización de los dos monasterios, muchos de estos libros de música se perdieron, otros, se conservan tanto en la Biblioteca-Archivo de la catedral de El Burgo de Osma como en la Biblioteca Pública de Soria.

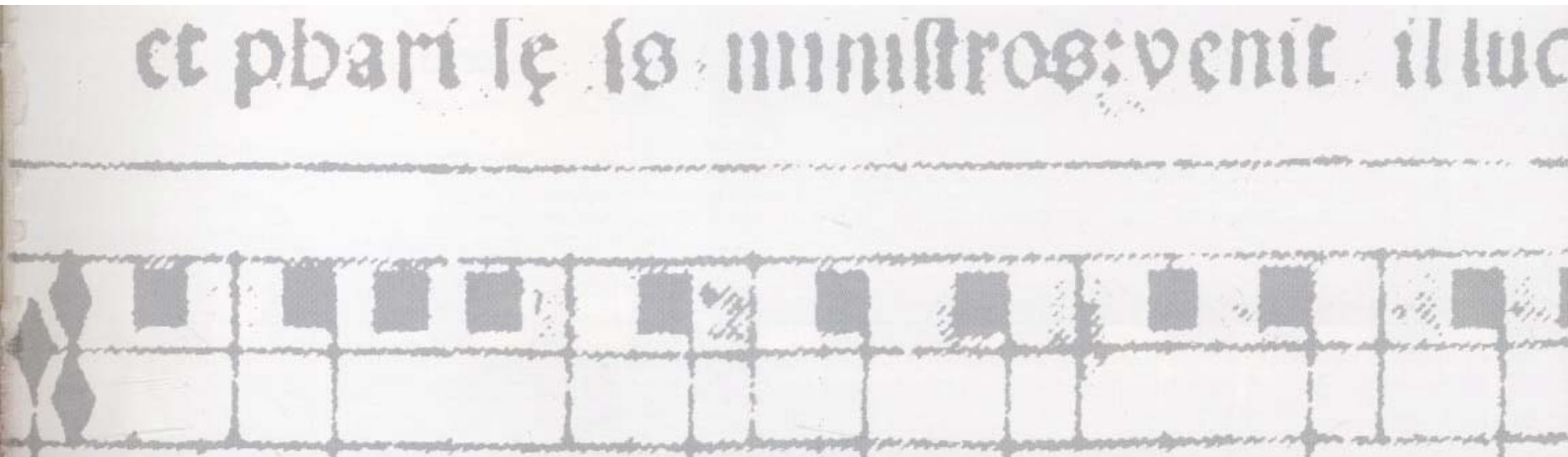
El monasterio de San Jerónimo de Espeja contó con un scriptorio dedicado a escribir cantorales. Entre sus muros se miniaron y redactaron gran cantidad de libros de este tipo. Muchos de ellos se guardan en la actualidad en El Burgo de Osma.

La belleza de la factura de estas obras, su tamaño y colorido así como su valor para el conocimiento de la música, hacen de los cantorales verdaderas joyas bibliográficas.

El uso continuado de los libros obligaba a las comunidades monásticas a su reposición, ya que el deterioro era inevitable. El Archivo Histórico Provincial de Soria conserva una notable colección de folios de cantorales, desgraciadamente separados del libro para el que fueron escritos.

Estas páginas, algunas ya han sido restauradas, entraron en el Archivo Soriano formando parte de encuadernaciones de protocolos notariales.

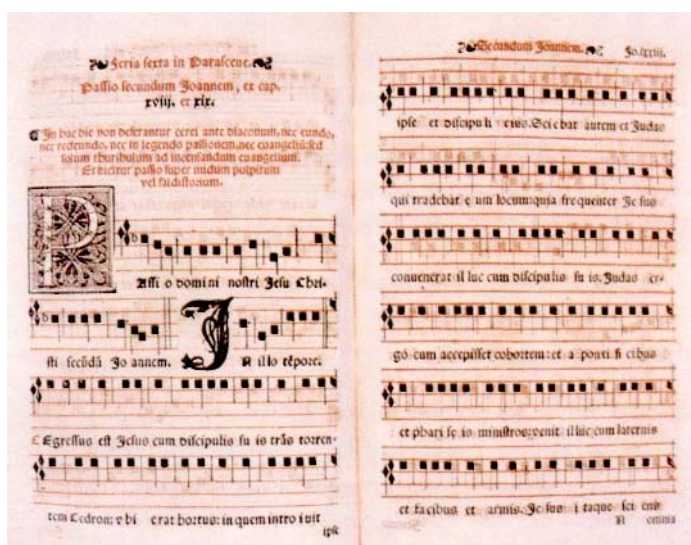
Los escribanos públicos de los siglos XVII y XVIII reutilizaron los grandes pergaminos de los cantorales para encuadernar sus escrituras y así han llegado hasta nuestros días, resultando casi tan valiosas las tapas de los libros de protocolos como los libros mismos.



et pbari se is ministros: venit il luc

PASSIONARIUM ET MATUTINALE FESTORUM DOMINI ET RESURRECTIONIS ET CORPORIS CHRISTI
1562. SIGÜENZA

ARCHIVO DE LA COLEGIATA DE NUESTRA SEÑORA DEL MERCADO DE BERLANGA DE DUERO (SORIA)
ANÓNIMO
IMPRESOR: SEBASTIANUS MARTÍNEZ
544 x 400 MM.
PROCEDENCIA: COLEGIATA DE BERLANGA DE DUERO (SORIA)

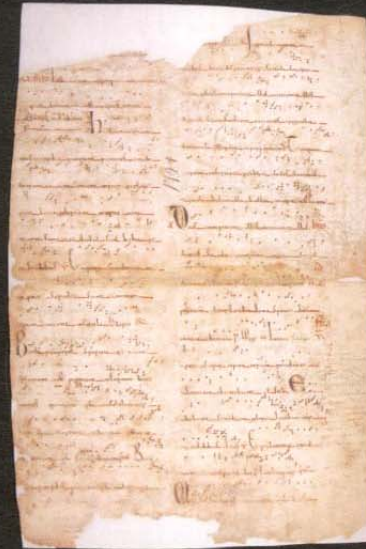


PÁGINA DE CANTORAL DE CORO
1610

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA
CAJÓN 5-PERGAMINOS
PERGAMINO. LATÍN
480 x 640 MM
PROCEDENCIA: ENCUADERNADO EN PROTOCOLO
NOTARIAL DE
LA ESCRIBANÍA DE ALONSO DE CARDEÑA..EL BURGO
DE OSMA

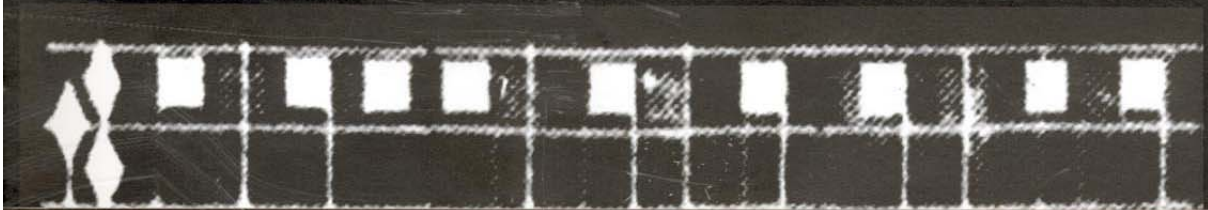
PÁGINA DE CANTORAL DE CORO
1721

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CAJÓN 5-PERGAMINOS Nº 2
PERGAMINO, LATIN
480 x 640 MM.
PROCEDENCIA: ENCUADERNADO EN PROTOCOLO NOTARIAL DE LA
ESCRIBANÍA DE JOSÉ JUBERO, FRESNO DE CARACENA



PÁGINA DE CANTORAL DE CORO
1729

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CAJÓN 5-PERGAMINOS Nº 3
PERGAMINO, LATIN
480 x 640 MM.
PROCEDENCIA: ENCUADERNADO EN PROTOCOLO NOTARIAL DE LA
ESCRIBANÍA DE JOSÉ JUBERO, FRESNO DE CARACENA





LA IGLESIA Y EL REY

LA PRESENCIA DE ECLESIÁSTICOS EN LA CORTE
Y LA INFLUENCIA POLÍTICA DE LA IGLESIA

Desde tiempos del Emperador Teodosio (siglo IV) la influencia política de la Iglesia en Europa se convierte en una constante que sólo cortarán, mucho tiempo después, las revoluciones liberales del siglo XIX.

En la España medieval y moderna la presencia de eclesiásticos en la corte se generaliza. La documentación revela su continuada actuación política manifestada desde el siglo VIII al XIX.

Monjes, obispos, arzobispos y eclesiásticos en general aparecen firmando documentos y ocupando cargos relevantes de la corte: consejeros reales, cancilleres, notarios y secretarios proceden del clero, pero este mismo clero, también se documenta actuando como testigo de excepción de los acontecimientos políticos más importantes.

Los privilegios rodados fueron los documentos más solemnes e importantes que generó la cancellería castellano-leonesa entre los siglos XII y XV. En ellos se redactaron los acontecimientos más relevantes de la época y aparecen confirmados por las personalidades políticas principales, entre ellos muchos eclesiásticos.

Estructura de un privilegio rodado

Su estructura es muy estable, realizados en pergamino y sellados con grandes sellos de plomo, están miniados con dibujos de muy cuidada factura apareciendo con decoración el crismón de la invocación inicial y los nombres de los reyes.

LA RUEDA. La parte más cuidada es la llamada rueda, que en círculos concéntricos coloca el escudo real con los dos leones rampantes de León y los dos castillos de Castilla.

El segundo círculo recoge la leyenda del rey que otorga el documento: '*Signo del rey don Fernando con una cruz antepuesta y en el tercer círculo aparecen los principales cargos de la corte: 'Don Diego, señor de Vizcaya, Alférez del rey. Confirma. Don Pero Ponz, mayordomo del rey, confirma':*

SUSCRIPCIÓN REAL. *Et nos el sobredicho rey Don Fernando regnante en uno con la reina Doña Costanza... otorgamos este privilegio e confirmamoslo".*

CONFIRMACIÓN DE LOS INFANTES REALES Y DEL REY-VASALLO DE GRANADA. "Don Mahomat Abenaçar, rey de Granada, vasallo del Rey, confirma".

El infante Don Johan, tío del rey confirma, el infante....

CONFIRMACIÓN DE LOS ARZOBISPOS. "Don Gonzalo, arzobispo de Toledo, primado de las Españas, chanciller del rey confirma, Don Fray Rodrigo, arzobispo de Santiago, confirma, Don Fernando, arzobispo de Sevilla, confirma".

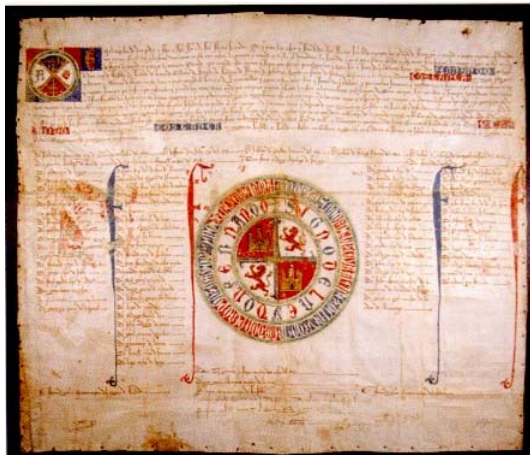
1ª columna	2ª columna	3ª columna	4ª columna
Obispos Castellanos	Magnates laicos castellanos	Obispos leoneses	Magnates laicos leoneses
Burgos		León	
Palencia		Oviedo	
Osma		Astorga	
Calahorra		Zamora	
Sigüenza		Salamanca	
Cuenca		Ciudad Rodrigo	
Segovia		Coria	
Ávila		Badajoz	
Plasencia		Orense	
Cartagena		Mondoñedo	
Albarracín		Tuy	
Córdoba		Lugo	
Jaén		Maestres de la Orden de Santiago y Alcántara	
Cádiz			
Maestre de la Orden de Calatrava			
Prior de la Orden Hospitalaria			

SUSCRIPCIÓN DE LA CANCELLERÍA REAL. Los notarios mayores del rey, el justicia mayor, el almirante, escribanos y notarios de la cancellería.

PRIVILEGIO RODADO DE FERNANDO IV. EL
EMPLAZADO

Y DE SU ESPOSA CONSTANZA. CONFIRMANDO A LA CIUDAD
DE SORIA EL USO QUE LOS CABALLEROS Y EL CONCEDO
TENÍAN. DESDE TIEMPOS INMEMORIALES DE IR A LA GUERRA
ACOMPAÑANDO A LOS REYES Y A SUS HEREDEROS.

12 DE ABRIL DE 1304. BURGOS



ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIALCARPETAS 4N°2-A
PERGAMINO. LETRA MINÚSCULA DIPLOMÁTICA
470 x 570 MM.

PROCEDENCIA: MUNICIPIO Y GREMIOS DE SORIA.



el Rey q la faze deve estar en ella nes cosas. La primera q meyo es d'ella q demandan. La segunda q es el pro o el dno q ende puede venir
 como se lo merecen. f'edi ende. vos catando esto. qremos q sepan por este nro privilegio los q agora son e seran da q adelante como vos
 Toledo de Leon de Galicia de Sevilla de Cordona de Murcia de Jabn del Algarve. e señor de Molina. En uno es la Reyna Dona
 izer mucho bien e mucho meyo. Al Coueio de honra bealoe q agora y son como los q sevan da q adelante. e por muchos señorios q nos
 so e por costumbre q quando los otros Reyes onde nos uenimos ouieron assacar bues tres e los caualleros e el Congro de Soua ouieron d'ir
 nos e no d'otros mugunos. e q nos puden meyo q se lo otorgassemos assi en el nro nro e de los otros Reyes q despues de nos vinieren. e q se
 en siempre ende assi como sobredicho es en todo el nro reyno e de los otros Reyes q despues de nos regnaren en Castilla e en Leon. Et desden
 ra muguarle en ninguna cosa. Ca qual qer q lo f'iziesse. d'uyre nra yza. e p'clar nos se en corte diez. mill. mrs. de la moneda nueva. e al Co
 cellar este privilegio co nro scello de plomo. f'echos en Burgos doze dias de abril. E ja de mill. e trescientos e quatro e dos años. Et nos
 a Dona **COSEVINGI** nra muger e en Castilla en Toledo en Leon. en Galicia en Sevilla en Cordona en Murcia en Jabn
 os lo.

el Rey. — El Justicar don John tío del Rey — El Justicar don Pedro hermano del Rey — El Justicar don Felipe hermano del Rey — El Justicar don Juan mayor del Rey.
 Con f'ray Rodrigo Arzobispo de Sevilla

El Justicar don Manuel
 del Reino de Murcia
 El Justicar de Molina
 de sus señores de Navarra
 Juanes Adelantado mayor
 de Navarra
 Alfonso de Haro
 de Navarra de uilla lobos
 Gil S'ñor de S'ñor
 f'echos man'pe
 de Rey de Saldana
 f'echos de uilla mayor
 o mayor de Castilla
 Gonz' Maguero
 o gomez de Castañeda
 n'se Garcia S'ñor de S'ñor
 de men'ca
 Almar' de S'ñor
 rodriguez de roias
 yuanes de arular
 n'quez de Luana
 el conde de Luana
 roys de meca



Don gualdo obispo de Leon.
 Don fernando obispo de ovedo
 Don alfonso obispo de Astorga
 morano mayor del Reino de L
 Don gualdo obispo de gamora.
 Don f'ray pedro obispo de salam
 Don alfonso obispo de cuitar.
 Don alfonso obispo de oua
 Don bernardo obispo de badajoz
 Don pedro obispo de oces
 Don rodrigo obispo de arcedona
 Don John obispo de ruy
 Don rodrigo obispo de lugo.
 Don John obispo maestre de
 cauallena de la orden de se
 Don gualdo p' maestre de
 orden de Alcantara

Don Tel gomez Ju f'ija mayor en casa del Rey
 Diego Garcia Almirante mayor de la mar.
 Don lorenzo



LA TRADUCCIÓN EN LA IGLESIA

Y LA PERDURACIÓN DE LAS LENGUAS SEMÍTICAS Y CLÁSICAS

En los scriptorios monásticos se llevó a cabo una importante labor de traducción de lenguas. Los monjes eran conocedores de las lenguas clásicas, latín y griego, y se ocuparon de copiar textos antiguos en códices que se conservaron en las bibliotecas de los monasterios.

En muchas ocasiones, además de copiar el texto clásico, glosaron en lengua romance aquellas palabras cuyo significado era difícil. En los márgenes anotaron la traducción y la explicación de muchas palabras que forman estas glosas y son el testimonio más antiguo de las lenguas vernáculas.

Pero la labor de traducción monacal fue más allá. En los monasterios se tradujeron y escribieron textos en lenguas diversas, no solo latín y griego, también estuvieron presentes las lenguas semíticas: árabe, hebreo y arameo.

España fue especialmente prolífera en este tipo de obras. El contacto entre árabes, judíos y cristianos hizo de la península un lugar idóneo para el intercambio lingüístico entre las tres culturas.

Toledo, donde Alfonso X, el Sabio, instaló su Escuela de Traductores, se convirtió en el principal centro de traducción de la España Medieval.

La tradición traductora se remonta al reinado de Alfonso VII, en el siglo XII, cuando, nombrado arzobispo de Toledo a Raimundo, monje de Cluní, comienzan los trabajos a gran escala, bajo la tutela de la iglesia catedral toledana.

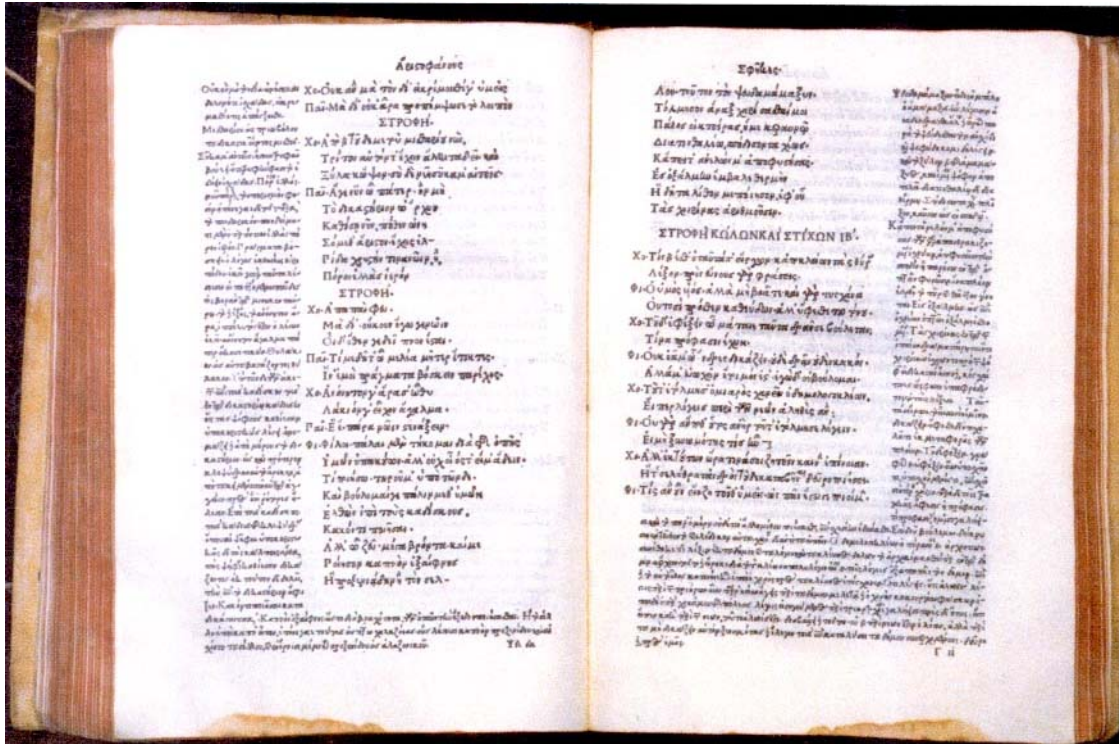
La época de traducciones llamada *trabajos latinos*, abarca los siglos XII y primera mitad de XIII. Estuvo controlada desde el arzobispado de Toledo y ejecutada por eclesiásticos. De estos años conocemos algunos nombres de traductores entre los que destacó Gerardo de Cremona.

El ascenso al trono de Alfonso X, marca su segundo periodo: *Las traducciones alfonsies*, que arranca de mediados del siglo XIII, donde el rey establece claras diferencias y se aleja de las traducciones apadrinadas por la Iglesia.

Es ahora cuando en las labores de traducción participan oficialmente elementos no cristianos: árabes y judíos.

La labor de las escuelas de traducción de los siglos centrales de la Edad Media sembraron la semilla de muchos trabajos posteriores que comenzaron a generalizarse con el invento de la imprenta.

Muchos de los incunables conservados son traducciones y ediciones de textos en otros idiomas distintos al latín, generalizado en Europa durante muchos siglos, o los romances vernáculos de cada región. En prólogos, colofones y glosas encontramos textos en varias lenguas.



ARISTOPHANIS COMOEDIAE NOVEN
15 DE JULIO DE 1498. VENECIA

BIBLIOTECA PUBLICA DE SORIA. LIBRO 1-8

IMPRESOR: ALDUS MANUTIUS

COMENTARIOS EXEGÉTICOS: MARCO MASURO

GRIEGO, PROLOGO BILINGÜE: LATÍN Y GRIEGO

PROCEDENCIA: MONASTERIO DE SANTA MARTA DE HUERTA

SALTERIO EN CINCO LENGUAS

1516, GÉNOVA

BIBLIOTECA PÚBLICA DE SORIA. LIBRO A-3217 EDITOR: PETRUS PAULUS PORRUS

IMPRESOR: NICOLAE JUSTINIANI PAULI

HEBREO. GRIEGO, ÁRABE, CALDEO Y GLOSAS Y ANOTACIONES EN LATÍN 310 X 220 MM.

PROCEDENCIA: MONASTERIO DE SANTA MARTA DE HUERTA



LA DECADENCIA

LAS CRÍTICAS ILUSTRADAS Y LAS DESAMORTIZACIONES DEL SIGLO XIX

Las ideas ilustradas del siglo XVIII marcaron el principio de la decadencia de la Iglesia como portadora de la cultura europea.

Las obras de Cabarrús, Campomanes y Jovellanos, entre otros, asentaron la idea de la necesidad de controlar los bienes de la Iglesia y desarrollar una reforma agraria.

La primera orden que afectó a la reforma de bienes de la Iglesia es la que expulsa de varios países europeos a la Compañía de Jesús. En España, en 1766, Carlos III firma el decreto de expulsión y nacionalización de sus bienes.

Francia comienza las nacionalizaciones de bienes de la Iglesia con el estallido de la Revolución. El ejemplo se extiende por Europa y a España llega con los decretos de las Cortes de Cádiz de 1813 y 1814.

Sin embargo, hasta la muerte de Fernando VII y la generalización del Régimen Liberal no se produjeron las grandes desamortizaciones. El Ministro de Hacienda de Isabel II, Juan Mendizábal decreta en 1836 la supresión de todas las órdenes monásticas

y la nacionalización de sus bienes. Años más tarde el Ministro Madoz decreta una nueva desamortización que alcanza también a los bienes del clero secular.

Iglesias, monasterios, ermitas, hospitales, asilos... se abandonan. Los monjes salen de sus antiguas celdas y sus bienes pasan a manos del Estado que comienza a subastarlos.

Las desamortizaciones se justificaron en su época como la necesidad de llevar a cabo una reforma agraria que permitiera a jornaleros y pequeños campesinos acceder a la propiedad de tierras que habían pertenecido a la Iglesia desde hacía siglos.

La realidad fue muy distinta. Desde muy pronto se vio que la desamortización era el camino para reducir deuda pública y sólo aquellos que tenían en su poder título de deuda pudieron canjearlo por tierras. Es evidente que fue la burguesía y no el campesinado más deprimido, quien pudo acceder a las subastas. El resultado fue una acaparación de propiedades por otros grandes propietarios y el desarrollo de los latifundios en las zonas de centro y sur de la península.

Pero las consecuencias de las desamortizaciones y su forma de llevarlas a cabo, van más allá. El patrimonio histórico sufrió el expolio más grande que jamás había conocido. Se exportaron de manera ilícita muchas obras. Cuadros y esculturas salieron de España sin que regresaran nunca. Edificios que, irremediablemente, a causa del abandono han quedado reducidos a ruinas. Los archivos y bibliotecas, celosamente conservados durante siglos, fueron saqueados y usados para alimentar el fuego de hogares y chimeneas.

El resultado del proceso de desamortización fue, en general, muy negativo. No llegó a saldarse la deuda pública, la esperada reforma agraria se convirtió en un traspaso de propiedades desde los terratenientes eclesiásticos a otros nuevos terratenientes laicos: aristócratas y burgueses. La situación del campesinado empeoró a causa de la capitalización y explotación intensiva que los nuevos propietarios hacían y las pérdidas en obras de arte, arquitectura monumental e historia fueron de incalculable valor.

TRATADO DE LA REGALÍA DE AMORTIZACIÓN
DE PEDRO RODRÍGUEZ, CONDE DE CAMPOMANES

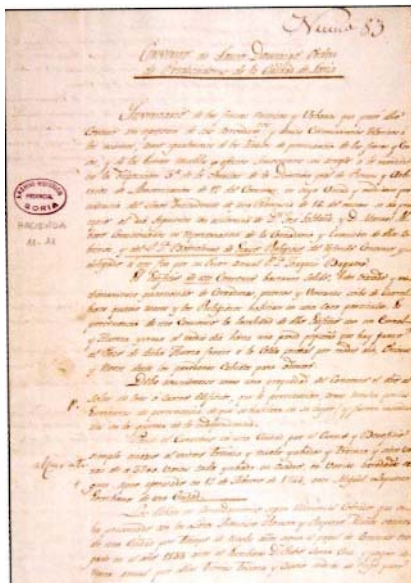
1765, MADRID

BIBLIOTECA PÚBLICA DE SORIA. A - 3013

IMPRENTA REAL DE LA GACETA

350 x 240 MM.

PROCEDENCIA: MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA



INVENTARIO GENERAL DE FINCAS RÚSTICAS Y URBANAS
DESAMORTIZADAS, PERTENECIENTES AL CONVENTO DE SANTO DOMINGO
4 DE SEPTIEMBRE DE 1535. SORIA

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CAJA 4.975. Nº 11
PROCEDENCIA: DELEGACIÓN PROVINCIAL DE HACIENDA DE SORIA

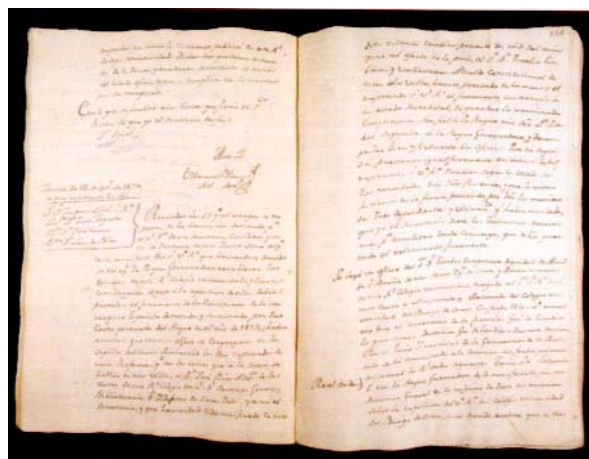
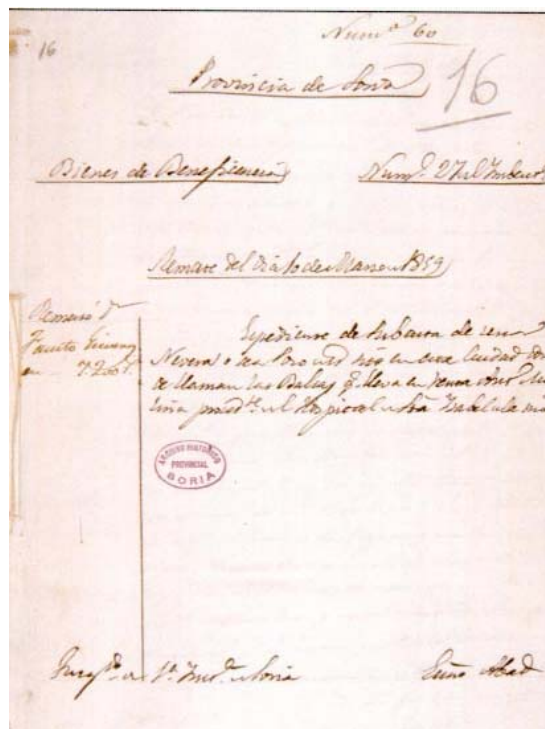
BOLETÍN DE VENTA DE BIENES NACIONALES DESAMORTIZADOS
EXPEDIENTE DE SUBASTA DEL EDIFICIO DEL HOSPITAL PERTENECIENTE
AL CONVENTO DE LAS RELIGIOSAS CARMELITAS DE SORIA
1844. SORIA

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CAJA 6.161. Nº 15.
PROCEDENCIA: DELEGACIÓN PROVINCIAL DE HACIENDA DE SORIA



EXPEDIENTE DE SUBASTA DE BIENES NACIONALES
 DESAMORTIZADOS, NEVERA LLAMADA LA DEHESA
 PERTENECIENTE AL HOSPITAL DE SANTA ISABEL,
 LA NUEVA DE SORIA
 1844. SORIA

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CAJA 6.161. Nº 16
 PROCEDENCIA: DFLEGACIÓN PROVINCIAL DE HACIENDA DE SORIA

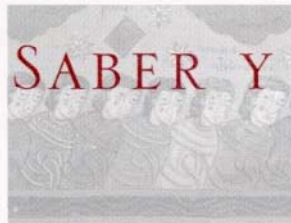


ACTA DEL LIBRO DE ACUERDOS DEL CLAUSTRO DE
 LA UNIVERSIDAD SANTA CATALINA DE EL BURGO DE
 OSMA

NOTIFICANDO AL PROFESORADO LA SUSPESIÓN DE LOS
 ESTUDIOS EN DICHO CENTRO
 6 DE DICIEMBRE DE 1833. EL BURGO DE OSMA (SORIA)

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CASA 5.336
 230 x 310 MM.

PROCEDENCIA: INSTITUTO ANTONIO MACHADO DE SORIA



EL SABER Y LA CRUZ

LA CULTURA EN LA IGLESIA
EN LA EDAD MEDIA Y MODERNA



EL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA

LA BIBLIOTECA Y EL ARZOBISPO DE TOLEDO D. RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA

Sea conocido a todos, tanto presentes como futuros, como Nos, Rodrigo, por la gracia de Dios, Arzobispo en la sede de Toledo y Primado de España, damos todos nuestros libros para que los tenga el Monasterio de Huerta por derecho, poseyéndolos perpetuamente y reservo para mí el uso de todos nuestros libros mientras yo viva. Pero, para que esta nuestra donación sea perpetua y firme y perdure, al abad y convento de este Monasterio concedemos la presente carta suscrita con nuestras propias manos y sello para protección de la comunidad.

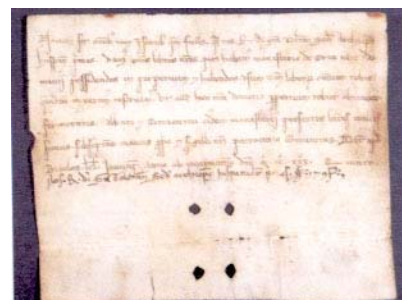
Dado en Bliecos, en las calendas de enero del año de la encarnación del Señor de MCCXXXV (1235)

Nos Rodrigo, por la gracia de Dios, Arzobispo en la sede toledana y Primado de España, concedo y confirmo.

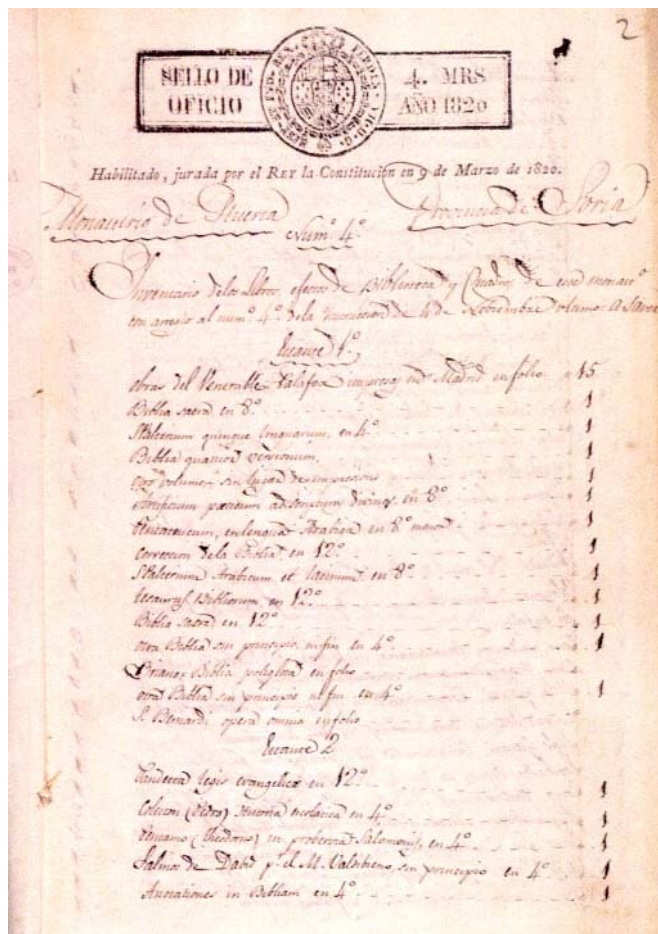
Texto traducido de la donación de la biblioteca de D. Rodrigo Jiménez de Rada
al Monasterio de Santa María de Huerta

DONACIÓN DE DON RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA
ARZOBISPO DE TOLEDO, DE SU BIBLIOTECA PARTICULAR
AL REAL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA,
RESERVANDOSE EL USUFRUCTO DE LA MISMA DE POR VIDA
1 DE: ENERO DE 1235. BLIECOS (SORIA)

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CARPETA 2, Nº 8-H
PERGAMINO. LATÍN. LETRA MINÚSCULA DIPLOMÁTICA
90 x 140 MM.
PROCEDENCIA: MONASTERIO DE SANTA MARTA DE HUERTA

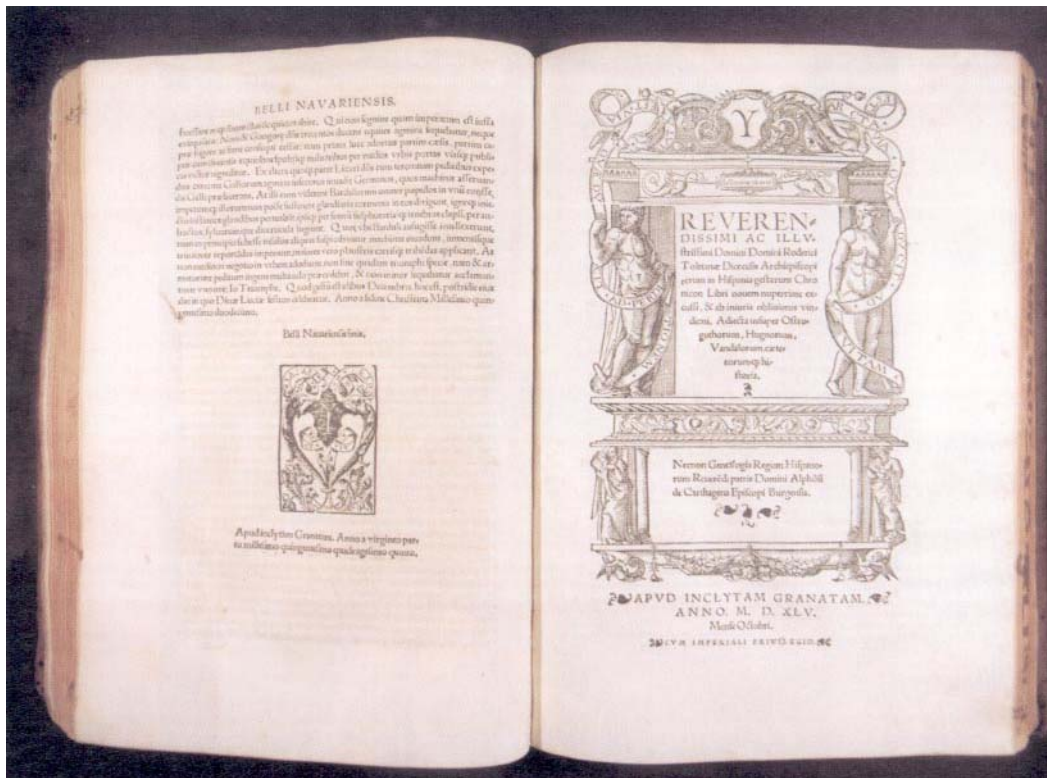


nos. R. de gra volunget archiep
pabem monasterio de Orta uire
dos. vsu tunc libroꝝ omium nobis
donatio ppetuum robur obtine
monasterij presentes luras con
patrocinio comunitas. Dat a
se dny. q. cc. xxx. Quinto
spaniar pmas. ff. 79f.;



INVENTARIO DE LIBROS DE LA BIBLIOTECA
DEL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA
9 DE MARZO DE 1820. SORIA

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CAJA 4.954. Nº 8
PROCEDENCIA: DELEGACIÓN PROVINCIAL DE HACIENDA DE SORIA



CRONICÓN DE DON RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA. ARZOBISPO DE TOLEDO
1545. GRANADA

BIBLIOTECA PÚBLICA DE SORIA. CAJA A – 3467

TRADUCTOR: ANTONIO DE NEBRIJA

IMPRESOR: SANCHO DE NEBRIJA

350 x 245 MM.



INTERIOR DEL SEPULCRO DEL ARZOBISPO DE TOLEDO DON RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA

FOTOGRAFIA DE JOSÉ ANTONIO PÉREZ RIOJA, TOMADA CON MOTIVO DE LA APERTURA DE LA TUMBA EN EL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA EL AÑO 1907

PUBLICADA EN LA MEMORIA DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA EN 1908.

COPIA FOTOGRÁFICA: MARTA LÓPEZ MORALES.

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. Nº 6.760

Hoc est sit omnibus tam peccatis
ego reddidit sicuti scriptum est
etiam sacramento confirmati-
to monachis peccatis monaster
abus etiam si peccatis sicuti
hoc promissio facta est pariter in
et. p. m. v. m. h. l. a. m. p.
sicuti m. p. a. conscripti v. p. m.



EL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA

LOS BIENES TERRENALES Y SUS PROPIEDADES

El monasterio de Santa María de Huerta fue fundado por monjes cistercienses de Cántabos y Fuentelmonje en 1162. Desde 1179 gozó la protección del rey Alfonso VIII quien comienza la edificación de la abadía, que a lo largo del siglo XIII fue engrandecida por la ayuda de su abad San Martín de Finojosa y su sobrino el arzobispo de Toledo don Rodrigo Jiménez de Rada.

El esplendor del monasterio de Huerta se extendió hasta el siglo XVIII, quedando claros vestigios arquitectónicos de su riqueza. Pero su valor no se limitó a sus muros, sus monjes estuvieron en los principales cargos del Estado:

- * Consejero real de Felipe II: Fray Malaquías de Aso.
 - * Catedrático de la Universidad de Alcalá de Henares: Fray Pedro de Oviedo, quien además fue obispo de Quito, arzobispo de Santo Domingo y primado de las Indias Occidentales.
 - * Escritor y traductor: Fray Luis de Estrada.
 - * Consejero en Flandes del Archiduque Alberto: Fray Crisóstomo Henríquez.
 - * Poetas: Fray Sebastián Celada.
 - * Teólogos: Fray Froilán de Urosa.
- Y un largo etc.

La riqueza terrenal de Huerta se conoce desde la Edad Media. Reyes, nobles y obispos dotaron al monasterio de importantes bienes de producción: tierras, molinos, fraguas, bodegas... A mediados del siglo XVIII el catastro del Marqués de la Ensenada nos revela hasta qué punto ascendieron las riquezas del monasterio tanto en bienes muebles como inmuebles.

*Declaracion de las Cose que corresponden a la
fanega de tierra del termino y Casa de Huerta
propio del P.^o Monasterio de Nuestra Señora de
este título, segun su especie, Calidad, y procedencia
Hecho a Dizeño*

<i>Lugares</i>	<i>Calidades</i>	<i>P.to M.^o</i>	<i>Claves</i>
<i>Montalva</i>	<i>1.^a de Regadio por pio por pio abuelo</i>	<i>Mto. 1</i>	<i>1.^a</i>
<i>Combradura</i>	<i>1.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 232</i>	<i>2.^a</i>
<i>de la Cabana</i>	<i>1.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 214</i>	<i>3.^a</i>
<i>de la Caua</i>	<i>1.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 21</i>	<i>6.^a</i>
<i>de la Caua</i>	<i>1.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 10</i>	<i>3.^a</i>
<i>de la Caua</i>	<i>1.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 18. 2.^a</i>	<i>7.^a</i>
	<i>2.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 15. 2.^a</i>	<i>8.^a</i>
	<i>3.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 11</i>	<i>10.^a</i>
<i>de la Caua</i>	<i>1.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 3</i>	<i>5.^a</i>
<i>de la Caua</i>	<i>1.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 11</i>	<i>9.^a</i>
<i>de la Caua</i>	<i>1.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 6</i>	<i>11.^a</i>
<i>de la Caua</i>	<i>1.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 2</i>	<i>12.^a</i>
<i>de la Caua</i>	<i>1.^a de Regio y pio de una y</i>	<i>Do 2</i>	<i>13.^a</i>

CATASTRO DEL MARQUÉS DE LA ENSENADA.
ÚNICA CONTRIBUCIÓN. SANTA MARÍA DE HUERTA
RESPUESTAS GENERALES Y DECLARACIÓN DE LOS BIENES
PERTENECIENTES AL MONASTERIO DE HUERTA
1753. SANTA MARÍA DE HUERTA

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CAJA 9.838
317 X 222 MM.

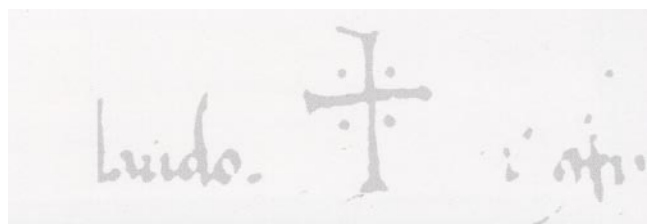
PROCEDENCIA: DELEGACIÓN PROVINCIAL DE HACIENDA DE
SORIA

PÁG. SIGUIENTE

RENUNCIA DE DON GARCÍA, OBISPO DE TARAZONA. Y DEL CABILDO DE LA CATEDRAL
A COBRAR LOS DIEZMOS CORRESPONDIENTES A LAS VIÑAS SITUADAS EN EL TERMINO DE LA VILLA DE ATECA
QUE SON PROPIEDAD DEL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA.

JUNIO DE 1196

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CARPETA
2. N° 2-H
PERGAMINO, LATÍN. LETRA MINÚSCULA DIPLOMATICA
311 x 585MM.
PROCEDENCIA: MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE
HUERTA



In nre patris - filii - spe sci am. Cum scdm scripturam auctoritate unius catholice fidei cultores ad p
fidelis doctor amoneatur bnfice religiois ac illor sentia cu omi deuotione ampliare. Ego itaq garthas
iddensu rans. cui p'eb h' ex parte face r'at' - p' medio omnium p'cellor' mozz - p'de ecclie canonicez
hancem - usus monastii eiusdem loci. un' cu' g'fesu - uoluntate arasonensis epi. - remitto in p'petu' uniu
nachi possident in arbeca. ut de eis nulli decimas redde' teneantur. Et ut unuz q's matheo p'de' mo
s' the' una illaz est illa uinea q' dicit de la cur. q' fuit de ioh' de ulla. Alia q' fuit de blascho su
sidentam. Et alia de martino rubio. Has etiam iam dictas uineas eis tali cecedo condicione. ut si
atate liceat eis emptione' ul' cambio ul' quolibz alio m' tantum q'nam ab eis alienati fuit in arbeca po
huc ibi possident uineas. de decimis q'm epi aliqui compositionem faciunt. Insuper etiam addo iam
tas hanc uineas. de quib' centum quingenta albecas unuz q'ant habe' - de illis similit' sic de p't
quid uenduntur ul' cambiantur. se remittuntur excepto qd no' in arbeca. p' totu' epatu' uicuzq' possunt. Et
fello ongan sc'oz moraborum unuz noie censu. p' solue' teneantur. Si si foralle unuz quas nunc
ad arasonensem reuocantur ep'm. remitto parte' censu. qui sup'us est exp'ssu'. F'icta cart

Ego garthas arasonensis eps laudo. †

Ego s. facista. † g'fimo. Ego loth' p'centor' p' t' r' g'f. Ego s. palacana. †

Ego magist' gultu. † g'f.

Ego magist' de ulla. † g'fimo

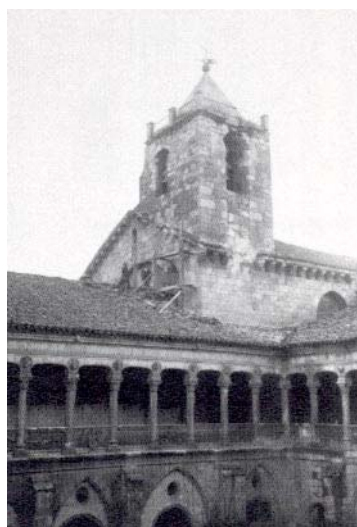
Ego amicus archiep' de colantu g'fimo. †

Ego foran' g'fimo. Ego iord



EL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA

LA DESAMORTIZACIÓN



CLAUSTRO DE LOS CABALLEROS Y TORRE DEL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA

FOTOGRAFÍA: ARCHIVO CARRASCOSA.
ORIGINAL: PLACA DE CRISTAL
COPIA FOTOGRAFICA: MARCA LÓPEZ MORALES
ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA, N° 994

Las leyes desamortizadoras de 1835 expulsaron a los monjes del monasterio que abandonan el lugar y comienza la subasta de los inmuebles y el expolio de infinidad de obras de arte que tenía a la abadía. Sin embargo, el edificio fue declarado Monumento Histórico Artístico por Real Decreto de 25 de agosto de 1882 y tres años después se intentó convertir en colegio de segunda enseñanza, uso que no llegó a tener ya que se opuso a ello la Real Academia de la Historia.

El edificio lo recupera a finales del siglo XIX el Marqués de Cerralbo, Don Enrique Aguilero y Gamboa, y logra que su sobrina, Doña Amelia del Valle, propietaria del inmueble lo ceda de nuevo a la Orden del Císter.

Por legado testamentario de ésta, el abad recibió las llaves del Monasterio, las mismas con las que los agentes de Mendizábal cerraron sus puertas en 1835. El 2 de junio de 1930 los monjes de Viaceli (Cóbreces, Santander) toman posesión del monasterio y reorganizan la vida de la congregación cisterciense de Santa María de Huerta pese a la oposición que encontraron por parte del obispo de Tarazona que hacía valer sus derechos sobre la iglesia, convertida en parroquia tras la desamortización.

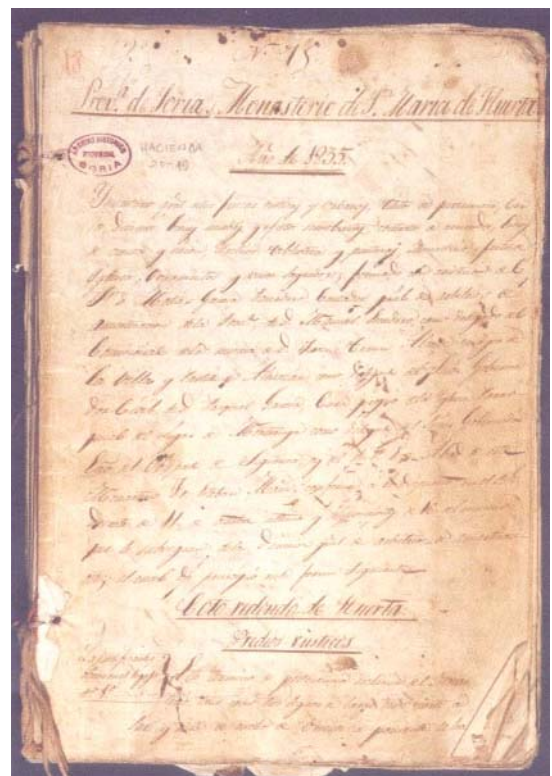


INVENTARIO DE BIENES MUEBLES DESAMORTIZADOS
 PROPIEDAD DEL MONASTERIO DE
 SANTA MARÍA DE HUERTA
 BOLETÍN OFICIAL DE LA PROVINCIA
 2 DE OCTUBRE DE 1.837

BIBLIOTECA AUXILIAR DEL ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE
 SORIA

INVENTARIO GENERAL DE FINCAS ROSTICAS Y URBANAS
 DESAMORTIZADAS. PERTENECIENTES AL MONASTERIO DE HUERTA
 1835. SORIA

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CAJA 4.984. Nº 18
 PROCEDENCIA: DELEGACION PROVINCIAL DE HACIENDA DE SORIA



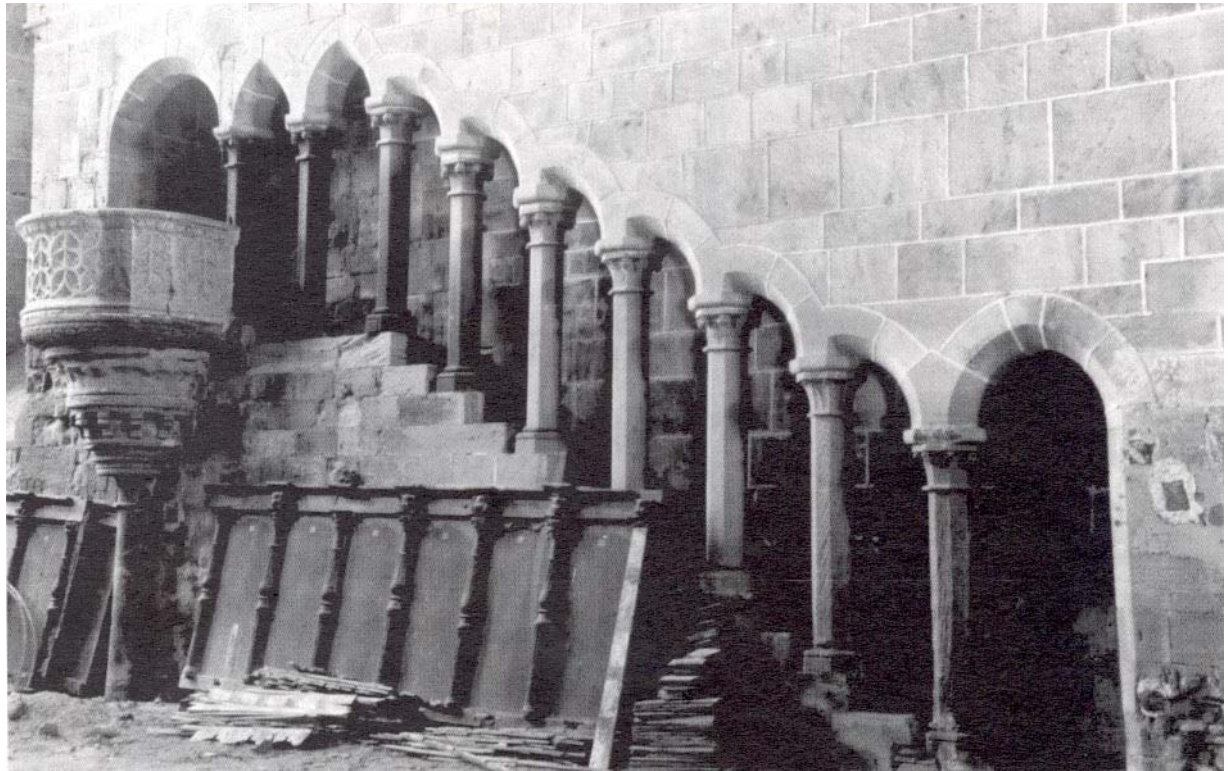
REFECTORIO DE LOS MONJES DEL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA

FOTOGRAFÍA: ARCHIVO CARRASCOSA

ORIGINAL: PLACA DE CRISTAL

COPIA FOTOGRÁFICA: MARIA LOPEZ MORALES

ARCHIVO HISTORICO PROVINCIAL DE SORIA, Nº 1.000



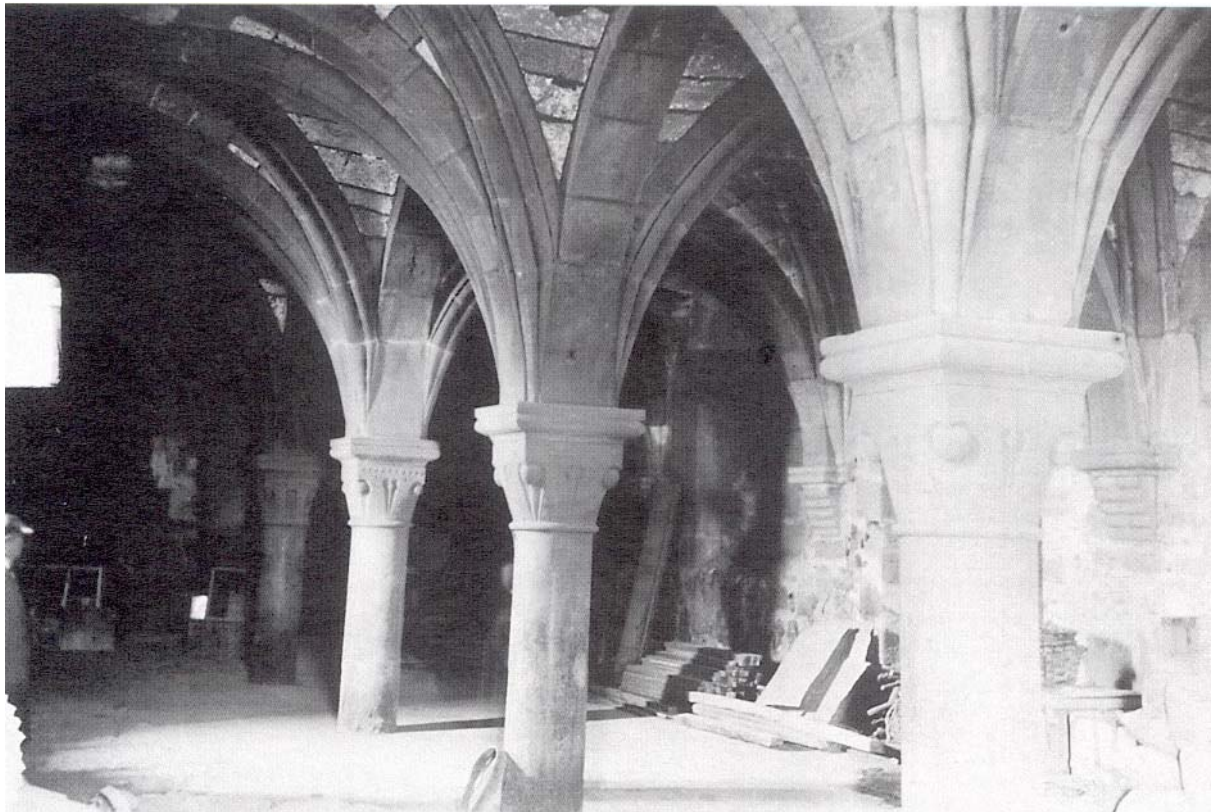
REFECTORIO DE CONVERSOS DEL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA

FOTOGRAFIA: ARCHIVO CARRASCOSA

ORIGINAL: PLACA DE CRISTAL

COPIA FOTOGRAFICA: MARÍA LÓPEZ MORALES

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. Nº 1.004





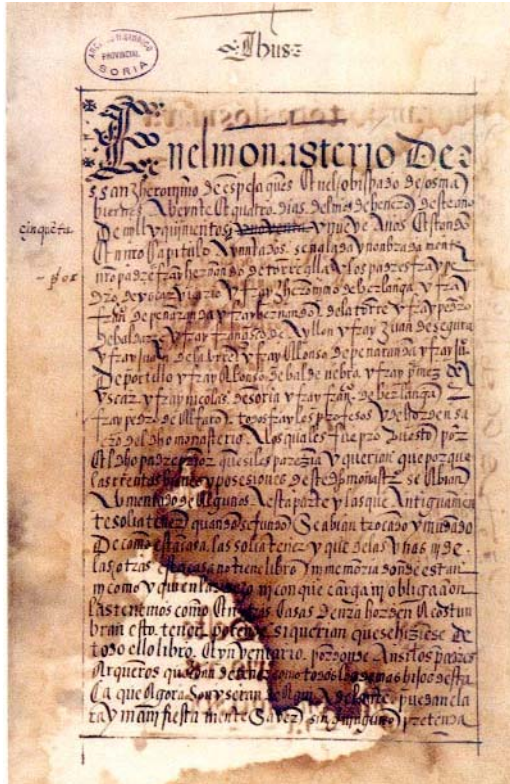
**EL MONASTERIO DE SAN JERONIMO DE ESPEJA DE SAN MARCELINO
LOS BIENES TERRENALES**

El monasterio de San Jerónimo de Guijosa en Espeja de San Marcelino fue fundado por el cardenal y obispo de Osma Don Pedro de Frías, en 1401 en las cercanías de las canteras de jaspe de Espejón.

En 1525 el monasterio pasa al patronato de la casa de Avellaneda. Don Diego de Avellaneda, obispo de Tuy, **compró los altares laterales del crucero de la iglesia para construir en ellos el sepulcro de sus padres**, Don Diego de Avellaneda y Doña Isabel de Proaño, y el suyo propio y construyó un palacio de retiro para él y su familia anexo al presbiterio de la iglesia.

En San Jerónimo existía un importante scriptorio de cantorales que abasteció de estos libros durante los siglos XVI y XVII a muchas iglesias y conventos de la provincia.

Según las descripciones de Sigüenza y Madoz, tenía dos claustros: uno para los monjes o procesional de estilo herreriano y otro para la hospedería, ambos eran de doble arquería. El edificio contaba, además de las celdas de los monjes, con graneros, corrales y una huerta cerrada.



INVENTARIO DE LOS BIENES Y POSESIONES
DEL MONASTERIO DE SAN JERÓNIMO DE ESPEJA
24 DE ENERO DE 1559. ESPEJA DE SAN MARCELINO (SORIA)

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA. CAJA 5.979
LETRA HUMANÍSTICA CON INFLUENCIAS GÓTICAS
300 X 215 MM.

PROCEDENCIA: ALCALDÍA ORDINARIA (JUZGADO) DE EL BURGO DE OSMA.

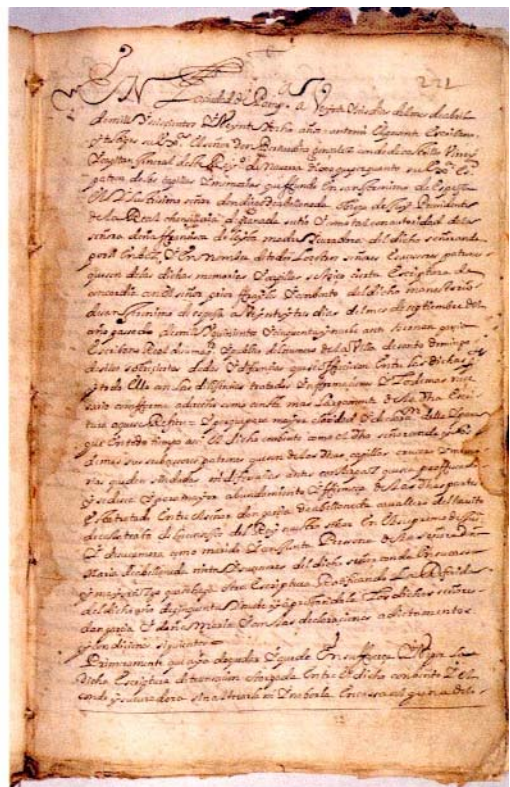
TRASLADO DE LA ESCRITURA DE RECONOCIMIENTO
COMO PATRONOS DE LAS CAPILLAS DEL CRUCERO
DE LA IGLESIA DEL CONVENTO DE SAN JERÓNIMO DE ESPEJA
AL OBISPO DE TUY. D. DIEGO DE AVELLANEDA, Y A LOS SRES. DE
AVELLANEDA.

D. DIEGO DE AVELLANEDA Y D^a ISABEL DE PROAÑO, Y A SUS SUCESORES.
23 DE SEPTIEMBRE DE 1559. SANTO DOMINGO DE SILOS (BURGOS),
(ORIGINAL)
ABRIL DE 1638. PAMPLONA (TRASLADO)

ARCHIVO HISTORICO PROVINCIAL DE SORIA (PROTOCOLOS). CAJA 5156

310 x 210 MM

PROCEDENCIA: ESCRIBANÍA DE ALONSO DE CARDEÑA. EL BURGO DE OSMA



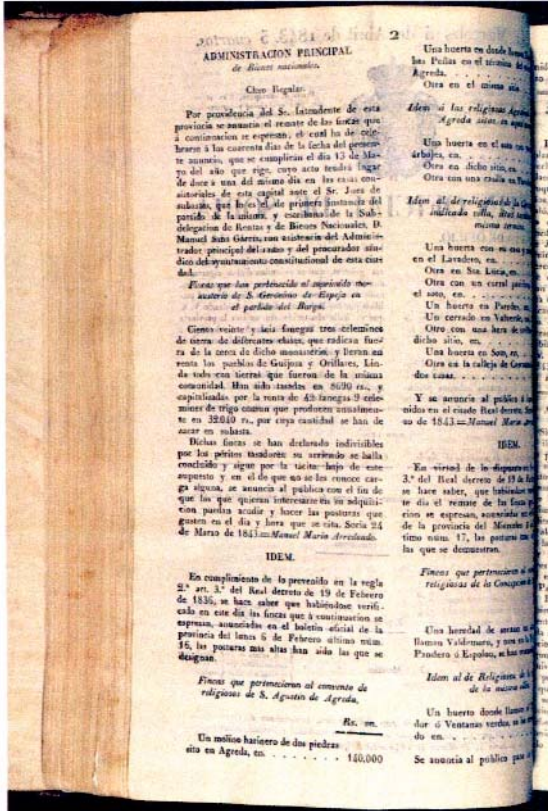


EL MONASTERIO DE SAN JERÓNIMO DE ESPEJA DE SAN MARCELINO
LA DESAMORTIZACIÓN

El monasterio fue empleado como hospital durante la Guerra de la Independencia conservando la comunidad jerónima hasta la desamortización de 1835. Hacia 1855 las dependencias monásticas estaban en absoluta ruina pero la iglesia se mantuvo en buen estado hasta 1939. Después de la Guerra Civil, fue demolida, conservándose en la actualidad, tan solo, el muro oeste que cerraba la parte del coro y parte de la cerca que rodeaba las dependencias monásticas.

En 1932 el sepulcro renacentista de Don Diego de Avellaneda pasó al Museo Nacional de Escultura de Valladolid, el resto está perdido salvo la piedra de cierre de un tercer sepulcro donde se enterró Don Lope de Avellaneda a mediados del siglo XVI y que hoy se puede ver emparedado en un edificio de la comarca de Espeja de San Marcelino.

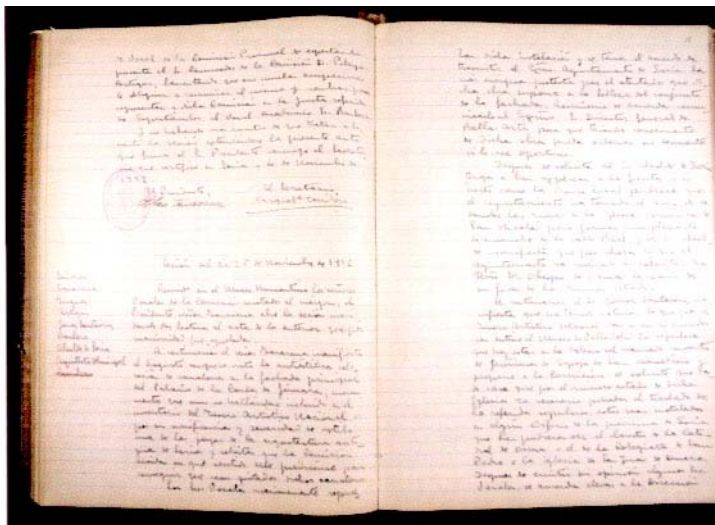
El expolio de este monasterio, tras la desamortización, fue muy grande ya que de los dos claustros no se conserva nada, como también han desaparecido todo rastro de las dependencias, la hospedería y el palacio adosado al presbiterio, construido por Don Diego de Avellaneda en el siglo XVI que fue empleado como residencia de reposo de los Condes de Castrillo.



OFERTA DE SUBASTA DE VARIAS FINCAS DESAMORTIZADAS PERTENECIENTES AL MONASTERIO DE SAN JERÓNIMO DE ESPEJA

BOLETÍN OFICIAL DE LA PROVINCIA
5 DE ABRIL DE 1843

BIBLIOTECA AUXILIAR DEL ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA



ACTA DEL LIBRO DE ACUERDOS DE LA COMISIÓN PROVINCIAL DE MONUMENTOS HISTÓRICOS Y ARTÍSTICOS DE SORIA

ACORDANDO LA NECESIDAD DE PROTECCIÓN Y CONSERVACIÓN DE LOS SEPULCROS DE ESPEJA
25 DE NOVIEMBRE DE 1932. SORIA

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA .CAJA 5335
315 x 225 MM.

PROCEDENCIA: DELEGACIÓN TERRITORIAL DE LA JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN EN SORIA.

ALTAR MAYOR DE LA IGLESIA DEL MONASTERIO JERÓNIMO DE GUIJOSA

FOTOGRAFIA: ARCHIVO CARRASCOSA

ORIGINAL: PLACA DE CRISTAL

COPIA FOTOGRAFICA: MARÍA LÓPEZ MORALES

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA, Nº 1.137



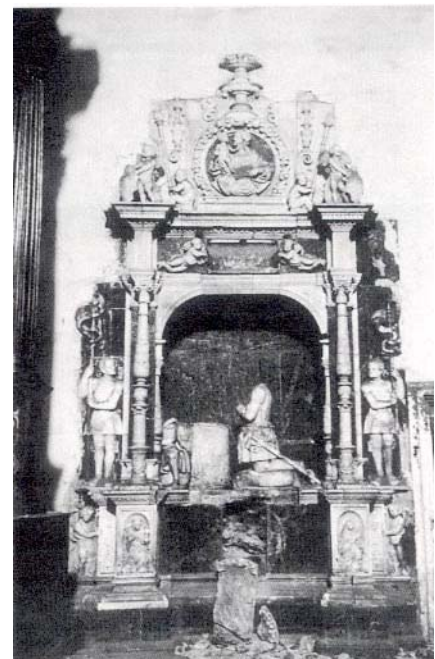
SEPULCRO DE DON DIEGO DE AVELLANEDA E ISABEL DE PROAÑO IGLESIA DEL MONASTERIO JERÓNIMO DE GUIJOSA.

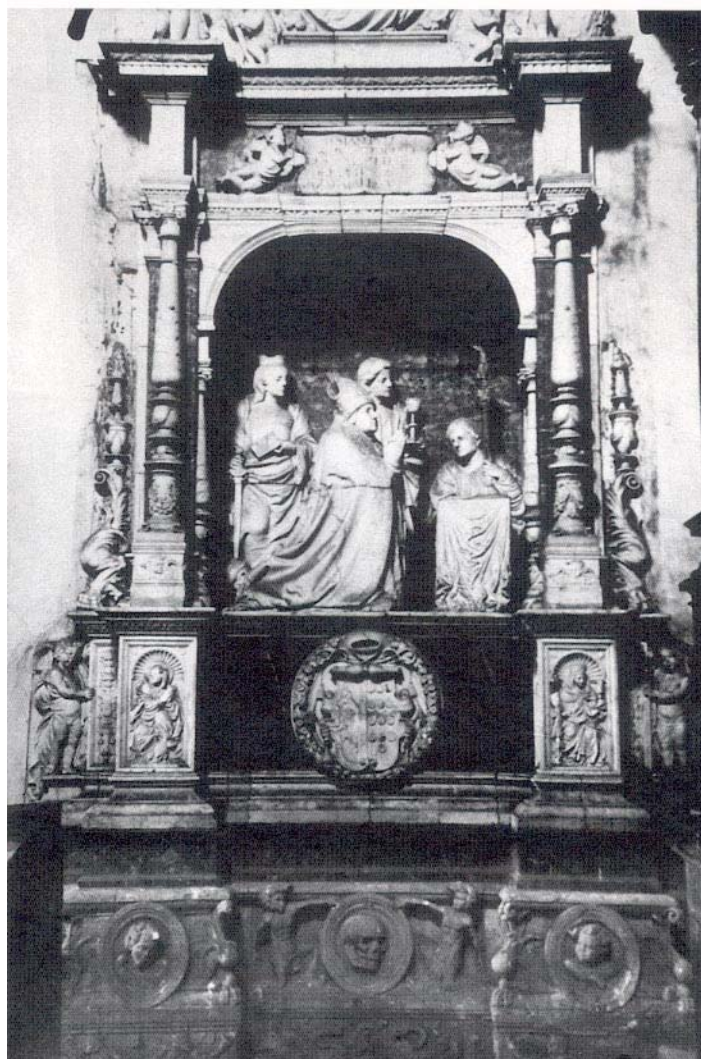
FOTOGRAFÍA: ARCHIVO CARRASCOSA

ORIGINAL: PLACA DE CRISTAL

COPIA FOTOGRAFICA: MARÍA LÓPEZ MORALES

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA, Nº 1.138





SEPULCRO DE DON DIEGO DE AVELLANEDA.
IGLESIA DEL MONASTERIO JERÓNIMO DE GUIJOSA

FOTOGRAFÍA: ARCHIVO CARRASCOSA

ORIGINAL: PLACA DE CRISTAL

COPIA FOTOGRAFICA: MARÍA LÓPEZ MORALES

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA, Nº 1.139

EXTERIOR DE LA IGLESIA DEL MONASTERIO DE SAN JERÓNIMO DE GUIJOSA
EN ESPEJA DE SAN MARCELINO
1936

COPIA FOTOGRÁFICA: MARÍA LÓPEZ MORALES
ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA



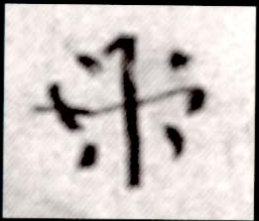
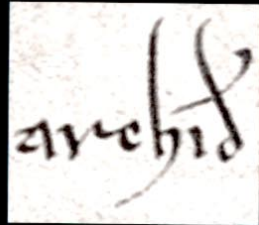
ESTADO ACTUAL Y RESTOS ARQUITECTÓNICOS DEL MONASTERIO
DE SAN JERÓNIMO DE GUIJOSA EN ESPEJA DE SAN MARCELINO
SEPTIEMBRE DE 2001

FOTOGRAFÍAS: MARÍA LÓPEZ MORALES
ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA



ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA
PL/ SAN CLEMENTE, Nº 8
42071 SORIA

E L S A B E R Y L A C R U Z



LA CULTURA EN LA IGLESIA EN LA EDAD MEDIA Y MODERNA



7 DE NOVIEMBRE DE 2001
31 DE ENERO DE 2002

OCTOECHOS LATINO

El Canto Gregoriano y sus sistemas melódicos

SCHOLA ANTIQUA



Canción uno “Cum appropinquaret”



Canción once “Iherusalem quae aedificatur”



Canción quince “ Illuminare Iherusalem



Canción veintidos “Zachae, festinans descende”

SCHOLA ANTIQUA

Director: Juan Carlos Asensio Palacios

Concierto en el Aula Magna «Tirso de Molina», de Soria. 9 de noviembre de 2001
Clausura del Congreso «La Traducción Monacal»

Selección de piezas interpretadas en este concierto y grabadas en el disco *Octoechos latino. De musica cum tonario (El Canto Gregoriano y sus sistemas melódicos)*, editado por Pneuma (PN-380)

- | | | |
|-----|----------------------------|--------------------------------|
| 1. | Cum appropinquaret | <i>Antífona del Benedictus</i> |
| 11. | Iherusalem qux xdifictur | <i>Comunión</i> |
| 15. | Illuminare Iherusalem | <i>Responsorio</i> |
| 22. | Zachax, festinans descende | <i>Antífona del Benedictus</i> |

Schola Antigua está dirigida Juan Carlos Asensio Palacios * y formada por:

Miguel Ángel Asensio Palacios
Javier Blasco Blanco
Miguel Ángel Cencerrado Rodríguez
Alfredo Contreras Sanz
Miguel Ángel Fernández González
Alberto de la Fuente Jarillo
Enrique de la Fuente González
Miguel García Rodríguez
Román García-Miguel Gallego*
Jorge Luis Gómez Ríos
Benjamín González García
Antonio de Gregorio Jabato
Luis Fernando Loro Rodríguez
Luis Manuel Pe-Mentxaca Herrán
Benigno Antonio Rodríguez García
Jesús María Román Ruiz del Moral
Federico Rubio García

* Solistas

OCTOECHOS LATINO

El Canto Gregoriano y sus sistemas melódicos

SCHOLA ANTIQUA



OCTOECHOS LATINO • DE MUSICA CUM TONARIO

El Canto Gregoriano y sus sistemas melódicos • Gregorian Chant and its melodic systems



Protus Authenticus (Modo I)		Tritus Authenticus (Modo V)	
1 Cum appropinquaret	<i>Antífona del Benedictus</i> 3:10	13 Adhuc multa habeo	<i>Antífona del Magnificat</i> 2:24
2 Dominus secus mare	<i>Intrito</i> 2:58	14 Letabitur iustus	<i>Comunión</i> 3:05
3 Ecce quam bonum	<i>Gradual</i> 3:13	15 Illuminare Iherusalem	<i>Responsorio</i> 2:56
Protus Plagalus (Modo II)		Tritus Plagalus (Modo VI)	
4 O Virgo virginum	<i>Antífona del Magnificat</i> 3:16	16 Serve nequam	<i>Antífona del Magnificat</i> 2:41
5 Velum templi	<i>Responsorio</i> 3:13	17 Fons et origo in medio Ecclesiae	<i>Intrito trapado</i> 2:18
6 Domine ihesu Christe	<i>Olerterio</i> 3:39	18 Domine, in virtute tua	<i>Alleluya</i> 3:08
Deuterus Authenticus (Modo III)		Tetrardus Authenticus (Modo VII)	
7 Ecce Dominus noster	<i>Antífona de Laudes</i> 2:16	19 Urbs fortitudinis	<i>Antífona</i> 2:28
8 In nomine Domini	<i>Intrito</i> 3:20	20 Populus Sion	<i>Intrito</i> 2:39
9 Speret in te	<i>Olerterio</i> 1:53	21 Reversit pastor noster	<i>Responsorio</i> 3:53
Deuterus Plagalus (Modo IV)		Tetrardus Plagalus (Modo VIII)	
10 Est secretum	<i>Antífona del Magnificat</i> 3:27	22 Zachae, festinans descende	<i>Ant. del Benedictus</i> 2:39
11 Iherusalem quae aedificatur	<i>Comunión</i> 2:32	23 Qui confidunt in Domino	<i>Tracto</i> 3:07
12 Urbs Iherusalem	<i>Himno</i> 2:42	24 Deus tuorum militum	<i>Himno</i> 3:34

SCHOLA ANTIQUA Director: Juan Carlos Asensio Palacios • (*) Solistas **DDD 72+42**
 Miguel Angel Asensio Palacios Alberto de la Fuente Jarillo Luis Fernando Loro Rodríguez
 Javier Blasco Blanco Miguel García Rodríguez Luis Manuel Pe-Monxina Herrán
 Miguel Angel Cencerrado Rodríguez Román García-Miguel Gallego • Benigno Antonio Rodríguez García
 Alfredo Contreras Sanz Jorge Luis Gómez Ríos Jesús María Román Ruiz del Moral
 Miguel Angel Fernández González Benjamín González García Federico Rubio García
 Enrique de la Fuente González Antonio de Gregorio Jabato

ENGLISH COMMENTARY INSIDE
 Portada: Los siglos cantan al Cordero Místico sobre el monte Sión (Martino miniaturista 1086). Comentarios al Apocalipsis del Beato de Leobana de El Burgo de Osma (Soria). Intrito: Cristo apareciendo entre las nubes. Beato de Silos • Commentary translation: Lady Ann Sheldrake. Asesor musical: Laurentino Sáenz de Buruaga OSB • Grabado el 25 y 26 de noviembre de 2000, en el Monasterio de Santa María de El Pardo. Segovia. Fondo ARB. Master: Record natural • Teclados: Miguel Ángel Barrios y Luchó Alonso • Diseño gráfico: Pneuma • Depósito Legal: M-45491-2001. Pneuma, Almatoreno 69 28003 Madrid • tel/fax 34.91.3079377 • www.crs.eu/USERS/pneuma • e-mail: pneuma@crs.eu. Distribución: Karonte, Alfonso XIII 141 28016 Madrid. tel 34.913458626 fax 34.913503358 • e-mail: karonte@karonte.com. Producción: EDUARDO PANIAGUA • All Rights Reserved • 2002 PNEUMA • MADE IN SPAIN

