

LOS SANTOS DOMINICOS COMO PERSONAJES LITERARIOS EN EL PERÚ ¹

Iván Rodríguez Chávez

Universidad Ricardo Palma (Perú)

rector@urp.edu.pe

Abstract

This study explains the addition of two Peruvian Dominican Saints: Saint Rose of Lima and Saint Martin de Porres as literary characters in the Traditions of Ricardo Palma. The author portrays them in their human dimension, tied to their daily chores, ordinary and humble. The tradition is a brief narrative, written in a colloquial form of the language, with a humorous background scattered throughout the text, yet focused on some sections of it. They were chosen because of their roots to the people, how appealing they are to the reader, in aspects of their lives defined as secular literature.

Key words: Holiness, Humility, Society, Family, Charity, Obedience.

Resumen

En este estudio se explica la incorporación de los dos santos peruanos dominicos: Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres como personajes literarios en las **tradiciones** de Ricardo Palma, en las que este autor los presenta en su dimensión humana, ligados a menesteres cotidianos sencillos y humildes. La **tradicción** es una narración breve, con lenguaje coloquial y un fondo de humor esparcido en todo el texto y concentrado en alguna parte de estos. Los acoge por su raigambre popular, la simpatía que despiertan en el lector, en aspectos de su vida que se prestan a constituir una literatura laica.

Palabras claves: Santidad, Humildad, Sociedad, Familia, Caridad, Obediencia.

1. Introducción

Es intención de este artículo vincular la religión con la literatura. Para ello, se ha escogido a dos santos peruanos dominicos: Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres en una perspectiva humana captada por el escritor. Se trata de algunos aspectos de sus vidas aptos para construir un mensaje estético de admiración que, a la vez, representan la imagen que su conducta proyecta sobre el resto de la población. Esta incorporación en la literatura les otorga una configuración de personajes literarios con muchas cualidades compatibles con el arte que, exigen del escritor un tratamiento fino, cuidadoso que no desfigure a su protagonista.

Ricardo Palma (Lima, 1833-1919) es uno de los narradores que en sus *tradiciones* ha logrado fabular historias con ideas y lenguaje sencillos, de fácil y breve discurso, pero efectivos en resaltar las cualidades sobrenaturales de los santos, haciéndolos sentir cercanos a la experiencia de los lectores,

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

con una presentación discursiva en la que la santidad se pone el ropaje de lo terreno y le viene como pura humanidad.

Tal vez su filiación romántica haya contribuido a este producto, en tanto que privilegia lo sentimental sobre lo racional, valora lo local sobre lo universal y dulcifica las acciones y los perfiles con la primacía de las formas del amor como sentimiento deseado y necesitado por todos. Le agrega su poder imaginativo de animación y su no disimulado sentido del humor.

2. El marco histórico

La más antigua relación de los dominicos con el Perú se retrotrae a la Capitulación de Toledo de 1529, en la que se concertó que Pizarro estaba obligado a *“llevar consigo varios religiosos que instruyeren en la fe cristiana a los nativos de Nueva Castilla”* (Hampe Martínez, Teodoro, 1998:198, t.II) y, siguiendo a este mismo historiador, *“... se determinó nombrar al efecto a seis frailes dominicos...”* (), entre los cuales figuraba fray Vicente de Valverde que *“vino a ser el único clérigo regular que permaneció en la hueste y es natural, por lo tanto, que le tocase formular el requerimiento a Atahualpa en la plaza de Cajamarca”*. Vale decir, que Valverde aparece en el escenario peruano al lado de Pizarro, acompañándolo en su marcha al Cusco. El monarca, en mérito a sus servicios lo propone a Roma como el primer obispo del Cusco, declarándolo, además, protector de los indios. A los tres años del ejercicio de su gobierno, Valverde murió en 1541, en la isla de Puná, víctima de un ataque de los naturales.

Armando Nieto Vélez, a la Capitulación de Toledo agrega como fuente documental de la presencia en el Perú de los dominicos, *“la carta de la reina Juana al Provincial de Santo Domingo (21 de abril de 1529)”* (1981: 429, t. XI). A la vez, ordena a Hernando de Luque *favorezca a los seis dominicos de la expedición pizarrista* y *“al propio conquistador que les dé terreno y casas”*.

Posteriormente irán a la gobernación de Nueva Castilla otro grupo de dominicos entre los cuales estarán *“los padres Francisco Martínez Toscano y Agustín de Zúñiga, quienes obtuvieron de Roma la erección de la Provincia de San Juan Bautista (4 de enero de 1540)”* (ob. cit.: 434, t. XI). Se designa bajo un régimen especial Prior Provincial a fray Tomás de San Martín y se *“dispuso que el convento limeño estuviese bajo la advocación de Santa María del Rosario”*. En el grupo de frailes fundadores figura Pedro Mártir, en condición de lego, de acuerdo a la relación consignada por Nieto Vélez.

Siendo años de organización de estas nuevas posesiones, en 1541 se creó el obispado de Lima, designándose como primer obispo al también dominico fray Jerónimo de Loayza, quien hizo ingreso a

la Ciudad de los Reyes en julio de 1543 como efecto del traslado del obispado de Cartagena de Indias. Pocos años después se eleva al rango de arzobispado, independizándolo de Sevilla.

Jerónimo de Loayza celebra concilios, instituye la cátedra de quechua, para los evangelizadores; imprime textos en lengua nativa para la cristianización de los naturales y atiende a los enfermos creando el primer hospital de indios.

Desempeñó el arzobispado hasta su muerte ocurrida en 1575.

Ante la vacancia de la prelatura, fue ungido arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo, quien tomó posesión de su cargo en 1581.

Nieto Vélez caracteriza a Toribio de Mogrovejo como “*un pastor itinerante*”, que por esta razón “*Le echaron el defecto de estar largas temporadas ausente de su sede*”; y, que de los “*veinticinco años de obispo solo ocho residió en Lima. El resto lo pasó visitando su territorio*” (ob. cit.: 467, t. XI).

Creó el Seminario conciliar que lleva su nombre y organizó y realizó el III Concilio Limense, del cual publicó catecismo en castellano, quechua y aymara.

Enfrentó muchas dificultades con el poder virreinal.

En una de sus expediciones, Toribio de Mogrovejo confirmó a la futura Santa Rosa, cuando ella vivía en Quives.

Se dice que Mogrovejo aprendió quechua.

Fallece en Saña en marzo de 1606, cuando ejecutaba visita apostólica por el norte.

Finalmente, en 1679 fue beatificado y canonizado en 1726 (Tauro del Pino, 2001: 1693, t. 11). Nieto Vélez, el historiador jesuita de la *Iglesia Católica en el Perú* (1981), convocando su capacidad de síntesis intenta dar el perfil de la personalidad apostólica que define a Toribio de Mogrovejo diciendo:

No se cansaba de instruir a quienes hacían objeto de su solicitud. Los buscaba aún en inverosímiles rincones de la geografía peruana. Los consolaba. Administraba los sacramentos, sin importarle la inclemencia del tiempo, las incomodidades, el hambre, la sed o el cansancio inherentes a peregrinaciones tan largas y fatigosas. Para él sólo contaban las palabras de San Pablo: “Me gastaré y me desgastaré a mí mismo por vosotros” (1981: 469-70, t. XI).

3. Caracterización social de la época

Lima fue fundada por Francisco Pizarro el 18 de enero de 1535 con el nombre de Ciudad de los Reyes, para la sede del poder; por lo tanto, la ciudad más importante, en la que vivirán españoles y criollos.

Además de los fines políticos y económicos de la fundación de ciudades, “*los peninsulares necesitaron vivir agrupados en ciudades a fin de conservar su identidad cultural*” (Hampe 1998: 260, t. II).

Al año 1555 la composición de la población hispana ha sido calculada, ateniéndonos a la información proporcionada por Hampe, en 8.000 españoles, 350 clérigos y 1000 mujeres. “*Debido al corto número de representantes del bello sexo que vinieron de la península, hubo solo una minoría de colonizadores que establecieron genuinos cuerpos familiares*”. Y, en razón “*a la existencia de familias blancas en las ciudades, lograron implantarse costumbres y modos de pensamiento típicos de la sociedad ibérica*” (ob. cit.: 261, t. II).

En estas ciudades españolas en el Perú del siglo XVI, “*Casi todos los estratos de la sociedad hispánica contaron con esclavos...*”, haciendo este hecho suponer que la población negra “*llegó a superar en cantidad a los blancos*”. Esta por vivir fuera de sus propios contextos culturales “*asimilaron con rapidez la cultura ibérica*” (ob. cit.: 268, t. II).

Con los naturales, el fenómeno fue distinto. Por las disposiciones legales, los españoles estaban obligados a vivir separados de los llamados indios. Inicialmente, estos continuaban en sus poblaciones originarias hasta que se les obligó a asentarse en las reducciones. Pero sí había un pequeño grupo que fue incorporado en el servicio doméstico. Fueron, entonces, ellos que se aculturaron “*adoptando pautas hispánicas*” (ob. cit.: 265, t. II).

También hubo, en la opinión de Hampe, otro tipo de ciudades como los asentamientos mineros y las portuarias, además de las reducciones, que en atención a fines tributarios y de control político concentraba a los naturales.

4. Mentalidad y actitud religiosa dominante

Francisco Díez de Velasco en su *Breve Historia de las Religiones* (2014) explica la expansión del cristianismo en tres grandes momentos históricos. Corresponde al segundo cuando por el descubrimiento, conquista y colonización del Nuevo Mundo, se hace de la religión “*un elemento de cristianización progresiva de las poblaciones americanas...*” (2014: 187).

Los antecedentes se remontan a la Bula de 4 de mayo de 1493 expedida por el Papa Alejandro VI, por la cual “*encarga oficialmente a la monarquía hispánica la conversión del Nuevo Mundo*” (Nieto Vélez 1981: 420, t. XI).

Ya fundada la Ciudad de los Reyes, José M. Valega, el catedrático sanmarquino estudioso del virreinato plantea

distinguir dos períodos en la evolución de la vida limeña: el que finaliza en el siglo XVII y el que comienza con la centuria siguiente. En el primero —que es el que nos interesa— de austeridad canónica, de hondo fervor religioso, distingue a Lima, por su fuerte y sincera devoción. La aldea capitalina... vive para el culto. Lima no pierde instante para agradecer a la divinidad la gracia de la vida, del sueño, del aire, del sol, de la merienda y de la cena (1939: 308-309).

Situados siempre en el siglo XVI, Hampe Martínez, refiriendo el panorama de la conformación de las ciudades, observa que en *“la segunda mitad de nuestra centuria, destacan en la fisonomía urbana los establecimientos de frailes y monjas, que brindaron a las ciudades el aspecto de inmensos monasterios”* (ob. cit.: 262, t. II). Renglones adelante, en este mismo estudio, puntualiza que *“... hubo numerosas doncellas y viudas que abrazaron la profesión eclesiástica, fuera porque sentían una auténtica vocación o bien porque consideraban de estirpe inferior a los sujetos en aptitud de casarse con ellas”*.

Entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, Lima fue la ciudad del Nuevo Mundo que sirvió de escenario vital a cinco santos: dos peruanos que nacieron y murieron en Lima y tres españoles: Juan Masías, que llegó a Lima en 1620. Aquí abrazó la profesión religiosa como lego dominico. Falleció en Lima en 1645. Se conoció e hizo amistad con fray Martín de Porres.

Francisco Solano llegó a Lima en 1602 desempeñándose como guardián del convento de los descalzos del Rímac, falleciendo en 1610.

Toribio de Mogrovejo, el segundo arzobispo de Lima, asumió sus funciones en 1581 hasta 1606; año en que fallece en el pueblo de Saña cuando se encontraba llevando a cabo su última visita apostólica por los territorios y poblaciones de su muy extensa diócesis.

Resulta pertinente citar una vez más, al R. P. Armando Nieto Vélez, quien, a propósito del estudio del culto mariano y devociones populares dice:

Quien juzgue con imparcialidad al paisaje religioso del Perú a partir del siglo XVI hasta nuestros días, comprobará cómo determinadas formas religiosas —de creencia y culto— impregnan y coloran la vida individual y social del hombre de este país. No es solo un cambio de ambiente exterior, en el que huacas y adoratorios son sustituidos por ermitas, capillas y templos. Se trata también, y principalmente, de un cambio profundo en la psicología. (1981: 521, t. XI).

Mención especial merece, el caso de la hasta hoy beata Ana de los Ángeles Monteagudo, que nació en 1602 y vivió hasta su muerte (1686) en Arequipa, quien fue *“monja dominica contemplativa”*. (Martínez Puche, 2016: 95). Consagrada a la profesión religiosa, pasó *“su larga vida integrada a la*

comunidad del monasterio de Santa Catalina de Siena de monjas dominicas; primero como educanda, después como monja, dejándonos un mensaje de vida orante y misionera a la vez". Inició su noviciado en 1618. Al año siguiente se consagra como religiosa de clausura. Durante su prolongada existencia ejercerá funciones de sacristana, maestra de novicias y priora. Su aureola de mística se proyectó más allá de los muros del convento. Sor María Elvira Catalá, autora de la síntesis biográfica señala que atendía a los necesitados e impartía su bendición a los viajeros que la visitaban pidiéndole su oración (ob. cit.: 99). Sor Catalá agrega que *"Los últimos diez años de su vida los pasó ciega y paralítica"*.

Ricardo Palma ha escrito una tradición convirtiéndola en personaje literario en una historia que la presenta profetizando hechos y situaciones que ocurrirían en la realidad. La tradición se titula *El obispo del libro y la madre Monteagudo*, que relata en primer plano los accidentes y vicisitudes del obispo Almoguera, asignándole a sor Ana un plano secundario, circunscrito a su participación como profetiza. Bien analizado el texto, la intención es más bien de resaltar a sor Ana, ubicando al obispo Almoguera como la historia que servía de punto de apoyo para destacar los dones proféticos de ella. Ya en el segundo párrafo, la hace ingresar en escena diciendo:

En el monasterio de Santa Catalina de Arequipa había, allá por el siglo XVII, una monja conocida por la madre Ana de los Ángeles Monteagudo, de la cual refieren sus paisanos maravillas tales que la hacen acreedora a que Roma la canoniche y coloque en los altares.

En el desarrollo del texto Palma se da la oportunidad de insistir en las cualidades excepcionales de sor Ana al aludir a su *"reputación de santidad"* y *"frecuentes... milagros y pronósticos..."*. A la vez, lamenta la pérdida del expediente de beatificación camino a Roma y finaliza el texto sintiendo el júbilo que, al retomarse estos trámites, los arequipeños *"Pronto tendrán santa en casa"*.

5. Los santos en la literatura

Está ya aceptado que en los inicios de la occidentalización, siglos XVI y XVII, en el virreinato del Perú, florecieron santos, beatos, sacerdotes y monjas muy virtuosos. No solo hubo una propagación en número de órdenes, congregaciones, conventos, capillas e iglesias, sino que el espíritu religioso estuvo infiltrado en toda la vida social e individual de las gentes de esos tiempos.

La lista cuantitativa y cualitativa es grande; pero de esta se ha escogido a dos peruanos y dominicos como son Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres.

5.1. Santa Rosa de Lima

5.1.1. Rasgos biográficos

Nació en Lima el 30 de abril de 1586 y fue bautizada en la parroquia de San Sebastián en el Cercado de Lima con el nombre de Isabel Flores Oliva. Recibió la confirmación del arzobispo santo Toribio de Mogrovejo, en Quive, cuando su padre administraba una mina y había trasladado a dicha población a su familia. Salvador Velasco, en la biografía inserta en *El año Dominicano* (2016) informa que santo Toribio al confirmarla “le cambió el nombre de Isabel en Rosa” (2016: 853).

La condición socioeconómica de la familia era limitada. El matrimonio entre Gaspar Flores y María Oliva llegó a tener trece hijos.

Se cuenta que la propia madre al verla a la bebé tan hermosa se prometió llamarla Rosa.

Desde sus primeros años mostró diferencias en relación con las personas de su edad

Su hermano Fernando la vio desde niña inclinada a cosas de Dios y vidas de santos, y tan honesta desde sus tiernos años, que jamás le vio más que la cara y las manos (ob. cit.: 854).

En el solar de su casa hizo un jardín y levantó una ermita en donde pasaba en aislamiento y oración.

Inicialmente usó hábito franciscano hasta que después tuvo contacto con los dominicos por su concurrencia a la iglesia de la Virgen del Rosario.

En 1606,

a los 20 años de edad, vistió el hábito de la Tercera Orden de la Penitencia de Santo Domingo. Como laica consagrada, desde entonces, Rosa añadió a su apellido paterno el de “Santa María” y se comprometió a vivir a plenitud las normas de su institución, practicando las obras de misericordia, en su hogar y desde su hogar, en los hospitales rancherías, casas de vecindad y donde las necesidades del prójimo reclamaban sus servicios, cuidados y atenciones. (Alvárez Perca, 1997:218-20,t.I)

Queda claro que Rosa de Santa María no fue monja; ella fue “una laica cristiana comprometida con la causa de los que sufren” (). “Murió a la edad de 31 años, el 24 de agosto de 1617, en su centro de trabajo, en casa de don Gonzalo de la Maza y de Doña María Uzátegui, donde Rosa trabajaba como maestra de sus hijas”. (ob. cit.:223).

Su entierro fue multitudinario. Congregó a todos los estratos de la sociedad limeña, encabezado por el virrey de ese entonces.

El 13 de febrero de 1668 el papa Clemente IX expidió la Bula de beatificación y su sucesor Clemente X dictó la Bula de 12 de abril de 1671, elevándola a los altares como Santa Rosa Patrona de Lima, del

Perú, América, Filipinas e Indias, mandando celebrar universalmente el 30 de agosto de cada año. (Alvarez Perca 1997: 229-31, Vol. I).²

5.1.2. *Santa Rosa en las Tradiciones de Ricardo Palma*

Nuestro escritor dedicó tres tradiciones a la Santa. Responden a los títulos:

- ☑ Los mosquitos de Santa Rosa, que forma parte de la séptima serie publicada en la Imprenta del Universo de Carlos Prince, Lima, 1889^{*}
- ☑ El Rosal de Rosa, aparecida en la misma serie, año, ciudad e impresor^{*}
- ☑ Los gobiernos del Perú, incluida en la quinta serie que vio la luz en Lima, Imprenta del Universo de Carlos Prince, en 1883.^{*}

Este estudio propone abordar cada texto por separado.

5.1.2.1. *Los mosquitos de Santa Rosa*

1. *Argumento*

Recoge una faceta de la vida de la Santa que se presta a liberar la fantasía.

Se trata de la convivencia armoniosa con los zancudos, con los cuales celebra un pacto tácito por el cual, ella “*no los molestaría*”; y, ellos, como contrapartida, no la “*picarían ni harían ruido*”.

El pacto implica una subordinación de los mosquitos a la Santa, quien les induce a alabar a Dios por las mañanas y agradecer al concluir el día, el bien de la vida recibido. En el intermedio, los mosquitos cantaban con el permiso para que “*vayan a buscar su alimento*”.

La obediencia de los mosquitos como obligación profesada a Rosa de Lima va a ser confirmada con dos acontecimientos:

- a) La agresión de los mosquitos a la beata Catalina como situación imprevista que da lugar a la muestra de uno de los que le habría picado en su visita no anunciada en la ermita. Este hecho activa la defensa de Santa Rosa, quien le dice: “*Déjalos vivir, hermana; no me mates ninguno de estos pobrecitos, que te ofrezco no volverán a picarte, sino que tendrán contigo la misma paz y amistad que conmigo tienen*”

² Salvador Velasco en *El año Dominicano*, consigna 1781 como año de la canonización, pág. 864.

^{*} PALMA, Ricardo, *Tradiciones Peruanas*, Universidad Ricardo Palma, Lima, 2015. Edición, prólogo, notas, bibliografía e índices, Miguel Ángel Rodríguez Rea.

b) Si en este primer caso la orden de la santa es para que no molesten a la beata Catalina, en esta segunda anécdota, dispone para que piquen a otra *“beata de la Orden Tercera, que se resistía a acercarse a la ermita, por miedo de que picasen los jenjenes”*. La orden fue puntual y específica, cumplida por tres zancudos, obrando cada *“uno en el nombre del Padre, otro en el nombre del Hijo y otro en el nombre del Espíritu Santo”*.

2. *La estructura*

A esta tradición, por su contenido, se le reconocen tres partes:

a) La introducción, en la que presenta a los dos personajes:

1) Los zancudos, descritos a través de sus características: la picadura y el zumbido de su vuelo, altamente molesto, tanto a nivel individual o grupal; y

2) La Santa, a quien la refiere desde un plano de horizontalidad, para resaltar que la picada y bulla de los zancudos, era un castigo más grave que sus propios cilicios, tormentos y mortificaciones, como una antesala para desarrollar la relación Santa – mosquitos.

b) El cuerpo del texto. Le sirve al autor para exaltar su santidad a través de la capacidad de controlar la acción agresiva de los insectos, sobre la base del amor divino por la naturaleza, en tanto creación de Dios. Humaniza a estos insectos en cuanto los hace actuar como seres racionales capaces de adquirir un compromiso y cumplirlo.

c) La historia adicional con la cual Palma concluye la tradición, que busca reforzar los atributos de santidad de Rosa de Lima, insuflándole vida al gallito enfermo condenado a morir si es que no mejoraba.

3. *El humor*

Palma, fiel a su estilo, no hace de Santa Rosa un personaje seráfico, celestial, divinizado. La perfila en su dimensión humana, en el mundo terrenal, en una relación de igualdad con los mosquitos, unidos en la creación, pero con cualidades sobrehumanas que las vive y ejerce con humildad, sin alarde, sin exagerar para establecer diferencias que la alejen de la persona común y corriente.

Las formas con las cuales se refiere a ella: *“mi paisana Santa Rosa”, “Rosa de Lima”, “Rosa”, “la santa”, “nuestra santa”* constituyen un indicador de la intención de cercanía entre la Santa y el lector, con su figura sencilla, de vida cotidiana, pero que siempre sobresale aunque finamente perceptible.

Esta tradición no escapa al humor. Estando difuso en el contexto, en la tercera parte, con la historia del gallito, al que prácticamente resucita o evita su muerte; y, como seña de su vitalidad le hace cantar pícaramente; Palma configura de modo manifiesto el humor:

¡Quiquiriquí!
(¡Que buen escape el que di!)
¡Quiquiricuando!
(¡ya voy, que me están peinando!)

Nótese la modificación de la onomatopeya inicial del canto del gallo en la segunda vez, hecha con malicia, como recurso repentino, para servir de rima consonante con el último verso de remate y finalización de la narración.

Es, pues, la de Palma una forma ingeniosa de ponerle cima a la seriedad del núcleo de la historia, y, como los mosquitos no le brindaban una textura para terminar haciendo reír, insertó la historia del gallo, dentro del contexto de la familia, que sí le facilitaba el recurso para finalizar con humor.

Agréguese el análisis de la escritura del cuarteto compuesto. El primer verso está hecho de la onomatopeya del canto del gallo; pero el segundo verso escrito entre paréntesis, expresa lo que quiere decir y el que escucha y lee debe interpretar. En el tercero hay un híbrido logrado con parte de la onomatopeya y el adverbio cuando, que nuevamente representa lo que quiere decir y lo que se debe interpretar, reforzado por los paréntesis y los signos de admiración entre los cuales es canalizado el sentido de los versos 2 y 4.

5.1.2.2. *El Rosal de Rosa*

1. *El argumento*

Palma, esta vez, tiene a Santa Rosa como personaje central de la narración, Cuenta que ella habilitó un terreno libre de construcciones y sin uso de su casa, como “*huerto y jardinillo*”. Allí brotó espontáneamente un rosal, que sirvió para expandir esta planta en Lima “*para embellecer corredores y las limeñas para adornar su rizas, negras y profusas cabelleras*”.

Esta especie no existía en el Perú, pero al aparecer sin haber sido sembrada es un recurso literario para insinuar la santidad de la joven Isabel Flores; y, a la vez, convertir la rosa en el símbolo de su pureza de alma y predestinación a su santidad. También servirá para decidir su beatificación al realizar el milagro de hacer caer “*perfumadas hojas de rosa... sobre la mesa*” del Papa Clemente IX, quien se volvió devoto de la Santa limeña, al punto que la beatificó un 12 de febrero de 1669, la proclamó “*Patrona de Lima y del Perú*” y “*reformando la constitución de Urbano VIII...*” simplificó “*los trámites de canonización*”.

Finalmente, la adhesión de Clemente IX a la beatificada Rosa de Lima, se expresa “*en un fuerte legado*” que instituyó “*en su testamento*” “*para construir en Pistoia, su ciudad natal, una espléndida capilla a Santa Rosa de Lima*”

2. *El argumento*

“*El rosal de Rosa*” consta de cuatro apartados:

a) El primero se extiende entre el primer y segundo párrafo. Contiene la noticia del establecimiento del Hospital del Espíritu Santo, dedicado a marinos extranjeros, cuyo edificio sirve de ubicación y referencia, respecto al terreno de la vivienda y jardín de Isabel Flores Oliva, vecino a este.

Esta proximidad física de la casa de la futura Santa, lleva a confundir a Mendiburu sobre el origen limeño de las rosas, al imputarlo al hospital, antes que al huerto de Flores Oliva.

Implica el escenario físico, con localización en Lima donde acontecerán los hechos.

b) El segundo, que está dedicado a presentar, sin decirlo de manera expresa, la vida aislada, silenciosa, en confraternidad con la naturaleza, absorbida por el cultivo de las flores; expresión de belleza, delicadeza y del mundo ideal.

No hay palabra ni frase dedicada a su consagración a la oración, el martirio, la penitencia. Aborda la etapa juvenil, en el ambiente familiar de austeridad, sin mención a fiestas o reuniones sociales.

El núcleo se sitúa en el hecho de haber aparecido espontáneamente el rosal en el jardín de Isabel Flores.

Comienza ubicando el predio contiguo al hospital del Espíritu Santo. En esta propiedad los esposos Flores-Oliva fijarán su vivienda. En esta casa nacerá Isabel, hija de este matrimonio. Parte de este inmueble es habilitado por Isabel como huerto y jardín. Aquí transcurre esta etapa de su vida en el seno familiar.

Palma cierra este apartado informando del apogeo de las rosas, incluyendo su fama medicinal.

Comprende desde el tercer hasta el séptimo párrafo.

c) El tercer apartado se cuenta del octavo al décimo tercer párrafo. Da la información sobre los trámites de beatificación y menciona a los Papas Clemente IX y X, así como al rey Felipe IV de España, quien usó su primera firma como monarca para solicitar la beatificación de Rosa de Lima. Termina el apartado la noticia de las celebraciones de la beatificación, en cuyo día central los madrileños vieron en el firmamento “*lucir una estrella vecina al sol*”.

Clemente IX, más allá de la vinculación legal por las resoluciones pontificias que expide, alcanza protagonismo al pasar de dudoso sobre la santidad de Rosa, a ser un convencido devoto de ella, desde la *“lluvia de rosas”* hasta su legado para la edificación a su costa, de una capilla en homenaje de la beata Rosa de Lima.

d) El cuarto apartado ha sido propuesto por Palma, después de una separación con viñetas. Abarca los párrafos decimocuarto a decimosexto, con el cual finiquita el texto.

En estos tres párrafos finales el narrador incorpora las noticias de las celebraciones limeñas de la canonización en 1672, indicando que hubo una inversión millonaria en platería en adornar calles, arcos, altares y joyas. También da cuenta que los propietarios en ese entonces de la casa y huerto familiar, *“cedieron el terreno para que en él se edificase el Santuario de Santa Rosa de Lima”*. Además, para no dejar cabo suelto a los advertidos lectores, Palma dice que *“El rosal que ella cultivaba se trasplantó al jardín que tienen los padres dominicos, en el claustro principal de su convento”*.

3. *La unidad textual*

Sirve el primer apartado, aparentemente ajeno, como hito referencial para la ubicación del escenario de la acción central que es la aparición espontánea y su cultivo del rosal por Isabel Flores Oliva en su vida familiar juvenil, en aislamiento y retiro del mundo terrenal. Complementariamente, con esta localización, aclara y refuta literariamente el error del historiador Mendiburu de señalar el origen limeño de la rosa, atribuyéndole al hospital de El Espíritu Santo, contiguo a la casa de la Santa.

Pasar del segundo al tercer apartado es acceder a la consecuencia lógica de una vida virtuosa, cuyo estilo extramundano, desborda las fronteras virreinales, llega a la metrópoli y salta al Vaticano en solicitud de su reconocimiento espiritual que la encumbra a los altares. Concedido este, la vida de Rosa de Lima, con su canonización se universaliza.

El cuarto apartado se liga al tercero porque recoge las manifestaciones sociales de júbilo por la canonización que se protagonizaron en Lima, tierra natal de la Santa.

4. *El estilo*

La vida de la Santa es resaltada a partir del hecho cotidiano y doméstico de cultivar flores y, de manera especial, rosas, sin participar de los deleites sociales.

Esta etapa juvenil de la vida en familia de la Santa, está enmarcada en el tiempo y el espacio.

Respecto al elemento espacial, está ubicado en una zona no precisada de la Lima virreynal, en un solar contiguo al hospital El Espíritu Santo, que se pinta como referente geográfico. En la vida postmortem, el escenario espiritual se traslada al Vaticano, por los trámites de beatificación y actuación del Papa Clemente IX. También en Pistoia, en donde se edificará una capilla; y a Madrid, en cuanto sede de las festividades de su beatificación.

El marco temporal transcurre desde 1581 en que el padre de la Santa compra el terreno contiguo al hospital en el que construye la vivienda familiar en la que nacerá la Santa. Termina en 1672, con las festividades propias de su canonización, celebradas con toda pompa en Lima.

A estos dos componentes, Palma agrega una tercera delimitación de los hechos, trazando un marco político. Es el señalamiento de los gobernantes civiles y religiosos, en ejercicio al 30 de abril de 1586; día en el que gobernará como virrey interino el representante de la Real Audiencia de Lima, don Martín Enríquez, por muerte del titular. En el campo clerical, ejercerá el pontificado Sixto V y desempeñará el arzobispado de Lima, santo Toribio de Mogrovejo.

5. *Lenguaje y humor*

El nivel de lengua corresponde al coloquial, con incrustaciones de limeñismos y palabras creadas por él, resaltando el carácter criollo de la narración.

Es tan popular la visión y el tratamiento del tema, que verbaliza los hechos con soltura, fluidez, desenfado, que por momentos impresiona su gracia como algo irrespetuoso y hasta irreverente.

Palma administra su seriedad sin llegar a lo incompresible. Siempre deja percibir una estela de humor colocada en el mundo del entorno de la Santa, pero en ninguna parte del texto sobre la Santa misma. A ella hace verla humana, pero no mundana. Distinta al común pero admirable y respetable. Terrenal, pero escogida para una vida sobrenatural y virtuosa.

El humor no exento de ironía lo ubica en el virrey interino, *“aquel que después de veintiún meses de gobierno se fue al mundo de donde no se vuelve sin haber hecho nada de memorable en el país”*. Y, como refuerzo de tal referencia irónica, suelta una valoración sarcástica al insistir: *“Fue de los gobernantes que, a punto de obras públicas, realizan la de adoquinar la vía láctea y secar el océano con una esponja”*.

5.1.2.3. *Los gobiernos del Perú*

1. *El argumento*

Antes que humanas, política y moral, Palma pretende dar una explicación religiosa a los malos gobiernos que durante la república ha tenido Perú. Para ello, construye literariamente un diálogo, simple y breve, entre Santa Rosa de Lima, la Santa peruana, con Dios, ante quien formula algunas peticiones para el bien de su patria. La primera versa sobre un clima benigno; la segunda sobre recursos y riquezas naturales; ambas concedidas de buen talento. Ante la tercera, atinente a la virtud de las mujeres e inteligencia de los hombres, Cristo, “*el Rey del cielo y tierra*”, ha cambiado de humor y va a concederla no con mucho agrado. Dios, más dispuesto a terminar el diálogo que a seguir escuchándola, al despedirse, recibe el cuarto y último ruego:

—Sí, Señor. Dale a mi patria buen gobierno.
Aquí, amoscado el buen Dios, le volvió la espalda, diciendo:
— ¡Rosita! ¡Rosita! ¿Quieres irte a freir buñuelos?

Con este texto, el lector deduce que el pedido de Santa Rosa, al no tener pronunciamiento expreso, por el gesto de darle la espalda y la pregunta por respuesta, el pedido fue denegado.

Pero, con el ánimo de ponerle fin a la duda si aceptó o no, con el ademán y la interrogante de respuesta, Palma afirma que otra fuera la suerte del Perú si es que “*la santa hubiera comenzado a pedir por donde concluyó*”.

2. *La estructura*

Es un texto corto de crítica política expresada con humor e ironía contra los gobiernos del Perú republicano que no construyeron patria por uso inmoral del poder; pero al no encontrar una razón humana que explique el desastre, recurre a la fantasía literaria para encontrar una causa en la ingenuidad de la Santa que no le permite manejar el sentido de priorización y de oportunidad para formular sus pedidos.

No es reproche ni imprecación a la Santa. Más bien ajena a las intrigas políticas, le faltó malicia para pedir ese don.

El texto tiene un desarrollo muy ágil, argumento concentrado, que no dispersa la atención del lector y le permite captar un mensaje de crítica de moral política contra los gobiernos, revestido de una aparente causa de religiosidad.

Consta de las tres partes clásicas del discurso:

a) Introducción, contenida en el primer párrafo que advierte seguir un modelo de diálogo entre Santa Teresa y Cristo, advirtiendo que no es copia, sino una tradición, que opta por contarla, dejando a criterio del lector su originalidad.

b) Cuerpo del discurso, que comienza diciendo: “*Un día en que estaba el buen Dios dispuesto a prodigar mercedes, tuvo con Él un coloquio Santa Rosa de Lima*”. Termina con la expresión de incomodidad de Cristo por el pedido, lanzada al aire: “*¡Rosita! ¡Rosita! ¿Quieres irte a freir buñuelos?*”, que es una forma familiar y afectiva de comunicar que no tiene nada que contestarle; y

c) La conclusión, que es opinión directa y concreta de Palma, que en esta narración hace de tercer observador y testigo.

Los personajes son Dios y Santa Rosa, pero humanizados, absorbidos por asuntos mundanos: el clima, los recursos naturales, el temperamento de las personas; el desempeño de los gobiernos.

Dios está tan humanizado que maneja su humor entre la complacencia y el fastidio, con bondad limitada y enigmas sin explicaciones. Prefiere el tono de desagrado y la frase evasiva, antes que la negación dura, expresa y directa.

Palma, el autor, es un tercero observador oculto que al final oficia de testigo y fedatario tácito, cuyo papel le permite contar la historia y emitir su juicio crítico como conclusión.

5.2. San Martín de Porres en las Tradiciones de Ricardo Palma

Palma presentó la santidad de Martín de Porres en dos tradiciones, cuyos títulos son:

- ☑ Los ratones de fray Martín, que llega a los lectores conformando la octava serie publicada en Lima, en 1891, por la Imprenta y Librería El Universo de Carlos Prince; y,
- ☑ El por qué fray Martín de Porres, santo limeño, no hace ya milagros, publicada dentro de la novena serie, a cargo de la Imprenta Torres Aguirre, Lima, 1899.*

5.2.1. Una biografía sumaria

Martín fue bautizado el 9 de diciembre de 1579 en la parroquia de San Sebastián, en cuya acta el párroco solo coloca el nombre y condición social de la madre Ana Velásquez y la de los padrinos, refiriéndose a la filiación paterna como “*hijo de padre no conocido*” (Rodríguez Crespo, 1964:62).

Posteriormente se descubre por él mismo, la identidad del padre, quien es don Juan Porras o Porres

caballero español de noble alcurnia, natural de Burgos, cruzado de la orden militar de Alcántara... La madre era una joven morena libre nacida en Panamá hacia 1560 y que acompañó al Perú al caballero burgalés (ob. cit.:62-63).

* PALMA, Ricardo, *Tradiciones Peruanas*, Universidad Ricardo Palma, Lima, 2015 – Edición, prólogo, notas, bibliografía e índices Miguel Ángel Rodríguez Rea.

Este origen significa que Martín tendrá la condición social de *mulato* que, junto al zambo “ *fueron siempre resultado de una unión no aceptada por la sociedad ni por las leyes*” (ob. cit.:62).

Martín y su hermana menor Juana no disfrutaron de un ambiente familiar regular juntos de modo permanente con sus progenitores. Su padre los visitaba. Ellos vivían en un barrio pobre de Lima.

Un día su padre recogió a sus dos hijos y los llevó a Guayaquil. A pocos años regresó con Martín a Lima, entregándole nuevamente a su madre.

Por los 11 años, siguiendo a Rodríguez Crespo, Martín se inició en la barbería en la botica de Mateo Pastor. En esos tiempos en estos establecimientos se atendían “*sangrías y se trataban males como heridas, úlceras y apostemas*” (ob. cit.:65). Sobre este pasaje de la vida de Martín, Gago de Val en la biografía inserta en *El año Dominicano* (2016) afirma que “*A los once años es escogido por el doctor Marcelo de Rivero, barbero y cirujano, como “chico para todo”, que pronto ascenderá al grado de aprendiz por sus dotes y buena disposición*” (ob. cit.: 1177).

Por su parte, fray Guillermo Alvarez Perca manifiesta que Martín, hasta antes de ingresar al convento,

había frecuentado el consultorio del Dr. Marcelo de Rivero y la farmacia de Don Mateo Pastor, con el propósito de aprender el arte de curar y preparar medicamentos, para socorrer a los enfermos y pobres (1997:233, Vol. I).

Integrando ambos datos históricos y completando el perfil humano ya teñido de santidad precoz, agrega que Martín después de su jornada, “*iba “derechito” a las rancherías y galpones a continuar su obra de caridad con los esclavos, indios y pobres enfermos*” ().

Volviendo a Gago de Val, da la noticia que el segundo arzobispo de Lima Santo Toribio de Mogrovejo también confirmó a Martín cuando contaba los doce años de edad (ob. cit.: 1177).

En 1595, de acuerdo a la data de Gago de Val, cuando Martín tenía dieciséis años de edad, ingresó al convento de Santo Domingo en calidad de donado. Como tal se ocupaba de barrer el convento y la iglesia. Posteriormente, en forma excepcional, en 1603 los dominicos lo aceptan “*como Hermano con los votos de pobreza, obediencia y castidad*” (Rodríguez Crespo; ob. cit.: 70).

Convertido en enfermero protagoniza curaciones prodigiosas. Atiende de modo infatigable, traspasando paredes y puertas cerradas; curando a la vez a varios enfermos.

También practica la caridad, la humildad. Recoge enfermos abandonados. Cuando se le prohíbe internarlos en su celda o en el convento, habilita la casa de su hermana Juana como un pequeño hospital.

Después de 45 años en el convento y con 60 años de edad, fray Martín de Porres entregó su alma a Dios el 3 de noviembre de 1639.

En la cronología de Gago de Val, papa Gregorio XVI beatificó a Martín el 8 de agosto de 1837 y San Juan XXIII lo santificó el 6 de mayo de 1962. (ob. cit.: 1184).

5.2.2. *Los ratones de fray Martín*

1. *El argumento*

De tantos milagros realizados por el hermano lego, Fray Martín de Porres, ya enfermero en el convento de Santo Domingo en Lima, Palma, elige la historia de los ratones, y, particularmente, del que fue invitado a comer en “*sana paz*”, en el mismo plato, con el perro y el gato, en esos tiempos, enemigos reconocidos.

Para llegar a este episodio informa de la aparición de una plaga de ratones en el monasterio, dentro del cual invadían “*celdas, cocina y refectorio*”. Narra que los sacerdotes comenzaron a poner trampas con poco éxito, incluso el propio Martín hizo algo parecido en la enfermería; trampa en la cual cayó un pericotito al que liberó cariñosamente, pidiéndole que él y sus compañeros fueran a vivir a la huerta; lugar en el que él les proveería diariamente de comida.

Comenta Palma que “*El embajador cumplió con la embajada, y desde ese momento, la ratonil muchitanga abandonó el claustro y se trasladó a la huerta*”. A la vez cuenta que, “*los pericotes acudían como llamados con campanilla*” cada mañana que Fray Martín, les llevaba la comida.

Antes de este milagro capital en la valoración del narrador, fray Martín ya tenía a perro y gato compartiendo los alimentos. El ratoncito fue el tercer invitado para configurar el imposible, de no mediar la santidad temprana de Martín.

Detalla Palma que “*Mirábalos una tarde comer en sana paz, cuando, de pronto, el perro gruñó y encrespose el gato*”. Restaurando el ambiente de armonía perrogatuna, Martín invitó al ratoncito pidiéndole a los otros: “*—Vaya, hijos, denle siempre un lugarcito al convidado, que Dios da para los tres*”. Desde esa fecha, el pericotito, “*comió en amor y compañía con perro y gato*”.

2. *Estructura del texto*

Es fácilmente identificable, las tres partes clásicas del discurso:

a) La introducción, un poco larga en la que da cuenta de la fuente de su información. Principalmente está destinada a presentar al personaje central, proporcionando sus datos biográficos básicos y enumerando un par de milagros como muestra selecta de su fecundidad que Palma pondera

comparando: *“hacía milagros con la facilidad con que otros hacen versos”*. Puntualiza dos que los expone como impactantes: Uno, relativo a la caída de un albañil al que lo detiene en el aire hasta obtener la licencia de su superior. El otro, visto a la luz de la lógica resulta ingenuo, pues Martín lava el pan de azúcar negra, en la pila del convento, al que saca del agua, *“blanco y seco”*. Ve el hecho tan poco admisible por la razón, que como autor, dirigiéndose a sus lectores exclama: *“Ea, no me hagan reír, que tengo partido un labio”*.

b) El cuerpo del discurso, enfilado a la historia de los ratones, la obediencia de estos al lego dominico y la audacia de uno de ellos, en aparecer en la celda de Martín cuando comían en el mismo plato el perro y su gato, siendo incorporado para compartir sin agresiones ni rivalidades.

c) La conclusión, sumamente breve, que representa la apreciación personal del autor que obra como tercero ajeno a la historia, pero en papel de testigo oculto que da fe del hecho, diciendo: *“Y el ratón, sin hacerse rogar, aceptó el convite, y desde ese día comió en amor y compañía con perro y gato”*.

3. *Los personajes*

El hermano Martín es el personaje principal y activo, autor de todos los milagros relatados, como fruto de su santidad tempranamente manifiesta.

En el plano humano y en papeles secundarios, el prior y el albañil. El primero como regulador de la acción cristiana y milagrosa de Martín, alegando un orden disciplinario propio del convento. El segundo, el albañil, beneficiario del milagro, actuante en la escena única de su caída del andamio.

En el plano zoológico, actúan los ratones en dimensión colectiva e individual, sometidos a través del amor, a obediencia al santo y capaces de acordar la obligación de vivir en el huerto, en cuyo lugar recibirían su comida.

El ratoncito incorporado es el del papel heroico, que despierta ternura y simpatía.

Completan el cuadro animalesco, el gato y el perro, convivientes en paz por gracia del amor del santo dominico.

Actúan como en las fábulas, animados y humanizados.

5.2.3. *El por qué fray Martín de Porres, santo limeño, no hace ya milagros*

1. *El argumento*

Desde el título de la tradición, Palma sugiere el contenido del texto. Asumiendo literariamente la defensa del santo, explica al lector que fray Martín ya no hacía milagros, no porque se hubiera agotado su santidad, sino, por la prohibición expresa del prior del convento, impartida bajo compromiso de obediencia santa.

Ocurrió en vida del hermano dominico ante tanta concurrencia a la enfermería en solicitud de milagros. Después de su muerte, esta prohibición se renovó por el prior ante la tumba del beato, cesando, en definitiva, la realización de nuevas gracias.

En vida, la prohibición se atenuaba con la licencia previa, como el narrador ilustra con el caso del albañil que caía del andamio y que quedó suspendido en el aire, hasta su regreso, una vez obtenido el permiso.

Cabe indicar que este caso también aparece en la cuenta de los milagros en la otra tradición escrita en homenaje a San Martín de Porres, “*Los ratones de fray Martín*”, aunque con menores detalles.

Palma, enfatiza la renovación de la prohibición, con el siguiente párrafo:

—Hermano Martín, cuando vivías en el mundo obedeciste humildemente mis mandatos, y no he de creer que en el cielo te hayas vuelto orgulloso y rebelde a tu superior jerárquico, negándole la santa obediencia que juraste un día. Basta de milagros. Te intimo y mando que no vuelvas a hacerlos.

2. *La estructura del texto*

Responde a las tres consabidas secciones:

a) Introducción. Desde el primer renglón y en primera persona gramatical, Palma destaca en el santo, la cualidad de fecundo productor de milagros. Luego discurre con inserciones de hechos como su pobreza, los tiempos en que vivía el santo y el libro biográfico de fray Martín, así como la anécdota del tirano argentino Juan Manuel Rozas y su amanuense como una técnica narrativa de referirse al propio Palma, como el autor del texto, optando por aceptar el contenido del panegírico y no discutir para evitar las dificultades que le podrían acarrear.

b) El cuerpo del discurso. Se inicia con el párrafo “*Fuera el cigarrillo. Vuelvo a mis carneros, esto es a los milagros...*”. En relación con estos, Palma, anuncia la congestión de gente que asiste a la portería del convento en busca de fray Martín para solicitarle milagros. Incluso consigna uno baladí referido a una dama de rostro muy feo que pretendía ser embellecida por Martín.

La constante congestión de personas promueve en el prior la necesidad de prohibirle a Martín “*bajo de santa obediencia... que haga milagros sin pedir(le) antes permiso*”.

Limitado ya el hermano Martín en su espontaneidad milagrera, acontece la caída del albañil que queda en suspenso hasta el regreso del lego premunido de la autorización del superior a la que estaba obligado.

Ocurrido el fallecimiento del beato, los milagros continuaban produciéndose. Tan igual como las visitas de los creyentes a la tumba del santo.

Es, a consecuencia de ello, que nuevamente el prior, va a la tumba y vuelve a prohibirle al santo la realización de sus numerosos milagros; y

c) La conclusión. Está expresada en dos pequeños párrafos. Ahora con frases de la apreciación del propio autor:

Y que nuestro santo paisano acató y sigue acatando la imposición de su prelado lo comprueba el que, ni por bufonada, se ha hablado de milagros prodigiosos por él realizados después del año 1640.

3. *El estilo y la ironía*

Con un nivel de lenguaje conversacional, ágil, fluido y gracioso, empleando alternativamente la primera y tercera persona gramatical, Palma, conserva la presentación humana del bienaventurado, con una actitud de inocencia, alma limpia y un corazón muy generoso, dentro de una dimensión terrenal de cercanía con el lector. Lo trata de “*mi paisano*” o “*milagrero*”, pudiendo dar la impresión de afectar el respeto. Pero, no. La atmósfera que crea Palma es de humor, que se nota en forma más clara en pasajes como estos:

De mis cocos, pocos. Bástele al lector saber que como el viejo Porres no le dejó a su retoño otra herencia que los siete días de la semana y una uña en cada dedo para rascarse las pulgas, tuvo este que optar por meterse lego dominico y hacer milagros.

También, cuando cuenta Palma que concurrió en demanda de embellecimiento “... *la Carita de Cielo, hembra que como fea no tenía nada que pedirle a Dios...*”; “... *milagro que diz que no pudo, no quiso o no supo hacer fray Martín*”.

Resulta igualmente risible que “*el verdugo de Málaga, que se murió de pena porque a un conocido suyo le echó el sastre a perder unos pantalones sacándoseles estrechos de pretina*”.

Finalmente, con el párrafo de remate del texto que desenfadadamente dice: “*Lo que es ahora, en el siglo XX, más hacedero me parece criar moscas con biberón que hacer milagros*”.

6. La apreciación literaria de conjunto

6.1. Ricardo Palma, el autor

Es el escritor peruano de la primera generación republicana. Nace en Lima en 1833, una década después de la declaración de la independencia por José de San Martín y de la batalla de Ayacucho.

Su obra surge dentro del movimiento romántico y se desarrolla en paralelo con el radicalismo de Manuel González Prada.

Palma es libertario y anticlerical. Cultiva y publica poesía desde 1855, su primer libro y seguirá escribiendo y publicando en décadas posteriores hasta *Verbos y gerundios*, en 1877 (Tauro del Pino; 2001:1923, t.12).

Respecto a las tradiciones, la cronología de Díaz Falconí registra un total de 559 escritas entre 1851 a 1917, que fueran publicadas en forma suelta en periódicos y revistas de la época y conformando series desde 1872 hasta 1910, bajo el título de *Apéndice a mis últimas tradiciones peruanas*. (2015:30).

Teniendo en cuenta la data, *Los gobiernos del Perú y Los mosquitos de Santa Rosa*, son de 1890; *El rosal de Rosa*, viene de 1886.

Las relativas a San Martín de Porres, la tradición Los ratones de fray Martín de Porres, data de 1890 y *El por qué fray Martín de Porres, el santo limeño no hace milagros*, viene de 1906. (ob. cit.:195-196-200-205).

Palma ejerce el periodismo en forma activa. Fundador de la Academia Peruana de la Lengua. Director de la Biblioteca Nacional después de la guerra con Chile. Escribió ensayos históricos y de crítica literaria. Organizó diccionarios de peruanismos y americanismos bajo los títulos de *Papeletas Lexicográficas y Neologismos y Americanismos*.

Leyó la colección de clásicos castellanos e incursionó en la política como Secretario del Presidente José Balta y Senador por Loreto. Su estilo influyó en escritores del Perú y de los países de habla hispana. Falleció en Lima, en 1919.

6.2. La obra que lo inmortaliza

Unánimemente, la crítica literaria peruana y extranjera, en su tiempo y actualmente, califica a la tradición como un logro de literatura clásica.

Estuardo Núñez en Ricardo Palma, escritor Continental (1998) escribe:

Así, Palma dio nacimiento a un nuevo género literario, a una nueva forma de concebir el pequeño mundo que le rodea, a una expresión de estilo distinto y personal en el grato oficio de escribir sus narraciones. (1998: XI).

Alessandro Martinengo en su libro *El estilo de Ricardo Palma* (2007) se pregunta ¿qué es la tradición?

Y él mismo da la respuesta configurándola como

una narración breve, a veces muy breve, construida alrededor de un fundamento histórico y rica de todos los matices del humor y la fantasía. Una delicada mezcla, pues, de historia e invención (ob. cit.:72).

Esta noción sobre la tradición, como la totalidad de variantes, aun comprendiendo la del propio Palma, considera el humor como elemento compositivo infaltable. Un estudioso del humor, Roy L. Tanner sostiene que toda la obra de Palma está infiltrada de este. Y, no solo usa el humor, sino que *“Crítica, ironiza, satiriza o trivializa según lo demande la ocasión o su “musa cómica”, pero siempre con una conciencia estricta del molde estilístico en el que desea moldear su humor”*. (2005: 19).

Las tradiciones dedicadas a Santa Rosa y a San Martín de Porres, calzan en el molde del género literario creado por Palma. Cada una es una narración breve, en la que el personaje está retratado a través de sus acciones. No describe los espacios e intensifica la ocurrencia de los sucesos para darle fluidez. Todo ello expresado en un lenguaje coloquial que discurre en diálogos, incluyendo modismos, refranes, versos y técnicas de cambios inesperados que, en conjunto logra un texto ameno que interesa al lector.

Tanner señala que la ironía está en la obra y el autor. En las tradiciones estudiadas, respecto al tratamiento de los personajes centrales que son Santa Rosa y San Martín de Porres, los presenta en su dimensión humana, en menesteres cotidianos, cuyas acciones no les da el cariz de milagros. Sí, ha escogido elementos propios para fabular, para liberar su fantasía, y, a través de ella construir la crítica, la ironía, dotando al texto de una atmósfera de agradabilidad y fino humor.

Desde otro ángulo de valoración, Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres, fueron en su tiempo y hasta ahora, populares. No solo están en los altares de los templos, sino habitan en la fe y en la creencia de los pueblos. Esta presencia social y sus singularidades individuales propias de su santidad forjada dentro del pueblo, constituyeron fuerzas impulsoras de la incorporación en la literatura, como es el caso de las tradiciones de Palma.

Rodríguez Crespo en su obra varias veces citada, concluye las biografías de ambos santos, afirmando:

El elemento criollo encontró en Santa Rosa su más noble expresión y la mezcla de razas nos dio a Martín, productos ambos de la tierra y de la sangre peruana; por eso sus figuras se explican mejor en la sociedad del siglo XVII, por qué su santidad refleja el ambiente en el que van a cumplir su misión. Pero si bien como hemos visto, constituyen inspiración moral de su época, trasciende a los límites del tiempo y las fronteras. (1964:93).

Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres, por sus caracterizaciones, reúnen todos los requisitos para protagonizar personajes literarios, en una expresión del arte verbal que, por asociación de contraste con la literatura religiosa, se la denomina en este ensayo, como personajes de una literatura laica; es decir, sin intención de mensajes de fe y espirituales. Su mensaje es estético, social, cultural y político.

Referencias bibliográficas

- Alvarez Perca, Guillermo (1997-1999). *Historia de la Orden Dominicana en el Perú*, siglos XVI a XX, Lima, 3 vol.
- Díaz Falconí, Julio (2015). *Cronología de las tradiciones peruanas*, en Ricardo Palma, Tradiciones peruanas, Universidad Ricardo Palma, vol. VIII.
- Díez de Velasco, Francisco (2014). *Breve historia de las Religiones*, Alianza Editorial, España, 2da. Ed.
- Hampe Martínez, Teodoro (1998). *Descubrimiento, conquista y virreinato*, siglo XVI en Compendio Histórico del Perú, Editorial Milla Batres, España, t. II, 2da. Ed.
- Martinengo, Alessandro (2007). *El estilo de Ricardo Palma*, Universidad Ricardo Palma, Lima.
- Martínez Puche, José A. (2016). *El año Dominicano*, Colección Bolonia, Serie Maior, EDIBESA, España.
- Nieto Vélez, Armando (1981). *La Iglesia Católica en el Perú*, págs. 417 a 601, en *Historia del Perú, Procesos e Instituciones*, Editorial Juan Mejía Baca, España, t. XI.
- Núñez, Estuardo (1998). *Ricardo Palma escritor continental*, Banco Central de Reserva del Perú, Lima.
- Palma, Ricardo (2015). *Tradiciones peruanas*, Universidad Ricardo Palma, Lima, 8 vols. Edición, prólogo, notas, bibliografía e índices Miguel Ángel Rodríguez Rea.
- Palma, Ricardo (1953). *Tradiciones peruanas completas*, Aguilar Ediciones, Madrid, 2da. Ed. Edición y prólogo Edith Palma.
- Rodríguez Crespo, Pedro (1964). *Santa Rosa de Lima – San Martín de Porres*, Biblioteca Hombres del Perú. Editor Hernán Alva Orlandini, Lima.
- Tanner, Roy L. (2005). *El humor de la ironía y la sátira en las tradiciones peruanas*, Universidad Ricardo Palma, Lima.
- Tauro del Pino, Alberto (2001). *Enciclopedia ilustrada del Perú*, Lima, 17 t.

LAS TRADUCCIONES DE LA OBRA DE FRAY LUIS DE GRANADA EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DE LA REPÚBLICA CHECA¹

Jana Králová

Universidad Carolina, Praga, (República Checa)²

jana.kralova@ff.cuni.cz

Abstract

The article contributes to the history of translation as a brief analysis of the Czech edition of the texts by Fray Luis de Granada, based on the study of the works from the collection of the National Library of Czech Republic. The study outlines the problems related to the translation of the titles of the books, the editions, publishers and translators.

Key words: history of translation, Fray Luis de Granada, editions, publishers, translators.

Resumen

El artículo contribuye a la historia de la traducción ofreciendo un breve análisis de las ediciones checas de las traducciones de las obras de fray Luis de Granada, basado en los títulos que aparecen en la Biblioteca Nacional de la República Checa. Se esbozan los problemas relacionados con la traducción de los títulos de las obras, de las ediciones, ediciones, editoriales y traductores.

Palabras clave: historia de la traducción, Fray Luis de Granada, ediciones, editoriales, traductores.

0. A modo de introducción

La traductología actual se abre a los temas, problemas y áreas culturales de diferente índole, hasta cierto punto marginales y marginadas hasta hace poco (Lambert, 2010, 46). En la investigación traductológica checa, este ha sido y sigue siendo el caso la investigación en el campo de las traducciones llevadas a cabo en el área relacionada con la religión católica, que suele ser relegada al segundo plano tanto en las obras orientadas a la historia, la cultural incluida, como en las dedicadas a la historia de la traducción.³ Dado el énfasis en la base material de la investigación traductológica, para esta ponencia se han seleccionado las traducciones de las obras de Fray Luis de Granada, partiendo de los catálogos de la Biblioteca Nacional de la República Checa. A partir de las respectivas

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² La autora agradece a Antonio Rivas, OSA (+2017) los debates y comentarios que inspiraron en gran medida la presente contribución.

³ Parece abrirse el camino a la investigación sistemática del tema – para septiembre 2017 se prepara la conferencia (*Transmissions: Monasteries as Sites of Cultural Transfers*), donde se dedicará atención también al tema de la traducción en el ámbito de las ordenes religiosas.

entradas se presentará un breve análisis de las respectivas ediciones, editoriales y medios de difusión, tomando siempre en consideración la situación y las preferencias del público receptor.

1. Las traducciones encontradas

El catálogo de la Biblioteca Nacional del Praga ofrece tres libros traducidos, publicados todos ellos en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX (por orden cronológico): *Bl. Ludwika z Granady Rozgjmánj w passiwem týdni, zwlásstě přihoda w Božjim hrobě / přeložil a obětował Pawel Zahálka* “Meditación en la Semana Santa”, 1851, traducción del español; *Život Pána a Spasitele nasseho Gežiše Krista: Nábožné a užitečné rozgjmání o znamenitých dobách a tagemwjch Páně /od blahoslawehého Ludwika z Granady: z latiského v Rýnskem Kolině léta Páně 1596 tiskem wydaného Isseltova překlada zčesstil Josef Antonín Šrůtek* (“Vida de Jesucristo”), traducción de la versión latina, 1854; y *Ctihodného otce Ludwika Granadského, z řádu kazatelského, Wúdce hříssníkŭv, českým jazykem vyložil Jan Nep. Frantissek Desolda*, (“Guía de pecadores”), traducido del español, 1868.

Se han encontrado también las traducciones de varios fragmentos del Libro de oración y meditación, publicados en la revista *Na hlubinu. Revue pro vnitřní život: Půst* (El cuaresma, 1928, pp. 135 - 136), traductor Jan Merell, (1936): *Ctih. Ludvík z Granady: O modlitbě a rozjímání I. O užitku z modlitby a rozjímání* (De la oración y meditación, pp. 603 – 605); y *Ctih. Ludvík : Granady: O modlitbě a rozjímání 3). O rozjímání* (De la oración y meditación. De la meditación, pp. 664 – 670), *Rozjímání o nebeské blaženosti* (Meditaciones, 1938, 389 – 392; 676 – 685), *Z úvodu k vyznání víry* (Introducción a la profesión de fé, 1941, ppp. 388 – 395), todos traducidos por František Horák (Nekvinda, 2000, str. 190), sin referencia al idioma de partida.

2. Contexto histórico de las publicaciones

Ya que hasta el momento carecemos de una historia de traducciones que ponga énfasis en la literatura religiosa⁴, se procede a un intento de incorporar las respectivas traducciones en el contexto de la actividad en las épocas de sus publicaciones.

2.1. Libros

⁴ Desgraciadamente se ha frustrado la preparación de la tesis doctoral sobre la traducción de la literatura espiritual española al checo, que, como suponemos, traerá informaciones e interpretaciones valiosas que completarán la bibliografía dedicada a la historia de la traducción en nuestro ámbito lingüístico y cultural.

Como ya se ha señalado, los tres libros fueron publicados en los años cincuenta y sesena del siglo XIX, período considerado como inmediatamente posterior al de la Resurrección Nacional, que incluye, a grandes rasgos, los finales del siglo XVII y el primer tercio del siglo XIX y se ve caracterizado por cierto carácter anticlerical de la literatura (Levý, 1996: 146 y ss). Entre otros aspectos, se pone énfasis en la elección de los textos. En comparación con el período anterior, a mediados del siglo XIX se va poniendo énfasis en la importancia de la obra para la época, que hace depender las traducciones de la orientación cultural del traductor / editor.

2.1.1. Los títulos

Los títulos de los libros representan un problema específico para la traducción (Levý, 1963, citado según Králová, Cuenca, 2013, pp. 115 - 118). Al tratarse de los títulos descriptivos, característicos para la época de la publicación de los originales, llegamos a ser testigos de un fenómeno interesante:

Título en checo de la época (escritura gótica)	Transcripción	Versión española
<i>Bl. Ludwika z Granady Rozjímánj w passiowem týdni, zwlásstě příhoda w Božjm hrobě / přeložil a obětował Pawel Zahálka</i>	Blahoslaveného Ludvíka z Granady Rozjímání v pašiovén týdni, zvláště příhoda v Božím hrobě, přeložil a obětoval Pavel Zahálka	Meditaciones en Semana Santa del Beato Luis de Granada, especialmente el acontecimiento en la Tumba de Dios / tradujo y sacrificó Pavel Zahálka
<i>Život Pána a Spasitele nasheho Gežiše Krista: Nábožné a užitečné rozgimání o znamenitých dobách a tajemwých Páně /od blahoslawehého Ludwika z Granady: z latiského v Rýnskem Kolíně léta Páně 1596 tiskem wydaného Isseltova překlada zčesstil Josef Antonín Šrůtek</i>	Život Pána a Spasitele našeho Ježíse Krista: Nábožne a užitečné rozgimání o znamenitých dobách a tajemstvích Páně / od blahoslaveného Ludvíka z Granady: z latiského v Rýnském Kolíně léta Páně 1696 tiskem wydaného Isseltova překlada zčeštil Josef Antonín Šrůtek	La vida de nuestro Señor y Salvador Jesucristo: Meditación religiosa y útil de los excelentes tiempos y Misterios del Señor/ del beato Luis de Granada: de la traducción latina de Isselt publicada en Colonia a. D. 1696 puso en checo Josef Antonín Šrůtek
<i>Ctihodného otce Ludwika Granadského, z řádu</i>	Ctihodné otce Ludvíka Granadského, z řádu	Guía de pecadores del beato padre Luis de Granada

<i>kazatelského, Wúdce hříšníkův, českým jazykem vyložil Jan Nep. Frantisek Desolda</i>	kazatelského, Vúdce hříšníkův, českým jazykem vyložil Jan Nep. František Desolda	(granadiense), interpretado en la lengua checa por Jan Nep. František Desolda
---	--	---

En las versiones checas de la forma se nota la amplificación y explicitación de los títulos, arcaizante en la época de la publicación, fenómeno que por una parte se ve reforzado por la escritura gótica, y por la otra parece fomentar el objetivo didáctico de la publicación de las obras.

2.1.2. Traducción de segunda mano

Como afirma Levý (1996: 77), la traducción de segunda mano en la literatura checa del siglo XIX no se consideraba una desvaloración de la actividad y se fue realizando hasta las postrimerías del siglo. En el caso de las versiones de las obras de Luis de Granada, esta aparece en la versión checa de la Vida de Jesucristo de 1854, en cuya traducción al checo se indica no sólo el hecho mismo, sino también el patrón que sirvió de base para el trasvase.

2.1.3. El tratamiento de los nombres propios en los títulos de las obras

El trasvase de los nombres propios extranjeros al checo se considera otra característica de la traducción durante la época de la Resurrección Nacional. Levý (1996: 96-98) menciona dos vías de su realización: la traducción propiamente dicha y la adaptación fonética de los nombres extranjeros. En los títulos de las obras mencionadas se aplica ante todo el primer procedimiento: Ježíš Kristus (Jesucristo), más interesante resulta el tratamiento del nombre del autor: Luis se traduce al checo como Ludvík, además, en el tercer libro el sintagma de Granada se sustituye por el adjetivo Granadský (granadiense, la mayúscula al principio responde a su función del nombre propio).

Cabe destacar que el tema de la traducción de los nombres propios sigue siendo tema de debate hasta la actualidad, y se ve influido también por las características flectivas del checo (y otras lenguas eslavas): la declinación nominal complica a veces el tratamiento de antropónimos y topónimos.

2.2. Las traducciones de la revista *Na hlubinu*

Los fragmentos publicados en la revista *Na hlubinu* se tradujeron en una época en la cual la traducción cumplía en la sociedad checa un papel diferente, pero parecen seguir la misma línea de interpretación. Al seguir la misma línea descriptiva que en el caso antes mencionado, llama la atención la forma de denominar al autor: se tradujo el nombre Luis al checo (Ludvík), pero tal vez resulte interesante que se le señala como *Ctihodný* (venerable), en los textos del siglo XIX se habla de *Blahoslavený* (beato).

3. Editoriales, ediciones y sus objetivos

El esbozo del tema sería incompleto sin considerar las editoriales y ediciones, en que fueron publicados.

3.1. Swatojanské Dědictví (Patrimonio de San Juan)

Fue fundada en 1830 por el cura de Klokoty u Tábora (Bohemia del Sur) con el objetivo de fomentar la publicación de libros baratos con el objetivo de publicar obras baratas, destinadas a elevar el nivel educativo del pueblo checo. Entre otros, su publicó la versión checa de la Biblia, varios libros dedicados a la historia eclesiástica y común, y varias obras de distracción. (*Ottův slovník naučný*, p. 141)

De los títulos forman el tema de la presente ponencia se trata de *Bl. Ludwika z Granady Rozgjmánj w passiwem týdni, zwlásstě příhoda w Božjim hrobě / přeložil a obětował Pawel Zahálka* “Meditación en la Semana Santa”, 1851, y de *Ctihodného otce Ludwika Granadského, z řádu kazatelského, Wůdce hříssníkův, českým jazykem vyložil Jan Nep. Frantissek Desolda*, (“Guía de pecadores”), traducido del español, 1868, ambos traducidos directamente del español.

3.2. Wáclav Hess

Desarrolló sus actividades editoriales entre los años 1817 – 1860, orientadas a la publicación de importantes libros checos (historia, lengua checa, humanidades). De los textos que se encuentran en el centro de nuestro interés, publicó la traducción indirecta (de la versión latina) de *Život Pána a Spasitele nasseho Gežišše Krista: Nábožné a užitečné rozgimání o znamenitých dobách a tagemwjch Páně /od blahoslawehého Ludwika z Granady: z latiského v Rýnskem Kolíně léta Páně 1596 tiskem wydaného Isseltova překladu zčesstil Josef Antonín Šrůtek* (“Vida de Jesucristo”) en 1854.

3.3. Revista Na hlubinu

La revista fue publicada en la editorial Krystal (Olomouc), de la Orden de Predicadores, entre los años 1926 y 1948 con el objetivo de renovar la vida espiritual y dirigir al público lector textos de alto nivel teológico y cultural (Nekvinda, 2000, p. 3).

4. Traductores

Los nombres introducen por orden cronológico de la publicación de los respectivos textos.

4.1. Traductores de libros

Pavel Zahálka (no se han conseguido datos bibliográficos). Traductor de *Meditaciones en Semana Santa*. Cura con alto sentimiento patriótico, contribuía por ejemplo a *Časopis českého muzeum* (Revista del museo checo, 1846, pp. 788 – 789).

Josef Antonín Šrůtek (1822 -1901). Traductor de *La vida de nuestro Señor y Salvador Jesucristo*. Ejerció de párroco en Hradec Králové, cronista de la ciudad. Profesor de Matemáticas y Física en la enseñanza media, escritor, traductor de latín y alemán. (https://cs.wikipedia.org/wiki/Josef_Anton%C3%ADn_%C5%A0r%C5%AFtek 02-08- 2017). Autor de la primera liturgia escrita en checo (Sklenář, 2015: 98 – 100).

Jan.Nepomuk František Dessolda (1811 -1885), traductor de *Guía de pecadores Cura*, profesor de checo. Destacado traductor del griego, latín, alemán y español, participó también en la traducción de la Biblia al checo (1861 – 1864). (<https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/desol.html>, 22. 5. 2017)

4.2. Traductores de la revista *Na Hlubinu*

Jan Merell (1904 – 1986). Traductor de *El cuaresma*. Teólogo, cura, conocido como descubridor del papiro P4 y fragmentos del Evangelio de Lucas. Prisionero de los campos de concentración de Terezín (Theresienstadt) y Dachau (1943 – 1945).

František Horák (1870–1935), traductor de los demás textos. Cura, diputado de Moravia, trabajador de cultura.

5. A modo de conclusión

Las investigaciones llevadas a cabo hasta el momento ido abriendo nuevos temas y problemas para el estudio de la historia de la traducción en la cultura checa: excepto Jan Nepomuk František Dessolda, la actividad traductiva en el ámbito religioso y espiritual queda relegada al segundo plano en los estudios dedicados a la historia cultural. Es de esperar que los futuros investigadores sigan también esta línea para ir completando el conocimiento de las relaciones culturales no solamente español-checas.

Referencias bibliográficas

Králová, J. - Cuenca, M. (2013) *Jiří Levý: Una concepción (re)descubierta*. Soria: Vertere. Monográficos de la revista *Herméneus*.

Lambert, J. (2010). The Languages of Translation. Keys to the Dynamics of Culture. En. M. Muñoz-Calvo & C. Buesa Gómez (Eds.) *Translation and Cultural Identity: Selected Essays on Translation and Cross-cultural Communication*. (pp. 33 – 60). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Levý, J. (1996[1957]) *České teorie překladu*, Praha.

Nekvinda, Libor (2000) *Na hlubinu. Revue pro duchovní život*. Ed. Prométheus, vol. 39, Hradec Králové.

Ottův slovník naučný. Sedmý díl. Praha : J. Otto, 1893.

Sklenář, M. (2015) *Vývoj a proměny české katolické liturgiky v české liturgické literatuře (1772) 1852 – 1962*. Memoria de Licenciatura. Praha.

<https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/desol.html>, 22-5-2017

https://cs.wikipedia.org/wiki/Josef_Anton%C3%ADn_%C5%A0r%C5%AFtek, 2-8- 2017

LA INFLUENCIA DE MATTEO BANDELLO EN LA NARRATIVA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVII¹

Cristian Cámara Outes
Universidad de Valladolid (España)
cristiancamara@hotmail.com

Abstract

In our paper we intend to study the influence of fray Matteo Bandello (1485-1561) in the Spanish narrative of the XVII century drawing attention to two important factors. The first factor is that of the different channels that recent criticism has distinguished in Bandello's penetration in Spanish literature: 1) through the Italian original; 2) through the French «adaptations» by Boaistuau and Belleforest; or 3) through the enormous influence that our author had on the Spanish Nueva Comedia. The second factor is that of the diachrony of narrative forms during this period. We hope to demonstrate that it exists a first moment of Bandello's influence, in which he impacts on the development of picaresque novel, specially in what amounts to the linked features of excessive realism and orality; and a second moment, in which his work contribute to define the formal schema of Spanish courtly novel, that is to say, the form that will be dominant throughout the period between 1619 and 1649.

Keywords: Matteo Bandello, Spanish novel of the Golden Age, Translation theory, Polisystem theory, Russian formalism.

Resumen

En nuestro trabajo, nos proponemos estudiar la influencia de fray Matteo Bandello (1485-1561) en la narrativa española del siglo XVII a partir de la conjunción de dos factores complementarios. El primer factor es el de las tres vías de penetración que la crítica reciente ha señalado: 1) a través del original italiano, 2) a través de las «adaptaciones» francesas de Boaistuau y Belleforest, o 3) a través de la ingente cantidad de motivos y estructuras tomados más o menos directamente de la comedia contemporánea. El segundo factor es el de la propia diacronía de las formas narrativas durante el barroco. Como esperamos demostrar, existe un primer Bandello que influye en la configuración de la narrativa picaresca, sobre todo en sus rasgos imbricados de realismo excesivo y estilización del discurso oral; y un segundo Bandello que influye en la decantación del esquema formal de la novela cortesana, como forma narrativa predominante durante el periodo entre 1619 y 1649.

Palabras clave: Matteo Bandello, Narrativa española del Siglo de Oro, Teoría de la traducción, Teoría de los polisistemas, Formalismo ruso.

1

Fray Matteo Bandello (1485-1561) tuvo una agitada biografía, plenamente inmersa en el agitado contexto histórico-político de la Italia de su época. Partidario de Francisco I en el conflicto con los españoles por el control del Milanesado, a la muerte de su señor Cesare Fregoso se trasladó a Francia donde fue recompensado con varios puestos de responsabilidad, especialmente el de Obispo de Agen, entre los años 1550 y 1555. Este último periodo de su vida fue el más reposado y fecundo de su carrera como escritor, y en él se dedicó a recopilar y reescribir las novelas que llevaba redactando desde al menos 1506, y que en muchos casos enviaba de forma epistolar a sus amigos. Los tres

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

primeros volúmenes de sus *Novelle* aparecieron en 1554, con 59, 59 y 68 piezas narrativas cada uno, y un cuarto volumen aparecería de manera póstuma en 1573, con 28 piezas más, para formar un total de 214 novelas que desde muy pronto iban a tener una profunda influencia en la literatura europea.

Bandello forma parte de una generación de *novellieri* italianos del siglo XVI, como Sansovino, Cinzio, Straparola, Guicciardini, Parabosco y otros, marcada por la herencia del *Decamerón* de Boccaccio, ya constituido en modelo canónico, y por la búsqueda de innovaciones y variaciones respecto de la forma literaria del maestro, que la acompasasen a las nuevas demandas del público y los cambios de mentalidad ocurridos entre el siglo XIV y el XVI.

En particular, en lo que se refiere a Bandello, la crítica ha señalado el abandono del marco ficcional omnicompreensivo como uno de los posicionamientos más originales del autor respecto del modelo boccacciano. Como sabemos, en Boccaccio este marco ficcional está constituido por la historia de diez jóvenes que abandonan Florencia durante la peste negra y se refugian en una placentera villa, donde pasan el tiempo contándose narraciones. Bandello renuncia a esta estructura de conjunto y la sustituye por un dispositivo diverso, en el que cada *novella* individual viene precedida por un marco propio, en forma de «carta dedicatoria» dirigida a algún personaje relevante de la época.

Esta carta dedicatoria en general sirve para presentar la ocasión en la que el autor escuchó por primera vez la historia, y dar cuenta de determinados detalles como las personas que estaban presentes en la conversación o las circunstancias personales o históricas que envolvían el relato. De esta manera, Bandello asume y traduce literariamente un ideal cortesano de conversación cívica que había promulgado con extraordinario éxito en toda Europa *El cortesano* (1528) de Castiglione. Pero al hacer esto, Bandello enfatiza en sus narraciones los rasgos de lo que Borís Éijenbaum denominó como *skaz*, es decir, la estilización problemática del discurso oral en la escritura. Mucho más que en Boccaccio, en Bandello los rasgos del estilo narrativo están modelados sobre el discurso oral. El autor presenta sus textos de manera insistente como la transposición por escrito de un evento que tuvo una primera realidad coloquial, y de esta manera los exime de determinadas convenciones de pulcritud retórico-literaria y elude la responsabilidad respecto su verosimilitud. Este es el primer rasgo sobre el que queríamos llamar la atención.

Pero además, como ha señalado la crítica, esta transformación en la estructura externa de la obra favorece también la aparición de un determinado juego metaficcional, en el que la carta dedicatoria sirve para comentar o desarrollar, muchas veces de una manera ambigua y conflictiva, los temas tratados en la narración. Como dice Vittoria Foti, los prólogos de Bandello mantienen una relación irónica con los textos, muchas veces más que aclarar el sentido de las narraciones ofrecen un giro imprevisto o dejan en suspenso el significado real que quería transmitir el autor con su relato (2010, p. 30). Como explica Isabel Muguruza Roca, esto supone una tremenda originalidad en el contexto de la

narrativa de los siglos XVI y XVII (y también en el caso de Boccaccio), donde por lo general se utilizan los prólogos como modo de controlar la interpretación y asegurar una vez más la intención didáctico-moralizante que movía al autor en la escritura (2016, p. 99).

Por último, dentro de este apretado resumen en el que nos limitamos a uno de los procedimientos estructurales que emplea Bandello (aunque de fundamental importancia), este «díptico funcional» no cabe duda de que está relacionado con la aparición de una visión de la realidad inusitadamente pluralista, dialógica y excesiva, que comparece en la obra de Bandello como uno de sus rasgos más característicos, y que ha llamado en repetidas ocasiones la atención de los comentaristas. De acuerdo con Guillermo Carrascón, uno de los mayores expertos en la obra del autor y a cuyos estudios tendremos que volver a referirnos, en Bandello se constata un viraje hacia un tipo de realismo «conjugado con lo excesivo, lo horrendo, lo maravilloso y lo improbable en la vida cotidiana» (2014, p. 56).

Ahora bien, es fundamental señalar que todo esto que queda tan escasamente dicho se refiere exclusivamente a la estructura de las obras del autor en su versión original italiana, que fue la que conocieron y manejaron numerosos autores del Siglo de Oro, entre ellos Mateo Alemán, Cervantes y Lope. Pero semejante descripción quedaría dramáticamente incompleta si no hiciésemos referencia a la importancia que tuvo en el contexto español la traducción francesa de Bandello, llevada a cabo por Boaistuan y Belleforest, y publicada por primera vez en 1555. De acuerdo con el estudio pionero que dedicó a esta cuestión Soledad Arredondo, cuyas conclusiones asumen todos los autores posteriores, «fue el Bandello francés, y no el italiano el que se conoció en España» (1989, p. 219). Como ha demostrado la autora, y han precisado otros autores en artículos más recientes, como Guillermo Carrascón y David González Ramírez, Boaistuan y Belleforest sometieron al texto de Bandello a una manipulación que afectó a todos los niveles literarios del texto. Eliminaron las cartas dedicatorias, transformaron el estilo para hacerlo más elevado y decoroso, seleccionaron los textos más adecuados a sus intenciones, cambiaron o eliminaron o añadieron materiales, y todo ello lo hicieron con el propósito deliberado y explícito de endosarle una finalidad didáctica y moralizante inexistente en el texto original, adaptada a la nueva mentalidad posttridentina que, entre otras cosas, había enviado el *Decamerón* al índice de libros prohibidos.

En un estudio magnífico, que no podemos entrar a tratar aquí detenidamente, David González Ramírez ha analizado el fenómeno de la eclosión editorial de las traducciones los *novellieri* italianos durante las décadas ochenta y noventa del siglo XVI en España, con un total de catorce ediciones de cinco autores distintos, entre ellos Bandello en un lugar destacado. González Ramírez expone con toda claridad el carácter preciso de manipulación generalizada que tienen estas traducciones, y la diversa participación que tienen las intervenciones de librerías-editores, traductores y censores en el proceso de traducción en este momento preciso de la historia literaria (2011, pp. 1221-1243). Para todo lo que nos interesa

ahora, tenemos que decir que la primera edición española de las obras de Bandello, con el título de *Historias trágicas y ejemplares*, se publicó por primera vez en 1589 con traducción de Vicente Millis. Esta traducción toma como material evidente de trabajo la traducción francesa, a la que añade simplemente algunos cambios que van en el sentido de reforzar su aspecto moralizante y literarizante, posiblemente con el objetivo comercial de pasar los controles de la censura.

Por último, además de las dos señaladas, habría que mencionar una tercera vía de penetración de la influencia de Bandello en la prosa ficcional española, y en particular en la novela corta, como es la mediación de la comedia nueva de Lope de Vega. Los datos aportados por Guillermo Carrascón en otro de sus trabajos (2016), permiten concluir que el caudal de la novelística italiana fue uno de los más recurrentemente utilizados por Lope para entresacar argumentos, motivos y episodios, y que en particular Bandello fue, más que ningún otro, el autor que le facilitó más materiales (dieciséis comedias de Lope están tomadas de *novellas* de Bandello, por catorce de Boccaccio y doce de Cinzio). Además, Carrascón apunta el dato relevante de que Lope trabajó sobre todo con la versión original italiana, que le provee de doce argumentos para sus obras, frente a seis tomados de la traducción franco-española. En este trabajo no podremos ocuparnos de las complejas cuestiones de traducción intermedial entre el teatro y la novela. Señalemos sin embargo que en el momento de afianzamiento del género de la novela corta dentro del subsistema de la novela, el teatro ocupa indudablemente la posición dominante en el sistema literario total de la época, y que la novela corta es en cierto modo, como tendremos que ver más tarde, la transposición a la prosa ficcional de los mecanismos más exasperadamente barrocos de la comedia. Es decir que si los datos aportados por el artículo de Carrascón parecen contradecir la convicción mayoritaria entre los estudiosos de que el Bandello que influyó en España fue el Bandello de la traducción francesa, para llegar a una conclusión satisfactoria tenemos que examinar con mayor detalle la evolución diacrónica de las formas novelescas en los primeros compases del XVII. En efecto, todo parece indicar que la generación de Lope, Cervantes y Alemán leyó sobre todo al Bandello italiano pero, como intentaremos demostrar, la generación siguiente, la de Salas Barbadillo, María de Zayas, Lugo y Dávila y otros, a pesar de conocer bien el original, optó por seguir preferentemente la traducción franco-española, como más adecuada a sus objetivos literarios. En este sentido, parece que podemos decir que tanto la traducción franco-española como la mediación de la comedia de Lope actuaron como un bloque, y se oponen globalmente a la influencia de la versión original, que fue fecunda pero de poca duración.

2

Durante la segunda mitad del siglo XVI, a pesar de la riqueza e incluso exuberancia de las formas narrativas, no cabe duda de que son los géneros de tendencia «idealista» los que ocupan la posición

privilegiada en el centro del sistema. En primer lugar, los libros de caballerías, que a pesar de algunos signos de agotamiento continúan con un éxito abrumador en esta segunda parte del siglo. En segundo lugar, dos nuevos géneros de raíz clásica, que comparten con los libros de caballerías buena parte de sus asunciones básicas lingüísticas y literarias, como son la novela pastoril y la novela bizantina. Los demás géneros se encuentran en una cierta periferia.

Esta situación se transforma de manera radical con la aparición de la primera parte *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán, en el año 1599, que supone una auténtica revolución del sistema de la prosa narrativa, una convulsión completa en todas sus dimensiones. Entre otras cosas, supone la aparición de un nuevo género literario, la novela picaresca, que desplazará abruptamente a los anteriores, y ocupará indiscutidamente el centro mismo del sistema durante las siguientes dos décadas.

Uno de los puntos más originales de la teoría de la novela de Víktor Shklovski es el de haber subvertido la comprensión tradicional acerca de la narración. Según Shklovski, aquello que constituye la novela no es la unidad o continuidad entre sus componentes, sino precisamente la interrupción y la discontinuidad. Toda novela, para ser novela, está necesariamente articulada a partir de la alternancia, el cambio y la multiplicidad: cambio de focalización, de narrador, cambios en la organización temporal del discurso, cambios en los noveles diegéticos, etc.

Algunas novelas tienden a ocultar estas interrupciones (continúa Shklovski), o a disimularlas lo más posible dentro de la configuración de una totalidad orgánica final. Así, en el *Persiles*, Crevantes creyó haber dado con el sistema perfecto para integrar las digresiones y narraciones intercaladas, a manera de cumplir con las exigencias de la poética neoaristotélica a la que deseaba ajustarse. En cambio, otras novelas exponen a las claras su constitución fragmentaria y descosida, constantemente se refieren a su proceso de producción o acumulan desvíos o paréntesis inconcluyentes. Por ejemplo, de esta manera están construidas novelas como el *Orlando furioso*, el *Quijote*, el *Tristram Shandy* o *La edad del pavo*. Según Shklovski, este tipo de construcción se denomina «puesta al desnudo del procedimiento», y es en cierta medida más originario que el anterior, a la vez que un tipo de forma narrativa que suele aparecer en los periodos de crisis, para sacar a la novela de algún punto muerto.

Lo que importa ahora es que todas las novelas de los siglos XVI y XVII están compuestas de acuerdo con un mismo sistema constructivo. Este sistema está todavía muy alejado del que será característico de la novela moderna, y en cambio se encuentra muy próximo a la novela medieval y la novela folclórica. Básicamente, consiste en la integración de una serie de episodios e historias intercaladas dentro de una narración central o básica. Así están compuestas el *Amadís*, el *Lazarillo*, la *Diana*, el *Guzmán de Alfarache*, el *Criticón* y muchas otras. Las diferencias entre todas estas novelas son manifiestas, y son muy fundamentales para su significación (por ejemplo, el *Guzmán* es muchísimo más digresivo que el *Amadís*, y el *Lazarillo* incorpora como relatos intercalados elementos de la

tradición folclórica, cosa que no hace la *Diana*). Pero en un cierto nivel de construcción de la diégesis estas novelas son equiparables, y se oponen en conjunto a la novela moderna, que surgirá en el XVIII y se aquilatará en sus rasgos esenciales en el XIX.

Por tanto, la originalidad revolucionaria del *Guzmán*, que afectó tan profundamente a sus contemporáneos, no proviene de su construcción diegética, y hay que buscarla en otra parte. Nuestra propuesta, que no tendremos espacio para desarrollar con precisión, es que esta originalidad revolucionaria no radica tampoco en la utilización de la primera persona autobiográfica, sino que adviene de la inserción del estilo oral en la novela. El *Guzmán* es en primer lugar una escritura que finge se voz, que toma todos los recursos del estilo oral, e intenta de manera deliberada que en el espacio novelesco se filtren las palabras no solo de la calle, sino de los estratos más bajos de la sociedad.

Esta imitación del estilo oral tenía consecuencias catastróficas para la comprensión misma de la esencia de lo literario que tenía la generación anterior, aunque tampoco era sin precedentes. Nos referimos sobre todo a *La Celestina*, cuya aparición había producido una conmoción de tal magnitud que tuvo que pasar más de un siglo para que comenzase a ser asumida. Al igual que *La Celestina*, el *Guzmán* abandona el lenguaje convencional idealizado de la literatura caballeresca y pastoril, y lo sustituye por el turbión de lenguajes que se hablaban en su momento, en toda su multiplicidad y arracimamiento, por una locuacidad que se finge espontánea y que rechaza y somete a corrosión todos los códigos del decoro elocutivo. Por supuesto, el *Guzmán* es palabra escrita, pero es una palabra escrita que se finge voz, y que por ello mismo se somete a tensiones que la desfiguran.

En este sentido, nos parece que las relaciones entre autobiografía y oralidad generalmente aceptadas en la novela picaresca deberían replantearse (F. Cabo Aseguinolaza, 1992, pp. 104-106). La novela picaresca está construida a partir de la oralidad, este es su «principio constructivo», que organiza y deforma todos los otros elementos. El discurso autobiográfico es simplemente un modo de motivar y dar mayor verosimilitud a la aparición del discurso oral. Tiene una importancia secundaria y subordinada. Aunque desde luego, considerado desde el punto de vista de la historia de la novela, tiene una significación trascendental, pues esta aparición oblicua del «yo» en la narración se convertirá en el vértice a partir del que se construirá todo el entramado de la novela moderna, dos siglos más tarde. Muchas veces ocurre precisamente de esta manera, que en elemento accesorio de una determinada estructura es reinterpretado posteriormente como central, abriendo toda una nueva serie de posibilidades. Pero este no es ahora nuestro tema.

Lo que nos importa señalar, en todo caso, es que este nuevo principio literario, arranca a la literatura de su sitio, y con ello al mismo tiempo alcanza a mostrar todo un nuevo aspecto de la realidad. Este aspecto antes le estaba vedado a la literatura, o más bien, incluso, la literatura tenía la función de

ocultarlo como tal y de negar su existencia. Es el mundo del hambre, de la suciedad, de lo excrementicio, del engaño, de las pulsiones materiales más bajas e inconfesables, un mundo de ladrones, mendigos, prostitutas, soldados e hidalgos famélicos, que sin duda se parecía mucho al que los lectores del *Guzmán* tenían oportunidad de ver todos los días, pero expuesto ahora a la luz transfiguradora de la literatura. Como dice Bajtín, es el mundo propio de la tradición popular, que accede ahora por primera vez al ámbito de la alta literatura, pero arrastra consigo todo su poder subversivo de alegre relativismo y caótica comicidad. Guzmán en efecto gasta mucho tiempo intentando convencer a sus lectores acerca de su conformidad y compromiso con la ortodoxia contrarreformista. Pero esto es simplemente lo que el texto dice, no lo que hace. Y lo que hace, en el nivel de sus estrategias configuradoras formales, es precisamente dar voz a un mundo subterráneo que se expresa y vive o más bien sobrevive con toda su complejidad y todos sus matices. Por mucho que se diga, el mundo al que tenemos acceso en el *Guzmán* es un mundo desculpabilizado.

Evidentemente, no se trata de decir que la obra de Matteo Bandello provocó la escritura del *Guzmán* y el surgimiento de la novela picaresca. Sin embargo, sí sabemos que Alemán leyó a Bandello, y además que lo hizo en la versión original. Precisamente en las dos novelas cortas de tipo italianizante que incluye en su novela, la de Ozmín y Daraja (libro I, capítulo VIII), y la de Dorido y Clorida (libro III, capítulo X), el autor recupera explícitamente el procedimiento bandelliano: «En que Guzmán refiere la historia de los enamorados Ozmín y Daraja, según se la contaron», «Cómo, despedido Guzmán de Alfarache de la casa del Cardenal, asentó con el embajador de Francia, donde hizo algunas burlas. Refiere una historia que oyó a un gentilhombre napolitano». Además, esta última historia tiene un sabor característicamente bandelliano, con mutilaciones truculentas y venganzas tremebundas. No, no es que lo provocase, en el sentido de que fuese su causa directa. Pero parece que podemos decir que Bandello fue uno de los elementos que Alemán tuvo a la mano para inventar un nuevo género y provocar una revolución literaria de grandes proporciones. Y no cabe duda de que lo utilizó.

3

Todos los datos de que disponemos nos dicen que la publicación del *Guzmán* provocó una extraordinaria conmoción tanto entre el público como entre los escritores. Estos se vieron obligados a aceptar el hecho de la existencia del *Guzmán* y posicionarse de alguna manera respecto de él.

Al mismo tiempo, sin embargo, la novela picaresca demostró muy pronto ser un género proteico, dado a múltiples variaciones y transformaciones. Y también un género que inspiraba desconfianza e incomodidad (quizá incluso a su propio autor). Sería posible decir que una buena parte de las novelas picarescas se escribieron contra su modelo, más que en su favor. Por motivos distintos, las novelas picarescas posteriores al *Guzmán* evitaron aprovechar las inercias formales que provoca siempre la

aparición de un nuevo género, y se dieron más bien a la tarea de reformular o desviar o desplazar, en diversos sentidos, los rasgos fundamentales del modelo con que tenían que competir. Esto ha hecho que la identidad genérica de la novela picaresca haya sido objeto de una intensa polémica entre la crítica. Aquí mencionaremos muy brevemente las estrategias y procedimientos utilizados por tres autores distintos: Francisco López de Úbeda, que en *La pícaro Justina* lleva a sus últimas consecuencias determinados elementos del Guzmán; Miguel de Cervantes, que en las *Novelas ejemplares* urde varios dispositivos geniales para superar el modelo; y Castillo de Solórzano, que en *El caballero puntual* pretende más bien desacreditarlo y desvirtuarlo, y para ello comienza por eliminar el elemento de oralidad y recuperar el estilo literario elevado, con lo cual, a pesar del relato autobiográfico y el origen ignominioso del personaje, deja de ser ya una novela picaresca, y exhibe algunos rasgos que apuntan a la configuración de la novela corta de las décadas veinte y treinta. Curiosamente, a la base de las estrategias de estos dos últimos autores, o por lo menos «cabe a la mano», como decimos, se encuentra otra vez el modelo de Bandello. Pero habrá que precisar: el Bandello italiano indiscutiblemente para Cervantes; el Bandello franco-español, acompañado por el Bandello lopesco, para Castillo Solórzano.

En efecto, *La pícaro Justina* es un libro extraordinario, uno de los libros más extraordinarios que posiblemente se escribieron en el Siglo de Oro, y sin duda uno de los más radicales en su propuesta narrativa. Anticipa directamente el *Tristram Shandy* en multitud de aspectos, como la tematización de la imposibilidad de iniciar, o el tejido de digresiones que excluye o ridiculiza cualquier tentativa de progreso narrativo. Esto demuestra que López de Úbeda entendió a la perfección en qué consistía la esencia de la novedad literaria del Guzmán, e intentó por todos los medios llevarla al extremo. El realismo brutal, la degradación, la deformación, la caricatura y lo grotesco son los rasgos principales de una estética profundamente barroca que se retrae de cualquier tipo de contenido ideológico (*res*) para proliferar sobre sí misma en el ámbito exclusivo del discurso (*verba*). Al modo de las *Soledades* gongorinas, aunque sin duda con otras pretensiones y alcance, *La pícaro Justina* está compuesta de acrobacias y juegos ininterrumpidos que someten los materiales textuales a una dinamización extrema, cuyo único objetivo es el vaciamiento del lenguaje cotidiano y anquilosado y su sustitución por otro distinto en el que el significado está dado exclusivamente como tensión.

El caso de Cervantes es sin duda más meditado y complejo. Las *Novelas ejemplares*, como se ha dicho muchas veces, son un auténtico laboratorio narrativo en el que Cervantes prueba toda una serie genial de combinaciones y desplazamientos de géneros anteriores para hallar una forma que le permita finalmente situarse al frente de la literatura, después de varios amargos fracasos. Y como no podía de ser de otra manera, uno de los géneros que Cervantes se ve forzado a tomar en consideración es la novela picaresca de Alemán, a la que somete a varias interesantes revisiones en varias de sus novelas.

Así, «Rinconete y Cortadillo» está compuesto a partir de una interferencia entre los géneros de la novela caballerescas (género parodiado) y la novela picaresca (género en el que se realiza la parodia). A partir de la llegada al patio de Monipodio, es todo una parodia constante y grotesca de los usos y lenguaje descritos en las novelas de caballerías. Pero sobre todo, el relato está moldeado a partir de la estilización del lenguaje oral, que otra vez penetra aquí en el espacio literario como un verdadero turbión. Es evidente que el «*siuzhet*» de este relato no tiene verdadera importancia, es una mera excusa para enhebrar en él las voces de los personajes. En términos de Y. Tyniánov, es un «*siuzhet* fuera de fábula». Sobre esto podemos obtener un valioso indicio en el modo en que están tratadas las relaciones entre el «tiempo del relato» y el «tiempo de la historia», utilizando ahora la terminología de G. Genette. Es decir, que durante toda la obra el tiempo del relato es igual o prácticamente igual al tiempo de la historia, sin elipsis ni anisocronías importantes, con lo cual obtenemos el esquema que Genette define como «escena» (TH = TR). Este procedimiento se utiliza para conceder toda la importancia al lenguaje mismo, que llega a ser el auténtico protagonista de la obra, y que desvela toda su capacidad paródica y de subversión literaria.

En la *Celestina* (de la que Cervantes dijo con frase célebre «obra a mi parecer divina, si encubriese más lo humano») la sustitución del lenguaje literario por el lenguaje oral servía para vehicular una crítica salvaje en contra de las convenciones de la moral convencional (religiosas y amorosas) y desvelar un aspecto brutal y demoníaco que subyacería en la base de las relaciones sociales e incluso de la estructura de lo real. Como hemos visto, en el Guzmán de Alfarache esta violencia de la crítica se ha atemperado un tanto, y en Cervantes ha desaparecido por completo. Hay determinados rasgos de lo paródico de rebeldía turbulenta que se mantienen, pero en todo caso ya no tienen como cometido llevar a cabo una desvalorización obsesiva de lo real. Incluso se diría que ocurre todo lo contrario, y que la nueva literatura que pergeña Cervantes quiere más bien dar cuenta de un deslumbramiento nuevo respecto de la belleza de lo real, incluso en sus manifestaciones más sencillas.

Como sabemos, en las *Novelas ejemplares* las parodias del lenguaje literario son una cuestión recurrente. Es una de las fuentes de comicidad preferidas por el autor. Los secuaces de Monipodio cantan unas canciones que más bien se pueden considerar gritos y gruñidos de gañanes. El desdichado Tomás Rodaja, cuando le preguntan por ello, asegura que los poetas son pobres porque no se saben aprovechar de todo el oro, rubíes y zafiros que constantemente cargan consigo para describir a sus damas. Y el perro Berganza, a propósito de una de sus peripecias, comenta «pero, anudando el roto hilo de mi cuento, digo que en aquel silencio y soledad de mis siestas, consideraba que no debía ser verdad lo que había oído contar sobre la vida de los pastores (1960, p. 1000). Según M. Foucault, aquí se abre una distancia en la que se va a inscribir por entero *El Quijote*, una distancia fundacional para la modernidad que acaba con la antigua intimidad y conexión entre las palabras y las cosas.

«La ilustre fregona» se puede considerar como una novela que es una arena de lucha. Los contendientes son la novela corta idealista y la novela picaresca, y cada uno tiene cosas distintas que decir acerca de las palabras y las cosas, y la función de la literatura en todo ese embrollo. Como se ha dicho, en esta novela ocurre incluso que cada uno de los personajes, Avendaño y Carrizo, cree estar viviendo en una novela distinta: Avendaño en una novela picaresca, con sus planes de viajar hasta Zahara de los Atunes para encontrarse con toda la truhanería y pasar el verano; Carrizo, aunque en principio cree seguir la moda literaria de su amigo, después se da cuenta de que está en una novela distinta, al enamorarse desesperadamente de Constanza en la venta. Al final de la novela, se podría pensar que el triunfo de la tendencia idealizante ha sido total y completo. Tiene final feliz, anagnórisis inesperadas, encuentros de hijos perdidos al nacer y bodas generalizadas, que serán todos elementos característicos del género. Sin embargo, la interferencia con la novela picaresca no ha sido sin consecuencias, y también se apunta a una modificación de la estructura resultante, que proviene precisamente de una reflexión acerca del sentimiento amoroso y su lenguaje adecuado. En la pugna entre el hijo del Corregidor y Avendaño por conseguir los favores de Constanza, el primero está representado como el característico galán vacuo que utiliza el altisonante lenguaje del amor cortesano. A este respecto, la descripción que se realiza de la belleza deslumbrante de Constanza podría servir de prueba de la aparición de un nuevo ideal de belleza, que tiene como condición la desretorización extrema. El Barroco es sin duda una época de contrastes abismales. Ciertamente es la época en la que el arte emprende una máxima desvalorización de todo lo real y fugitivo, aniquilado por la presencia elusiva de una trascendencia tan anhelada como inaccesible. Pero también es la época en la que lo real se introduce por primera vez en el arte con todo su esplendor, de una manera que todavía resulta conmovedora.

Su vestido era una saya y corpiños de paño verde, con unos ribetes del mismo paño. Los corpiños eran bajos, pero la camisa alta, plegado el cuello, con un cabezón labrado de seda negra, puesta una gargantilla de estrellas de azabache sobre un pedazo de una columna de alabastro, que no era menos blanca su garganta; ceñida con un cordón de San Francisco, y de una cinta pendiente, al lado derecho, un gran manajo de llaves. No traía chinelas, sino zapatos de dos suelas, colorados, con unas calzas que no se le parecían sino cuanto por un perfil mostraban también ser coloradas. Traía tranzados los cabellos con unas cintas blancas de hiladillo; pero tan largo el tranzado, que por las espaldas le pasaba de la cintura; el color salía de castaño y tocaba en rubio; pero, al parecer, tan limpio, tan igual y tan peinado, que ninguno, aunque fuera de hebras de oro, se le pudiera comparar. Pendíanle de las orejas dos calabacillas de vidrio que parecían perlas; los mismos cabellos le servían de garbín y de tocas (1960, 928).

Ahora bien, el punto en el que la conexión entre Bandello y Cervantes es más directa y explícita, de acuerdo con la crítica, es precisamente en la problematización del marco narrativo, que Cervantes lleva a cabo de manera magistral en el díptico formado por los dos últimas novelas de su colección: «El casamiento engañoso» y «El coloquio de los perros».

Aquí volvemos a encontrar el recurso de proponer un narrador que asegura referir una conversación anterior, con una frase que recuerda a muchas de las de Bandello en situaciones semejantes: «todo lo tomé de coro, y casi por las mismas palabras que había oído lo escribí otro día, sin buscar colores retóricas para adornarlo, ni qué añadir ni quitar para hacerlo gustoso» (1960, p. 997). Sin embargo, como ha sido señalado muchas veces, Cervantes lleva este resorte ficcional muchísimo más lejos. Ocurre que el estatuto narrativo del «Coloquio» es trememente ambiguo, o más bien es directamente indescifrable: ¿Es una ficción del alférez Campuzano?, ¿Son Cipión y Berganza hijos de la Montuela, vueltos en perros por la Camacha? ¿Es todo un sueño de Cipión? Estas y otras dudas asaltan al lector durante la lectura, en parte porque el mecanismo metaficcional se rige por una lógica perversa en la que, cuando se comienzan a excavar subniveles narrativos, estos parecen multiplicarse y proliferar por sí mismos. En todo caso, lo cierto es que Cervantes no ofrece ninguna pista de cómo debe correctamente interpretarse la novela, se abstiene completamente de orientar al lector en una dirección o en otra, y con esto parece sugerir que realmente no existe ninguna salida más válida que otra en este laberinto de espirales que se entrecruzan. Se trata por tanto de una extraña «ejemplaridad», una ejemplaridad que no parece tener que ver con la indicación de pautas morales (salidas), sino con el borrado de las pistas y la construcción de mecanismos capaces de cuestionar el estatuto desde el que se enuncian. Y todo ello tanto más grave, por cuanto que se plantea en cierta medida como «marco pospuesto» de todas las novelas anteriores, cuyos personajes y escenas vuelven a desfilar más o menos desfigurados o irreconocibles en esta, contagiándose inevitablemente de su misma ambigüedad.

Tanto el «Casamiento» como el «Coloquio» tienen como tema central, incesantemente repetido con infinitas variaciones, el de la verdad. La verdad como tal y la verdad en literatura. Esta verdad parece solo poder comenzar a enunciarse en tanto que parodia. Todo empieza con el alférez Campuzano saliendo del hospital de Valladolid donde ha ido a curarse de unas bubas que le ha contagiado la pícara Estefanía. Campuzano pensaba engañar a Estefanía, pero lo cierto es que ha sido ella la que le ha convertido en objeto de burla, a pesar de que el viejo soldado da a entender que en cierto sentido la sigue amando. Es el esquema clásico barroco del desengaño, pero vehiculado a través de la parodia formal: no era una novela corta cortesana, era una novela picaresca cervantina. La respuesta de Cervantes al tópico neoplatónico de la verdad y la verosimilitud de la poesía parece encontrarse más bien en el juego de las formas literarias y sus desplazamientos, y apuntar finalmente a una verdad propia de la literatura, que consiste exclusivamente en su constante puesta en cuestión. De hecho, lo cierto es que los personajes cervantinos se pronuncian con bastante claridad con respecto a todo ello,

como la hechicera Cañizares cuando dice: «porque todo lo que nos pasa en la fantasía es tan intensamente que no hay que diferenciarlo de cuando vamos real y verdaderamente» (1960, p. 1016). Y al final de la obra, el licenciado Peralta: «Aunque este coloquio sea fingido y nunca haya pasado, pareceme que está tan bien compuesto que puede el señor alferez pasar con el segundo» (1960, p. 1026).

Cervantes utiliza la novela picaresca y el modelo de Alemán de varias maneras en sus *Novelas ejemplares*. En «Rinconete y Cortadillo» parece servir como instrumento de la parodia; en «La ilustre fregona», sirve para desplazar la novela sentimental cortesana en una determinada dirección; algo semejante ocurre en «El amante liberal», una novela arrebatadamente idealista por muchos motivos, pero que cuenta con el procedimiento sorprendente de la evolución psicológica del personaje principal, Ricardo, que es un rasgo revolucionario también incipientemente apuntado en el *Lazarillo* y el *Guzmán*; pero es finalmente en el «Coloquio de los perros» donde el esquema de la picaresca confluyen con la ironización radical del marco narrativo para entregar un cuestionamiento radical del estatuto de la verdad.

Según Guillermo Carrascón, Bandello fue uno de los escritores de su época más congeniales con Cervantes: «entre los nombrados en el discurso prologal, el que más se parecía por consistencia, por intención artística y por sustancia diegética» (2014, p. 62). En particular, además de una modalidad de realismo atenta «a lo raro y maravilloso dentro de lo realista y cotidiano», según este autor, aquello que más aproxima a ambos, «la más trascendental coincidencia», es la decisión de eliminar el marco narrativo boccacciano y sustituirlo por «un magistral dispositivo de cajas chinas» (2014, p. 63).

A estos argumentos ha respondido en un artículo reciente Isabel Muguruza Roca, contestando en buena medida sus conclusiones. Según la autora, el uso que realiza Cervantes del marco narrativo en el «Coloquio» «confirma la ironía, el uso subvertido y paródico de la técnica y, en consecuencia, su deliberada negación» (2016, p. 99). Es decir, Cervantes no sigue a Bandello, sino que lo impugna: «El resultado de esta lección sobre el novelar, además de oponerse al marco decameroniano, nos muestra cómo la “intención artística” de Cervantes y su concepción de la narración estaban en las antípodas de las *Historias trágicas ejemplares* del Bandello franco-español» (2016, p. 99).

Creo que la disputa entre estos dos puntos de vista puede conciliarse fácilmente si tenemos en cuenta el hecho de la doble influencia de Bandello. Al igual que en el caso de Mateo Alemán, el Bandello que lee y admira Cervantes es el Bandello en lengua italiana. En este texto también pudo encontrar Cervantes numerosos elementos para «evitar cualquier tipo de dogmatismo estético e ideológico y para dar una visión de la vida y de la realidad en perspectiva múltiple y, en consecuencia, para azuzar la libertad interpretativa de los lectores» (Isabel Muguruza Roca, 2016, p. 100).

Cuando la novela corta aparece en España y se asienta como género central en el sistema literario español, entre los años 1615 y 1625, ya es un género antiguo. Por un lado, es un género de procedencia medieval (ejemplos, apólogos, flabiellas, etc.), además era uno de los componentes que integraban la novela pastoril (por ejemplo la historia de Silerio y Timbrio en *La Galatea*), y también había tenido una historia propia durante el siglo XVI, sobre todo con el éxito editorial cosechado entre las décadas de los setenta y setenta por Joan Timoneda, que luego fue barrido cuando editores y traductores vieron el filón comercial y comenzaron a publicar traducciones del italiano.

En gran medida, el movimiento de la novela corta hacia el centro del sistema de la prosa de ficción fue consecuencia de una reacción en contra de la novela picaresca, sobre todo en contra sus rasgos más característicos de realismo excesivo y el estilo oral. A partir de ellos, por contraste, comienza la novela corta a perfilar los que serán sus rasgos propios. Pero además la novela corta es un retorno a la tradición de la narrativa idealista del siglo XVI, según el esquema clásico «de tíos a sobrinos» estudiado por Shklovski. Ahora bien, en la literatura no existen repeticiones. La novela corta vuelve ciertamente a la narrativa idealista, pero para tomar de ella lo que le interesa, y dejar lo demás, lo que no le conviene. El proceso de herencia es también un proceso de transformación y modificación. La historia de la literatura, de acuerdo con Y. Tyniánov, no debe tener cometido encontrar la continuidad, una continuidad que es ilusoria y basada apenas en analogías superficiales, sino que debe tratar de explicar las rupturas, los saltos y las discontinuidades. Esto lo ha explicado con gran lucidez, para el caso que nos ocupa, Cristina Castillo Martínez:

«La impronta de la novela italiana ya estaba presente en la prosa de ficción española a fines del XVI, antes de que surgiese la novela corta. Ahora bien, cuando esta asume carta de naturaleza en el siglo XVII, se intensifican determinados motivos (...). Es entonces cuando el encorsetado idealismo del siglo anterior se resiente. El lector reclama nuevos espacios de ficción y la prosa pastoril sufre los embates de la nueva moda. No fue olvidada, pero sí subvertida (...). Aquellos escritores que buscaban novedad (...) vieron en la novela corta un cúmulo de elementos de los que nutrirse para remozar el género» (2013, p. 30).

Para hacerse hueco, la novela corta debía en primer lugar desplazar a la novela picaresca, y sobre todo el estilo oral que aquella tenía como principio constructivo. Esta operación se puede considerar que está en ciernes incluso desde muy pronto. Así ocurre en *El caballero puntual*, una novela de 1613 de Castillo Solórzano, que será uno de los autores más prolíficos de novelas cortas. *El caballero puntual* contiene determinados indicios del lugar hacia el que se dirige el género, e incluso es ya de tal manera que nadie, hasta donde sé, la ha considerado como una novela picaresca. La novela narra las peripecias de un joven huérfano de origen humilde para hacerse pasar por un caballero noble en la corte. Con

esto ya vemos que los rasgos del origen ignominioso y la burla de agresión social no pueden explicar enteramente la constitución del género picaresco, y el autor solo los utiliza como modo de legitimar su propuesta y hacerla aceptable para los lectores. En cambio, lo más característico de esta novela es la eliminación absoluta de todo vestigio de oralidad estilística, la complejización de la intriga de enredos y la consecuente preocupación por la cuestión del disfraz y la identidad. Estos son tres rasgos fundamentales de la novela corta en España.

En primer lugar, en efecto, la novela corta excluye cualquier atisbo de oralidad en la literatura. O más bien, no es que desaparezca siempre y en todos los casos, pero sí al menos que a partir de ahora aparecerá en el lugar que le corresponde, de acuerdo con la doctrina retórico-horaciana del decoro. En general, los personajes de las novelas cortas hablan siempre de acuerdo con los más exquisitos principios del decoro literario, que impone que los personajes nobles y los sentimientos sublimes, como es el amor (que impregna cada página de estos textos), deben expresarse en un lenguaje de calidad, ornamentado y elaborado. En esto no hay que ver ninguna crítica ni ninguna valoración negativa. El lenguaje idealizado cortesano no es una manipulación (no más que otros), no oculta simplemente una realidad que no se desea conocer. No solo. También ofrece una nueva visión positiva de las relaciones y de la dignidad espiritual humana, que se encuentra a años luz de la que ofrecían las novelas picarescas. Como explica Margot L. Bernardo en un libro deslumbrante, que habría que tomar como modelo de qué es ofrecer una explicación histórica de las formas literarias y de las relaciones entre literatura y vida, el lenguaje idealizado es «una manifestación esencializada del sentimiento (...) la expresión trabajada a la que se asciende por vía de un refinamiento espiritual» (2001, p. 62). Es decir, la novela corta ofrecía modelos de conducta y de construcción de la subjetividad que apelaban muy directamente a la sensibilidad de sus lectores, y abría a la percepción nuevos ámbitos del mundo y de las relaciones personales. Por eso tuvo un éxito tan extraordinario.

Ahora bien, no creo que se pueda identificar el lenguaje idealizado como principio constructivo de la nueva modalidad narrativa. El principio constructivo de la novela corta, aquello en lo que recae por entero su identidad formal diferencial, se encuentra más bien en el rasgo de complicación y artificiosidad exacerbada de la trama. Una novela corta es siempre imposible de resumir, no tiene una estructura lógica subyacente, que es lo que en los estudios narratológicos se denomina «historia». Son novelas que ocurren por entero en la superficie narrativa, tienen también un «siuzhet fuera de la historia», pero de una manera completamente distinta. O más bien, existe una historia: los dos amantes, jóvenes, nobles y adornados de todas las perfecciones, se enamoran y al final se casan, después de superar algunos obstáculos y pasar algunos peligros. Sin embargo sobre este entramado simple se abigarran desafortunadamente una multiplicidad de episodios, hilvanados por todos los mecanismos imaginables del azar y la casualidad, que funcionan a modo de «retraso narrativo», que es lo que estos autores confunden con la noción de unidad dramática aristotélica.

Así, por ejemplo, si tomamos «El amante liberal» de Cervantes, o «El amor en la venganza», o «El socorro en el peligro», ambas de la recopilación *Tardes entretenidas*, de Castillo Solórzano, o tantas otras, encontraremos una multiplicidad descabellada de episodios que se acumulan, naufragios, piratas berberiscos, disfraces, huidas, prisiones, encuentros casuales, billetes amorosos que se pierden, que se cruzan, que se entregan por accidente a quien no corresponde, precipitando acontecimientos funestos, galanes que se disfrazan de bandoleros, galanes que se disfrazan de ermitaños, galanes que se disfrazan de pastores, galanes que marchan a Flandes aquejados por la desesperación amorosa, y por el camino se encuentran con damas disfrazadas de galanes, con tormentas, con damas que fueron robadas al nacer y que después de muchos años son reconocidas por sus padres, por sus hermanos, por sus criadas, gracias a un anillo, a una carta, a una señal en el cuerpo, e invariablemente todo acaba con un final feliz en el que todas las piezas encajan y quedan en su sitio. Y todo ello en narraciones que por lo general son bastante breves, al menos en comparación con el modelo de las novelas bizantinas tradicionales, y que parecen estar construidas de acuerdo con una lógica desaforada que dicta que, cuanto más enrevesado, tanto mejor.

Resulta evidente que todos los motivos y episodios de esta materia narrativa provienen de varias tradiciones. De la novelística italiana, de la novela bizantina, de la tradición folclórica, de la comedia contemporánea, de la novela pastoril y sin duda de otras. La novela corta es un género extremadamente acogedor en este sentido. Pero lo que es característico de ellas es que todos estos materiales están ahora como metidos a presión, formando una maraña inextricable, en la que se acumula enredo sobre enredo. El difícil arte del escritor está en urdir una trama máximamente compleja que sin embargo no llegue a romperse. Si se puede hablar en general de «valor literario», lo cual es dudoso, al menos sin tener en consideración el contexto evolutivo en el que aparecen las obras, el valor de este tipo de ficción novelesca recae en esta «dificultad vencida».

A este respecto, quizá merece la pena mencionar que el «honor» no es de ningún modo un tema importante de estas novelas. Como vieron bien los formalistas rusos, la literatura no tiene «temas». Los llamados temas o bien son componentes del mecanismo literario, o bien son elementos extrínsecos a la obra, y que corren el riesgo de arruinarla y que en todo caso hacen del arte algo «fácil» y ya conocido. Esto se puede ver inmejorablemente en el caso de la novela corta del XVII. Aquí no nos interesa si la cuestión del honor era o no era una preocupación aberrante y obsesiva de los españoles del XVII, que probablemente lo era. Existen muchas preocupaciones urgentes en el seno de una sociedad que, precisamente por ello, no llegan a obtener nunca tratamiento literario. Y en todo caso lo que nos interesa como estudiosos de la literatura es precisamente el tratamiento literario del honor, cómo el honor se convierte en forma, entendida en sentido amplio. Y, en efecto, el honor se revela como un componente fundamental del mecanismo enloquecido que rige estos textos. Es el resorte que pone en movimiento todo el juego literario, aquella fatalidad que separa a los protagonistas y que al

final, resueltos todos los obstáculos que eran en realidad aparentes, permite el final feliz. Por lo demás, es interesante que en estas novelas el honor no suele ocultar su carácter de mero resorte narrativo y motivación extrínseca de todas las complicaciones. Los amantes siempre son «iguales en estado y más en voluntad», como Dorido y Clorinia del Guzmán, precisamente por el imperativo del decoro que impide que desechos humanos como la Celestina, Pármeno, Guzmanillo, el ciego o el hidalgo empobrecido, vuelvan a ocupar un lugar protagonista. Deberían poder casarse, y nada en realidad impide que lo hagan, porque ni siquiera no están interesados en el amor sensual, pero entonces no habría novela. Algo debe intervenir que aleje la consumación de los amantes, sin hacerla imposible en algún tiempo futuro. Y este algo es la mayoría de las veces el honor ultrajado de alguien.

El principio constructivo de la novela corta, que subordina a los otros elementos, como el lenguaje idealizado, la representación del espacio y el tiempo, o la utilización diversa y disputada del marco narrativo decameroniano, es el del máximo artificio de la intriga superficial. Ahora bien, con esto estas novelas conseguían también vehicular una visión de la realidad profundamente barroca, distinta de la que ofrecía la novela picaresca, pero que igualmente encandiló a los lectores. Estos laberintos narrativos presentaban una visión del mundo como laberinto incomprensible, como un caos ajeno y opaco, bullente de motivaciones e intereses encontrados, en el que sin embargo cabía esperar un final favorable de todos los conflictos y obtener una recompensa a todas las ofensas a la virtud.

Como hemos mencionado ya, en esta época la influencia de los *novellieri* italianos impacta con toda plenitud. Los prólogos de los autores españoles están llenos de reivindicaciones nacionalistas de que sus obras no son traducidas ni copiadas de los autores transalpinos. Pero, como dice Daniel Fernández Rodríguez: «nadie puede explicar la literatura del siglo de oro sin hacerse cargo de la impronta de los *novellieri*» (2016, p. 53).

De entre todos ellos, según el inapreciable estudio de Guillermo Carrascón, existen datos para afirmar que «Matteo Bandello fue el más leído y estimado por los españoles después de Boccaccio y el que mayor número de argumentos proporcionó a nuestros dramáticos» (2014, p. 53).

Ahora bien, como hemos dicho desde el principio, lo que nos importaba considerar en nuestro breve estudio es la índole y los cauces principales de la influencia de Bandello. A partir de lo que ha sido sucintamente dicho sobre la estructura literaria de la novela corta del XVII, pienso que podemos concluir que en ella está ausente la impronta del Bandello original, o al menos en mucho menor grado de lo que veíamos para los autores de la generación anterior. En cambio, para autores como Castillo Solórzano, Salas Barbadillo, María de Zayas, Lugo y Dávila, el Bandello que cuenta es sobre todo el de la traducción franco-española, del que toman los elementos de la truculencia de las tramas, el estilo elevado y la intención moralista y didáctica (en los prólogos).

Es decir, creo que finalmente estamos en disposición de confirmar las conclusiones compartidas por la amplia mayoría de los estudiosos. En nuestro estudio hemos confirmado que, en el surgimiento de la novela corta en España, la mayor importancia recae en la traducción franco-española de las obras de Bandello, mucho más que en la influencia directa del texto original. Sin embargo, estamos obligados a hacer la salvedad de que esto mismo no es aplicable para la primera generación de escritores barrocos.

6

Para analizar la influencia de la obra de Matteo Bandello en la narrativa española del XVII ha sido necesario tomar en consideración la diacronía de las formas narrativas del periodo. Fuera de esta contextura histórico-dinámica, como explica el formalismo ruso, es imposible aprehender la significación real de un fenómeno literario, aquello que Yuri Tyniánov denomina su «significación evolutiva».

En nuestro breve repaso hemos encontrado que la prosa de ficción del siglo XVII recurre a Bandello de dos maneras distintas, que se suceden en el tiempo. Los autores de la primera generación barroca, como Mateo Alemán y Miguel de Cervantes, leen a Bandello en su lengua original y meditan largamente las posibilidades dialogísticas que les ofrece el dispositivo textual creado por el italiano, que después adoptan de modos distintos en sus obras. Otra vez, no se trata de que Bandello provoque la aparición de la novela picaresca, o de la novela corta cervantina, sino de que fue uno de los elementos o modelos que favorecieron que llegase a aparecer.

En un segundo momento, durante las décadas treinta y cuarenta, además de un cambio generalizado en el clima ideológico, encontramos una cierta fatiga respecto de un procedimiento literario ya automatizado, y que además siempre fue visto con cierta desconfianza por parte de las élites letradas. En este momento, ya adentrados en el pleno barroco, el artificio formal deja de ser un modo de reflexionar sobre el estatuto ontológico de la realidad, como era en Cervantes, y se convierte en un fin por sí mismo. La novela corta es el género narrativo que encarna este principio de artificiosidad en el ámbito de la prosa. A este cambio de orientación literaria le corresponde un cambio en la interpretación y recepción de Bandello, y se prefiere la traducción franco-española al texto original italiano.

Todo indica que en los estudios literarios y en los estudios de traducción conviene la adopción metodológica de la diferencia apuntada por Tyniánov entre los términos de «génesis» y «evolución». El ámbito de la génesis lo ocupan todos los elementos extrínsecos a la obra literaria y que rodean su aparición, como la psicología del autor, la nación, la ideología del periodo, e incluso el mercado y las instituciones literarias. La evolución se refiere a los componentes formales intrínsecos de la obra,

forzosamente aprehendidos en su dinamismo conflictivo, a partir de las radicales consecuencias del principio de la «desautomatización» como esencia antinómica de lo literario. Los componentes de la génesis pueden entrar a formar parte de la evolución, pero forzosamente pasando por algún tipo de adaptación formal, que siempre cabe desvelar.

Los trabajos de los formalistas rusos albergan una multitud de extraordinarias indicaciones acerca de la cuestión traducción literaria, a las que todavía no se ha prestado atención suficiente. En nuestro breve estudio hemos refrendado algunas de las precisiones planteadas por estos autores. La decisión de traducir un autor u otro, y la manera particular en la que la obra se traduce, no son resultado de la decisión de un sujeto particular, sino que están condicionadas por la situación objetiva del sistema literario de llegada, que impone siempre de un modo u otro sus necesidades funcionales a la obra que acoge. Es una necesidad de la época, que necesita procurarse los materiales que necesita para moverse en una determinada dirección, y los encuentra indefectiblemente, o bien los inventa. El Bandello de la novela picaresca sería un caso de «hallazgo»; el Bandello de la novela corta del XVII sería un caso de «invención». Aunque no cabe duda de que, de acuerdo con las tesis formalistas, todas las traducciones son en mayor o menor grado un caso de invención.

Finalmente, para concluir, y aun a riesgo de repetirnos un tanto, nos gustaría mencionar brevemente algunos otros puntos en los que encontramos que la aplicación de las tesis del formalismo ruso respecto de la traducción podría ser enriquecedora en el tratamiento del valor de la traducción en el Siglo de Oro.

Como hemos mencionado, los *novellieri* italianos conforman por sí mismos un episodio autónomo de la historia de la literatura española. Entre las décadas de 1580 y 1590, las traducciones de autores transalpinos constituyen el fermento indispensable sobre el que después aparecerán las *Novelas ejemplares*, primero, y poco después todo un género de producción propia, lamentablemente poco estudiado todavía, pero que tuvo una importancia fundamental en su contexto. Este es simplemente un dato más, entre muchos otros, que ponen en duda la posibilidad de que exista una «historia de la literatura nacional», considerada fuera de sus relaciones con las literaturas en otras lenguas y el intercambio constante con ellas. El episodio de la influencia de los *novellieri* en España nos recuerda una vez más la necesidad de tratar siempre la historia de la literatura desde un punto de vista comparativo, que ponga en el centro de su interés el fenómeno de la traducción, considerado de la manera más amplia posible. En este sentido, nos parece que una noción de rendimiento excepcional podría ser la de la «desautomatización» shklovkiana, que nos parece apuntar hacia una vasta energética de la escritura en la que las fronteras nacionales ocuparían un lugar irrelevante. Ayudaría a derribar de una vez por todas los vínculos entre nación y literatura, que todavía con demasiada frecuencia forman parte tanto de los programas académicos de estudio como de nuestras ideas inmeditadas acerca de lo literario.

En segundo lugar, las conclusiones obtenidas por la crítica en relación con el fenómeno de la traducción de Bandello y de los novellieri en España nos parece que podría constituir un interesante capítulo de la historia de la traducción concebida como manipulación literaria, en el sentido que da a este término un autor como Theo Hermans. Este capítulo ya ha sido en parte esbozado en los trabajos mencionados de Soledad Arredondo o David González Ramírez, entre otros. Estos estudios documentan suficientemente que estas traducciones fueron ejercicios de adaptación, de acuerdo con intereses precisos aunque en ocasiones contrapuestos, en los que se mezclaban en diversos grados los presupuestos estéticos con los afanes crematístico-comerciales y los límites que imponía la censura eclesiástica, para dar lugar a producciones literarias surgidas como resultado de todas esas tensiones. En conjunto, conforman un caso de estudio delimitado y que podría revestir un extraordinario interés para esta línea de estudios sobre la traducción.

Finalmente, el caso de Bandello también ofrece perspectivas interesantes sobre lo que podríamos denominar como la posibilidad de una lectura histórica de los textos literarios que pretendiese dar cuenta de su significado estable y definitivo. El caso de Bandello demuestra que un mismo autor y una misma obra tiene funciones distintas (y por tanto, significados distintos) en dos momentos distintos de la evolución de un mismo sistema literario, incluso muy próximos en el tiempo. Además nos permite comprobar una vez más hasta qué punto una traducción es siempre la cristalización lingüística de una determinada interpretación histórica. Traducciones sucesivas de una misma obra a lo largo de la historia son pues la encarnación múltiple de un significado en constante mutación, y que cada vez impacta de manera diversa sobre el contexto histórico-literario.

Una vez más, encontramos que el formalismo ruso fue pionero en sus concepciones acerca de la inestabilidad esencial del significado de las obras literarias. Este es uno de los puntos en los que se ve más radicalmente la dramática inadecuación de las interpretaciones canónicas que han intentado reducir al formalismo a la mera condición de precedente ofuscado del estructuralismo. Las relaciones entre formalismo y estructuralismo, a pesar de posibles coincidencias terminológicas superficiales (nunca desinteresadas), deben ser conceptuadas como de conflicto radical de sus asunciones más básicas. A partir de la impronta nietzscheana, el formalismo ruso diseñó una estética radicalmente histórica y antiesencialista. Una de las consecuencias es la de la necesidad de un estudio de la historia literaria de tipo «arqueológico», que ponga de manifiesto las valoraciones cambiantes y la significación funcional en cada momento. Como dice en algún momento Tyniánov, no la verdad de Pushkin, sino el Pushkin de Nekrásov, el Pushkin de los Simbolistas, etc. O, como dice Cervantes: «Digo, pues, que el verdadero sentido es un juego de bolos, donde con presta diligencia derriban los que están en pie y vuelven a alzar los caídos» (1960, p. 1020).

En esto el formalismo demuestra tener más estrechas afinidades con la deconstrucción derridiana y la escuela del New Historicism que por ejemplo con la teoría de los polisistemas. Si bien tenemos que

reconocer a I. Even Zohar el intento de restitución científica del formalismo ruso, en un texto suyo de finales de los años sesenta de fundamental importancia en la historia de los estudios de traducción, en el que intentaba romper con el excesivo estaticismo idealista del estructuralismo, no es menos cierto que el modelo de los polisistemas vacila en llegar hasta las últimas conclusiones, y no deja de plantear ciertos reparos a la disolución extrema de las categorías de análisis literario tradicional que plantea el formalismo, y muy especialmente a la anegación del significado literario en sus sucesivas interpretaciones históricas. Por su parte, se da la circunstancia de que el mismo Derrida, en sus textos sobre obras o autores literarios, nunca aplicó sus ideas acerca de la estructura diferencial del significado al ámbito específico de la forma. Es algo sin duda de lamentar, por mucho que el autor tuviese poderosas razones para ello. Pero también indica que existe un camino por el que avanzar.

Referencias bibliográficas

- Arredondo, Soledad (1989). «Notas sobre la traducción en el Siglo de Oro: Bandello franco-español». En LAFARGA, F. *Imágenes de Francia en las letras hispanas*. Barcelona: Promociones y publicaciones universitarias.
- Bernardo, Margot L. (2001). *Crisol de amantes. El billete amoroso en el Siglo de Oro*. Madrid: Fundamentos.
- Cabo Aseguinolaza, Fernando (1992). *El concepto de género y la literatura picaresca*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Carrascón, Guillermo (2014). «Apuntes para un estudio de la presencia de Bandello en la novela corta española». En *Edad de Oro*, XXXIII (2014), pp. 53-67.
- Carrascón, Guillermo (2016). «Otra vez sobre Bandello y Lope». En FUNES, Leonardo (Coord.) (2016). *Hispanismos en el mundo. Diálogos y debates en (y desde) el Sur*. Buenos Aires: Miño y Ávila Editores.
- Castillo Martínez, Cristina (2013). «Novela pastoril y novela corta: cruce de caminos». En CALDERÓN, Isabel, CARO BRAGADO, David, MARÍN MARTÍNEZ, Clara y RODRÍGUEZ DE RAMOS, A. (eds.). *Los viajes de Pampinella: Novella y novela española de los Siglos de Oro*. Madrid: Sial. Pp. 225-236.
- Cervantes, Miguel de (1960). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Foti, Vittoria (2010). «Relecturas del *Decamerón* y el *Amadís de Gaula* en Matteo Bandello». En *Cuadernos de Filología Italiana*, Volumen Extraordinario, pp. 29-41.
- González Ramírez, David (2011). «En el origen de la novela corta del Siglo de Oro: los novellieri en España». En *Arbor*, vol. 187-752, Noviembre-Diciembre, pp. 1221-1243.

- Fernández Rodríguez, Daniel (2016). «La difusión y recepción de las novelas de Agnolo Firenzuola en el Siglo de Oro». En GRAZIANI, Andrea y VUELTA GARCÍA, Salomé. *Traduzioni, Riscritture, Ibridazioni. Prosa e teatro fra Italia, Spagna e Portogallo*. Florencia: Leo S. Olschri Editore. pp. 53-61.
- Muguruza Roca, Isabel (2016). «Las traducciones de los novellieri en las Novelas Ejemplares: Cervantes frente a Bandello y la negación del modelo italiano. En GRAZIANI, Andrea y VUELTA GARCÍA, Salomé. *Traduzioni, Riscritture, Ibridazioni. Prosa e teatro fra Italia, Spagna e Portogallo*. Florencia: Leo S. Olschri Editore, pp. 91-102.

SALVADOR SANDOVAL MARTÍNEZ, TRADUCTOR DE LOS MÍSTICOS RENANOS Y OTROS AUTORES ESPIRITUALES¹

Lieve Behiels

KU Leuven (Bélgica)

lieve.behiels@telenet.be

Abstract

Salvador Sandoval has translated into Spanish the work of several figures of the Rhenish mystics (Suso and Tauler), as well as texts of other spiritual authors. His most important realization is the translation of Suso's oeuvre, partially published in 2001 and 2002 and completed in 2008. We present a chronological analysis of the paratexts, of the translation itself and of the critical apparatus, in order to determine the translators' purpose and method and to show his evolution. We also consider his translation of the works of Lanspergius. We conclude that these translations are fully integrated in the spirit of the dominican motto "Contemplata aliis tradere", thanks to the intellectual rigor and the stylistic excellence of the translator, faithful to its sources and oriented towards the expectations of the contemporary reader.

Key words

Salvador Sandoval; translation of mystical texts; Heinrich Suso; Lanspergius

Resumen

Salvador Sandoval ha traducido al español la obra de varias figuras de la mística renana (Susón y Taulero), así como textos de otros autores espirituales. Su realización más importante es la de la obra de Enrique Susón, con publicaciones parciales en 2001 y 2002 y el conjunto de las *Obras* en 2008. Presentamos un análisis cronológico de los paratextos, de la propia traducción y del aparato crítico, a fin de determinar el propósito y el modo de hacer del traductor y de mostrar su evolución. También consideramos su traducción de la obra de Lanspergio. Concluimos que estas traducciones se insertan plenamente en el espíritu del lema dominicano "Contemplata aliis tradere", gracias al rigor intelectual y la excelencia estilística del traductor, fiel a sus fuentes y orientado hacia las expectativas del lector contemporáneo.

Palabras clave

Salvador Sandoval; traducción de textos místicos; Beato Enrique Susón; Lanspergio

1. Algunos datos biográficos

En esta contribución, queremos presentar y rendir homenaje a la obra de Salvador Sandoval Martínez, que realizó un importante conjunto de traducciones en el ámbito de la mística y de la espiritualidad. Salvador Sandoval es licenciado en lenguas clásicas y dominico seglar. En 2015, fue elegido presidente del Consejo de la Fraternidad Laical de Santo Domingo de Murcia. Es activo en la vida cultural murciana y en los medios de comunicación locales. Es colaborador habitual de la revista dominicana *Vida sobrenatural: revista de teología mística*. En su haber figuran traducciones de grandes nombres de la traducción dominica como Enrique Susón y Juan Taulero, al lado de otros tal vez más sorprendentes, como Erasmo de Rotterdam o menos conocidos, como Juan Lanspergio o Petrus Dierkens. Su interés por la literatura espiritual se expresa también en una serie de publicaciones

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

eruditas sobre estos y otros autores². Además de sus trabajos ya publicados, tiene varias traducciones de textos espirituales a punto de publicarse³.

2. La traducción de las obras del Beato Enrique Susón

El conjunto más importante de traducciones de la mística renana realizado hasta la fecha por Salvador Sandoval, y en el que vamos a concentrar nuestra atención, es el que ha dedicado a las obras del Beato Enrique Susón. Seguiremos el orden cronológico de producción de los textos. Se trata en primer lugar de la traducción de la *Autobiografía espiritual* del místico alemán, publicada en 2001 por la Editorial San Esteban de Salamanca, en la colección Biblioteca Dominicana. Como detallaremos a continuación, se trata de una traducción que es al mismo tiempo un trabajo de erudición e investigación traductológica. El ‘encargo de traducción’, hablando en términos de traductología funcional, lo encontramos en el prólogo, de la mano de Fr. Vicente Cudeiro, O.P. El Padre Cudeiro cuenta su descubrimiento de la autobiografía del místico renano en la traducción de Juan de Palafox y Mendoza, realizada en el primer tercio del siglo XVII y su deseo de producir una traducción moderna del latín, un propósito que no pudo realizar:

En esta situación vino a verme el joven dominico seglar y amigo, Salvador Sandoval, para interesarse sobre ciertos detalles de nuestros místicos renanos, Eckhart, Tauler y Susón. Conociendo su deseo y las cualidades de que está dotado, su formación intelectual de Licenciado y Profesor de Lenguas Clásicas y con notables conocimientos de alemán, le informé de ese precioso volumen de la Biblioteca oriolana; y le sugerí que hiciese él la traducción que yo, por el momento, no podía llevar a cabo. Salvador asumió con manifiesto agrado mi sugerencia, casi como un entretenimiento espiritual. Al mismo tiempo me pidió que yo fuera revisando intermitentemente su trabajo (Cudeiro 2001: 11-12).

Así, pues, resulta que el traductor ya tenía un profundo interés por adentrarse en la mística renana de la tradición dominica y que esta traducción no era un trabajo meramente lingüístico, sino que interesaba a su espiritualidad personal. Además, buscaba el apoyo que siempre constituye una sólida revisión, esta marca de la modestia del traductor que es al mismo tiempo garantía de calidad.

Antecede a la traducción propiamente dicha una introducción de 35 páginas. De entrada, el traductor sitúa la autobiografía de Enrique Susón en el contexto dominico:

² En anexo, se encuentra un listado de las contribuciones científicas y de las traducciones de Salvador Sandoval Martínez.

³ Salvador Sandoval nos comunicó en un correo electrónico fechado en 16 de agosto de 2017: “Está a punto de ser publicado otro libro sobre los místicos renanos en el que he participado como traductor. Seguramente aparecerá en septiembre. El título será: Dios en ti. Eckhart, Tauler y Suso a través de sus textos. Lo va a publicar la editorial San Esteban, de Salamanca. Ahora mismo me encuentro inmerso en la traducción de los sermones de Tauler y estoy esperando la publicación de la obra La Pasión de Cristo, de la mística agustina Juana de la Encarnación, de la que he transcrito el texto y he realizado parte de la introducción”.

Apasionado, tierno, compasivo, de enorme celo apostólico, [Enrique Susón] trabajó incansablemente por la salvación de las almas, encarnando como pocos el lema dominicano *contemplata aliis tradere*, combinación equilibrada entre vida contemplativa y actividad pastoral en la que la primera es *alma mater* de la segunda (Sandoval 2001: 15).

El texto del siglo XIV no responde evidentemente a la concepción actual de una autobiografía, sino que destaca por su carácter ejemplarizante, ya que “recoge fundamentalmente las experiencias interiores de su protagonista, presentado como modelo”, como nos explica el traductor (Sandoval 2001: 16; sobre las características genéricas de la obra, 40). Por este motivo, el traductor nos procura información sobre el contexto histórico en que el místico alemán pudo desarrollar su formación y su obra. El compromiso personal del traductor con el trayecto del Beato, que hace hincapié en la necesidad del ascetismo en la vía hacia la perfección espiritual, se hace evidente en una digresión a propósito de las miradas contradictorias que la sociedad contemporánea dirige hacia las prácticas ascéticas. En la actualidad, se tiende a menospreciar la mortificación corporal tal como se manifestaba en la tradición cristiana, pero a admirar formas profanas de ascesis como algunos deportes de alto riesgo o la abstinencia de alimentos que puede desembocar en la anorexia. Observa el traductor:

se trata [...] de reivindicar esa dosis mínima, pero necesaria, de ascesis, que nos permita avanzar con ciertas garantías, en lo que de nosotros depende, hacia nuestra meta espiritual: la unión con Dios. ... Es a través de un continuo morir a sí mismo como tenemos acceso a la verdadera vida, la vida en Dios. Leamos a los santos, que de esto saben más que nadie. (Salvador Martínez 2001: 21).

Después de los datos biográficos sobre el autor y su posición en la ‘tríada’ constituida por Tauler, Eckhart y Susón, el traductor presenta brevemente cada una de las obras del Beato, deteniéndose más largamente en la composición y en la estructura compleja de la *Vita*, con referencia a una sólida bibliografía multilingüe. Informa al lector tanto del ambiente caballeresco que Susón traslada al terreno espiritual, haciéndose caballero del amor a lo divino, como de la influencia que dejaron en sus escritos las grandes figuras de la teología así como la Sagrada Escritura.

En su presentación de la doctrina espiritual del autor, Salvador Sandoval ya manifiesta su sensibilidad hacia la terminología específica de la mística renana y las dificultades que plantea su traducción:

El hombre así deificado vive sólo atento a Dios, en un estado de *indiferencia interior*, que es quizás la expresión que más se aproxima al concepto susoniano de *gelazeneit* (muy cercano al de *abegescheidenheit* de Eckhart), prácticamente intraducible a otros idiomas. Esta *gelazeneit*, traducida también como *abandono*, expresa tanto la actitud del hombre radicalmente desprendido de todas las criaturas y de sí mismo para entregarse totalmente a Dios, como el estado que resulta de tal desprendimiento. (Sandoval 2001: 44)

La mística también tiene su lenguaje de especialidad que exige un tratamiento riguroso. No todos los traductores lo tienen en cuenta, lo que puede dar lugar a textos meta confusos que impiden la recta

comprensión de la fuente (Behiels 2008). En cuanto a la fortuna de Susón en España, Sandoval hace hincapié en la importancia de la traducción latina de Lorenzo Surio, publicada en Colonia en 1555, mencionando además la traducción española de Juan de Palafox y Mendoza del siglo XVII, así como una traducción parcial por el P. Messeguer, O.P., del siglo XX. También repasa las ediciones alemanas recientes, así como las traducciones a otros idiomas europeos. A continuación informa sobre su texto fuente: la traducción latina de Surio, en una edición de 1615. Justifica su elección, basándose en la fiabilidad del texto de Surio:

La condición de alemán de Lorenzo Surio (perfecto conocedor, por tanto, de la lengua que estaba traduciendo), su igualmente perfecto dominio del latín y sus profundos conocimientos sobre teología mística (tradujo también al latín las obras completas de Taulero y Ruusbroec), nos ofrecen garantías absolutas sobre la fiabilidad del texto del cartujo de Colonia. (Sandoval 2001: 49)⁴

El traductor nos permite un vistazo a su taller, ya que explica como ha estado comparando sistemáticamente la traducción de Surio a una traducción alemana de Georg Hofmann (1986) y una inglesa de Frank Tobin (1989). También comparó la traducción de Juan de Palafox y Mendoza con estos tres textos, llegando a la conclusión de que éste no trabajó a partir del alemán como se pretende en la portada del libro, sino a partir de la traducción latina y que – como se acostumbraba en la época – se apropió del texto fuente y añadió elementos de su cosecha. Salvador Sandoval irá señalando cada variante y adición significativas en sus notas.

Desde los primeros capítulos del texto llama la atención el espíritu científico en la base de la traducción. El texto va acompañado de más de trescientas notas de varios tipos. Como la *Autobiografía espiritual* de Susón contiene amplias referencias intextuales a las Sagradas Escrituras, transparentes para sus contemporáneos pero no tanto para el lector actual, quedan todas explicitadas en notas. Otro tipo de notas, a veces extensas, tratan aspectos de la transmisión de las obras⁵, contienen una discusión de conceptos peculiares del pensamiento o de la expresión literaria de Susón⁶ o aportan información de tipo enciclopédica necesaria al entendimiento correcto de la *Vita*⁷. Las notas a pie de página más interesantes en el marco de esta investigación son las que hacen al lector partícipe del proceso de decisión del traductor y, por la detallada información que proporcionan, le permiten a aquél entrar en diálogo con éste. Así, al inicio del tercer capítulo leemos: “En ese momento se sentía muy angustiado a causa de la amarga cruz y aflicción en que se debatía, y así, privado de todo consuelo y sin testigo alguno, su alma cayó en éxtasis” (Susón 2001: 58). La nota 30 menciona la versión latina

⁴ La fiabilidad de Surio por lo que refiere al contenido de las obras traducidas se ve ejemplificada, por ejemplo, en el hecho de que la edición crítica de las *Opera omnia* de Ruusbroec en el Corpus Cristianorum (1981-2006, 11 tomos) contiene, al lado del texto en neerlandés medio, una traducción moderna al inglés y la traducción al latín de Surio.

⁵ Véanse entre otras las notas 35, p. 60; 60, p. 66; 265, p. 223.

⁶ Véanse las notas 33, p. 58; 64, p. 68; 71 p. 73; 173, p. 154-155; 188 p. 166; 289, p. 253; 301, p. 268, 303, p. 259; 306, p. 261.

⁷ Por ejemplo, las notas 36, p. 60; 61, p. 67; 72, p. 75; 84, p. 88; 87, p. 90; 104, p. 95; 106, p. 96; 110, p. 99; 149 y 150, p. 130; 190 p. 168; 227 p. 199; 269 y 270, pp. 228-229.

de Surio: “Raptata est anima illius”, lo que en una traducción literal daría algo como “su alma fue raptada”. El traductor prefirió aquí una traducción más cercana al original alemán: “do ward sin sel verzuket” (Seuse 1907: 10). “Verzücken” significa in “einen Zustand höchster Begeisterung, in Ekstase versetzen” (Duden 1989: 1676), o sea llevar al éxtasis. Acercándose más al texto fuente, el mensaje queda más claro.

En ocasiones, la diferencia fundamental entre la traducción de Surio y las traducciones modernas basadas en el original medieval, es el carácter más concreto y afectivo de estas últimas. Esto se produce, por ejemplo, cuando se describen las consecuencias de los castigos corporales que se impone el Beato: “y a tal extremo llegó que la carne se le inflamaba en los brazos y alrededor del corazón” (Surio 2001: 97). La nota 109 reproduce el verbo utilizado por Surio: “intumesceret”, ‘se hinchó’. Las versiones de Hofmann y Tobin apuntan a un original más explícito: “las heridas en los brazos y en la región del corazón empezaron a supurar”: “Daz erswar denn in dem fleisch an den armen ald umb das herz” (Seuse 1907: 40). Sandoval opta por una solución intermedia, ‘inflamarse’, menos tétrica que ‘supurar’ o ‘ulcerar’. Incluso si se trata del lenguaje típico de la mística renana, Surio a veces generaliza, como cuando se describen los primeros pasos en el camino espiritual de Elsbet Staglin, la religiosa dominicana que escribió la primera parte de la *Vita* de Susón. Surio, y con él Sandoval, mencionan su resignación (Susón 2001: 166); el traductor Hofmann retoma la terminología del original: “el abismamiento del propio ser en la nada de Dios” (nota 188), lo que corresponde con el texto fuente: “von sin selbs in daz niht gelassenheit” (Seuse 1907: 97)⁸. En el contexto de la Contrarreforma, Surio tomaba sus precauciones a fin de no dar lugar a interpretaciones heterodoxas que resultan superfluas en traducciones modernas.

La mención sistemática de todos los lugares en los que se comprueba una discrepancia entre la versión latina de Surius y las traducciones inglesa y alemana modernas, además de una marca de gran respeto por la competencia del lector, que deja de ser un mero consumidor del texto y queda invitado a reflexionar sobre él junto con el traductor, constituye al mismo tiempo el aspecto discutible de esta traducción. Es una lástima que Salvador Sandoval no presente en las notas la versión del texto en alto alemán medio⁹. En el tercer capítulo, por ejemplo, se relata cómo, después de un momento de éxtasis, el Beato Susón vuelve en sí: “Su cuerpo experimentó en aquel breve raptó un dolor tan intenso, que él pensaba que ningún hombre, ni siquiera en el instante de la muerte, podría sufrir tanto en tan poco tiempo” (Susón 2001: 59). En la nota 34 observa el traductor que Surio y Hofmann no coinciden en esta frase y cita la traducción de Hofmann, que traduce al español: “a ningún hombre le podría sobrevenir, excepto en la hora de la muerte, un dolor tal en tan poco tiempo”. Ahora bien, si consultamos una transcripción del texto original, leemos “Dem lip geschah als we von dem kurzen

⁸ En la edición de las *Obras* de 2008, Sandoval ha adaptado el texto y “la propia resignación” se sustituye por “sobre el abandono de sí mismo” (Susón 2008: 247).

⁹ En un correo personal, fechado en 18 de agosto de 2017, el traductor afirma que lo ideal sería una edición crítica trilingüe (en español, latín y alto alemán medio) pero que por motivos económicos no resulta posible.

ogenblik, daz er nit wande, daz keinem menschen ane den tod in so kurzer frist so we möht geschehen” (Seuse 1907: 11). La conjunción “excepto” (“ausser”) es introducida por Hofmann. Surio escribe:

adeoque corpus momentaneo illo raptu aegrè habebat, vt non putaret quemquam in ipso mortis aditu tantillo spatio tantos posse dolores experiri” (Suso 1615: 460). No hay ninguna discrepancia entre el original y la traducción de Surio¹⁰.

En el mismo orden de ideas observamos que lo que Sandoval considera adiciones de Hofmann y Tobin en el fondo no lo son, sino que traducen lo que dice el texto fuente en alto alemán medio¹¹. Hay que tener en cuenta a la hora de realizar este tipo de búsquedas cruzadas que las herramientas informáticas como Google Books y Europeana son realizaciones recientes y que la multitud de textos antiguos disponibles hoy en Internet no estaban todavía al alcance de Sandoval cuando estaba elaborando esta traducción.

Salvador Sandoval ha continuado su trayectoria por la obra del Beato Enrique Susón con el *Diálogo de la eterna sabiduría*, publicado igualmente en la editorial San Esteban de Salamanca, en la colección Biblioteca Dominicana, en 2002. El libro se abre con un prólogo de Fray Cándido Aniz Iriarte, O.P. La introducción del traductor se puede leer como una profundización de la que antepuso a la *Autobiografía* de Susón, basada en una bibliografía ampliada. El apartado dedicado a la mística renana contiene varias páginas interesantes sobre el movimiento de las beguinas y la mística vivida y escrita por mujeres religiosas en Alemania y en los Países Bajos, que constituyen “el contexto religioso en que Eckhart, Taulero y Susón han de realizar su ministerio pastoral” (Sandoval 2002: 20). A continuación, repasa los conceptos básicos del pensamiento místico renano y sus fuentes patrísticas, teniendo un especial cuidado con la terminología multilingüe:

¹⁰ Otro ejemplo lo encontramos en la nota 57 con respecto al fragmento siguiente, referido al momento en que el Beato Susón coge un punzón para grabarse en el corazón el nombre de Jesús, diciendo: “Dios todopoderoso, dame fuerzas y valor para cumplir mi deseo, pues es preciso que Tú penetres hasta las mismas entrañas de mi corazón” (Susón 2001: 66). La nota dice: “Surio traduce *liquari* (fundirse, licuarse, filtrarse). En Hofmann se lee *eingraben* (grabar o imprimir)”. Surio coincide una vez más con el original, que también dice “fundirse”: “wan du müst hüt in den grund mins herzen gesmelzet werden” (Seuse 1907: 16). El traductor ha optado por un verbo de sentido más general, “penetrar”. La discusión en la p. 73 sobre la designación “amicus Dei” (Surius) vs. “una piadosa mujer de la Orden” (“eine fromme Ordensfrau” en la traducción de Hofmann) y “una mujer santa (“a holy woman”) en la de Tobin también se esclarece recurriendo a la transcripción del original: “einem heiligen menschen”, “un ser humano santo” (Seuse 1907: 22). Tanto la expresión en alemán medieval como la de Surio pueden interpretarse como “alusión genérica”, como no deja de observar el traductor, aunque esto no le resuelve el problema ya que en español debe decidirse por un género; siendo el masculino el género no marcado, Sandoval opta por “cierto amigo de Dios”.

¹¹ Por ejemplo, en cuanto a “su delicada naturaleza se horrorizó” (Susón 2001: 99) la nota 114 apunta un añadido de Hofmann y Tobin: “El creía que no podría soportarlo”, lo que no es más que la rendición de lo que dice el original: “und meinde, er möhti es mit mitú erliden” (Seuse 1907: 41). Aquí se trata de una omisión de Surio. Otra omisión en la traducción de Surio se puede señalar en el capítulo XXIV: “Esto le fue revelado a una virgen de probada reputación” (Surio 2001: 126). La nota 145 nos enseña que Hofmann y Tobin la llaman amiga de Dios y la nombran Ana. Es exactamente lo que dice el texto fuente: “eim userwelten gotesfründ, und hiess Anna” (Seuse 1907: 63). Más de una duda interpretativa deja de serlo al ir al texto fuente: la expresión “spirituali amicae” de Surio (Susón 2001: 180, nota 208) puede conducir a pensar que se trata de la Eterna Sabiduría, pero, como se lee en las traducciones modernas, se trata de la Virgen María: “sin geischliches liep, die zarten geblünten röselochten magd, gotes müter” (Seuse 1907: 110).

Pero el contacto con Dios tiene lugar en lo más elevado del alma (*supremum animae*), que es a la vez su fondo más íntimo, el “fondo del alma” (*Seelengrund*), el “pequeño castillo” (*bürgelîn*), el *adbitum mentis* (“cámara secreta del alma”) agustiniano. (Sandoval 2002: 23)

En el apartado dedicado a la biografía de Susón, esboza el contexto del proceso contra Eckhart en el marco de la persecución contra los begardos y las beguinas hacia 1325. Susón siguió fiel a la doctrina de su maestro, cuya ortodoxia siempre defendió. La presentación del *Diálogo de la eterna sabiduría* nos lleva también a considerar el contexto plurilingüístico en que se movían los místicos renanos. Desde el inicio circularon dos versiones de este texto, una en alto alemán medio, *Büchlein der ewigen Weisheit* y otra en latín, *Horologium aeternae Sapientiae*. Sandoval sintetiza el estado de la discusión filológica acerca de la fecha y de la relación entre ambos textos, que constituían “el libro de piedad más leído a finales de la Edad Media” (Sandoval 2002: 35). Después de exponer la estructura del *Diálogo*, el traductor trata la cuestión de la influencia posterior de este libro, traducido al latín por Lorenzo Surio a petición del reformador benedictino Ludovico Blosio. Remite a la investigación relevante sobre las relaciones entre la llamada “mística del norte” y la tradición española del siglo XVI (Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna, Juan de la Cruz, véase Sandoval 2002: 45).

Como la anterior, esta traducción se basa en la latina del cartujo de Colonia Lorenzo Surio, de la que adopta también el título (*Dialogus de Aeterna Sapientia*). Salvador Sandoval justifica su opción por esta versión porque la ve confirmada en traducciones modernas que hacen autoridad:

Al cotejar la traducción del cartujo de Colonia con la alemana de Georg Hofmann, la italiana de Franca Belski y la francesa de Benoît Lavaud, tres de las versiones modernas más autorizadas, he verificado su fidelidad al texto del original alemán que manejó, al menos dentro de los márgenes de libertad en que se debe mover todo traductor que no quiera caer en una absurda literalidad (Sandoval 2002: 48).

El traductor expresa aquí su doble compromiso con el mensaje del texto fuente y con el lector del texto meta, haciendo hincapié en lo primero, al retomar por su cuenta el principio de “*integra fide*” de Surio, al que rinde homenaje.

El que *Diálogo de la eterna sabiduría* fuera el libro de piedad más leído de la Edad Media, se debe también a su belleza literaria. Los diálogos se desarrollan entre la Eterna Sabiduría (Jesucristo) y su Siervo, que encontramos en varios papeles: “(pecador, perfecto, etc...) para que todos se sientan representados y puedan encontrar lo que necesitan: consuelo, exhortación amonestación, etc...” (Sandoval 2002: 38). Ya el traductor latino Surio, en su prólogo, insiste en que las palabras de Susón no solo se dirigen al entendimiento, sino sobre todo al corazón: “Un corazón que no ama no puede entender el lenguaje del amor” (Sandoval 2002: 63). La belleza de la prosa de Susón constituye un

medio potente para mover los corazones de sus lectores. Aunque Salvador Sandoval no se pronuncia al respecto en la introducción, el texto traducido muestra que ha sido muy sensible a este aspecto.

En 2008, Salvador Sandoval publica lo que constituye hasta ahora su *magnum opus* de traductor: las *Obras* del Beato Enrique Susón, que contienen los cuatro libros que componen el *Exemplar* (la *Autobiografía espiritual*, el *Diálogo de la Eterna Sabiduría*, el *Diálogo de la Verdad* y las *Cartas*) así como cuatro sermones. Las traducciones de la *Autobiografía espiritual* y el *Diálogo de la Eterna Sabiduría* ya habían sido publicadas, respectivamente en 2001 y 2002. En el prólogo, el director de la casa editorial, Ricardo de Luis Carvallada, relaciona implícitamente la crisis del siglo XIV, con la actual, advirtiendo que:

Por ser reflejo de un campo de experimentación, los escritos místicos encuentran siempre un variado círculo de lectores interesados. También en nuestra época de secularización creciente y crisis de la práctica religiosa – y quizá precisamente por eso–, los escritos místicos siguen despertando la atención de un público diverso. (Carvallada 2008: 7).

Hace hincapié en la importancia del libro, que presenta la obra reunida por el mismo Enrique Susón en el llamado *Exemplar* y lo califica de “todo un acontecimiento editorial” en línea con la apuesta por la calidad de la editorial (Carballada 2008:8). La cuidada edición, con una encuadernación en rústica cosida es otra muestra de esta ambición. Carballada no deja de señalar la continuidad entre la actividad de Susón, místico de alto vuelo comprometido con la pastoral, y la del traductor y de los editores: “Poner al alcance de los lectores en castellano las obras de Enrique Susón es prolongar la intención con las que fueron escritas por nuestro hermano en la Orden” (Carballada 2008: 9).

Como este libro incluye dos libros de Susón ya publicados, es evidente que en la copiosa introducción – unas 135 páginas – se incorporan materiales de las ediciones anteriores. Pero lo que llama poderosamente la atención, es que de libro en libro Salvador Sandoval va profundizando más y más en los temas que considera esenciales para la correcta interpretación de los textos de Susón. La introducción de las *Obras* empieza por un esbozo sustancial del contexto social, político y religioso de la Alemania del siglo XIV: las catástrofes naturales y la peste que generaron un clima apocalíptico, el papel del papa Juan XXII en el conflicto por la sucesión del Sacro Imperio y el posicionamiento de las órdenes religiosas en el mismo, la decrepitud moral reinando en la Iglesia, el surgimiento de movimientos religiosos de laicos como las beguinas, los “amigos de Dios” y los adeptos del “Libre Espíritu” que dejaron sus huellas en la vida y las obras de los místicos renanos; este esbozo se basa en una documentación ampliada con respecto a las primeras traducciones. La introducción también comprende un apartado esclarecedor sobre la ‘teología renana’ (Sandoval 2008: 40-44) y sobre Eckhart (Sandoval 2008: 44-54). Asimismo son inéditos los apartados dedicados a presentar los textos nuevos del conjunto: el *Diálogo de la Verdad* (Sandoval 2008: 106-113) que sintetiza el pensamiento

de Eckhart, las *Cartas* y los *Sermones* (Sandoval 2008: 113-117). Son fundamentales las páginas dedicadas a la doctrina espiritual del místico (Sandoval 2008: 117-125), que comprende una disquisición sobre el concepto de ‘imagen’ de gran relevancia para la traducción (Sandoval 2008: 119). La discusión sobre la influencia posterior de Susón, sobre todo en España, se ha ampliado, así como la presentación de la traducción latina de Surio. Sandoval cita a su célebre antecesor que escribió en su dedicatoria a Luis de Blois: “Sermo eius Germanicus magnam habet gratiam, adeo ut Latino sermone eam asequi non potuerim” (Sandoval 2008: 134). Surio se da cuenta de que no puede conseguir trasladar al latín la gracia y el encanto del lenguaje alemán de Enrique Susón. Salvador Sandoval no comenta esta reflexión de tipo estilístico, sino que se limita a comprobar la corrección de Surio contrarrestándola con traducciones actuales del texto en alto alemán medio. Observa que

Movido por un afán didáctico, emplea en ocasiones dos sinónimos para traducir un mismo término alemán e introduce cortos incisos con el fin de precisar el sentido de una frase doctrinalmente difícil, explicaciones que hoy irían como notas a pie de página. (Susón 2008: 135)

La “amplificatio” es efectivamente una figura de estilo muy practicada por los traductores del Renacimiento (Ballard 2013: 89). Aunque la traducción latina de Surio es el texto fuente de Sandoval, la ordenación de las distintas partes de las *Obras* presenta alguna diferencia, explicitada por el traductor (136). La introducción se termina por una amplia bibliografía (138-148).

El lector podría pensar que las traducciones realizadas en años previos, la de la *Autobiografía espiritual* y del *Diálogo de la Eterna Sabiduría* habrían pasado sin más a la nueva edición. Nada más alejado de la verdad. Se observa una reelaboración en profundidad, tanto del propio texto como del aparato crítico. La familiaridad creciente con la obra de Enrique Susón, conseguida a través de los años de traducción y de estudio, ha llevado al traductor a reconsiderar sus trabajos anteriores.

Veamos un ejemplo del capítulo décimo de la *Autobiografía* en sus dos versiones; se trata de la alabanza que dirige el Siervo a la Eterna Sabiduría en ocasión del año nuevo:

Ruego, dulcísima, desees que esto redunde en mi provecho y se me permita recibir hoy una corona tejida por tus manos. Concédeme esto, oh rica en misericordia, por tu divina liberalidad, por tu innata bondad, y no permitas que yo, este primer día del nuevo año, me marche de tu presencia vacío, pues tampoco a Ti te convendrá, suavísima dulzura. Te ruego que recuerdes que un fiel siervo tuyo testifica que en Ti no se da SÍ y NO, sino sólo SÍ y SÍ. ¡Ea, pues, dulzura de mi corazón!, concédeme hoy una corona agradable y amable como don del cielo, para que, así como a los insensatos amantes de este mundo se les da una corona artificial, así se conceda hoy a mi alma, de tus graciosas manos, en lugar de caduco obsequio o aguinaldo, una gracia especial o alguna nueva luz, ¡oh, dulcísima Sabiduría! Así acostumbraba a orar y nunca quedó frustrado en su esperanza. (Susón 2000: 80)

Intercede por mí, Madre mía, para que estos gestos de amor redunden en mi provecho y pueda yo recibir en este día una corona tejida por tus manos. Concédeme esto, oh rica en misericordia, por tu divina liberalidad, por tu innata bondad, y no permitas que yo, este primer día del nuevo año, me marche de tu presencia con las manos vacías, pues eso no sería propio de Ti, suavísima dulzura. Acuérdate, te lo ruego, de que un fiel siervo tuyo testimonia que en Ti no se da SÍ y NO, sino sólo SÍ y SÍ. ¡Ea, pues, dulzura de mi corazón!, ofréceme hoy, como don del cielo, la preciosa corona de tu SÍ amable. El mundo premia a sus locos amantes con una corona artificial. Mas Tú, oh dulce Sabiduría, corona hoy mi alma, no con un obsequio perecedero, sino con una gracia especial o alguna nueva luz». Así acostumbraba a orar y nunca quedó frustrado en su esperanza. (Susón 2008: 175)

El texto latino dice:

Quæso suauissima id mihi prodesse velis, liceatque à te hodie sertam coronam adipisci. Præsta id mihi, obsecro, benignissima per diuinam liberalitatem, per ingenitam bonitatem tuam, neque me sinas hac ineuntis anni prima die vacuum a te recedere. Neque enim id te decebit suauissima dulcedo. Memineris oro quædam fidelem seruum tuum de te testari, non inueniri apud te Etiam & Non, sed non nisi Etiam atque Etiam. Age igitur cordis mei dulcedo, præbe mihi hodiè cælesti munere sertum iucundum & amabile, vt quemadmodum vœsanis mundi am[a]toribus datur corona quædam factitia, ita animæ meæ hac die xenij vel strenæ loco singularis quædam gratia, aut quippiam noui luminis gratissimis manibus tuis, ô suauissima Sapientia exhibeatur[.] Hunc in modum orare consueuit, nec vnquam spe sua frustratus abscessit. (Susón 1615: 480-481)¹².

La mayor diferencia entre las dos versiones de la traducción reside en el tratamiento de la sintaxis. Mientras que en la primera se sigue la compleja sintaxis de Surio, lo que da como resultado en español una sucesión de oraciones subordinadas algo difícil de entender a primera vista, en la segunda el traductor va más al grano y se preocupa por transmitir la oración apremiante del enamorado de la Eterna Sabiduría. La expresión gana en sencillez y así, paradójicamente, se aproxima más al estilo del texto fuente alemán.

También se observan importantes modificaciones en el aparato crítico. Se han modificado y añadido numerosas notas, tanto de tipo enciclopédico como de interpretación textual y de tipo traductológico¹³. Llama la atención el aumento de las notas que comentan los últimos capítulos, más especulativos, de

¹² Las cursivas son nuestras. El texto fuente reza: „Dez lass. herzentrut, mich geniessen, und lass mich hüt ein schapel von dir erwerben! Ach miltes herz, tû es dur din götlichen tugende, dur din natürlichen göti, und lass mich hüt an disem ingendem jare nit ler von dir gan! Eya, wie stöndi es dir, süssü sÿssekeit? Gedenk, daz eine din lieber kneht úns von dir seit und spriehet, daz in dir nit sie nein und ja, in dir sie núwan ja und ja. Dar umbe, mins herzen minne, büt hüt ein liepliches ja diner himelschen gabe, und als den toben minnern ein liepliches schapel wirt gegeben, also mÿss miner sele hüt ze einem guten jare etwaz sunderlieher gnaden ald núwes liehtes von diner schönen hant geboten werden, zartú trútú min wisheit!" Dis und dez gelieh begond er do und gie niemer ungeweret dannen. (Seuse 1907: 27).

¹³ Sin ánimo de exhaustividad: son nuevas en la segunda traducción de la *Autobiografía espiritual*: las notas 45, p. 168; 55, p. 178; 66, p. 184; 98 y 100, p. 197; 144, p. 232; 169, p. 250; 180, p. 254; 229, p. 288; 251, p. 301, 253, p. 302; 259, 260 y 261, p. 307; 263 y 264, p. 308; 265, p. 310; 268 y 269, p. 313; 271, p. 314; 276 y 277, p. 318; han sido modificadas las notas 48, p. 170; 109, p. 202; 293, p. 324; 298-303, p. 326. De la primera versión, se han suprimido las notas 101, p. 94; 134, p. 116, debido a una modificación textual; 176, p. 159; 270, p. 229; 289, p. 253; 309, p. 261.

la *Autobiografía*; podemos suponer que el trabajo de reflexión y documentación, llevado a cabo para la traducción del *Diálogo de la verdad*, un texto breve pero extremadamente complejo, habrá llevado a Salvador Sandoval a reconsiderar su primera versión de estas páginas.¹⁴ La segunda versión del *Diálogo de la Eterna Verdad* ha sido igualmente objeto de una reelaboración en profundidad en cuanto al texto y al aparato crítico¹⁵. Con la publicación de las *Obras*, Salvador Sandoval ha puesto a nuestra disposición una traducción indirecta¹⁶ pero fidedigna de los textos del Beato Enrique Susón, en el espíritu dominicano de rigor intelectual y de exigencia que también pide de los lectores.

3. La traducción de la *Carta de Jesucristo al alma devota* de Juan Lanspergio

También quisiéramos ocuparnos brevemente de otro autor espiritual que ha despertado el interés de Salvador Sandoval, de una época más tardía, aunque conectado con la espiritualidad renana a través de su centro de difusión más importante: la cartuja de Colonia. En 2010, ha publicado una traducción de la *Carta de Jesucristo al alma devota* del cartujo alemán Juan Lanspergio (1490-1539), precedida de una importante introducción. Lanspergio redactó la mayoría de sus textos en latín, la lengua culta de su época, pero en vida del autor solo salieron a la luz algunos escritos en defensa de la fe católica. La publicación de su *Opera omnia* en cinco volúmenes la asumió su correligionario Bruno Loher. Lanspergio pasó la mayor parte de su vida monástica en la cartuja de Colonia. No se puede subestimar la importancia de este monasterio en la lucha intelectual contra el luteranismo y otros movimientos religiosos heterodoxos, en la cual la traducción desempeñó un papel fundamental. Esta cartuja fue un gran centro de traducción y difusión de textos religiosos, donde trabajaron, además de Lanspergio, el mismo editor de la obra de Gertrudis de Helfta, Lorenzo Surio, traductor al latín de Ruusbroec, Susón y Taulero del que ya tuvimos ocasión de hablar, así como Pedro Blomevenna, traductor del místico Enrique Herp a la misma lengua. Gracias a esta labor editora y traductora, como ya se ha dicho, la literatura espiritual renano-flamenca llegó a dejar una huella profunda en la espiritualidad española del siglo XVI (Eire 2007: 90-91).

Aunque el traductor no comunica las pautas que siguió a la hora de traducir, varios elementos paratextuales nos procuran alguna información al respecto. La traducción va dedicada “A los monjes de la Cartuja, con admiración” (Sandoval 2010: 7) y “A D. Juan Mayo Escudero, enamorado de la Cartuja e infatigable investigador de lo todo lo cartujano, en agradecimiento” (ibídem). Estas

¹⁴ Véase p. 318; 278 y 279, p. 319; 284 y 285, p. 320; 287; p. 287; 290, 291 y 292, p. 323; 308; p. 328; 310; p. 329; 315, 316 y 319, p. 330; 320 y 321, p. 331; 322, 324-326, p. 332; 327-331, p. 333; 322-33, p. 334; 341-343, p. 336; 344-347, p. 337; 351 y 352, p. 339.

¹⁵ Con respecto a la primera versión del *Diálogo de Eterna Sabiduría*, han sido adaptadas las notas 5, p. 348; 37, p. 374; 114, p. 408; 152, p. 427; 162, p. 430; 173, p. 439; 219, p. 460; 221, p. 461; 240, p. 468; son nuevas las notas 53, p. 380; 116, p. 409; 130, p. 413; 141 y 142, p. 421; 144, p. 422; 171, p. 436; 199, p. 198; 200, p. 450; 228, p. 464; 233, p. 465; p. 238, p. 466; 239, p. 468. Han sido omitidas las nota 54 (debido a un cambio de la traducción) y 244, p. 232, de la primera versión.

¹⁶ En 2013 se publicó una traducción directa de la autobiografía: *Vida; edición y traducción del alto alemán medio de Blanca Garf*. Madrid, Siruela. La comparación de ambas traducciones cae fuera del enfoque de esta contribución.

dedicatorias nos enseñan que el traductor desea situar su trabajo en el marco del ‘espíritu cartujano’. A este espíritu contribuye otro elemento paratextual, las ilustraciones del pintor Rafael Tardío, al que el traductor da las gracias “por permitirme incluir en este volumen algunas de sus magníficas estampas cartujanas” (ibídem). Estas estampas provienen del libro de Tardío sobre la cartuja de Jerez, *Cartusia Defensionis* (1998). En epígrafe, encontramos una cita de San Bruno, fundador de la primera cartuja en Francia, y del propio Lanspergio. El prólogo de “un monje cartujo” informa no solo sobre el público meta del autor – “toda persona que desea vivir la *devotio* a la que el Espíritu de Cristo nos llama por la misma consagración bautismal” (13-14) – sino también el del traductor – “procurar promover la línea contemplativa de todo ser humano de la mano de los grandes autores” (11). Gracias al prologuista anónimo quedamos informados también acerca de la opción básica por la traducción directa del original. Cuando Salvador Sandoval llevaba ya tiempo trabajando en su versión de la *Carta* de Lanspergio, se enteró que un monje cartujo estaba terminando una versión basada en la primera traducción al español, realizado por el cartujo Andrés Capella y publicada varias veces a lo largo de las últimas décadas del siglo XVI y principios del XVII:

Pues bien, sin desanimarse y sin sentir contrariedad alguna, Sandoval me dijo: «¡Cómo me alegro de que la *Cartuja* dé a conocer sus tesoros!», acrecentando luego: «Estoy procurando hacer una traducción de la *Carta* de Lanspergio directamente del original, pues el P. Capella, con buen criterio, alivió un poco las repeticiones del autor. Pero yo deseo presentar la *Carta* íntegra, como él la escribió». (13).

Hagamos una breve digresión acerca de esta primera traducción y su autor, lo que nos permitirá comprender mejor el propósito de Sandoval. Andrés Capella fue un autor espiritual popular en su época, cuya obra principal, el *Libro de Oración* fue traducido a varios idiomas. El libro contiene una serie de consideraciones sobre los evangelios clasificadas según el calendario religioso. En varias ediciones se recoge como apéndice la *Carta o colloquio interior de Christo nuestro Redemptor al anima deuota*. Este traductor comunica sus puntos de partida en su ‘Epístola al lector. Prima la transmisión del sentido:

En el traduzir he tenido principal ojo al sentido del Author, y algunas vezes van quitadas y añadidas, y mudadas algunas cosas, segun que me ha parecido conuenir para la mayor inteligencia, y para auer de yr estas cosas en romance. Porque muchas cosas ay que se sufren en latin, que si se ponen en romance, tiene alguna dureza, y aun escrúpulo: en especial en estos tiempos (Lanspergius 1578: a3v⁰).

Capella aduce dos motivos para su estrategia ‘naturalizante’: por un lado, la propiedad idiomática, que exige adaptaciones a la sintaxis y a los usos estilísticos de la prosa castellana, por otro, los tiempos de la Contrarreforma. Tiene especial cuidado en anticipar posibles malentendidos que podría causar el texto entre lectores no iniciados, que no entienden en qué consiste la “perfection del anima” (A4r⁰) y cómo se relaciona, por ejemplo, con el culto de los santos: “Y assi tampoco no se quita por esto la

memoria, y inuocacion y veneracion de los sanctos, en quanto son amigos de Dios, y en ellos es Dios honrrado, autor de toda sanctidad” (ibídem). Es evidente que el traductor del siglo XXI no necesita ya anticipar posibles objeciones doctrinales a la hora de traducir.

Sandoval sitúa claramente esta obra en el contexto de la espiritualidad cartujana en general y provee información histórica que permita al lector comprender el contexto histórico en el que Lanspergio realizó su obra, esbozando la importancia de la cartuja de Colonia en el contexto de la reforma y la Contrarreforma incipiente. Comunica los datos bibliográficos esenciales sobre el autor. Expone las características genéricas de la *Carta*, haciendo referencia a otras obras dialogales de este tipo en la Edad Media (Lanspergio 2010: 41). Su traducción “íntegra” de la Carta es consecuencia de su aprecio por la estructura circular de la segunda parte de la obra, “por la que el autor vuelve continuamente a los temas que más le interesan para retomarlos, ampliarlos o precisarlos” (44), inspirado por su papel pedagógico de guía espiritual. El traductor hace hincapié en algunos elementos clave del mensaje de Lanspergio: la importancia de la soledad y el silencio, la humildad y la quietud contemplativa.

Además de la *Carta*, el volumen incluye también una selección de las oraciones contenidas en la *Pharetra divini amoris* para las cuales el traductor eligió la denominación de *Elevaciones*, así como el opúsculo *Methodus ad veram christianamque pertengendi theosophiam*, traducido con el título de *Teología mística* y el *Sermón sobre los herejes*, textos a los que el traductor dedica también una breve presentación. Posteriormente, en 2012 y 2013, Sandoval publicó en la revista dominicana *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, una presentación y una serie de textos escogidos del *Manuel del asceta cristiano* del mismo autor, que dan fe de su interés duradero por esta obra.

En conclusión podemos afirmar que para Salvador Sandoval la traducción no es una mera tarea de transmisión lingüística, sino un trabajo intelectual que exige el mayor rigor así como una manifestación de compromiso espiritual. Tanto por sus publicaciones científicas como por las traducciones publicadas en libros y revistas, establece la conexión entre la gran tradición espiritual cristiana y el público de hoy. Su radicación en la orden dominicana no le impide tender a un horizonte más amplio: “procurar promover la línea contemplativa de todo ser humano de la mano de los grandes autores”. Estas traducciones se insertan plenamente en el espíritu del lema dominicano “Contemplata aliis tradere”, gracias al rigor intelectual y la excelencia estilística del traductor, fiel a sus fuentes y orientado hacia las expectativas y las exigencias del lector contemporáneo.

Referencias bibliográficas

Ballard, Michel. (2013). *Histoire de la traduction: Repères historiques et culturels*. Bruxelles, De Boeck.

- Behiels, Lieve. (2008). "La terminología mística en las traducciones españolas de Ruusbroec" en Antonio Álvarez Tejedor et al. 2008. *Lengua viva. Estudios ofrecidos a César Hernández Alonso*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 287-300.
- Carvallada, Luis. (2008). "Prólogo" en Susón, Enrique. *Obras*. Salamanca, Editorial San Esteban, 7-9.
- Cudeiro, Vicente. (2001). "Prólogo" en Susón, Enrique. *Autobiografía espiritual (Vita)* Salamanca, Editorial San Esteban, 7-12.
- Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. (1989). Mannheim/Wien/Zürich, Dudenverlag.
- Eire, Carlos. (2007). "Early modern catholic piety in translation", in Peter Burke & R. Po-chia Hsia, *Cultural translation in Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 83-100.
- Lanspergius, Juan. (1578). *Carta o colloquio interior de Christo nuestro Redemptor al anima deuota* (tr. Andrés Capella). Alcalá de Henares: Iuan Gracián.
- Sandoval, Salvador. (2001). "Introducción" en Susón, Enrique. *Autobiografía espiritual (Vita)* Salamanca, Editorial San Esteban, 15-50.
- Sandoval, Salvador. (2002). "Introducción" en Susón, Enrique. *Diálogo de la eterna sabiduría*. Salamanca, Editorial San Esteban, 15-54.
- Sandoval, Salvador. (2008). "Introducción" en Susón, Enrique. *Obras*. Salamanca, Editorial San Esteban, 13-148.
- Sandoval, Salvador. (2010). "Introducción" en Lanspergius, Juan. *Carta de Jesucristo al alma devota y otros escritos*. Salamanca, Editorial San Esteban, 15-67.
- Seuse, Heinrich. (1907). *Deutsche Schriften*. Ed. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Suso, Henricus. (1615). *Opera*. [Tr. Laurentius Surius]. Coloniae, apud Arnoldum Quentelium.

Anexo

Contribuciones científicas de Salvador Sandoval

- (2006a). "La figura de Mahoma en *Contra Perfidiam Mahometi*, de Dionisio Cartujano", *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 23 (Conde Guerri, María Elena, Rafael González Fernández y Alejandro Egea Vivancos (coord.). *Espacio y tiempo en la percepción de la antigüedad tardía: homenaje al profesor Antonino González Blanco, "In maturitate aetatis ad prudentiam"*, 627-648.
- (2006b). "Juan Justo Lanspergius, un cartujo apologista de la fe católica en tiempos de la Reforma protestante; comentario al *Sermo de hæreticis*". *Analecta cartusiana*, 207 (1), 173-194.
- (2010a). "La *Passion de Christo* de la Madre Juana de la Encarnación, OSA", *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 90, 670, 244-255.
- (2010b). "La experiencia de la Pasión de Cristo en la Madre Juana de la Encarnación, Agustina Descalza", *Mayéutica*, vol. 36, 81, 153-166.
- (2011). "Miguel de Molinos. Problemática histórica y doctrina", *Mayéutica*, vol. 37, 84, 295-308.

- (2012a) “Presentación de ‘Textos escogidos del Manual del asceta cristiano’ de fray Juan Justo Lanspergio”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 92, 684, 454-457.
- (2012b) “Miguel de Molinos o la mística en entredicho”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 92, 683, 324-341.
- (2013) “Presentación de Selección de sermones espirituales [de Juan Taulero], *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 690, 452-454.
- (2015). “Presentación del Breve tratado sobre la vida contemplativa, de Petrus Dierkens, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 697, 66-68.

Traducciones

de Petrus Dierkens

- (2015a). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 1. Los dos caminos a seguir”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 697, 69-75.
- (2015b). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 2. Pasos y tipos de la contemplación”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 698, 145-150.
- (2015c). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 3. Presupuestos y práctica de la contemplación”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 699, 223-231.
- (2015d). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 4. La perfección de la vida contemplativa”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 700, 297-308.
- (2015e). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 5. La terminología mística”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 701, 2015, 383-390.
- (2015f). “Breve tratado sobre la vida contemplativa. 6. Las interrupciones de la contemplación”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 95, 702, 457-462

de Erasmo de Rotterdam

(2015) *Preparación para la muerte*. Salamanca, Editorial San Esteban.

de Juan Justo Lanspergio

- (2010). *Carta de Jesucristo al alma devota y otros escritos*. Salamanca, Editorial San Esteban.
- (2012). “Textos escogidos del Manual del asceta cristiano. 1. La pureza del corazón”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 92, 684, 458-465.
- (2013a). “Textos escogidos del Manual del asceta cristiano. 2. La vida espiritual y el juicio ajeno”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 685, 66-73.
- (2013b). “Textos escogidos del Manuel del asceta cristiano. 3. La humildad”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 686, 139-150.
- (2013c). “Textos escogidos del Manual del asceta cristiano. 4. El silencio”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 687, 224-230.
- (2013d). “Textos escogidos del Manual del asceta cristiano.5. La paz de corazón y la paciencia”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 688, 305-313.

(2013e). “Textos escogidos del Manual del asceta cristiano. 6. Temas varios”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 689, 379-388.

de Enrique Susón

(2001). *Autobiografía espiritual (Vita)*. Salamanca, Editorial San Esteban. [Colección Biblioteca Dominicana 35].

(2002). *Diálogo de la eterna sabiduría*. Salamanca, Editorial San Esteban. [Colección Biblioteca Dominicana 40].

(2008). *Obras. Exemplar y cuatro sermones alemanes*. Salamanca, Editorial San Esteban. [Colección Biblioteca Dominicana 55].

de Juan Taulero

(2013) “Selección de sermones espirituales. 1. La elevación espiritual del ser humano”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 93, 690, 455-461.

(2014a). “Selección de sermones espirituales. 2. Penitencia, oración y transformación”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 94, 691, 2014, 52-61.

(2014b) “Selección de sermones espirituales. 3. La limpieza y sanación del alma”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 94, 692, 140-152.

(2014c) “Selección de sermones espirituales. 4. El Espíritu Santo actúa dentro de nosotros”, *Vida sobrenatural: revista de teología mística*, año 94, 693, 223-231.

DOS FRAILES DOMINICOS DEL SIGLO XVI: FILOSOFOS, LITERATOS Y TRADUCTORES¹

M^a de Pilar Blanco García

Universidad Complutense de Madrid (España)

calendau @ yahoo.com

Abstract

Campanella, with an almost parallel life to Bruno's, and away out of the ideas of the Catholic Church for some time, he returned to it. And he put a part of his works within the reach of other people, less intellectual, as we can see in the different translations he had made of some of his works. He escaped from the Inquisition. Both, self-translators, can help create a story about self-translation.

Keywords: dominican monks, philopher, man of letters, theologian, selftranslation

Resumen

Queremos poner de manifiesto el trabajo de dos literatos filósofos-traductores, que fueron perseguidos por la Inquisición por los contenidos de sus escritos. Giordano Bruno se torció en el camino y a pesar de ser un intelectual destacable de su época, se alejó de la doctrina de la Iglesia Católica y se preocupó de que, de alguna manera sus ideas llegaran al pueblo llano con la "traducción" de su obra : Il candelaiio. Fue condenado por la Inquisición.

Campanella, con una vida casi paralela a Bruno, alejado un tiempo de las ideas de la Iglesia Católica, volvió a ella. Y puso una parte de sus obras al alcance de otras personas, menos intelectuales, como podemos ver en las diferentes traducciones que ha hecho de algunas de sus obras. Se salvó de la Inquisición . Los dos, autotraductores, pueden ayudar a la creación de una historia sobre la autotraducción.

Palabras clave: monjes dominicanos, filósofo, hombre de letras, teólogo, autotraducción

1. Introducción

Hemos querido seguir la línea establecida, desde el principio, con nuestra participación en este proyecto sobre la actuación de la Inquisición a través de dos intelectuales dedicados a la formación de personas o, sencillamente, a la investigación y creación de obras literarias, así como a la traducción que pondrán de manifiesto en sus obras publicadas y que serán objetivo de la persecución de sus autores. Lo que pretendemos ahora, es presentar la labor de estas dos personas que destacaron en el ámbito del espíritu en su propia orden.

En el primer encuentro hablamos de los fundadores de dos órdenes religiosas con caracteres distintos y que como dice Walsh:

De ambos brotaron movimientos que , empezando con vidas cristianas individuales, rebosaron sobre la sociedad y renovaron las artes, las ciencias y hasta la misma civilización, De Francisco emerge un despertar de la poesía (fue un precursor de Dante), de la pintura, del drama, de la arquitectura; de Domingo, las poderosas

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

enseñanzas de Alberto Magno y la filosofía angélica de Santo Tomás de Aquino, de la cual el mundo no es aún merecedor.²

El cardenal Hugolino, más tarde Gregorio IX, que seguía a los dos, vestía de saco como Francisco y escuchaba a Domingo, en un momento difícil para la cristiandad y en el que muchos cristianos abandonaban la Iglesia, deseó atraer a los herejes descarriados nuevamente y creó el Santo Oficio o la Inquisición tal y como la conocemos ahora poniendo al frente a los seguidores de Domingo. De alguna manera, las dos órdenes están presentes en esta historia.

2. Perseguidos por la inquisición

A medida que íbamos adentrándonos en la vida y obra de los dos dominicos elegidos para este estudio, nos preguntábamos: por qué tanto furor, por qué tanto sufrimiento; cuáles pudieron ser las causas por las que existieron esos fratricidios, no sólo físicos, también psíquicos, tan atroces.

En los conventos debería haber fraternidad, paz, caridad, amor, perdón, humildad, ayuda, comprensión... y un largo etcétera de buenas aptitudes. No hay ninguna duda de que así fue mientras Santo Domingo existió, un tiempo inmediatamente posterior y casi siempre después, pero también hubo excepciones brutales, que al final se dulcificaron.

La envidia, el egoísmo, la maldad, el aborrecimiento, el odio, la enemistad, y un largo etc de nominaciones, demuestran que lo más triste de todo fue la *inculpación* que algunos sufrieron.

Se combate al demonio de fuera, sin darse cuenta que donde está presente es en uno mismo, instalado en el corazón del acusador cual roca dura y sin dejar lugar a sentimientos humanos porque se esfumaron.

Varios son los dominicos que se sintieron acorralados por sus hermanos de religión, pero muchos más los que les defendieron destacando su labor como filósofos, teólogos o traductores.

Filippo Bruno (1545 ó 1548-1600)

Uno de los "dominicos" más sobresalientes, de esa época, fue Filippo Bruno, conocido como Giordano Bruno nacido en Nola, entonces bajo el dominio español. Estudió en Nápoles y a los 15 años ingresó en la Orden dominicana, sin vocación, con la finalidad de seguir sus estudios y buscar una respuesta a sus exigencias de conocimiento y de cultura, Entró, sin vocación, en la orden religiosa que

² Op. Cit. pág.60

decidió tristemente el destino de su vida, y que como decía él mismo : *cuando se ha abrochado mal el primer botón de la sotana, ya no se pueden abrochar bien los demás*³.

Tomó los hábitos, profesó en 1566, fue ordenado sacerdote en 1572 y en el 75 ya era doctor en Teología. Solamente abandonó una vez el convento en 1568, para entregar al papa Pio V, de su misma orden, su obra el *Arca di Noé* que por razones desconocidas se perdió, o al menos eso nos dicen.

Uno de sus biógrafos tardíos, Spampanato⁴, lo describe como un *carácter rebelde e indisciplinado*, despertando sospechas sobre su ortodoxia. La inquisición, le persigue por sus opiniones escandalosas. Abandona el convento en 1576 cuando sus superiores instruyen un primer proceso de herejía. Huye a Roma y allí se encontró con un nuevo proceso contra él, esta vez sin pruebas, por haber participado en el asesinato de un hermano.

A partir de ese momento empieza su "hégira" particular. En un primer momento, sin dejar Italia aún, pasará por Génova, por Noli donde impartiría clases, de ahí a Savona, a Turín, a Venecia donde publicará su obra *De' segni de' tempi*, luego a Padua y a Bérgamo donde, de nuevo, volverá a vestir el hábito.

De Italia se dirigirá a Ginebra, allí colgará definitivamente los hábitos, adhiriéndose al calvinismo porque, parece ser, que era una condición previa para poder enseñar en la Universidad, hecho que negó durante el proceso de Venecia. Doctor por la Universidad de Padua viajó a Lyon y a Toulouse donde enseñó Teología dos años (1580-1581).

A partir de ese momento tuvo un tiempo de tranquilidad y escribió *La Clavis Magna* (lulista) y explicó *el Tratado de Anima*. Pensó reconciliarse con la iglesia y regularizar su vida, pero se negó a aceptar la condición *sine qua non* de volver al convento.

Con el estallido de la guerra civil, Bruno se refugió en París y enseñó Mnemotécnica. Fue protegido por Enrique III que lo envió a Inglaterra como agregado de la embajada con el Marqués Michel de Castelnau. En la universidad de Oxford explicó tres meses sobre la inmortalidad del alma y ante el escándalo que provocaron sus explicaciones tuvo que suspender las clases.

También estuvo en Londres donde escribió varias obras y, en una intervención universitaria sobre Aristóteles, se enfrentó con alumnos y filósofos, lo que le obligó a huir de nuevo a Francia.

³ *Guillermo Fraile, pág.182*

⁴ *Vita di Giordano Bruno, Mesina, Gela 1921*

De regreso a París volvió a intentar, en vano, arreglar su situación con la iglesia. Pasó de nuevo por Alemania donde escribió muchas de sus obras y anduvo errante por Praga, Marburgo, Francfort, Zúrich, Francia, Inglaterra...

Por donde pasó escribió algunas de sus obras: *Sigillus*, *De vinculis*, *De la Causa principio ed uno*, *La Cena*, *De infinito*, *El Spaccio de la Bestia trionfante*, *De inifinito universo e mondi*, *Praelectionis geometricae*, *Ars deformationum*, *Lampas*, *De vinculis* dedicadas a la filosofía, teología, magia, y un largo etc. Temas que ponían de relieve casi todos los intelectuales de la época.

La escenografía no le es ajeno. Escribió el *Candelaio*, una obra de teatro, la única, con cuya luz quería iluminar el resto de sus obras. El lenguaje y la lengua de la religión, la filosofía, investigaciones cosmológicas y los textos sagrados no usan un lenguaje adecuado, de ahí tantas dificultades para distinguir el lenguaje de la ley y de la verdad. Son muchas las metáforas que en esta obra abarcan situaciones humanas, pero la más significativa es la vela, que se necesita para iluminar el contenido de lo escrito y pensado o pensado y escrito.

Después de tanto deambular por Europa e Inglaterra, cree que es el momento de volver a Italia. Se instala en Francoforte donde se encuentra con Giovanni Francesco Mocénigo, un secuaz de Bruno, que le invitó a dejar la ciudad donde vivía para instalarse en Venecia con él. Bruno no estaba muy convencido de que fuera una buena idea, pero antes de dar una respuesta, decidió pasar por Padua donde explicó algunas lecciones.

Se ha hablado mucho de Bruno, como de una persona astuta, que sabía, muy bien, librarse de los líos en los que se metía siempre, sobre todo cuando "pillaban" en sus escritos frases, párrafos e incluso páginas enteras pertenecientes a otros autores porque creían que los copiaba. No era el caso. Poseía una memoria tan portentosa que deslizaba en sus obras o en sus lecciones párrafos de autores que había leído o escuchado haciéndolos suyos.

A pesar de su astucia, no se dio cuenta del juego sucio que Mocénigo le preparaba y aceptó, sin percatarse de su error, establecerse en su casa. Cuando fue consciente de su equivocación, decidió dar marcha atrás y volver a Alemania para editar su obra que pondría a los pies de Clemente VIII, acompañado de su arrepentimiento, pero no tuvo la más mínima oportunidad. No le valió la excusa de creí que y pensé que.

Al percibir Mocénigo de que no le convencía para que se quedara a su lado y le enseñase el arte de la memoria, lo encerró en su apartamento amenazándolo y haciéndole promesas y denunciándole, finalmente, a la Inquisición, acusándole de muchas faltas y dando inicio a uno de sus dos procesos: el de Venecia.

Proceso veneciano mayo-julio 1592

Las cartas donde Mocénigo presentaba sus acusaciones y testimonios le hicieron enfrentarse con estos "hechos":

opiniones contrarias a la Sta Fe manteniendo opiniones contra ella y sus ministros; opiniones erróneas sobre la Trinidad, la divinidad de Cristo y la Encarnación; opiniones erróneas contra Jesucristo; opiniones erróneas sobre la transubstanciación y la Santa Misa; sostener la existencia de múltiples mundos y su eternidad; creer en la metempsicosis de las almas humanas a las de los animales; ocuparse del arte adivinatorio y de la magia; y de no creer en la virginidad de María.

En la primera sesión, Bruno hizo un relato resumido de sus desgracias por viajar de Francforte a Venecia, de las enseñanzas impartidas a Mocénigo y su proyecto de volver a Franfort para editar su obra reciente: *Delle sette arti liberali y otras obras* para entregárselas al papa con su arrepentimiento y ¡cómo no! de la traición y la retención realizada por su seguidor

Del interrogatorio que le hizo la Inquisición salió bastante bien parado, pero llegó una nueva carta de Mocénigo acusándole de *ceder al pecado de la carne*. ¿Quizá esa expresión que leemos en el Candelaiio, puesta en boca de Bonifacio: *Io ho visuto da quarantadue anni al mondo talmente, che con mulieribus non sum coinquinato*, complicó las cosas y fue la clave para la acusación de Mócenigo?

En la segunda sesión concluyó el relato de sus desgracias, relató sus andanzas y mostró que había salido de la observancia (dominicana) *no a la búsqueda de una licencia desenfrenada*, sino más bien *buscando la libertad del filósofo* y lo que deseaba era presentar sus obras a los pies de Su Santidad después de haber deambulado por tantos países y tantas doctrinas, y para que fuera creíble, dijo que su proyecto lo conocía un dominico del Reino de las dos Sicilia: el hermano Domenico de Nocera.

Sobre el contenido de sus libros se dice:

la matière de tous ces livres pour parler généralement, est philosophique, et comme le montrent les titres mêmes de mes ouvrages, diverse, comme d'ailleurs on peut le voir dans le livres eux-mêmes... j'ai toujours donné des conclusions sur une base philosophique et d'après les principes et la lumière naturelle, sans avoir d'égard particulier à ce qui doit être tenu selon la foi; ...on ne peut rien trouver qui ferait juger que j'ai voulu, de parti pris, plus attaquer la religion qu'exalter la philosophie, bien que j'ai pu expliquer beaucoup des choses impies, en me fondant sur ma propre lumière naturelle.^{5,6}

⁵ Oeuvres complètes de Giordano Bruno. Pp. XLI.XLII

⁶ La materia de todos estos libros, hablando de forma general, es filosófica, y como lo indican los mismos títulos de mis obras, diversa, como se puede ver, por otra parte, en los libros mismos...; he sacado conclusiones sobre una base filosófica y según los principios y la luz natural, sin tener en cuenta para nada lo que deba ser tenido en cuenta según la fe... no se puede encontrar nada en que se pueda juzgar que he querido tomar partido, atacar más a la religión que exaltar la filosofía, aunque haya podido explicar muchas cosas impías, fundándome en mi inteligencia natural. (T. P. Blanco)

En el proceso veneciano terminó *pidiendo perdón* por sus errores, pero también su aversión a volver a la orden y su ingenua esperanza de conseguir una autorización para seguir viviendo como un religioso exclaustro. De rodillas pidió perdón a Dios por sus errores y su disposición a cumplir las órdenes que se le dieran. Bruno no temía ser condenado a muerte. Sabía que por ser religioso estaba eximido de esa pena.

Proceso romano agosto febrero 1592-1593

La causa de Bruno le pareció difícil al Inquisidor veneciano por dos motivos: uno político y otro religioso. El primero se solventó porque Bruno era napolitano y no súbdito del Estado Veneciano y, como religioso, era súbdito de la autoridad papal por lo que se reclamaba la presencia de Bruno en Roma.

El proceso contra Bruno fue repetitivo, pero apretando cada vez un poco más los tornillos del entramado preparado por Mocénigo, Ciotti, Graziano, de Silvestris y un supuesto hermano Capuchino llamado Celestino, o al menos uno que iba vestido de capuchino.

Por mandato de Clemente VII lo entregaron al brazo secular que sería quien decidiría la pena contra Bruno de Nola, apóstata de la orden de los predicadores y hereje impenitente y obstinado. Sus libros y sus escritos quedaron prohibidos.

Al terminar el proceso, entregaron a Bruno una copia íntegra para que pudiera preparar por escrito su defensa. Dos Padres de Santo Domingo, dos Jesuitas, dos de la Iglesia Nueva y uno de San Jerónimo, con todo el afecto posible y con mucho conocimiento de la doctrina le mostraron su error. Él mantuvo su obstinación. Fue conducido a Campo di Fiori, lo desnudaron, lo ataron a un poste y fue quemado vivo mientras la Compañía cantaba las Letanias. Hasta el último momento le invitaron a abandonar su obstinación sin que sirviera de nada. Rechazó al sacerdote que quería darle a besar el crucifijo y de su garganta no salió ni un grito. Como el predijo: *cuando se ha abrochado mal el primer botón de la sotana, ya no se pueden abrochar bien los demás.*

Perdón de la Iglesia por la actuación contra Bruno

Tenemos la sensación de habernos encontrado con dos Brunos: el del juicio de Venecia, en el que nos ha dado la impresión de querer pedir perdón por sus errores y otro muy distinto, el de Roma donde se muestra orgulloso de sus escritos, permaneciendo fiel a todo lo escrito, sin renunciar a nada y sin temer que pudiera ser arrojado a la hoguera.

Y sin embargo lo fue. Pero en el año 2000 el papa Juan Pablo II convocó en Roma un Simposio Internacional sobre la Inquisición y pedir perdón por los daños causados. El cardenal Poupard fue el encargado de poner de manifiesto la "brutalidad de la acción" en Bruno. La condena, decía "es una acción de la que la Iglesia se arrepiente pidiendo perdón a Dios y a todos los hermanos", dijo el purpurado. Sin embargo, este reconocimiento hacia el fraile dominico que puso en duda los misterios de la Encarnación y de la Trinidad y calificó de magia los milagros de Jesús *no supuso una rehabilitación*.

El cardenal Poupard está de acuerdo en que ha llegado la hora de admitir el error, porque la redención llega con la historia y porque "la verdad vive de verdades", ha dicho. Para resaltar esta posición, Poupard -presidente del Consejo pontificio de la Cultura- hizo esas declaraciones en la presentación, en la sede de la revista de los jesuitas *Civiltà Cattolica*, de un libro sobre el fraile dominico: *Giordano Bruno nell' Europa del Cinquecento*, de Saverio Ricci, un texto acorde con el sentir actual de la Iglesia.

El libro, bien documentado, sostiene que Bruno fue juzgado por un tribunal de la Inquisición serio y ponderado que intentaba por todos los medios obtener un atisbo de arrepentimiento para poder librarle de las acusaciones, pero fue inútil. La obra presenta al fraile, nacido en Nola, como un personaje de carácter egocéntrico y testarudo y al que no se pudo librar de la hoguera.

Traducción

Como nuestro segundo objetivo es la traducción, nos hacemos esta pregunta: ¿Se puede considerar a Bruno traductor? La respuesta plantea un dilema, que dependerá de lo que, en este caso concreto, entendamos por traducción. Cuando empezamos a investigar sobre Bruno, íbamos recorriendo un camino, bastante incierto, en busca de "su" autotraducción. Habíamos leído en algunos textos que *Bruno había traducido algunas de sus obras del latín a otras lenguas*, sin especificar. Dadas sus correrías por tantos lugares distintos, creímos que, posiblemente, nos encontraríamos algo en lengua alemana, francesa, o inglesa y ¿por qué no? en la lengua, que se supone materna, la italiana, pero no lo hemos encontrado. Sólo hay dos excepciones en toda su obra en cuanto a la lengua: la *Cena delle ceneri* y *Il Candelaio* que escribe en italiano.

Il Candelaio es una comedia, la única, en la que Bruno se define como "un *académico de ninguna academia*" a la vez que muestra un mundo absurdo violento y corrupto.

Bruno siente la necesidad de escribir en una lengua que pueda ser comprendida por todos, está muy presente en el *Candelaio*, donde el pedante de Manfurio, es ridiculizado continuamente por los malhechores porque habla como un cura, porque no se le entiende, porque si quiere que le entiendan tiene que hablar como los demás

Y continua:

El candelario lo escribió en París bajo la protección de Enrique III mientras ocupaba un puesto de prestigio en la Academia Real . A la complejidad del lenguaje italiano popular y colorista se incorporan términos en latín, toscano, y napolitano, es un lenguaje lleno de metáforas, alusiones obscenas, tácticas y citas trabucadas, tramando una historia excentrica y conmpleja basadas en tres historias la de Bomifacio, Bartolomeo y Manfurio. Bonifacio que se casa con la bella Carubina y corteja a la señora Victoria recurriendo a prácticas mágicas. Bartolomeo un alquimista que pretende transformar los metales en oro. Manfurio que se expresa en un lenguaje incopmpresile. Y finalmente Gioan Bernardo que es la propia voz del autor que con la corte de malhechores y siervos se burla de todos y conquista a Carubina⁷ .

Como bilingüista, Bruno, pone de manifiesto la necesidad de escribir en sus dos lenguas: la italiana, más presente, y la latina. Y dependiendo de la acción que se desarrolle empleará *distintivamente* el latín. Uno de los personajes habla en italiano y otro contesta en latín, casi siempre Manfurio, que lo hace en la lengua culta; o mezcla las dos como veremos. Después de leer la obra nos planteamos una pregunta: ¿podemos estar ante un caso de autotraducción?

En los ejemplos que hemos tomado, las dos lenguas se entremezclan. En algunos momentos prima el latín. Todo dependerá de la escena. Hemos elegido, para nuestro comentario, la escena I del segundo acto; la escena VII del tercer acto; la escena XV del cuarto; y del último acto, la escena final.

Cuando en la escena primera Octaviano pregunta a Manfurio cual es su profesión, éste contesta en latin, no hay ninguna consideración a los espectadores ialianos, por lo que si no saben latín, no sabrán quien es Manfurio, el personaje mas sobresaliente de la obra. Es el que sabe latín y el que, también, domina el italiano mezclando las dos en sus intervenciones, lo que dará lugar a preguntas de otros personajes. Algunos de los protagonistas también mezclarán palabras. Cuando Octaviono le pregunta a qué se dedica, cual es su profesión, Manfurio contesta⁸:

*Magister artium, moderator di pueruli, di teneri unguicoli, lenium malarum, puberum, adolescentulorum: eorum qui adhuc in virga in omnem valent erigi, flecti, atque duci partem, primae vocis, apti al soprano, irrisorum denticulorum, succiplenularum carniun, recentis naturae, nullius rugae, lactei halitus, roseorum labellulorum, lingulae blandulae, mellitae simplicitatis, in flore, non in semine degentium, claros habentium ocellos, puellis adiaphorum.*⁹

En el tercer acto, la escena VII

MANFURIO.- Lubentissime voglio dirvelo, insegnarvelo, declararvelo, exporvelo, propalarvelo, palam farvelo, insinuarvelo et, — particula coniunctiva in ultima dictione apposita, —enuclearvelo; sicut, ut, velut, veluti, quemadmodum nucem ovidianam meis coram discipulis, — quo melius nucleum eius edere possint, —

⁷ Losada Liniers, T.-Traducción y estudio crítico del Calendaio de Giordano Bruno. UCM. 1999

⁸ Las traducciones son de la Dra Losada.

⁹ Maestro de las artes, moderador infantil, desde la primera infancia, *mejillas apetitosas*, de los púberes, de los adolescentes: de aquellos que doblados hasta ahora, la vara debe aún poner rectos, y guiados a donde se quiere, que tienen una voz apta para sopranos, irrisorios dientecillos, carnes jugosas, de naturaleza fresca, sin ninguna arruga, el aliento de leche, labios sonrosados, lenguas lisonjeras, dulces como la miel, en flor y no en simiente corrompida, que tienen ojos claros similares a las niñas.

enucleavi. "Pedante" vuol dire quasi pede ante: utpote quia ave lo incesso prosequitivo, col quale fa andare avanti gli erudiendi puberi; vel per, strictiorem arctioremque thymologiam: Pe, perfectos, — Dan, dans, — Te, thesauros. — Or che dite de le ambedue?¹⁰

Manfurio mezcla las dos lenguas, y un poco más abajo también.

MANFURIO.- Questa lectione bisogna saepius reiterarla et in memoriam revocarla: lectio repetita placebit.

Gutta cavat lapidem non [bis], sed saepe cadendo: Sic homo fit sapiens bis non, sed saepe legendo.¹¹

En la escena XV¹² del acto cuarto

MANFURIO.- Mamphurius artium magister. Non sum malfactore, non fut, non moechus, non testis iniquus: alterius nuptam, nec rem cupiens alienam.

SANGUINO.- Che ore son queste che voi dite, compieta o matutino?¹³

MARCA.- Settenzalmò o officio defontoro?¹⁴

SANGUINO.- Che officio è il vostro? Costui per certo vorrà far del clerico.¹⁵

MANFURIO.- Sum gymnasiarcha.¹⁶

SANGUINO.- Che vuol dir asiarca? Legatelo presto, che si meni priggione.¹⁷

Y un poco mas adelante dice Marca:

MARCA.- Parla italiano, parla buon cristiano, in nome de lo tuo diavolo, ché t'intendiamo.

Y termina la obra con la última intervención de Manfurio:

MANFURIO.- Hilari efficiam attimo, forma quae sequitur. Sì come i marinai, benché abbin l'arbor tronco, persa la vela, rotte le sarte e smarrito il temone per la turbida tempesta, soglion, nulla di meno, per esser gionti al porto, plaudere; et iuxta la Maroniana sentenza:

Votaque servati solvent in littore nautae Glauco, et Panopeae, et Inoo Melicertae; parimente, Ego Mamphurius, graecarum, latinarum vulgariumque literarum, non inquam regius, nec gregius, sed egregius, — quod est per aethimologiam e grege assumptus, — professor; nec non philosophiae, medicinae, et iuris utriusque, et theologiae doctor, si voluissem; per esser gionto al porto di miei erumnosi e calamitosi successi, — post hac vota soluturus, — Plaudo. Proinde, dico a voi,

¹⁰ Encantadísimo, quiero decirlo, os lo explicaré, os lo divulgaré, os lo presentaré ostensiblemente, os lo insinuaré, y (-partícula conjuntiva- colocada delante de la última palabra) os lo destriparé; como, del modo que, por decirlo así, como destripé la "Nuez" ovidiana para que mis discípulos pudieran comer mejor el núcleo (corazón de la nuez). Pedante, significa casi pede ante: como es natural quien con paso progresivo lleva hacia adelante a los jovencitos a los que tiene que instruir; o según una etimología más estricta y severa: pe, perfectos, dan, dante, - te, tesoros. Bueno, ¿qué decis de ambos?

¹¹ Esta lección es necesario reiterarla a menudo, y evocarla en la memoria: la lectura repetida gustará: gota a gota se horada la roca: lo mismo el hombre no se hace sabio en dos veces, sino leyendo varias veces.

¹² Manfurio maestro de las artes. No soy malhechor, ni ladrón, ni adultero, ni testigo falso; ni deseo mujer casada, ni bienes ajenos

¹³ ¿Qué horas son esas que recitais, completas o maitines?

¹⁴ ¿Los siete salmos o el oficio de difuntos?

¹⁵ ¿Qué oficio es el vuestro? Probablemente será un clérigo?

¹⁶ Soy jefe de la escuela filosófica

¹⁷ ¿Qué quiere decir "asinarca"? aprisa, atadlo y llevadlo a prisión

*nobilissimi spectatori, — quorum omnium ora, atque oculos in me video esse coniectos, — sì come io per ritrovarmi al fine del mio esser tragico supposito, si non co le mani, giornea e vesti, corde, tamen, et animo Plaudo; cossì, e megliormente voi, meliori hactenus acti fortuna che di nostri fastidiosi ed importuni casi siete stati gioiosi e lieti spectatori, Valete et Plaudite.*¹⁸

Nos parece normal la introducción de la lengua latina en esta obra, podemos estar equivocados, pero se presenta de forma didáctica. Es curioso, porque empieza mencionado los casos de las declinaciones en una respuesta de Bartolomeo:

BARTOLOMEO: *nominativo* **la** signora Argenteria m'affligge, **la** signora Orelia m'accora;

BARTOLOMEO: *genitivo* **de la** sra Argenteria ho cura (me ocupo); **de la** signora Orelia tengo pensiero

BARTOLOMEO: *dativo* **alla** signora Argenteria porto amore. **Alla** signora Orelia ed communmente mi raccomando

Dentro de este lenguaje teatral es donde se pone de manifiesto la lengua de la religión y la filosofía. Hay muchas metáforas que abarcan diversas situaciones humanas pero la más significativa es la vela que se necesita para iluminar el contenido de lo escrito y pensado o pensado y escrito.

Lo que podemos aportar son suposiciones. Teniendo en cuenta que en esos momentos la lengua culta vehicular era el latín, escribir en otra lengua ya es llamativo. Bruno demanda un lenguaje, el de sus conciudadanos. Ha escrito mucho, quizá demasiado, para filósofos e intelectuales, y es el momento en el *que desee que le comprendan, que le conozca, el pueblo.*

Cuando nos encontramos con la expresión: *este habla como un cura y nadie le entiende*, se puede suponer que hay un cierto pesar, como un pequeño dolor, porque que sólo unos pocos puedan disfrutar de esos saberes minoritarios.

Desde luego no podemos hablar de traducción *strictu sensu*. Nos falta una lengua, aunque esté presente, y siempre hemos defendido que sólo hay autotraducción cuando el autor se traduce a sí mismo en otra lengua. Hay dos lenguas en el texto, pero ninguna de las dos se traduce, hay explicaciones para poder aclarar la dificultad que pueda haber en la comprensión y que se podrían considerar como las notas del traductor. Se da por sentado que todos tienen que comprender las dos

¹⁸ Lo haré con ánimo y alegre como sigue: así como los marineros, que, aunque la violenta tempestad los haya dejado roto el mástil, sin vela, con los cabos desgarrados y el timón perdido, acostumbran, al llegar a puerto, nada menos que aplaudir; y justa es la sentencia de Virgilio: y salvados, los marineros desatan, en la orilla, de sus votos a Glauco y a Panopea y a Ino el hijo de Melicerta; igualmente yo Manfurio, profesor de letras griegas y latinas y vulgares, no soy ni regio, ni de grey, sino egregio (lo que es etimológicamente "elegido entre el rebaño") ni doctor en filosofía, en medicina y derecho civil, penal y teología, si hubiera querido: después de haber llegado a puerto mis tristes y calamitosas aventuras, puesto que se van a cumplir mis deseos aplaudo. Así pues os digo, (nobles expectadores de los que ahora veo las caras y los ojos todos fijos en mi), igual que yo, para encontrar el fin de mi tragedia íntima y, no obstante aplaudo con el corazón y de alma privado de manos, bolsa y ropas; así y vos mejor que otros, guiados hasta aquí por una fortuna mejor habeis sido espectadores alegres y divertidos de nuestros fastidiosos e inoportunos avatares. Pasadlo bien y aplaudid.

lenguas, por consiguiente no es necesaria la traducción. Sin embargo, sí es necesario dar algunas explicaciones entre los personajes y sería una "forma recóndita" de traducción.

Y nos preguntamos y lo hacemos extensivo a todos los participantes : ¿no se podría considerar una *introducción*, o *traducción mental* de ideas vertidas en una obra que de otra manera no llegarían al pueblo? Cuando dice Marco: *Parla italiano, parla buon cristiano, in nome de lo tuo diavolo, ché t'intendiamo*. Nos está dando dos conceptos de "cristiano" distintos: el sentido primitivo y verdadero de seguidor de Cristo y otro de claridad comprensiva, en los dos casos de "luz" y no sólo. La otra manera de expresión se identifica con *el diavolo*, ¿refiriéndose a la lengua latina? y ¿por qué no? Existe una oposición: Cristo # diavolo. Cristo es Uno, pero el diavolo no es el Diablo, se supone que, por lo menos, hay dos : El Diablo, el ángel caído, y el de Bonifacio, que creemos, personificado claramente en la lengua latina que no entiende.

A lo largo de muchos años de investigación sobre la autotraducción, nos hemos encontrado con muchos casos a los que se llama autotraducción, cuando en realidad es una "mala traducción" del propio autor que, aunque lo llamáramos así, no sería otra cosa que una versión nueva, que no es lo mismo que traducción y menos aún de autotraducción. Desde luego el autor puede hacer con su obra lo que desee, pero no se le puede calificar de autotraductor, ni a su obra de autotraducción.

El único autotraductor, de verdad, con el que nos encontramos, sin ser el único, fue Frederic Mistral, premio Nobel de Literatura 1904. Pero sí fue, creemos, el primero, que puso de manifiesto la dificultad que había tenido para traducir, no recrear, su propia obra. Va poniendo de manifiesto cuán difícil le ha resultado y en unos papelitos, aparentemente sin importancia, nos dejó escritas sus reflexiones, fue poniendo de manifiesto toda una teoría de la traducción *versus* autotraducción. Y en ella expresaba cómo *mentalmente* había una traducción que no siempre se expresaba, pero ayudaba a la comprensión. Recordamos sus palabras: *Me ha costado más hacer mi propia traducción, que si hubiera traducido una obra ajena*.

La comedia de Bruno, ambientada en Nápoles, va creando una red que atrapa a los actores con sus problemas de enamoramiento, de conquista, de confidencias, de magia con la transformación de metales en oro y plata, mezcladas con la carta amorosa y las citas hablando una lengua que no comprenden y que necesita explicaciones.

El mundo descrito en el *Candelaio* es un mundo desgraciado pero en el que podemos ver un punto de esperanza, de salvación como diría D. Juan Tenorio, salvando el tiempo, pero no tanto el tema.

La luz, *Il Candelaio*, es el hilo que conduce la trama iluminando a cada personaje para comprender las situaciones. Es lo que Bruno necesitaría para juzgar su propia obra tan comprometida en tantos lugares

y organismos. No lo consiguió, para él fue una luz que le cegó, para no ver, ni aceptar lo que se le venía encima.

Tomasso Campanella (1568-1639)

Giovanni Domenico Campanella que nació en Stilo (Calabria) en 1568, que tomó el nombre de Tommaso como dominico, y murió en Paris en 1639, es el otro autor dominico que hemos elegido para este estudio.

El convento supuso para él una ventana al exterior, allí se encontró con Erasmo, Ficino y Telesio, con Aristóteles y sus doctrinas y donde mostró demasiado interés por la magia, lo que despertó sospechas. Por ello huyó a Nápoles, ciudad en la que estudió ocultismo y artes mágicas con Giambattista della Porta un filósofo napolitano y descubridor de *la Cámara oscura* y *la Linterna mágica* (atribuida también a un jesuita) y escribió, como resultado de sus estudios, *Del sentido de las cosas y de la magia* (1604).

Fue un filósofo, impregnado por la duda, dudaba de todo, hasta de personajes históricos. Para él tanto el aristotelismo, como el platonismo, solo servía para llevar a los jóvenes al conocimiento de las cosas por un camino largo y torcido: *Largam per viam, et non rectam, ad rerum notitiam prodecesse adulescentibus*.

Huyendo en 1591 de un proceso de herejía contra él, se trasladó a Padua donde conoció a Galileo. Todas sus obras fueron prohibidas y le confinaron en un convento dominico en Calabria. Su actividad le llevó a urdir una conjura contra los españoles. Esta acción le enfrentó a un juicio en el que le condenaron a muerte, y de la que se libró fingiendo estar loco, aunque fue condenado a cadena perpetua.

Podríamos decir que el resto de las obras publicadas se escribieron en la cárcel: *La ciudad del Sol* (1602, fue traducida al latín en 1620); la *Metafísica*, una gran enciclopedia (18 libros); la *Teología*, (30 libros); y dos obras de teología práctica: *El ateísmo vencido* y *Reminiscentur*. Sobre la acción política de las naciones católicas tratan *La monarquía de España* y *Antiveneti*. Escribió también en defensa de Galileo la *Apología de Galileo*, en la que enseña que no es la Biblia la que debe esclarecer la física, sino ésta a aquélla, en los pasajes en que sea necesario.

Fue detenido por el Santo Oficio - como Bruno- por ser el autor del libro *De tribus impositoribus*, y aprovechó el tiempo para escribir varias obras. En 1596 fue obligado a abjurar de *Vehementi Haeresis Suspicionem* en la Iglesia de Santa María Sopra Minerva. Tres meses después fue encarcelado de nuevo.

No nos cabe ninguna duda de que era un escritor muy prolífico y muy vigilado por el Santo Oficio, porque apenas terminaba una obra, ya estaba detenido. Lo que nos indica también que no debió ser muy temido hasta que se topó con la política.

En *Monarquía di Epagna* (1598) considera que el rey de España tiene la misión de ser el brazo armado de la cristiandad, pero sometido al papa, rey, sacerdote, y señor del orbe. En 1599 fue preso como autor de una conspiración contra la dominación española. Convencido de que se acercaban tiempos difíciles para él, se dedicó a escribir horóscopos astrológicos y proféticos y por este motivo el español fiscal de Nápoles D. Luis de Xavara dictó una orden contra Campanella. Se le sometió a tortura y tuvo que hacerse el loco para salvarse.

Poco podía importar a Campanella ese periodo carcelero, pues lo aprovechaba para seguir escribiendo, sin embargo, es verdad, que experimentó un giro considerable. Durante esos 27 años, abandonó las ideas que le podían causar más problemas. Si se le había juzgado por ser poco cristiano, ahora se iba a comportar, como buen cristiano y seguidor de la verdadera religión.

A petición de sus hermanos los dominicos fue sacado de la cárcel el 23 de mayo de 1626, pero un mes después el Santo Oficio le envía a prisión por *Tor dei Nova*. Se defendió muy bien ante el tribunal de la Inquisición y Urbano VIII le dejó en Libertad en 1628.

Pero, como era incapaz de estar callado, se enfrentó con el Maestro del Sacro Palacio. Se dice que aconsejado por el papa, disfrazado de mínimo y ayudado por el embajador de Francia, huyó de Italia. En Francia conoció a Descartes y a Richelieu:

Su obsesión, la unidad, sus grandes enemigos el aristotelismo, averroísmo, el luteranismo, calvinismo, Maquiavelo y un largo etc y las monarquías española y francesa.

Su ideal: una sociedad universal comunista, organizada en forma de monarquía teocrática presidida por el poder Supremo del Papa que sería a la vez padre, sacerdote, príncipe y legislador, señor espiritual y temporal al mundo entero, Rex sacerdos summus, Vicario de la "Prima Ragione".¹⁹

Su comunismo no tenía nada que ver con el del S.XX

La propiedad, según él, no es un derecho natural, sino que ha sido hecha por permisión de la naturaleza y por la iniquidad de los hombres; la política es *scienza data e da Dio agli uomini*.

Autotraducción

¹⁹ Guillermo Fraile pág. 245

Entre los varios libros que escribió, destacaremos dos por su relación con la traducción/autotraducción en una época en que lenguas romances alcanzaban una cierta prioridad en la difusión de las obras, aunque el latín siguiera siendo la lengua vehicular de la ciencia. Escribió *Del senso delle cose, Del sensum rerum et magia* que fue traducido al Latín (1609, Frankfurt 1620) y *Monarquía del Messia* (1605 y traducida al latín en 1618). *La Città del sole* también fue traducida (1602 italiano y traducida al latín en 1629); así el *Epílogo Magno* traducido al latín y alguna obra más.

En estos casos sí que estamos hablando de autotraducción y sería muy interesante realizar un estudio profundo, que no cabe ni en este momento, ni en este artículo, sobre cómo hace la autotraducción o si hace concesiones a una u otra lengua o a las dos. El interés por Bruno y Campanella está muy vivo hoy, por eso queremos aprovechar este momento para agradecer, de una manera especial, la amabilidad del profesor *Eugenio Canone del ILIESI*, que nos ha ahorrado muchas horas de biblioteca al darnos libre acceso a sus trabajos, aun en curso, en los que ha recogido las obras de estos dos autores en general y las que autotradujo (latín-italiano; italiano latín), en particular.

Vamos a intentar analizar la autotraducción de unos párrafos cortos de las dos obras que hemos mencionado: *De sensu rerum et magia* y de *La Monarchia del Messia*.

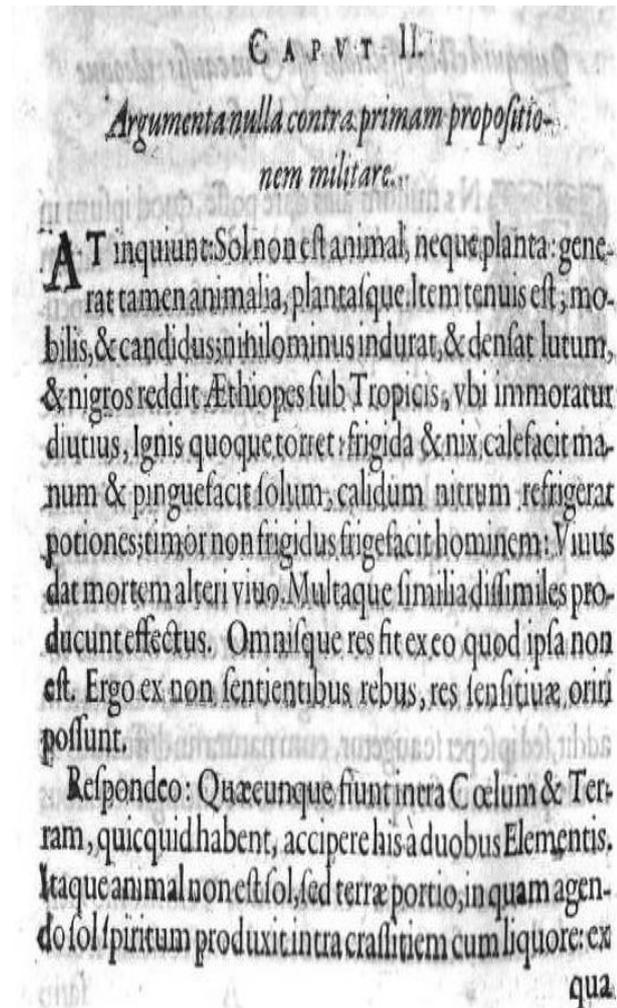
De la primera hemos elegido un extracto del capítulo dos:

NULLO ARGOMENTO MILITARE
CONTRO LA PRIMA PROPOSIZIONE.

Ma dicono: il sole non è animale né pianta, e fa animali e piante; et è sottile e mobile e bianco, e pur indura e addensa il luto, e immobilita, e annegrisce gli Etiopi sotto il Cancro e Capricorno dove più dimora; e il fuoco riscalda, e la fredda neve scalda la mano e ingrassa la terra; e il salnitro caldo le bevande affredda; e la paura, non fredda, affredda l'uomo; e il vivo dà morte all'altro vivo; e molti simili producono li dissimili; e ogni cosa si fa di quello ch'essa non è. Dunque di cose non senzienti le sensitive nascer ponno.

Rispondo che le cose che tra cielo e terra si fanno ciò che hanno ricevono da questi due elementi. Però l'animale non è sole, ma terra in cui il sole, operando, spirito produsse fra durezza, di cui esalar non potendo organizzò la mole e fece atta alla vita loro, come si dirà poi. Talché la pianta e l'animale hanno spirito, calore, sottilezza e moto dal sole, e materia dalla terra con l'arte del senso solare figurata; ma non hanno cosa, però, che non sia nelle cause, benché non in quel modo ch'è nelle cause.

Questo modo vario nasce dalla mistura e castigo che l'un contrario riceve dall'altro per l'avversità delle azioni delle quali Iddio benedetto dotò le cause agenti, perché instrumenti fossero di stampar nella materia vari modelli della prima Idea, perché si mostri in ogni cosa la bontà di quello. Il che non intende il sole, forse, né la terra; ma



quello sole è fuoco e questa terra fa mole, e così si debilitano, e fan le cose miste con le figure della prima Idea, di cui instrumenti sono e suggelli primi.

Ma il senso non è un modello di esistenza come sono l'altre figure, ma cosa essenziale di ogni attivovalore; il che appresso vedremo. Però il sole sentire, e la terra, e siccità, ma scoprendo la durezza terrena che stava sotto la mollezza dell'acqua nascosta e mista, poiché di terra dura per sé, e di acqua molle, composto è il luto; e il fuoco, agendo, prima converte in fumo e aria, e poi in cielo, l'acqua a sé più simile e manco resistente all'azion sua, onde la terra resta sola con la siccità propria, la quale pur gran fuoco può liquefare, e fumo produrre, come nelle fornaci si vede, e nelle miniere di sale e di metalli.²⁰

N V L I B E R I I I

qua exhalare non valens spiritus, molem organizavit, ac communi aptam vitam effinxit, ut inferius dicemus. Igitur planta & animal habent spiritum, calorem, motum, & tenuitatem à sole; & materiam à terra, arte solaris sensus concinnatam: Attamen nihil habent quod non sit in causis, licet non eodem modo, quo in causis est. Hic autem modus varius nascitur ex mistura ac castigatione contrariorum actiones aduersas edentibus, quibus Deus Benedictus donauit agentes causas, ut instrumenta essent ad imprimendum in materia varios Ideæ primæ modos: quo in cunctis reb. eius Bonitas clucescat. Quod forte sol non intelligit, neque tellus. Sed ille solem ignemque facere cupit: hæc vero terram. Itaque debilitantur, ac res producunt proinde mistas, formatas primæ Ideæ figuris, cuius organa sunt primaque sigilla. At sensus non videtur esse modus quidam Existentiæ, veluti sunt aliæ figuræ, sed res essentialis, visque actiua, ut mox palam fiet. Idcirco solem sentire necesse est & terram. Similiter sol non indurat lutum producendo duritiem ac ficeitatem, sed detegendo duritiem terrenam, quæ immista sub aqua mollitie latebat. Ex terra enim dura, ac molli ex aqua componitur lutum. Ignis vero agens prius conuertit in fumum, ac cœlum aquam sibi similiorem, minusque suæ actioni resistentem: Tellus autem remanet cum sua palam facta siccitate: quam tamen vehemens ignis liquefacere potest, & in fumum vertere, ut in fornacibus comperimus & in salis & metallorum fodinis.

²⁰ Pero preguntan: el sol no es animal y no es planta, Y, sin embargo genera animales y plantas. Del mismo modo es sutil, móvil y blanco; además endurece y hace denso el lodo y pone negros a los Etiopes bajo los Tropicos donde permanece más tiempo. Aunque el Fuego derrite el hielo y la nieve calienta la mano y el sol abona, y el salitre caliente refriera las bebidas; y el miedo que no es frio, enfría al hombre: el vivo da muerte al otro vivo y muchos símiles producen disímiles. y todas las cosas hacen de esto lo que no es. Así pues, de las cosas insensibles, pueden producirse cosas sensibles.

Respondo: las cosas que estan entre el cielo y la tierra, y todo lo que tienen, son partícipes de estos dos elementos. Por consiguiente el animal no es sol, sino una porción de tierra en la que actuando el espíritu del sol produce en el interior lo duro con lo líquido: por lo que no pudiendo exhalar el espíritu, organizó la mole, y reproducia lo sólido como decimos abajo. Así pues la planta y el animal tienen espíritu, calor movimiento y sutilidad con el sol: y contradicen al sol y a la materia de la tierra con el arte del sentido del sol renovado: sin embargo no tienen lo que no esta en las causas. En cambio este modo distinto ha nacido de la mezcla y de los castigos de las acciones aduersas contrarias a las que Dios Bendito dio a las causas agentes para que fueran instrumentos para estampar en la materia los varios modelos de la primera Idea, en la que la Bondad brilla en todas las cosas. Lo que no comprende el vigoroso sol, ni la tierra. Pero eso no quiere decir el sol y el fuego: es verdadera tierra. Así pues, se debilitan y, por consiguiente producen forma mixtas en las estructuras de la primera Idea y cuyos organos son la primera impresión. Y el sentido no parece ser un modo indefinido. La existencia, por decirlo así son distintas figuras, pero algo esencial, y fuerza activa, para que luego sea pública. Por esta razón es necesario sentir el sol y la tierra. Del mismo modo el sol no endurece el lodo produciendo dureza en la tierra y tambien sequedad, sino descubriendo la dureza terrenal que latía bajo la mezcla blanda del agua. En efecto de la tierra dura y del agua blanda se compone el lodo. Antes, el fuego verdadero agente se conuierte en humo y de manera menos similar el agua en cielo; en cambio resistiendo a sus acciones; la tierra permanece con su sequedad, tanto como el fuego puede licuarse vehementemente y convertir en humo para que en los hornos descubramos las extradiciones de las sales y de los metales.

La primera lengua que se pone de manifiesto es la italiana y la segunda la latina. Cuando se escribe una obra, evidentemente va, dirigida a determinados lectores y en este caso son dos colectivos muy diferentes. La lengua italiana la puede leer el pueblo llano o el culto, sin embargo el latín no está al alcance de todos porque es la lengua de la Cultura y de las Ideas. Si, como hemos dicho más arriba, escribió horóscopos astrológicos y proféticos para evitar la persecución que se le hacía por sus escritos, no es raro que algunos términos aparezcan en la autotraducción.

Cuando nos acercamos a estos dos textos cuyo contenido es el mismo, vemos que hay diferencias.

La autotraducción en muchos casos tiene dos fines:

- 1) En la lengua italiana puede ser lingüístico y docente para la permanencia de una lengua o el aprendizaje de la otra por medio de la traducción.
- 2) En cuanto a la lengua latina es otra historia. No todos saben latín en la Italia del siglo XVI, pero los que lo saben van a ir más al fondo de lo que se dice y cómo se dice y lo que se desprende de un texto filosófico.

Si analizamos el texto, a primera vista nos damos cuenta que el espacio que ocupa no es el mismo y no lo puede ser por la característica de las lenguas. Los casos en latín y en el italiano las preposiciones y los artículos marcan la diferencia. Y en cuanto al contenido, encontraremos pequeñas, y a veces, grandes diferencias por acomodaciones culturales.

La primera diferencia que nos encontramos: *Cancro e Capricorno/ Tropicis*.

Entérminos geográficos los Tropicis son los paralelos que atraviesan las latitudes donde la elíptica y la esfera de la Tierra se cruzan (zona intertropical). En el hemisferio austral se llama *Trópico de Capricornio* y en el hemisferio boreal o norte *Trópico de Cancer*.

Tropicis tiene un significado más de situación física, de localización y orientación dentro del globo terrestre, mientras que los términos *Cancro* y *Capricornio* son elementos zodiacales: en el Cancro es el agua y el de *Capricornio* la Tierra. Da más prioridad a los términos del horóscopo, pero sin perder de vista la situación en el cosmos. Podemos decir que se trata de concesiones culturales.

Monarchia del Messia, capitol I

*FONDAMENTI E REGOLE GENERALI DI FUNDAMENTA AC REGULAE
TUTTE SIGNORIE E DOMINIJ TRISTI E UNIVERSALES OMNIUM PRINCIPARVVM,*

BONI, MIGLIORI ET OTTIMI, E
DELL'UNIVERSALE DEL MESSIA
DALLAPHILOSOFIA DIVINA, ET HUMANA
CONOSCIUTI

AC DOMINORVM, PAVORVM, BONORVM,
MELIORUM, OPTIMORUM, PRAECIPVE
AVTEM VNIVERSALIS MONARCHIE
MESSIAE: QVAE PHILOSOPHIA HUMANA,
AC DIVINA AGNOSCIT.

CAP.m P.m

Signor vero, et assoluto, e per se, si dice de iure, et de facto, colui che può servirsi delle cose, perché sono sue a qualunque modo e tempo a lui piace. E di questa maniera solo Dio è signore d'ogni cosa, e degli huomini, perché gli ha creati, e dato loro l'essere, e l'anima, e il corpo, e li beni esteriori a quello servienti: però nascono, muoiono, e si trasmutano in sostanza, qualità, quantità, et operatione quando, et come piace a lui.

Signor per participatione, et conditionato secundum quid è colui, che può servirsi delle cose, o degli huomeni in quel modo che sono sue, e quando sono sue, e mentre son sue, ma non come, e quando, piace a lui.

.....
Quando Dio disse Dominamini in piscibus maris, et volatilibus celi, et bestijs terrae, s'intende dominio participato, et usuale, non assoluto, perché pur doppo mangiata la cosa e fatta nostra sostanza, è di Dio, e per Dio, et in Dio più che in noi e con regola sua bisogna usar questa potestà.

Dominus vere absolute, ac veluti per essentiam, & per se dicitur de IURE & de FACTO ille qui potevit uti rebus, quoniam fuis quomodocunq; & quando cumq; sibi libuerit. Hac quidem ratione solus Deus rerum, ut dicitur in Hymo Angelico, est dominus rerum atq; hominum, quoniam ipsius prorsus sunt: ipseq; dedit eis esse corpus & animam & bona exteriora istis seruientia. Idirco nascuntur, moriuntur, transmutatur in substantia & quantitate & operatione, quando & quomodo illi placet.

.....
VII Quando ergo dixit Deus Dominamini piscibus maris, volatibus Caeli, & bestijs Terra, intelligitur, dominio participato, aut usuali, non absoluto, & illo de pleno: nam etiam post quam esu asumpta est res, ac in nostram conuersa substantiam, est Dei & per Deum, in Deum & in Deum magis quam nobis: & iuxta regulam Dei, illa nobis in nphis utendum est ergo multo magis eis rebus, quae nobis consustantiate nion sunt.

VIII vis aut nunquam legitur, quod Deus fecerit hominem dominum, sed magis patrem im, aut Gubernatorem, idest Regem, aut Ducem aut Pastorem: At quando homo sua pravitate vertitur in bestiam, saepe Deus facit homem

Mai si legge, che Dio habbia fatto l'huomo signore degli huomeni, ma solo padre, governatore, o guida. Ma quando l'huomo si fa bestia, spesso Dio fa un signore dell'altro per punirlo, come Mose fu fatto Dio di Pharaone, e Nabucodonosor signore delle nazioni, ma questo egli sconoscendo fu come boia del publico, e così son tutti li tiranni per permissione.

Né re, e signore politico degli huomeni, né guida, né governatore può essere l'huomo in quanto huomo perché il signore e rettore deve essere più sapiente de tutti li suoi vassalli, per reggerli bene e dar loro virtù, e più possente di tutti loro per frenarli da vitij, e più amante del ben loro, che elli non sono, come il padre meglio, e più ama il bene del figliolo, che non sa il figlio amarlo, però essendo l'huomo della medesima specie, non ha più intelletto, né forza maggiore di tutti vassalli suoi insieme, né di molti particolari, né amor del publico più, che hanno tutti insieme, come il capro non può esser signore

delle capre, né il tauro delle vacche, né l'aquila dell'aquile; ma il pastore che è huomo di specie superiore, può comandar bene e reggere le capre, et il bifolco le vacche. Però le belve non habenti re di specie superiore vivono per anarchia, come li lupi et li passerii, o per democratia come le formiche, le locuste e le grue, e per regno le api,

che hanno re di specie superiore, e da loro distinto di colore, e di grandezza, e pur molte specie di pesci hanno re coronato dalla natura; ma fra gli huomeni nullo nasce con la

dominus hominis ad punitionem eius. Sicut Moyses factus est Deus Pharaonis & Nabuchodonosor dominus nationum, quod tamen iste non agnoscens, erat quasi carnifex universalis; sis sunt omnes Tyranni permissu Dei, teste Isaia.

IX Quinimon neque Rex & Dominus Polyticus, neque Dux, neque Gubernator hominum, potest esse homo in quantum homo, & ex se ipso; quoniam Dominus, aut Rector, debet esse omnium simul gubernatorum, sapientissimus, & potentissimus, ut virtutibus eos exornet & a vitiis frenet; similiter & amantissimus faelicitatis ipsorum, & magis quam ipsi proprium cupiunt bonum, sicuti Pater, melius, atque; magis amat bonum filiorum, quam sciunt amare ipsimet filij. Quapropter cum homo sit eiusdem speciei, non habet plus sapientiae neque virium quam omnes subditi eius simul, neque quam multiparticulares; neque magis amat bonum publicum, quam omnes private simul; sicut Caper non potest Caprarum esse Dominus, neque Taurus Boum, nec Aquila Aquilorum, sed Pastor, qui homo est superioris excellentiorisq; speciei postest bene imperare, atque regere Capras; Bucubulus Boues. Ideo enim belluae, quae carent Rege excelentioris speciei vivunt in Ananquia, sicut Lupi & Passeres; aut in Democratia, sicut Formicae & Locustae & Grues. Sed Apes in Regno propterea quod habent Regem superioris speciei, distintunt magnitudine & colore ab eis pluora quoque piscium genera Regem habent a natura coronatum. At inter hominis nemo nascitur cum corona in capite.

*corona in testa.*²¹

En este texto, a simple vista, vemos que el texto en latín es un poco mas largo que el italiano, además de la numeración de los párrafos. Nos encontramos con explicaciones que no recoge en italiano aparece el *Himo Angelico* añadiendo más información. Y si prestamos atención al texto latino en el número VII cuando habla de *Moisés* y de *Nabucodonosor*, añade: *Teste Isaia*. Quizás quiera justificar lo que acaba de decir, al poner de relieve que esta reflexión, no le pertenece del todo. Pero se trata de es un texto en latín y los lectores son distintos, son cultos y le pueden acusar de plagio o de lo que quieran, pero se salva diciendo: "eso lo dice Isaias". Por lo demás es una autoraducción de facto y de iure.

Conclusión

Después del recorrido que hemos ido haciendo por la vida y obras de los dos dominicos, hemos podido ver que son dos autores muy prolíficos en todos los órdenes. son vidas casi paralelas, los dos han vestido el hábito de de Santo Domingo.

BRUNO, sin vocación, como dominico dejaba mucho que desear y, a pesar de todo, sus hermanos de la orden hicieron lo que pudieron por salvarle . En el juicio de Venecia se salvó de la quema con un

²¹ *Señor, verdadero y absoluto, y por sí mismo, se dice de iure, y de facto, aquel que puede servirse de las cosas, porque son suyas como y cuando le place. Y de esta manera sólo Dios es Señor de cada cosa, y de los hombres, porque los ha creado, y dado el ser y el alma, y el cuerpo, y los bienes exteriores que los sirven: porque nacen, mueren y se transforman en substancia, calidad, cantidad y acción cuando y como le place. Señor por participación, y condicionado secundum quid es el que puede servirse de las cosas, o de los hombres en el modo en que son suyos, y mientras sean suyos, pero no como y cuando le place*

.....
Cuando Dios dice al hombre dominad a los peces de los mares; y a las aves de los cielos, y a los animales de la tierra, se entiende un dominio participado, y usual, no absoluto, porque después de comida, la cosa se convierte en nuestra substancia, es de Dios y para Dios y en Dios más que en nosotros y con su regla es necesario usar esta potestad.

Pero se lee, que Dios había hecho al hombre señor de los hombres, mas sólo padre, gobernador o guía. Pero cuando el hombre se convierte en animal, pronto Dios crea un señor para castigar al otro, como Moisés fue hecho dios del Faraón, y Nabucodonosor señor de las naciones, pero éste desconociendolo fue como un verdugo del público y así son todos los tiranos por permiso.

Ni rey, y señor político de los hombres, ni guía, ni gobernador puede serlo el hombre en tanto que hombre porque el señor y el rector debe ser el más sabio de todos sus vasallos y para regirlos bien y enseñarles la virtud y además más poderoso que todos ellos para frenarles en los vicios y mas amante de su bien, que no son ellos, como el padre mejor y más ama el bien del hijo, que su hijo le ama a él, pero aun siendo el hombre de la misma especie, no tiene mas fuerza de todos sus vasallos juntos y ni de muchos particulares y ni tampoco amor del público, de lo que tengan todos juntos, como el macho cabrio no puede ser el señor de las cabras, ni el toro de las vacas, ni el aguila macho de las aguilas hembras; pero el pastor que es hombre de especie superior, puede mandar bien y regir a las cabras, y el destripaterrones a las vacas. Sin embargo, las fieras al no tener rey de especie superior viven en la anarquía, como los lobos, los pájaros, o en la democracia como las hormigas, las langostas y las grullas y en el reino las abejas, que tienen rey de especie superior y distinto de ellas por color, y tamaño y en muchas especies de peces tienen un rey coronado por la naturaleza; pero entre los hombres ninguno nace con la corona puesta en la cabeza.

poco de humildad, porque en Venecia sí tuvo ese rasgo, pero su recalcitrante perseguidor no dejó de acorralarlo y finalmente su orgullo lo llevó a la hoguera.

Como traductor poco podemos juzgar, no hay una traducción explícita. Sin embargo desde nuestro punto de vista sí hay una traducción encubierta o una introtraducción, como hemos dicho que, con explicaciones, es capaz de hacer ver y entender lo que quiere decir a unos personajes que de otra manera no entenderían. Los procesos mentales autotraductivos son diferentes en todos y cada uno de los autotraductores, pero en el caso de Bruno como en el de Gandi, Tagore, Julien Green hay nexos comparables y muy diversos. Sin embargo, el resultado es el mismo: una vía de comunicación con el otro.

Dentro del marco de la autotraducción y siguiendo las tesis de Premio Nobel F. Mistral (1904), y otros autotraductores, estaría en ese plano de la existencia de una traducción mental que se expone en una u otra lengua. Se nos puede acusar de forzar el término de autotraducción en Bruno, pero estamos convencidos que lo que subyace, en el fondo, es una verdadera autotraducción ¿mental? Puede que sí.

CAMPANELLA, como dominico, quizá fue tan polémico como Bruno, pero fue mucho más humilde, o astuto; o las dos cosas. Condenado también por la Inquisición, según dicen no solo por lo que dijo, sino también por haberlo traducido, pudo salvarse de la quema con la ayuda de sus hermanos y el arrepentimiento de sus escritos.

En el marco de la autotraducción, vemos que permanece siempre el mismo discurso, sin cambiar nada del contenido. La expresión está adecuada a la lengua en la que escribe, salvando las diferencias lingüísticas de cada lengua. Al estudiar una autotraducción lo primero que vemos es la extensión de los textos y ahí, el estudioso puede darse cuenta de si es o no un texto autotraducido; fiel o infiel, bueno o malo, lo dirá la investigación. Puede haber pequeñas diferencias, pero si verdaderamente es una autotraducción no serán muy grandes. En el caso de Campanella como decía él, si en un principio fue un mal cristiano, quiso ser, de nuevo, bueno, demostrando que no escribía porque sí, sino que lo hacía con fundamento como vemos cuando menciona el *Himo de Angelico* o el *Teste de Isaías*. En tanto como traductor es un autotraductor por derecho propio.

Si comparamos estos dos textos filosóficos no hay grandes diferencias: las propias de cada lengua. No hay ninguna "falsificación" de contenidos como vemos en otros escritores que se dicen de sí mismos autotraductores. Cuando un investigador se acerca a sus obras se encuentra con concesiones relevantes, que no deberían haberse producido por mucho que molesten al lector y a la cultura de la otra lengua. (*Carlos Fuentes: Cristobal nonato/ Christofer Unborno* o *Milán Kundera: La Broma*, entre otros muchos). Dejan de ser autotraductores para ser escritores de dos versiones distintas según los diferentes lectores.

Hay quienes se llaman autotraductores de lenguas minoritaria que no soportan un análisis traductológico serio, porque no es una autotraducción, ni siquiera traducción. Son versiones de una obra que pudo ser autoraducida, pero por diferentes razones no lo fue. Si un traductor se atreviera a realizar esa traducción, lo crucificarían; pero como es el autor tiene total libertad de hacer lo que le plazca. Pero nunca será una autotraducción.

Bruno y Campanella fueron dos dominicos creadores, estudiosos y comunicadores de sus obras filosóficas o científicas y que nos han señalado un camino, nuevo, interno, en Bruno, y tradicional en Campanella sobre la autotraducción. Nacidos los dos en la segunda mitad del siglo XVI con una diferencia de 20 años y desaparecidos en el XVII, sufrieron las penas del Santo Oficio: trágicas para BRUNO, a pesar de los dominicos y felices para CAMPANELLA, gracias a los dominicos.

Referencias bibliográficas

- Amabile, L.- Frá T. Campanella. *La sua congiura, i suoi processi, la sua pazzia*, Nápoles 1882
- Anonimo.- *Boniface et le pedant*. Paris , Menard 1633
- Badolini, N.- *La filosofía e Giordano Bruno*. Napoli . Bibliopolis 1992
- Berti.- *Vita di Giordano Bruno, Torino, 1886*
- Blanchet, B.- *Campanella*, París 1920
- Blanco garcía, P.- *La uatotraducción: un caso para la crítica en Hyeronimus Complutensis*. El mundo de la traducción, Pp 107-125. UCM Madrid 1995.
- Blanco garcía, P.- *La didáctica de las ediciones bilingües. El maestro desconocido*. Pp 605-619. En *CORCILIVMN*. Estudios de traducción lingüística y filología dedicados a Valentín Garcia Yebra. Edt. ConsueloGarcía y Polux Hernández. Edt. Arcos. Madrid 2006
- Campanella, T.- *De sensu rerum et magia; Defensio libri sui De sensu rerum* [1637
- Campanella, T.- *Del senso delle cose*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari 2007
- Campanella, T.- *Philosophia sensibus demonstrata*, napoli 1591]]
- Campanella, T.- *Monarchia del messia*, roma 1995
- Campanella, T.- *Aforismi politici*, ed. L. Firpo 1941
- Corsano, T. Campanella, Bari 1961
- Drewermann, E.- *Giordano Bruno o el espejo del infinito*. Barcelona, Herder 1995
- Eugenio Canone: http://www.iliesi.cnr.it/ATC/index_campanella.php.
- Eugenio Canone, *Il volto di Tommaso Campanella. Dipinti e incisioni* (2007)
- Fernández Escalante, M.- *Libertad natural y poder político en el estado perfecto de T. Campanella*, Sevilla 1969
- Firpo, L.- *Tutte le opere di T. Campanella*, Milán 1954;

- Bibl. degli scritti di T. Campanella, Turín 1940
- *Ricerche campanelliane*, Florencia 1947
- *Monarchia Messiae*. Bottega d'Erasmus. Torino 1960
- Frailen, G, O.P.- *Historia de la Filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración*. B.A.C. Madrid. MCMLXVI
- Giordano Bruno: Oeuvres complètes de G. B. Publiées sous le patronnage de L'Institut Italiano per gli Studio Filosofici. Centro Internanzionale di Studi Bruniani. -- Le procès Coll. dirigée par Yves Hersant et Nuccio Ordine.- Les Belles Letres. Paris 2000
- Guzzo y R. Amerio, Opere di Campanella, «Classici Ricciardi» 33, Milán-Nápoles 1956; (Trad. esp. La ciudad del sol, Madrid 1959; Aforismos políticos, Madrid 1956)
- Guzzo y R. Amerio, Opere di Campanella, «Classici Ricciardi» 33, Milán-Nápoles 1956; ad. esp. La ciudad del sol, Madrid 1959; Aforismos políticos, Madrid 1956)
- Guzzo, A.- Giordano Bruno. Torino, Edizione di Filosofia 1960 FRAILE Guillermo O.P.- Historia de la Filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración , Edt. B.A.C Madrid
- Spampanato, V.-*Vita di Giordano Bruno*, Mesina, Gela 1921
- Spampanato, V- *Alcuni antecedenti franchesi del Candelaio*, Portici, Della Torre 1905 walsh William Thomas.- Personajes de la Inquisición. Col. Grandes Biografías. Espasa Calpe Madrid 1963
- Yates, F. *L'arte de la memoria*. Torino Einaudi 1972
- Yates, F.- *Truyol, Darzte y Campanella*, Madrid 1968
- Yates, F R. Mondolfo, *Tomás Campanella y su pensamiento, incluido en Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Losada, Bs.As. 1954

REVELACIÓN Y TRADUCCIÓN¹

Ricardo de Luis Carballada

Facultad de Teología San Esteban, Salamanca (España)

ricardodeluis@dominicos.org

Abstract

This paper relates the translation with the preaching, which is the fundamental work of the Dominicans. The idea of preaching as a task of translation is based on the theories of the philosopher Jürgen Habermas, particularly those related to the understanding of religion in advanced societies, since they postulate that the proposals of religious traditions have a place in modern societies as they are translated into the universal language of reason. Assuming this premise, it is explained how the Dominican preaching has always been a task of translation to present the message of the Gospel in a comprehensible way, to put in relation the religious language, the revelation, the product of a previous encounter, with that of the contemporary culture to which it is preached.

Keywords: Dominicans, translation, preaching, revelation

Resumen

Este trabajo pone en relación la traducción con la predicación, que es la labor fundamental de los dominicos. La idea de predicación como tarea de traducción se sustenta en las teorías del filósofo Jürgen Habermas, en particular, las relativas a la comprensión de la religión en las sociedades avanzadas, toda vez que defienden que las propuestas de las tradiciones religiosas tienen cabida en las sociedades modernas en la medida que sean traducidas al lenguaje universal de la razón. A partir de este postulado, se explica cómo la predicación dominica ha constituido desde sus orígenes una tarea de traducción por presentar públicamente el mensaje del Evangelio de una manera comprensible, por poner en relación el lenguaje religioso, la revelación, el producto de un encuentro anterior, con el de la cultura contemporánea a la que se predica.

Palabras clave: dominicos, traducción, predicación, revelación

1. Introducción

La tarea de la predicación puede ser entendida fundamentalmente como una tarea de traducción². Con esta afirmación no pretendo ganar la complacencia de este auditorio sino subrayar el sentido que tiene este coloquio y este grupo de investigación sobre traducción monástica. Si aceptamos esta idea, que voy a presentar sustentada en un razonamiento, la conclusión es que los que os dedicáis a la reflexión teórica sobre la traducción podéis aprender de los predicadores. Y los predicadores, a su vez, podemos aprender de vuestra reflexión teórica sobre la traducción.

Es de todos conocido que la labor fundamental de los dominicos es la predicación. Y la desarrollamos en una orden religiosa, es decir en una forma de vida caracterizada por la consagración, que es lo

¹ Este estudio se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad español, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² Debo la sugerencia de esta idea al teólogo dominico alemán Ulrich Engel. Cfr. "Preaching as Translation: Listening and Communicating God's Word in a Post-Secularized Society. Assessment of the Dominican Position", en: *Boletín Eclesiástico de Filipinas* 84 (2008), No. 865, 245-271. El artículo recoge la ponencia que el autor mantuvo en el II Congreso de dominicas y dominicos en Europa, celebrado en Salamanca en octubre de 2004.

mismo que decir por la dedicación total y la entrega personal. Por esta razón, la predicación es para los dominicos algo más que una tarea, es una forma de vida. La predicación es nuestro modo de ser.

La predicación, como decía al principio, puede ser entendida como una tarea de traducción. Para apoyar esta afirmación me voy a referir a un pensador contemporáneo, a uno de los filósofos más importantes en el panorama filosófico actual que es el alemán Jürgen Habermas.

2. Habermas y la comprensión de la religión en las sociedades avanzadas

En octubre de 2001, un mes después de los atentados del 11 de septiembre sobre las Torres Gemelas de Nueva York, Habermas recibía el Premio de la Paz que otorgan los libreros alemanes con motivo de la Feria del libro en Frankfurt. En la entrega del premio pronunció un discurso que ha tenido una gran repercusión³. Sus palabras son una llamada a pensar de nuevo la relación entre religión y razón. Con otros muchos autores podemos decir que el pensamiento ilustrado no acertó del todo en su diagnóstico sobre la religión. La religión no ha desaparecido de las sociedades tecnológicamente avanzadas, como esperaba la Ilustración. Al contrario, y precisamente después de los atentados del 11 de septiembre, se puede decir que la religión sigue estando muy presente en nuestro mundo, y constituye un factor político de primer orden.

El pensador alemán avanzará una propuesta para pensar de nuevo el fenómeno religioso sin renunciar a las bases del pensamiento ilustrado. En este sentido reconocerá a las tradiciones religiosas el hecho de ser portadoras de valores y referencias de las que nos seguimos todavía nutriendo a la hora de entendernos como sujetos morales, es decir, como sujetos libres y responsables de nuestras acciones. Valores y referencias que la ciencia, sobre todo en su concepción más naturalista, no es capaz de generar. La religión, por tanto, puede tener un lugar en las sociedades modernas. El que le corresponde para generar referencias irrenunciables en la vida personal y subjetiva.

Podríamos decir, glosando al pensador alemán, que valores como el desinterés, la gratuidad o el perdón, enriquecen la vida humana y la convivencia, y sin embargo, es difícil que puedan ser propuestos por la racionalidad moderna como pautas de comportamiento.

Ahora bien, según el pensamiento de Habermas, todas esas referencias y valores podrán ser reconocidos en las sociedades modernas si son traducidos al lenguaje compartido que es el lenguaje de la razón. Las propuestas particulares de las tradiciones religiosas tendrán cabida en la vida de las sociedades modernas si son traducidas al lenguaje universal de la razón. Tarea que deben realizar los

³ Cfr. J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt-am-Main, 2001.

creyentes de cada tradición religiosa. “*Son ellos los que tienen que traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular antes de que sus argumentos tengan la perspectiva de encontrar el asentimiento de mayorías.*”

El entonces Cardenal Joseph Ratzinger, que posteriormente llegaría a ser Benedicto XVI, fue una de las personas que acogió favorablemente la propuesta del pensador alemán. Entendía que podía sentar las bases para reconocer el lugar de la religión en las sociedades postseculares. La acogida positiva por el entonces prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, dio pie a la Academia católica de Baviera para organizar un encuentro entre ambos, cuyo intercambio de ideas puede ser seguido en una publicación⁴.

3. Predicación y traducción

La propuesta de Habermas me da pie para poner en relación la predicación con la traducción; para entender al predicador como traductor.

En la Orden de Predicadores la predicación puede ser entendida desde sus orígenes como una tarea de traducción. Desde los inicios de la Orden los predicadores dominicos han presentado públicamente el mensaje del evangelio de una manera comprensible para quienes les escuchaban. Y esa presentación comprensible y razonada del evangelio es precisamente la labor de la traducción.

La predicación dominicana nació en un contexto de conflicto y debate, como era el surgido en torno a la herejía cátara en el Sur de Francia. Por eso la predicación dominicana aparece como una propuesta evangélica dirigida a la inteligencia y a la razón. Algo que en nuestra postmodernidad no parece encontrar una acogida tan amplia como en épocas pasadas. Y es que rebate un presupuesto muy extendido de la modernidad hacia lo religioso, el de su reducción a sentimiento. La relación religiosa —dirá la posmodernidad heredando un planteamiento ya presente en la modernidad— es cuestión de sentimiento, no de pensamiento. Por eso no tiene mucho sentido el intento de expresar su contenido en el lenguaje de la razón y de la inteligencia. Pero para la Orden dominicana la fe tiene que ver con *veritas*, con verdad; tiene que ver con la inteligencia y la predicación va dirigida fundamentalmente a la comprensión de los oyentes.

La presentación del mensaje del evangelio de manera comprensiva supone una auténtica labor de traducción. Como bien señalaba Habermas se trata de trasvasar el lenguaje particular de una tradición religiosa a un lenguaje más universal que es el de la razón y la inteligencia.

⁴ Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid 2006.

El traductor, se suele indicar, es un mediador que pone en comunicación y en relación dos lenguajes y dos mundos culturales. Y puede hacerlo por su participación personal en esos dos lenguajes y en esos dos mundos. El predicador de alguna manera participa del lenguaje de Dios, que es lo que en la tradición cristiana se entiende por revelación, y participa también del lenguaje de la cultura en la que el predicador vive, que es el lenguaje al que tiene que traducir la revelación recibida.

4. Revelación y traducción

La revelación se ha entendido durante mucho tiempo como un sistema doctrinal recogido en la textualidad de la Escritura y del Magisterio de la Iglesia⁵. Esta concepción se desarrolla influida por la reacción católica a la Reforma, que de alguna manera relativizaba la textualidad para subrayar la interpretación del sujeto. Durante muchos años en la teología católica ha dominado una concepción que algunos han denominado “concepción intelectualista de la revelación”. La revelación es entendida como una instrucción, como una enseñanza doctrinal, recogida en un texto que permanece inmodificable.

Esta concepción de la revelación se encuentra en correspondencia con la llamada “inspiración verbal” a la hora de entender la inspiración de las Escrituras. Para esta concepción, las Escrituras son resultado de un “dictado” al pie de la letra por parte de Dios y que es transmitido por un mediador divino. Esta concepción ha encontrado expresión en la pintura barroca en donde con frecuencia se representa a un evangelista o a algún profeta escribiendo un libro. Sobre su hombro una paloma le sopla al oído lo que tiene que escribir, o en otros casos, un ángel mueve su mano. Es una manera de presentar que la revelación consiste en la transmisión directa de un mensaje que posteriormente es consignado por el evangelista o el profeta.

La crítica bíblica, de finales del siglo XIX y principios del XX, va a impugnar esta concepción. Un libro como la Biblia, que contiene imprecisiones en la datación de los hechos que cuenta, que contiene contradicciones y errores, no puede ser resultado de un dictado divino. Por esta razón, la teología católica da paso a un concepto de revelación más complejo y que se expresa en la fórmula “Palabra de Dios en palabra humana”. La Escritura recoge la Palabra de Dios, pero ésta es expresada en el lenguaje humano. Y esto es lo mismo que decir un lenguaje limitado y culturalmente condicionado.

Entre la Palabra de Dios, origen de la revelación, y la palabra humana en la que se expresa, se da un proceso que aquí identificamos y entendemos como un auténtico proceso de traducción. Ese proceso

⁵ Son muchos los estudios dedicados a la evolución de la concepción de la revelación en la teología católica de las últimas décadas. Para una primera panorámica se puede encontrar una buena síntesis en Salvador Pié-Ninot, *La teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2009, 244-252.

de traducción es posible porque, tal y como la teología contemporánea entiende, el lenguaje humano tiene una estructura de apertura que es lo que hace posible el encuentro con Dios. La revelación, como la apertura humana al mensaje que Dios transmite, será presentada como resultado de un encuentro interpersonal más que como la reproducción de un dictado.

En la teología contemporánea se han desarrollado dos modos fundamentales de entender esta comunicación de Dios en el lenguaje humano que constituye la revelación. Uno, de corte más metafísico, estará apoyado en el pensamiento trascendental y será obra del gran teólogo del siglo XX, el jesuita Karl Rahner⁶. Otro, levantado sobre el pensamiento hermenéutico-histórico, será presentado por el teólogo dominico, nacido en Bélgica pero afincado en Holanda, Edward Schillebeeckx. Es sobre este último sobre el que voy a dirigir brevemente la atención⁷.

Schillebeeckx destaca que la experiencia fundamental del ser humano es la experiencia del sentido. Ésta surge cuando los seres humanos de manera reflexiva volvemos sobre nuestras vivencias para otorgarles un significado. Todos, queramos o no, lo hagamos de manera voluntaria o involuntariamente, estamos llamados a dar un sentido a nuestras vivencias, a nuestras relaciones, a lo que va pasando en nuestra vida. Schillebeeckx subraya que hay experiencias en la vida humana que actúan como un catalizador, como un reconfigurador de todas nuestras experiencias anteriores al integrarlas en un nuevo sentido más luminoso y significativo. Esto es lo que le ocurrió a los discípulos y a los apóstoles cuando se encontraron con Jesús. Esto es también lo que ocurre a cada persona cuando se confronta con el Evangelio. Se encuentra con un significado tan potente que provoca una reconfiguración del sentido que dábamos a nuestra vida abriéndonos a una nueva significación.

La revelación consiste en este encuentro interpersonal que abre a una significación nueva. Como encuentro interpersonal tiene algo de inefable e inexpresable, algo que no puede ser recogido del todo en la narración que cuenta ese encuentro. Dicho de otro modo, la revelación es el encuentro con una significación que nunca es recogida del todo en la expresión que la transmite, y que pide ser expresada y dicha siempre de nuevo.

Del mismo modo, me atrevo a decir introduciéndome en un terreno que no es de mi competencia, sucede con la traducción que es la aproximación a una significación que tiene que ser expresada siempre de nuevo, porque hay una parte del significado de la lengua originaria que no se deja atrapar del todo por la expresión que lo quiere traducir.

⁶ Entre su extensa obra está dedicada sobre todo al tema de la revelación *Oyente de la Palabra*, Herder, Barcelona 1976.

⁷ Entre su también extensa obra me centro aquí sobre todo en su obra, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982, 33-57.

5. Conclusión

Esta es la comprensión que la teología contemporánea presenta sobre la revelación. Esta comprensión sostiene mi idea de la predicación como traducción. Es decir, como la expresión de un significado procedente de un encuentro anterior, el del predicador con el significado inagotable de Dios y de su Palabra. La predicación consiste precisamente en llevar el sentido de ese significado a la lengua de los contemporáneos a los que el predicador se dirige.

Toda la actividad concreta de traducción desarrollada por la Orden de Predicadores, desde los catecismos para los nativos de Hispanoamérica, pasando por la traducción de las Escrituras y de fuentes cristianas primitivas hasta las grandes obras de investigación teológica actuales, remiten a esta experiencia fundamental de nuestra espiritualidad. No es otra que la de entender que la predicación es la propuesta evangélica dirigida a la inteligencia y a la comprensión, y ello supone del predicador la traducción de la experiencia de encuentro con Dios al lenguaje comprensible de la razón.

Para terminar, quiero indicar que una de las grandes aportaciones que nuestra Orden ha realizado en el siglo XX, que tiene que ver con la labor de la traducción, ha sido precisamente el estudio del texto bíblico, la realizada en *l'École biblique* de Jerusalén. Allí surgió una traducción crítica de la Biblia que es la traducción de referencia para todos los estudios teológicos. Actualmente *l'École biblique* desarrolla un proyecto para ofrecer una edición de la Biblia en sus efectos literarios, es decir, de ofrecer una traducción de la Biblia en donde en las notas se vayan recogiendo los efectos de determinados textos bíblicos en la literatura, en la música, en la pintura, en el arte en general. Hay quienes piensan que este proyecto contiene una tarea inabarcable que no se podrá terminar nunca. El proyecto me parece una buena muestra de la labor de la predicación en la Orden de Predicadores. Esta consiste en poner en relación la Palabra de Dios con la cultura, con la inteligencia, con la comprensión. Se trata de una tarea de traducción inacabada y abierta que cada generación de dominicos tiene que comenzar de nuevo.

Referencias bibliográficas

Engel, Ulrich (2008). "Preaching as Translation: Listening and Communicating God's Word in a Post-Secularized Society. Assesment of the Dominican Position", en: *Boletín Eclesiástico de Filipinas* 84 (2008), No. 865, 245-271.

Habermas, Jürgen (2001). *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt-am-Main.

Pié-Ninot, Salvador (2009). *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Rahner, Karl (1976). *Oyente de la Palabra*. Barcelona: Herder.

Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas (2006). *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.

Schillebeeckx, Edward (1982). *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad.

ENCANTO DE LO TOSCANO. TRADUCCIONES DE DOMINICOS ESPAÑOLES DE LA ESPIRITUALIDAD DE DOMINICOS TOSCANOS ¹

Lázaro Sastre Varas, OP

Facultad de Teología San Esteban, Salamanca (España)

lazarosastre@dominicos.org

Abstract

The history of the reform of the Spanish province has two important periods: from 1461 to 1506 and from 1506 to 1513. Both periods are governed by the Spanish Dominican friars' common sense of maintaining, at all costs, the unity and hierarchy of the province. During the first period, the Lombard Congregation of the Observance influences the ruling model, which is finally accepted by the Spanish Dominican Friars. The end result is the unification in the acceptance of the aforementioned reform. During the second period, the influence of Savonarola shakes the recently unified province with a movement labeled the "pseudo-reform of the Piedrahíta group" that comes to naught after a lustrum, in face of the province's prudence and intelligence. Throughout both periods of Italian influence, the figures of Saint Catherine of Siena and Fra. Girolamo Savonarola polarize the way of life and the spirituality of the Spanish reformers. With their life and texts printed in Spain, the two "tuscans" captivated the Spanish Dominican reformers.

Resumen

La historia de la reforma de la provincia de España tiene dos periodos importantes: desde 1461 a 1506 y desde 1506 a 1513. Ambos están dominados por un sentido común de los dominicos españoles que quieren mantener a toda costa la unidad y la jerarquía de la provincia. En el primer periodo la influencia de la congregación de la observancia de Lombardía es el modelo; pero al final, ese modelo los dominicos de España lo quieren. El resultado es la unificación en la aceptación de la reforma. En el segundo periodo, la influencia de Savonarola hace temblar a la provincia recién unificada, con el movimiento llamado la "pseudorreforma del grupo de Piedrahíta", que tras un lustro largo fracasa, ante la prudencia e inteligencia de la provincia. En ambos periodos de influencia italiana las figuras de santa Catalina de Siena y Fr. Jerónimo Savonarola polarizan el tipo de vida y la espiritualidad de los reformistas españoles. Con su vida y con sus escritos que se imprimen en España, los dos "toscanos" se convierten en el encanto de los dominicos reformistas españoles.

1. Introducción

La especialización de este congreso o encuentro de traductores dominicos exige una delimitación de mi trabajo. Delimitación en la cronología y en el espacio territorial. Cronológicamente nos mantendremos en el siglo XV hasta la primera mitad del XVI. En el espacio, nuestro límite es la provincia dominicana de España que, en el marco temporal que tratamos, abarcaba, hasta el año 1514, todo el territorio español excepto Aragón, Cataluña, Valencia, Baleares y Navarra, que formaban la provincia de Aragón; la provincia de Portugal se había creado en 1418. En 1514 se creaba la provincia

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

de Bética o Andalucía, con el río Guadiana como línea divisoria. En consecuencia, la Provincia de España ocupaba desde ese año el territorio desde el Guadiana al norte de la península.

Razones de estas limitaciones son, que en la provincia de España es donde cuaja el ideal de la Reforma dominicana más eficazmente, más temprano y con más fuerza, y la que mantiene de manera más constante las relaciones con las dos grandes zonas reformadas italianas, Lombardía y Toscana.

2. La reforma dominicana en Italia: el impulso de Raimundo de Capua (o de Vineis), 1380-1399

La reforma de los conventos dominicanos comenzó en el de Colmar (Alemania, hoy Francia), poco antes de 1388. Conrado de Prusia dio el convento a los que querían vivir en la regla y constituciones primitivas de la orden. El año 1388 visitó el Maestro General, Raimundo de Capua, el convento reformado, e inmediatamente pensó en exportar la idea de la observancia a Italia. Desde su puesto de “maestro de la orden”, la reforma se convirtió para él en la cuestión más importante de su vida. Idea que había vivido al lado de Catalina de Siena, pero que ahora veía como realizable en los frailes: «pidió a todas las provincias la creación de un convento de observancia e Impuso la norma de que dichos conventos reformados debían estar siempre gobernados por reformadores», amén de intentar enviar frailes reformados a otros conventos para extender y fomentar la regla primitiva. Aunque sometidos los reformados al control de la provincia, estaban eximidos de muchas facetas o asuntos y siempre el maestro de la orden se reservaba las decisiones conflictivas.

2.1. La Congregación de Lombardía

Pero la ley democrática dominicana de elección del prior no siempre conseguía el objetivo de un prior reformado. Muerto él, Fr. Raimundo, se vio la necesidad de modificar algo el sistema, aunque se menoscabase la forma jerárquica tradicional de la Orden: sustraer los conventos reformados a la autoridad los provinciales. Así aparecieron los «vicarios generales», nombrados por el maestro de la orden, dentro de las provincias, pero independientes de los provinciales, que gobernaban los conventos que querían vivir en la observancia.

Elegido maestro de la orden Fr. Tomás Paccaroni (1401), no reformado, se temió el ataque a la reforma, cosa que se logró de Bonifacio IX, en 1402, quien revocó todos los privilegios que él mismo había dado a la reforma, con lo que ésta quedó sometida a las provincias y provinciales. El sucesor de Paccaroni, Leonardo Dati (1414), sin ser reformado, vio la necesidad de reinstaurar los vicarios generales para defender a los religiosos amantes de la reforma, eximiendo a los observantes de los provinciales. El movimiento reformista creció sobremano, hasta el punto de que el maestro, Fr. Bartolomé Texier (1426-1449) vio la necesidad de hacer una constitución nueva en la vida de los

reformados. Los reformistas pretendían crear una institución desligada totalmente de las provincias, creando una especie de institutos o nueva orden, como estaba sucediendo en otras órdenes (franciscanos). Marcial Auribelli, maestro de la O.P. desde 1453 al 1462, temía la ruptura de la unidad de orden y la alteración jerárquica de la misma, por lo que se opuso a tales pretensiones, pero favoreciendo la reforma. Pero el vicario de los conventos reformados de Lombardía, Tomás de Leuco, logró de Pio II, que sin conocimiento y contra la voluntad de dicho maestro, autorizó la Congregación de Lombardía, con vicario elegido por ella misma. El maestro Marcial Auribelli, fue depuesto por Pio II, en 1461. Pero el capítulo general de 1465, volvió a elegirle como maestro de la O.P. y siguió favoreciendo la reforma, sin menoscabo de la unidad, hasta su muerte en 1473. La congregación lombarda mantuvo su independencia total respecto de la provincia y su crecimiento fue espectacular

2.2. La Congregación de San Marcos

En esta congregación de Lombardía, en el convento de Santo Domingo de Bolonia, ingresó Jerónimo de Savonarola el año 1475, profesando el 28 de abril del año siguiente de 1476. Posteriormente fue asignado a Ferrara, como maestro de novicios y en 1482 a Florencia como lector de Biblia (explica el Apocalipsis), compaginando la docencia con la predicación. Los años 1488-1490 se convierte en un predicador itinerante en el norte de Italia. Nuevamente fue asignado a Florencia, al convento de San Marcos como profesor. En dicho convento fue elegido prior en 1491. Su concepto austero de la observancia le va separando de la congregación a la que pertenecía, la lombarda, promoviendo una ruptura para crear la nueva Congregación de San Marcos de Florencia. El papa Alejandro VI admite y sanciona la nueva congregación en 1493 y al año siguiente, Savonarola es elegido “vicario general” de la misma.

La austeridad de vida, la pobreza absoluta, un hábito más estrecho, una piedad más afectiva con contemplación intensa, introduciendo cantos nuevos, danzas, sin olvidar la predicación ardiente se convierten en el distintivo de la nueva congregación de San Marcos, de la que Savonarola será el paladín.

3. Las figuras señeras de la reforma en Italia

Los cimientos de la reforma dominicana en Italia fueron puestos por Catalina de Siena, de cuyo espíritu vivía su confesor, director y divulgador, el citado Raimundo de Capua. Es significativo que coincidan en el mismo año la muerte de Catalina y la visita de Raimundo, como maestro de la orden, al convento de Colmar. Parece como si el trato y los ideales de la terciaria dominica hubiesen revivido en la mente de Raimundo: la vida de oración contemplativa, las ansias de predicar de palabra de Dios

y por escrito, los trabajos por la reforma de la iglesia y de la orden dominicana. La mente y el corazón de Catalina empujaron a Raimundo a creer en la reforma y que ésta era posible entre los frailes.

Los frailes italianos, en sus reformas, recuperarán el gusto por la contemplación y a la vez por la austeridad y penitencias, la predicación itinerante y masiva, la fuerza constructiva de lo escrito y vuelta a la sencillez de la vida cristiana y de la Iglesia. La renovación de la mística viene de la mano de Catalina. Como veremos, una de las primeras obras que se traducen en España es la Vida de santa Catalina, escrita por su confesor y director el P. Raimundo de Capua.

Junto a Catalina, la otra figura estelar fue el citado Fr. Jerónimo de Savonarola. Interpretó el papel de profeta con su crítica pública y por escrito. Fue un reformista que no se detuvo ni ante los poderes civiles ni ante el poder de la iglesia. Buscaba también la sencillez cristiana del Evangelio, el seguimiento de Cristo y la reforma de Iglesia. Su fama si agrandó con su generosa muerte, considerada por muchos como un martirio. Su veta contemplativa la expresó en sus abundantes escritos.

Verdad es que no todos los reformados dominicos italianos siguieron sus ideales de reforma, ni otras congregaciones aceptaron sus caminos para volver a la observancia primitiva; pero no cabe la menor duda de que la admiración que provocó su vida, su predicación, sus escritos dejaron una fuerte impronta en los dominicos y en especial en grupos de dominicos españoles, que durante años vivieron por seguir los pasos e imitar el estilo de vida del “frate ferrariense”.

4. La reforma dominicana en la Provincia de España

4.1. De Álvaro de Córdoba al cardenal Fr. Juan de Torquemada

En la provincia de España el primer movimiento reformista fue el de Álvaro de Córdoba (o de Zamora), en 1423, siguiendo el ideal de Raimundo de Capua, con la fundación del convento de Escalaceli en las cercanías de Córdoba. La fundación se extendió a la ciudad de Córdoba y a Sevilla, Portaceli. El movimiento estaba apoyado por la reina María de Aragón, esposa de Juan II, que logró de Martín V (Roma, 04. 01. 1427) el nombramiento de Álvaro como prior mayor de Escalaceli y de los conventos que fundase en Castilla y León, y que vacando el dicho padre, pudieran elegir sucesor, sin requisito de la confirmación del maestro de O.P.², pero se cree que no se puso en práctica, pues en 1434 Escalaceli seguía sujeto la provincia de España y consta su entrada en la futura congregación el año 1489. Como bien dice Huerga: «Parece que al morir Fr. Álvaro la reforma se eclipsa o paraliza»³.

² Bullarium O.P. t. 2, p. 674, super gregem.

³ Huerga, Álvaro, *Dominicos en Andalucía*, 1992, p. 58.

El espíritu de reforma se recoge en el capítulo provincial de 1434, siguiendo las órdenes del capítulo general de Colmar del mismo año, al prohibir residir fuera del convento por razón de estudios (no deben ir a estudios seculares), en la pobreza y en la comida, y en la asistencia a los rezos⁴. Luego, en el capítulo general de 1439, se recomienda al padre provincial la reforma del convento de Nieva, por ser lugar de peregrinación⁵.

El movimiento reformista definitivo en la provincia de España fue decisión del cardenal Juan de Torquemada, en su convento de San Pablo de Valladolid, al conseguir de Pío II, diese las mismas prerrogativas que tenía la congregación lombarda, y al pedir al abad del monasterio de San Benito de Valladolid, D. García de Frías, dedicado a la reforma de su monasterio, que se empeñase también en la reforma de los dominicos de San Pablo.

El entusiasmo del cardenal por las reformas de las provincias italianas era grande, y él vivía en el convento de la Minerva, ya reformado, y con su fama y prestigio en la curia lo podía instar. Pidió al papa que el padre Fr. Antonio de Santa María de Nieva, que estaba de vicario de los reformados conventos portugueses, fuese nombrado 'vicario del papa' del convento de Valladolid. Fruto del empeño del cardenal fue, como hemos indicado, la bula de Pío II, del 25 de agosto de 1461, al convento vallisoletano, dando al prior y convento los privilegios y exenciones de la congregación lombarda, bajo la tutela del abad de San Benito. San Pablo de Valladolid fue, pues, la cuna de la reforma de los dominicos españoles.

4.2. ¿Modelo italiano o modelo español?

La reforma en la provincia española seguía las directrices y desarrollo de congregación lombarda. Sin embargo, hay que decir que las exenciones de ésta no se aplicaron en totalidad a la iniciada reforma española: la unidad y el respeto a la tradición jerárquica de la orden de los dominicos españoles tenían más peso que las bulas y exenciones concedidas. Ni el intercambio de personal entre ambas congregaciones pudo hacer que el modelo italiano se aplicara en su totalidad en España. El combate será constante y el mismo: los reformados por liberarse de los provinciales y la provincia por someter a los reformados a la autoridad de los provinciales. Ello se manifestará, en ocasiones, hasta con violencia, como en el asalto de los claustrales al convento de San Pablo de Valladolid, 1462, o en el de San Esteban de Salamanca, 1475, o Peña de Francia por parte de los observantes. A nivel legislativo sucedía lo mismo.

El capítulo general de 1474, en Roma, debatió la cuestión de la reforma. El provincial de España, Fr. Andrés de Toro, logró del maestro de la O.P., P. Leonardo Mansuetis, que absolviera al vicario general

⁴ Hernández Martín, Ramón, *Capítulos Provinciales de la Provincia dominicana de España. Desde 1241 hasta 1595*, Salamanca, t I, p.122-135.

⁵ REICHERT, B. M., *Acta Capitulum Generalium*, Roma, 1900, v. III, p. 244

de la reforma, Fr. Juan de San Martín, y someter a los reformados al provincial. Pero alguien favorable a la reforma contraatacó inmediatamente y debió presentar los inconvenientes al P. Masuetis con tal convencimiento, que al día siguiente de haber dado los anteriores decretos, los revocó, aunque dejando libertad a los reformados para aceptar unas u otras normas. Además, recuerda que el vicario duraría 3 años y los provinciales 2 y que el vicario sea confirmado por el provincial, sin que éste meterse en otras cosas; y vuelve a nombrar por vicario a Fr. Juan de San Martín. Más tarde en noviembre de 1475 nombra por vicario a Fr. Alfonso de San Cebrián. De esta forma los vicarios fueron nombrados por el maestro de la orden, pero quedaban sujetos al provincial, pero sin que éstos pudieran intervenir, y menos oponerse a la reforma.

Así, pues, la reforma de la provincia de España tiene su modelo en la congregación de Lombardía, si bien los privilegios y exenciones no fueron aplicados en aquella como se aplicaron en el norte italiano. En Italia se crearon congregaciones independientes dentro de las provincias y en España no.

4.3. Unificación de la reforma y provincia de España (1504 – 1506)

Al sentido de unidad y de respeto a la jerarquía de la orden que los dominicos españoles tenían, hay otro factor decisivo en la reforma española. La monarquía castellana de los reyes católicos favoreció la reforma dándole una vitalidad impresionante. El año de 1478 se habían incorporado nueve conventos de frailes y uno de monjas a la observancia. Incluso parece que la congregación celebró un capítulo en 1477 en Valladolid, que sería el primero. Con instancias de los reyes, el P. Fr. Alfonso de San Cebrián, asistió al capítulo general de Perugia de 1478 y logró la independencia total de la Provincia, dada por el maestro Mansueti. El papa, Sixto IV (por bula del 30/05/1478)⁶ ratificó la concesión del maestro y encomendó a los obispos que amparasen al vicario.

Este vicario, Fr. San Cebrián, era el alma de la observancia, emprendedor, impetuoso y hasta aguerrido, y con el amparo de los reyes, pretendía introducir la reforma en los conventos, por las buenas o por las malas. Ya el año 1475, con amparo de los Reyes quiso imponer la reforma en San Esteban de Salamanca, por la violencia, como ya hemos dicho. Años más tarde cayó en censuras impuestas por el provincial, Fr. Andrés de Toro, por la violencia en imponer la reforma en Peña de Francia, contra lo ordenado por Sixto IV; pero el pontífice lo absolvió y le dio potestad para introducir la reforma donde en conciencia creyera que lo debía hacer, sin incurrir en aquellas censuras. Con el deseo, amparo y decisión de los reyes católicos la reforma fue ganando terreno. El convento de San Esteban de Salamanca aceptó la reforma a petición de la reina Isabel, del 9 de junio de 1486; de aquí la ayuda incondicional de los monarcas a este cenobio.

⁶ BOP, III, 565-567.

El aguerrido Fr. Alfonso de San Cebrián, con las ayudas del papa, monarcas y maestro de la orden dichos, imprimió una fuerza expansiva a la congregación tan impresionante que en 1489 pertenecían a la misma veinticinco convento de frailes, y desde esa fecha hasta 1495 se habían agregado otros once conventos. Incluso, ya en 1482 los monarcas manifestaron el deseo de que toda la provincia, en bloque, aceptase la reforma. Desde luego, todos los conventos de nueva fundación tenían que ser reformados.

La decisión total de los maestros de la orden dominica para llevar a buen término la reforma en toda la provincia fue imprescindible. El maestro P. Joaquín Turriani, en 1496 encargaba a Deza, obispo de Salamanca, la proyectada reforma tanto en la provincia de España como en el de Aragón. El proyecto no se realizó de inmediato; pero en el 1499 le pareció al maestro era el momento oportuno de nombrar un vicario general tanto para la provincia como para la congregación, y lo hizo en la persona de Diego Magdaleno (o Madaleno)⁷. Las esperanzas de unión se vieron frustradas en el capítulo de 1500, en Toledo: los no reformados no asistieron a la asamblea. El lío fue mayúsculo: se eligió a Fr. Antonio de la Peña, pero sin ninguna efectividad, aunque quiso obrar como provincial. El maestro de la orden, Fr. Turriani, determinó que fuera solo vicario de la reforma, dando lugar a que los no reformados eligieran otro vicario y provincial, para el que salió electo Fr. Fernando de Martín Muñoz. El capítulo de 1500 se quedó para la historia como de la congregación únicamente. El maestro Fr. Turriani y los observantes no lograron su objetivo de unificación.

Muerto el padre maestro, en 1500, en agosto, el capítulo general de 1501 puso al frente de la orden al P. Vicente Bandelli. Éste hizo visita canónica a España el año 1504. Se hizo presente en el capítulo de la congregación de Peñafiel, del mismo año, en que se debía elegir vicario de la congregación, en lugar del P. Antonio de la Peña. Fue electo Fr. Diego Magdaleno, de quien Fr. Juan de la Cruz en su *Crónica*, dice: «Fray Diego Magdaleno, el cual sucedió a la terribilidad de Fr. Antonio de la Peña, pareció a la primavera cuando viene después del áspero invierno»⁸. Tras visitar el maestro Bandelli los conventos de España y previa conferencia con la reina Isabel, tomó la determinación de nombrar al P. Magdaleno vicario de la provincia de España, con la plena autoridad que tenía el provincial, absolviendo de este oficio al P. Fernando de Martín Muñoz. Fue el golpe de gracia: la fusión congregación y provincia en una misma persona se había logrado en Fr. Diego Magdaleno, como fruto maduro, por deseo del maestro de la orden y por deseo de la reina Isabel. Fue ésta quien pidió la confirmación oficial a Roma de la unificación, por lo que a principios de 1505 ya estaba expedida y Magdaleno era el provincial de la provincia de España, reformada, desapareciendo la denominación de congregación de la observancia. Algo se rebajaron las exigencias de la antigua congregación, por decisión del maestro Bandelli, pero la unidad de la orden, la vida común y la caridad en el gobierno pudieron conseguir, sin menoscabo de la austeridad, vencer la aspereza y el rigorismo que había

⁷ BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia de la Reforma de la Provincia de España*, Roma, 1939, pp. 16-17.

⁸ Idem, p. 56

manifestado la congregación en los años antecedentes con fray Antonio de la Peña. Se aceptó la unidad, pero no todos los frailes la aceptaron.

El capítulo, ya provincial, celebrado en Burgos el 8 de septiembre de 1506 fue la confirmación de la unión de la provincia. Ya el comienzo de las actas lo indica con toda claridad: «Haec sunt Acta in capitulo Provinciae Hispaniae Ordinis Praedicatorum in conventu Burgensi Sancti Pauli... sub reverendo patre fratre Didaco Magdaleno, priore provinciali...» Una provincia y un provincial, una vida de observancia regular y una satisfacción general, por el logro conseguido en la paz y fraternidad. Pero quedaban flecos.

5. Bajo la influencia de fray Jerónimo Savonarola: el grupo de Piedrahíta

La paz y satisfacción por la unidad de la provincia manifestada en el capítulo de Burgos de 1506, se vio pronto sacudida por un fuerte huracán. En agosto de dicho año fallecía el maestro Fr. Vicente Bandelli, hacedor de la unidad pacífica en la observancia; su sucesor Fr. Juan Clerée, elegido en 1507, muere el mismo año, a los dos meses de ser elegido. Quedó como vicario general de los dominicos Fr. Tomás de Vio Cayetano, que al año siguiente será electo maestro de la O.P. Éste, secundando los deseos del rey Fernando el Católico y del cardenal Cisneros y su propio parecer, determinó y orden a la provincia de España que no se hiciese capítulo electivo hasta después de terminado el capítulo general próximo; y además, al término del provincialato del Fr. Diego Magdaleno, será vicario, hasta nueva elección del provincial, el P. Fr. Francisco Porres. Con ello, los dos puntales de la unificación de la provincia, Fr. Bandelli y Fr. Magdaleno, desaparecieron cuando más eran necesarios para consolidar la unión. El P. Beltrán de Heredia, en su obra citada de la Historia de la Provincia, ve con claridad la voluntad del monarca y del cardenal por alejar a Magdaleno del gobierno de la provincia, y Cayetano les secundó en su deseo⁹.

¿Qué había sucedido en la provincia? No hay que desechar la oposición de claustrales a la reforma; pero en esos momentos la oposición a la reforma lograda estaba también dentro de la misma. Un grupo de insignes religiosos, algunos de cuales habían vivido en la congregación lombarda y en la creada por Savonarola - la de San Marcos, en Florencia-, desgajada de la de Lombardía por breve del papa Alejandro VI, el 22 de mayo de 1493, veían la estricta austeridad savonaroliana como la verdadera reforma. A ello se unía la admiración por los escritos y por la muerte del frate, considerada como un martirio. Entre ellos estaban Fr. Antonio de la Peña, Diego de Vitoria, Juan Hurtado, hombres de gran ciencia, piedad y fama entre los dominicos de España. Su austeridad iba más allá de lo que se había

⁹ Idem, p. 68

hecho en la unificación de la Provincia, y miraron hacia la reforma de Savonarola. Y lograron convencer al rey Fernando y a Cisneros quienes influyeron en el vicario de la orden, Cayetano.

En esos momentos, estamos hacia 1506, aparece en escena una terciaria, que desde hacía dos años vivían en el beaterio de Santa Catalina de Ávila. Le habían dado el hábito en el convento de los dominicos de Piedrahíta, y éstos viendo su intensa oración y penitencias la encaminaron a hacia el beaterio abulense. Tomó el nombre de sor María de Santo Domingo; era dirigida y confesada por los dominicos. En el beaterio vivió en austeridad, penitencia y oración, rodeada de éxtasis y fenómenos extraordinarios, de visiones y hasta de persecuciones del diablo. Hizo la vida conventual insoportable para sus otras hermanas; pero a los frailes de Piedrahíta y a algunos de Ávila les parecía un concierto auténtico de música celestial y derroche de la gracia de Dios. Incluso se llegó a decir, y por ella misma, que había salido del beaterio porque la querían envenenar. De este modo, su salida de los claustros fue interpretada como gracia divina y elegida para por su austeridad de vida. Hasta el mismo P. provincial, Fr. Diego Magdaleno, autorizó su salida y le permitió trasladarse al convento de los frailes de Santo Tomás, donde admiró a unos y otros por sus profecías y visiones.

El grupo, llamémoslo de savonarolistas, vio, tras lo que se contaba en el beaterio y lo que vieron en Santo Tomás, a sor María como el paladín de su reforma particular. Siempre con permiso del provincial, pero rogado por los admiradores, Fr. Diego de Vitoria, Fr. Juan Hurtado y Fr. Álvaro Osorio, se la usó, como predestinada, para llevar la reforma a dominicas y dominicos de Toledo y de allí a Madrid, luego a Segovia (donde solo le permitieron entrar en la iglesia) y más tarde a Nieva, cuyos frailes le negaron la entrada. En Toledo se produjo un escándalo porque, en un raptó, dijo cosas contra los conversos y amenazó al provincial si no favorecía la reforma auténtica. El escándalo llegó a la corte, a oídos del rey don Fernando y del cardenal Cisneros, que pidieron se presentase al rey en Burgos y en Nieva, al cardenal.

De este periplo reformista se siguieron dos cosas. La primera, que sor María no era la persona más apta para propagar la reforma en los conventos; la segunda, que el rey, Cisneros y la corte en general quedaron maravillados por la mística, éxtasis, revelaciones y vida de la religiosa. El apoyo de la corte y nobles a la vida de la beata fue absoluto. Cisneros llegó a decir, como declara el P. Hurtado en el proceso a sor María, «que nunca había visto doctrina viva sino esta de esta soror María y que era una grandísima sierva de Dios¹⁰».

En estas circunstancias, con el apoyo de la corte y el desatino del vicario de la orden, Fr. Tomás de Vío Cayetano, al quitar al P. Magdaleno de provincial y dar el vicariato de la provincia a Fr. Francisco Porres (partidario de sor María), el peligro de división de la provincia estaba servido. Savonarolistas

¹⁰ AHDOPE (Archivo Histórico Dominicos Provincia España), *Proceso de la Beata de Piedrahíta*, MC, f. 80

y claustrales se hicieron fuertes en torno a la beata y al convento de Piedrahíta y al monasterio de Aldeanueva que el segundo duque de Alba, D. Fadrique, construía para s or María y sus seguidoras.

 A qué aspiraba el grupo de Piedrahíta? La reforma o vida religiosa que querían imponer se basaba en mucha austeridad, mucha oración contemplativa y poco estudio. El capítulo provincial de 1508 señala una serie de ordenanzas que van directamente contra el movimiento reformista de los seguidores de sor María: prohíbe: dormir sobre tabla, vestir hábitos cortos y estrechos -algunos usaban la descalcez-, excederse en ayunos y penitencias fuera de lo permitido; se manda en la oración coral usar los textos y formas mandados, de uso común en la orden -ellos prolongaban la oración coral con cantos que se apartaban de lo habitual y en la oración contemplativa, muy afectiva, no les faltaba la búsqueda de éxtasis y revelaciones y profecías, que eran constantes en la beata, y tanto en la oración coral como la contemplativa se adornaban con múltiples procesiones, en las que no faltaban las danzas y los abrazos entre frailes y monjas y seglares-. Las directrices de la congregación de San Marcos de Florencia y Savonarola son evidentes. De aquí que dicho capítulo insista en ajustarse a la “Regla y Constituciones de la Orden publicadas por el maestro Bandelli”, que todos los conventos tienen que tener antes de dos meses y deben leerse en público a toda la comunidad.

La familiaridad de los frailes con la beata era escandalosa en grado tal que se ordena en dicho capítulo:

«Item quoniam ea nimia communicatione et familiaritate quorundam religiosorum cum nostra sorore Maria de Sancto Dominico multi saecularium utriusque sexus scandalizati sunt et in diversas opiniones et iudicia devenerunt, quod non est sine magno detrimento et contemptu provinciae et status nostri, super hoc maturo cum multis prioribus in diffinitorio consilio tradito, mandamus omnibus fratribus nostrae provinciae tam praesidentibus quam subditis in virtute Spiritus Sancti et sanctae obedientiae sub praecepto et sub poena excommunicationis latae sententiae, quam in his scriptis ferimus, una pro trina canonica monitione praemissa, quatenus dictam sororem nullus visitet neque ad eam litteras mittat neque missas ab ea recipiat sine licentia reverendi patris nostri provincialis pro qualibet vice in particular obtenta, etiam si sit magister in theologia et praedicator generalis. Quod, si quis oppositum fecerit, ultra dictas censuras per quindecim dies poenis positivis gravioris culpa subiaceat et privativis per annum, nisi per reverendum patrem nostrum provincialem cum eo fuerit dispensatum¹¹».

Lo m s grave era que elud an la obediencia a la autoridad de los cap tulos provinciales y constituciones buscando apoyos con subterfugios en personas ajenas a la orden para realizar sus intentos. Cosa que todos los capítulos provinciales prohibían. El grupo de sor María había encontrado favor en la corte, nobles y en el cardenal Cisneros, al que consideraban protector y padre del movimiento del grupo de Piedrahíta. Los que así actuasen caían en excomunión, quedado absueltos de sus oficios.

¹¹ HERNÁNDEZ M. R., *Actas...* t. I p. 479.

Ni la prohibición de escribir a s or María o recibir carta de ella, ni la de buscar apoyos a sus pretensiones fuera de la autoridad de la orden dominicana, ni las censuras surtieron efecto. Al contrario, la reacción del grupo de la beata fue la misma que Savonarola había hecho en San Marcos: hacer una congregación independiente sujeta al mismo papa. Gracias a Dios, este intento qued  truncado. Y aquí sí actu  con acierto el ya maestro de la O.P., Fr. Tomás de V o Cayetano, que en carta al capítulo provincial de 1509 decía:

Inhibeo insuper ne permittatis sororem Mariam de Sancto Dominico ingredi in conventus vestros, ubi mulieres vitandae sunt, aut prohibere sic haec vel illa, vel refomationem iubere... quae in illa bona muliere supernaturalia videntur usque adeo non sunt miranda...¹²»

Los años 1508 -1509 fueron los más intensos y los más favorables a sor María y su grupo de Piedrahíta, a pesar de las ordenanzas de los capítulos provinciales dichos. Acampaban a sus anchas protegidos por el rey, por el cardenal Cisneros y favorecidos por el duque de Alba, ilusionado con el monasterio que estaba haciendo en la aldea de Aldeanueva, patria de sor María. Es en estos momentos cuando ella tendrá más éxtasis, revelaciones, profecías y más austeridad. Le aparecen los estigmas de Cristo en su cuerpo (al menos la herida del costado), revive en su cuerpo la pasión de Jesucristo, celebra el matrimonio místico con Cristo, quien le entregó un anillo que ella guarda en un cofre, dice que tiene un libro escrito por san Juan Evangelista, a los sacerdotes se les escapa de los corporales la sagrada forma para ir a posarse en la boca de ella; es atormentada con frecuencia por el diablo. Hasta se dice que ve la esencia divina. Una pléyade de frailes, nobles y gente del pueblo gira a su alrededor para ver sus éxtasis, para beber su doctrina, para escuchar sus profecías y escribir todo lo que dice. Incluso, ya hay un número de cien monjas que están esperando la terminación del monasterio que le construye el duque de Alba. Daba la impresión que había vuelto a la vida la reformadora de la Iglesia, Catalina de Sena. Es muy posible que en estos momentos el cardenal Cisneros hubiera ya encargado a Fr. Antonio de la Peña la traducción del latín al castellano de la vida de la santa de Siena del P. Raimundo de Capua. Aunque la impresión salió en 1511, sin duda el P. Antonio habría informado de palabra a sor María de la prodigiosa vida de Catalina.

También en estos momentos aparecen claramente en sor María destellos del ideal de Savonarola. Resaltemos algunos:

- Las profecías. En el proceso conservado, que es el cuarto, de las cincuenta preguntas que componen el interrogatorio a la propia religiosa, diez se refieren al don de profecías. Entre ellas destacamos la pregunta XXI, que aunque no se conserva la formulación en el texto, creemos que debió ser  Si ha dicho que fray Jerónimo Savonarola estaba salvado y que será canonizado? y lo mismo de Lucía Narni. Sí se conserva la respuesta de sor María:

¹² Idem, p. 486

- Que un día comulgando, vio en visión a nuestro Señor, y vio un fraile que le dixo que era fray Gerónimo de Ferrara, el qual traía una asusena y una palma en la mano; y después de su raptu dixo ella, deposante, a su confesor fray Diego de Vitoria la visión del dicho fray Gerónimo, y que según su gloria debería ser canonizado; y el dicho su confesor le dixo, a su parecer, que era condenado por la Iglesia»¹³.
-
- A los testigos se les interroga en la pregunta XVI por la misma cuestión de Savonarola. Veamos algunas respuestas: El P. Juan de Ceballos, dijo:
 - Que el testigo oyó decir a la dicha sor María que fray Geronymo de Ferrara estava en parahiso, y que de sor Luçía [de Narni] dezía que era viva y que era gran sierva de Dios¹⁴.
 -
 - Fray Juan de Azcona declara:
 - Que ha hoydo decir al maestro fray Diego de Vitoria y a otros, que no se acuerda, que ella dixo que fray Geronymo de Ferrara era en estado de gracia. Y de sor Lucía ha hoydo que tiene gana ella de verla y que la tenía en gran posesión¹⁵.
 -
 - El P. Diego de Vitoria contestando a la pregunta dicha, manifiesta:
 - Que ha hoydo decir a la dicha soror María, estando in raptu, que el dicho fray Geronymo de Ferrara era in statu salutis; de canonización nichil audiuit. Et de sorore Lucía que nihil audiuit, nissi que ha hoydo a ella que preguntava a frayles que le dixessen si era muerta o biua¹⁶.
 -
 - Otro testigo cuyo nombre se desconoce, por faltar en el texto, declara ampliamente:
 - Dixit que el testigo ha hoydo a la dicha soror María in raptu et non [fuera de raptu] que dezía que fue ignocentemente muerto fray Gerónimo de Ferrara, y que su Sanctidat, no especificando qué Papa, había de manifestar su ignocencia, y bien presto, y con mucha honra y gloria sua. Y de soror Lucía de Narnia, que era gran sierva de Dios y que nuestro Señor había de manifestar en algún tiempo su sanctidat. Pero no hoyó el testigo que había de esser canonizada, salvo que hoyó dezir a frayles que dezían que ella lo dezía¹⁷.

Como se desprende de estos textos, sor María tenía una información de la vida de Fr. Jerónimo muy superficial, de oídas y nada clara. Las conversaciones sobre la figura y obra de Savonarola debían ser frecuentes entre los frailes de Piedrahíta, pero la beata, recordemos que no sabía leer, había captado que el grupo de frailes se manifestaba por la inocencia y martirio del frate. Ella debía desconocer la prohibición del maestro Fr. Vicente Bandelli a los frailes de San Marcos de Florencia:

¹³ *Proceso*, f. 49.

¹⁴ *Idem*, f. 44.

¹⁵ *Idem*, f. 47

¹⁶ *Idem*, f. 54

¹⁷ *Idem*, f. 87

*Omnibus et singulis fratribus congregationis S. Marci precipitur sub pena gravioris culpe: ne scienter et ex propósito dicant quod frater Hieronymus fuerit iniuste damnatus vel quod fuerit propheta vel martyr vel sanctus, quod faciat aut fecerit miracula*¹⁸..

Sin embargo, Fr. Diego de Vitoria, aunque pensara lo mismo que el resto del grupo, no podía manifestarlo públicamente, por eso le dijo que ‘Fr. Jerónimo era condenado por la Iglesia’.

- Destacamos también la cuestión de reforma de la Iglesia, tema central de la predicación y escritos de Fr. Jerónimo de Ferrara. Se interroga a sor María en la pregunta XXVIII, ¿Si ha dicho que iría a Roma y que un papa llamado Juan y Pablo reformaría la iglesia? Si bien no conocemos la respuesta de María de Santo Domingo, sí conocemos las de testigos a esa cuestión. El P. Juan Hurtado responde

Entre las muchas cosas que ha oído decir que ha dicho s^oror María... una es que Fr. Diego de Vitoria trajo por escrito un día e leyó a muchos que ella decía que había de venir un papa muy santo el cual era ahora vivo, aunque no era papa, y dijo que había ya mucha edad e lo mismo dijo de un maestro de la orden y de un emperador... e que la Iglesia había de ser reformada y la orden de Santo Domingo... Item, que con el sumo pontífice que reformará la iglesia se ajuntarán los frailes de Santo Domingo, y que un gran número de ellos serán martirizados¹⁹.

- Dentro de las profecías reformistas no podía faltar el anuncio de la reforma de la orden de los predicadores. Savonarola veía la congregación de San Marcos que sobre ella
 - o Sobrevendrían tantos dones del Espíritu Santo y en tanta abundancia, que causarían asombro, y que sería una congregación perfectísima, a la que correrían, estupefactos, los hombres, y que todas las órdenes religiosas se pasaría a la nuestra y entrarían hombres seglares de gran prestigio e inteligencia, y que sería la más perfecta de todas las órdenes»²⁰. Sor María no se quedará atrás en sus visiones proféticas. Así dice el P. Hurtado, respondiendo a la pregunta IX de los testigos: «E que la Yglesia havía de esser reformada y la Orden de Sancto Domingo...Item, que la orden de Sant Jerónimo se havía de convertir a la de Sancto Domingo, y que había de esser humillada la superbia de los religiosos de Sant Francisco, estando locos. Y parece a el testigo que oyó dezir a la dicha soror que los dichos frailes no havían de predicar sino con exhaminación o volutat de los de Sancto Domingo²¹».

- En la vida y actuación de María de Santo Domingo, en particular, son más las coincidencias con Savonarola: ¿No fue Savonarola prior vitalicio de San Marcos? También ella fue priora vitalicia del monasterio de Aldeanueva. Si al subir la tensión en Florencia, el Frate acepta la ordalía del fuego que le ha lanzado un franciscano, el P. Diego de Vitoria encomia tanto la honestidad de la beata, que está dispuesto a someterse a la prueba del fuego. Savonarola quiso anexionarse conventos para la congregación de San Marcos; los de Piedrahíta, con sor María a la cabeza, lo intentaron desde Toledo

¹⁸ TAVUZZI, M., *Savonarola and Vincenzo Bandello*, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LXIX (1999), pp 199-224.

¹⁹ *Proceso*, f. 79-80.

²⁰ HUERGA, Á., *Savonarola*, Madrid, 1978, p. 38

²¹ *Proceso*, f. 80.

a Peña de Francia, pero fracasaron más estrepitosamente que el ferrarense. El frate también organizó los niños de Florencia para su formación, procesiones y espectáculos; la hermana María de Santo Domingo en su convento de Aldeanueva tenía numerosos grupos de niños y niñas (desde los 6 años de edad) a los que atendía y educaba para futuros frailes y monjas. Y esto contra la prohibición de los capítulos provinciales de los observantes que expresamente habían señalado la edad de quince años para tomar el hábito (Toro, 1493) y prohibían «el abuso de admitir niños simples como oblatos, que se veía obligados a seguir el estado religioso, sin verdadera vocación ni libertad» (Salamanca, 1496)²².

6. Las obras espirituales de santa Catalina de Siena y de fray Jerónimo Savonarola: alimento espiritual de los reformadores españoles

6.1. Influencia de las fuentes de espiritualidad

A las grandes influencias y similitudes entre las reformas dominicanas de Italia y España hay que añadir que las fuentes de la espiritualidad son también las mismas, aunque en la práctica, en su aplicación, tengan también sus matices o diferencias peculiares (como ya vimos en el modelo de la congregación de la observancia). Ambas reformas bebieron de las mismas fuentes.

Dos religiosos italianos (toscanos por nacimiento o por moradores) se convirtieron en verdaderas fuentes encantadoras de las ansias de reforma de los dominicos, tanto italianos como españoles, durante los siglos XV y XVI: Catalina de Siena y fray Jerónimo Savonarola. Y éstos se manifestaron con vigor, como agua sana y fresca, en el grupo de Piedrahíta, que protegía, y seguía a la vez, a sor María de Santo Domingo.

La grandeza y santidad de Catalina, reconocidas ya en vida, se extendieron cuando el papa Pío II decidió proclamar oficialmente la santidad de la terciaria dominica en el año 1461. La oración contemplativa, penitencia y ayuno fueron los puntales de su vida austera; a impulsos del Espíritu unió también una gran actividad apostólica; por la palabra y por cartas indujo a Gregorio XI a que volviera Roma, pacificó las relaciones entre las ciudades italianas, se empeñó seriamente en la reforma de la iglesia, ya en pleno cisma, y apoyó la reforma de la orden de predicadores sosteniendo la vuelta a la observancia que había iniciado su confesor y director Fr. Raimundo de Capua. Ya era, pues, bien conocida y recocida la bienaventurada Catalina, sobre todo en Italia, por su vida y por la “Legenda Sanctae Catherinae de Senis” (dicta Maior), y por La Legenda Minor, cuyas copias manuscritas no faltaban en las librerías de los conventos dominicanos. La elevación a los altares supuso que, a través de la liturgia, fuera conocida de dominicos y dominicas en el mundo.

²² HERNÁNDEZ M., R., *o.c.* pp.171-172.

Habida cuenta que la imprenta en Italia (nacida en 1461) se divulgó en la última década del siglo XV, podemos afirmar que el conocimiento de la figura de Catalina en España se extiende inicial y principalmente por vía oral, gracias a los frailes españoles que pasaron por Italia, quedando la expansión por las fuentes impresas para la segunda década del siglo XVI.

Con fray Jerónimo de Savonarola sucede lo mismo; pues aunque sus obras impresas en nuestro país comenzaron a divulgarse con anterioridad a las de Catalina, las impresiones eran en latín o italiano. Los únicos que tenían acceso a los escritos y al conocimiento de la vida, reforma y muerte del frate eran los frailes. Éstos transmitieron la actividad y doctrina a los círculos que les rodeaban. Solo a partir del XVI comenzarán las obras impresas en castellano.

Veamos cómo fue el alimento espiritual de nuestros reformadores del grupo de Piedrahíta.

6.2. Influencia de santa Catalina de Siena

La fuente originaria y principal de santa Catalina fue Fr. Raimundo de Capua o de Vineis, su confesor y director y maestro de la O.P. Fue él quien escribió la vida, la doctrina, las oraciones que tanto ayudaron a la fama de ella y al bien de la reforma. Su manuscrito sobre la santa toscana se conserva en el «AGOP, series XIV, 24: auctore B. Raymundo Capuano, ms. anni 1398», y contiene:

- a) *Legenda Sanctae Catherinae de Senis (dicta Maior)*, auctore B. Raymundo Capuano, ms. anni 1398. ff. 1-154v.
- b) *Orationes Sanctae Catharinae de Senis*, ff. 155r-171r.
- c) *Dialogi Sanctae Catherinae de Senis*, ff. 171r-177r.
- d) *Sermo Fr. Guilielmi de Anglia, Ord. Heremitarum sancti Augustini in reverentiam Btae. Catharinae de Senis*, ff. 177r-186r.
- e) *Sub compendio opusculum Sermonum Quadragesimalium compilati et predicati per totam unam Quadragesimam in conventu Sanctorum Ioannis et Pauli de Venetiis, anno D. 1396*, ff. 186v-188v.
- f) *Legenda Beatae Ioannae de Urbeveteri*, ff. 189r-197v.
- g) *Legenda Beatae Margaritae de Civitate Castelli*, ff. 197v-204r.²³

²³ Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, de Roma (Santa Sabina), Series XiV, 24).

Como puede verse, el códice incluye otros escritos recopilados, como era habitual en la antigüedad. Pero esta recopilación tiene su importancia, como veremos.

Hasta la aparición de la imprenta en Italia 1461, por cierto, instalada en el monasterio de Subiaco por el cardenal español Juan de Torquemada, dominico del convento de Valladolid, el manuscrito del capuano fue copiado, requetecopiado y resumido para dar a conocer la vida y obras de Catalina. La gran cantidad de dominicos españoles de trasiego por Italia, por razón de estudios, de puestos en la curia, prófugos o giróvagos y deseosos de la reforma, conocieron estas copias manuscritas y es posible que como tales vinieran en las bolsas de más de uno a España.

La imprenta en Italia se desarrolló principalmente en el norte, y su mayor actividad se logró en la ciudad de Venecia, donde al parecer salieron estampadas la mayoría de las obras de santa Catalina. La “Vida” y “Diálogos”, con el nombre de “Dottrina”, fueron las primeras en ser impresos. Tengo recogidos que se citan incunables de 1474, 1478, 1483, 1494 y 1496, pero solo he podido identificar los dos últimos

- 1477-03-24, Raimundus de Vineis [o de Capua], *Vita S. Catharinae Senensis*, en Florencia, apud S. Jacobum de Ripoli [monasterio de dominicas].
- 1485, Raimundus de Vineis, *Vita de S. Catherina Senensis*, Milán, Johannes Antonius de Honate.
- 1486, Idem.
- 1488-03-28, Idem.
- 1489-03-28, Idem.
- 1492, se imprimen Cartas de Santa Catalina. [sin otros datos]
- 1493, Raimundus de Vineis, *Vita S. Catharinae Senensis (engl.)*. Daran: The revelations of Saynt Elysabeth of Hungarye.. [Westminster: Wynkyn de Worde]
- 1494-05-17, *Libro della divina dottrina...* (italiano), Venecia por Matteo Codecca. (se trata de los Dialogos).
- 1496-04-15, Catalina de Siena, Santa, *Libro della divina dottrina* (latine) / interprete Raimundo Capuano. *Orazioni scelte* (latine).. -- Brixiae (Brescia): Bernardinus Misinta (15 abril, 1496).
- 1500-09-15, Catalina De Siena, Santa, *Epistole. Orazioni scelte..* -- Venezia : Aldo Manuzio (15 septiembre, 1500).

- 1502, Antonino De Florencia, San. *Vita B. Catherinae de Senis de Tertio Ordine Praedicatorum* (= Chronicon. Historialis, Tertia Pars, tit. XXIII, cap. 14, ff CCXIXv - CCXXVIIvff), Basilea, Nicolau Fefler?
- ----- (en valenciano-lemosín), / trad. per Miquel Pereç. Narcis Vinyoles: Cobles en lahor de S. Caterina de Siena.. sobre el texto de san Antonino. Valencia, Cristofol Cofman (11 mayo, 1499)

A estas impresiones, y a los citados manuscritos, tuvieron acceso varios de los dominicos del grupo de Piedrahita, especialmente los cabecillas, que con seguridad había estado en Italia. Beltrán de Heredia cita a los principales: Antonio de la Peña, Diego de Vitoria, Gregorio Pardo, Martín de Sanctis ... A éstos, pues, se debe el conocimiento que María de Santo Domingo tenía de la vida y obras de santa Catalina. No olvidemos que la dicha sor María no sabía ni leer ni escribir, y menos entendería el latín de los rezos litúrgicos ni el italiano; pero no hay que olvidar que los conventos de monjas tenían al menos dos frailes para atenderlas e instruir las en la espiritualidad, por lo que eran frecuentes las charlas y las lecturas de textos sagrados, siempre explicados o glosados en romance. En los éxtasis y profecías de sor María, clarísimamente en la visión de Savonarola y los deseos de ver a Lucía de Narni, se nota que ha oído algo en conversaciones con los frailes. Lo mismo sucedía con la Vida y escritos de santa Catalina.

Por esto, tenemos que pensar que el libro « La Oración de sor María de Santo Domingo» publicado por José Manuel Blecua, (Hauser y Menet, Madrid 1948) no es ni más ni menos que una adaptación de la vida y los escritos de la santa de Siena que se traspasan a la beata de Piedrahíta²⁴. Y quien o quienes hacen la composición, son los frailes que conocían bien las obras de Raimundo de Capua, es decir, Fr. Antonio de la Cruz, Fr. Diego de Vitoria y Fr. Gregorio Pardo²⁵.

Esto nos lleva a examinar cuándo y cuántos escritos de santa Catalina fueron estampados en nuestro país y, sobre todo en romance, para ser más asequibles.

En España no hay más que un incunable de santa Catalina, y éste en valenciano o “lemosín”. Según parece, este libro ha sido objeto de discusiones bibliográficas múltiples. No voy a entrar en ellas, solamente recojo la ficha del Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico:

CCPB000107682

Antonino De Florencia, San.Vita B. Catherinae de Senis (= Chron. XXIII, 14) (en valenciano), » / trad. per Miquel Pereç. Narcis Vinyoles: Cobles en lahor de S. Caterina de Siena.--Valencia: Cristofol cofman (11 mayo, 1499); 4º. España – Valencia

²⁴ Esto ya lo había sospechado el P. Beltrán. Cf Beltrán de Heredia, *Miscelánea*, Salamanca, 1972, 434.

²⁵ Rebeca Sanmartín Bastida, *La construcción de la santidad de María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena*, en *Ciencia Tomista*, CXL (2013), pp 141-159, estudia este problema, que fue real.

En efecto, san Antonino tiene recogida la *Vida de la beata Catharina de Senis de Tertio Ordine Praedicatorum*, en su *Chronicon* o *Tertia Pars Historialis*, Título XXIII, cap. XIII, ff CCXIXv al CCXXVIIv, impreso en Basilea, 1502 por Nicolás Kefler. El incunable de Valencia, creemos, es el único que toma el texto de San Antonino. Lo normal es tomarlo de Raimundo de Capua, como hace la reimpresión de Valencia de 1511.

En castellano la primera obra que sale en la estampa es también la *Vida de San Catalina*. La ficha del Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico:

CCPB000024434

RAIMUNDO DE CAPUA, Santo: La vida de la bien auenturada sancta Caterina de Sena trasladada de latin en castellano por el reuerendo maestro fray Antonio de la peña... Y la vida de la bien auenturada soror Ioana de orbieto: y de soror Margarita de castello. -- Al fin: Alcala de henares : Arnao guillen de Brocar, 1511 12 hoj. + 116 fol. Fol.

Nota: Palau Dulcet, A. en su *Manual del Librero Hispanoamericano*, t XII, p 446, n 217294, indica la fecha: del 27 de marzo de 1511.

Por su parte, el P. Beltrán de Heredia, siguiendo a Juan Catalina García, dice que esta obra tuvo dos ediciones: la del 27 de marzo y otra el 26 de junio del mismo año²⁶.

Esta obra fue estampada por otros impresores a lo largo del siglo XVI: En Medina del Campo, año 1569, por Francisco del Canto; Salamanca, 1574, por herederos de Juan de Canova; Salamanca, 1588, por Pedro Lasso.

Esta impresión, la primera en lengua castellana es importante por varias razones:

- El original usado es el códice del AGOP que citamos en el p, **14**, porque es la primera en incluir las vidas de las bienaventuradas Juana de Orvieto y Margarita de Castello, que se encuentran manuscritas en el códice. Esto avala lo que hemos dicho: que los dominicos que pasaron por Italia tuvieron contacto con las copias manuscritas y que posiblemente algunos las trajeron.
- El mismo hecho de incluir otras dos bienaventuradas monjas dominicas, junto a Santa Catalina, parece que quiere reforzar la figura de María de Santo Domingo, y a través de esas dos religiosas, parangonarla con Catalina y las dos bienaventuradas; cosa que se hará pocos años después con el libro citado de la “Oración de Sor María de Santo Domingo”.

²⁶ *Historia de la Reforma...* p. 132.

- El mecenas fue el cardenal Cisneros, y el traductor el P. Antonio de la Peña, que vivió varios años en Italia; fueron los dos grandes apoyos de la beata de Piedrahíta. La intención de ofrecer un libro de fuente espiritual al grupo de la beata parece claro.

Tras la impresión de la Vida de Catalina siguieron las *Cartas*:

CCPB000004760

Catalina de Siena Santa: Obra de las epistolas y oraciones de la bien aventurada virgen sancta catherina de sena...: las quales fueron traduzidas d[e]l toscano en nuestra lengua castellana por mandado del... Cardenal despaña Arcobispo [sic] de... Toledo. -- Fuer̄o imprimidas en ... Alcala de Henares : por ... arna= [sic] guill̄e d[e] Brocar ..., 1512 [24], CCCXVIII, [1] h., [1] en bl. ; Fol. CCBE S. XVI, C, 1168. El pie de imp. consta en el colofón Marca tip. en colofón

CCPB000361636

CATALINA DE SIENA, Santa: Obra de las epístolas y oraciones de la bien aventurada Virgen Sancta Catherina de Sena de la ord̄e de los predicadores/ lasquales fueron traduzidas al toscano en nuestra lengua castellana... por mandado del muy ilustre y rever̄edissimo seño el cardenal de España... [fray Francisco Ximenez de Cisneros; prólogo de fray Esteban de Sena]. -- [Fuer̄o ñiprimidas en la su villa de Alcala de Henares : por el honrado Arna Guill̄e de Brocar, 1512] [24], CCCXVIII, [1] h. ; Fol. (30 cm.)Mención de ed. tomado h. [1] recto y del pr. de h. [11] rectoSegún Nicolás Antonio la obra fue traducida por Fray Antonio de Peña, obispo de Loneiras.

Esta impresión, u otra con el mismo título, imprenta y año, presenta problemas. El P. Beltrán de Heredia, siguiendo a J. Catalina García, sospecha que es traducción de Fr. Antonio de la Peña, pero Beltrán cree que pudiera ser de Fr. Gregorio Pardo. Antonio Palau, en el tomo XIX, p 410, no pone el traductor, pero pone la fecha exacta: 1512-11-22. Uno ejemplar que hemos consultado dice traducido del toscano al castellano por “Fr. Antonio de la Peña, obispo de Loneiras, cartujo”. Sin embargo, en la Jerarquía Católica no existe tal diócesis de Loneiras, ni en el elenco de diócesis titulares aparece. Por lo cual nos parece, que el tal Fr. Antonio de la Peña es el dominico que tradujo también la Vida de Santa Catalina, citada anteriormente. Lo de “obispo y cartujo” parece un camuflaje.

Las obras de Diálogos, Epístolas o cartas, Oraciones, tuvieron que esperar al siglo XVII y posteriores para ser traducidas al castellano; pero sí corrían en muchas bibliotecas, sobre todo de dominicos, en versión italiana. Además, varios escritos de Santa Catalina se hallan introducidos en las obras de Fr. Luis de Granada, especialmente las “Oraciones”.

6.3. La influencia de fray Jerónimo de Savonarola

La presencia de Savonarola en la imprenta española, como hemos dicho, es anterior a la de santa Catalina de Sena; pero las obras del “frate” tuvieron más éxito en latín que en romance. No obstante, encontramos incluso incunables, que tras el texto latino se usa el romance, sobre todo en las exposiciones. Veamos algunos ejemplos:

1495. Savonarola, Jerónimo, *Devotíssima exposición sobre el psalmo de Miserere mei deus*, Sevilla, Compañeros alemanes, h. 1495. (en Palau, t XX, n.303283, p 183).

1498, R. P. F. Jeronymi Sauonarola de Ferr. ordinis praedicatorum, *Expositio in psalmo...*(sin lugar ni año), pero Salamanca, h. 1498. (Palau, ibídem, n3032284).

1511, Idem, Alcalá de Henares, por Arnao Guillén de Brocar (Palau, ibídem, n 3032285).

Principios de s. XVI, Idem, *Devotíssima exposición sobre el Psalmo de Miserere mei, hecha por el reverendo padre famoso predicador frai ieronimo de Ferrara*, Valladolid, Diego de Gumiel (Palau, ibídem, n 3032286).

1511, Savonarola Girolamo, O.P. (*Exposición del psalmo Super flumina* [salmo 136], Valladolid, Diego de Gumiel (Martín Abad, J., *Post Incunables Ibéricos*, Ollero y Ramos, 201, n 1400).

1529, Devotissimi patris fratris Hieronimi Sauonarola Ferrariensis, praedicatorum ordinis, *Opuscula: De simplicitate vitae Christianae*. Compluti, Anni M.D.XXIX (al fin): *Patris Hieronymi Frerrariensis De Simplicitate Christianae vitae.. de Humilitate. Eiusdem in psalmos In te dominie, & Misere mei, opuscula summa cura & diligentia recognita atque excusa Compluti in aedibus Michaelis de Eguia Anno domini Millesimo quingentésimo Kalendis Decembris..*[diciembre, 1529] (Palau, XX, n 303287, p 183).

1547-03-27, Farrara (sic), Fray Iheronymo de, O.P., *Exposición del psalmo “In te Domine speravi”*. En la noble ciudad de Astorga, en casa de Agustín de Paz (Palau, XX, n 303288, p 184)

1547-03-28, Idem, *Exposición del psalmo “Qui regis Israel”*, traducido d’Latín en Castellano, Astorga, en casa de Agustín de Paz (Palau, X, n 303289, p 184).

1547-03-27, Idem, *Devotissima exposición del psalmo de “Miserere mei”*, hecha por el Reverendo padre e famoso predicador fray Iheronimo de Ferrara d’la orden d’los predicadores, Astorga, en casa de Agustín de Paz (Palau, XX n 3º3290, p 184).

Interesante por la recopilación que se hace de las obras de Savonarola en castellano es el siguiente libro:

1550, *Las obras que se hallan romançadas del ... Doctor fray Hieronymo Savonarola... (Exposición sobre el Pater noster, In te Domine speravi, Miserere mei Deus, Qui regis Israel. El Triunpho de la cruz de Christo, alias la verdad de la fe...*, traducido... por Juan Lorenzo Otavanti. Impreso en la villa de Anvers, [=Amberes] en casa de Martín Nuzio (Palau, XX n 303291, p 184).

Todavía podríamos adjuntar otras 6 o 7 estampas de las obras de Savonarola impresas en la primera mitad del siglo XVI.

La cantidad de impresiones de las obras de Savonarola a finales del siglo XV y hasta mediados del XVI, manifiesta el enorme atractivo que su figura y pensamiento suscitaron en España. El atractivo es mayor si tenemos en cuenta que muchas obras del ferrarense quedaron impresas en latín y en italiano, asequibles a gentes cultas. El ambiente reformista, nacido a finales del siglo XIV, afectó a toda la sociedad, pero sobre todo a las órdenes religiosas. La crítica de fray Jerónimo al papa, obispos, curas, religiosos, al poder, al lujo, al arte, como representante del paganismo, a la ciencia, a las ceremonias externas... estaban movidas porque eran la negación de *La simplicidad de la Vida Cristiana* que él proponía: imitar a Cristo, acercarse con respeto a los sacramentos, especialmente a la penitencia y Eucaristía y a la primitiva Iglesia. Prefiere una vida austera, pobre, una piedad interior: el culto interior. Este culto a Dios es la oración y ésta es la principal ocupación del cristiano, por eso insiste en la oración mental, meditación y contemplación. La gratuidad de la gracia de Dios es la raíz o fundamento de la vida cristiana, y la simplicidad cristiana es irse asimilando a Dios, por la gracia.

El éxito de los comentarios a los salmos de Savonarola fue enorme. La gente, monjas y religiosos, por supuesto, sabían los salmos de memoria, y el “frate”, con su sistema de comentar versículo por versículo, convertía el recitado en una profunda oración, bien fuera del pecador que encontraba la grandeza de Dios y la miseria humana, o bien el alma que buscaba el contacto íntimo con Dios. La misericordia de Dios, Él es la Misericordia, limpia todo pecado, por ello no debe desesperar el mayor pecador. *La exposición del salmo Miserere*, con su comentario o reflexión se convirtió en un medio no solo para comprender la miseria humana, el pecado, sino para conocer y confiar en el amor de Dios, aún en los momentos más difíciles de sufrimiento o proximidad de la muerte. Esa oración – meditación provocaba lágrimas, admiración por la grandeza de Dios y nuestra miseria y por la fe en la misericordia de Dios. Toda esta doctrina desemboca en *El triunfo de la cruz de Cristo*, es el triunfo de Cristo por el sufrimiento y la muerte, como única sabiduría importante en la vida. La meditación de la Pasión del Señor se convertirá el tema predilecto de contemplación. Los sabios y doctores, las autoridades de la Iglesia y de la sociedad civil, son enemigos, porque están aferrados al poder y a la riqueza y no saben dar culto a Dios, porque todo es externo.

Todos estos pensamientos, estas ideas y doctrina penetraron en escritores espirituales, en santos y hombres necesitados y amantes de reforma. Fr. Luis de Granada introduce en sus obras escritos de

Savonarola, y en el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico encontramos la llamativa ficha siguiente:

CCPB000041497

Pedro de Alcántara, Santo (1499-1562) Tratado de la oracion y meditacion / compuesto por el S.P. Fr. Pedro de Alcantara...; con vna breue introducciõ a losque comiençã a servir a Dios. Y vn tratado de los votos de los religiosos y otro de la paz del alma / [(el primero) escrito pored Padre Fray Geronimo de Ferrara...; traducido de toscano en castellano, (el segundo) compuesto por el P. Fr. Iuã de Bonilla...]. [Arrepentimiento que el alma tiene de auer ofendido a su Criador / compuesto por Pedro Sanchez... Advertencias para exercitarse en obras de manera que sean a Dios muy agradables.../ sacadas a luz por el cauallero Iacobo de Gracia]. -- En Baeça: por Pedro de la Cuesta, 1654 [16], 208 h. ; 16º Contiene : Doctrina del mismo padre fray Geronimo a otra señora Siguese una deuota oracion para pedir el amor de Dios Consuelo del alma contrita Oraciones. Misterio primero de los veinte y quatro passos en las veinte y quatro horas de la Pasion de Christo.

Sign.: [parágrafo]-2[parágrafo]8, A-Z8, 2ª.

El grupo de Piedrahíta siguen en lo espiritual las directrices de fray Jerónimo Savonarola: reforma a ultranza en rigurosa penitencia y pobreza absoluta, vestido corto y estrecho, con frecuencia descalzos, y siempre con la capucha puesta, como se representa al “frate” en los cuadros; Oración de meditación y contemplación afectiva, duradera e intensa; centro de contemplación: la Pasión de Cristo, con abundantes lágrimas y alegría (bailes, cantos, abrazos) por el triunfo de Cristo en la cruz; frecuencia de los sacramentos de la penitencia y Eucaristía. Un cierto desprecio al estudio y las ciencias profanas

Por desgracia también le imitaron en otras cosas: querer imponer su peculiar reforma a frailes y seglares, romper la unidad de la provincia dominicana, la desobediencia a sus superiores bien fuera al papa (Savonarola), bien a las autoridades dominicas (el grupo de Piedrahita). Gracias a Dios, los de Piedrahíta no se metieron a organizar la vida política o social de ciudad o república alguna.

¿Cómo terminó el grupo?

Contestamos. Los procesos que se le hicieron a sor María, que fueron cuatro, fueron más bien interrogatorios, pesquisas. El tercero podía haber sido el más interesante, pues el tribunal era más bien hostil a la beata. Por eso mismo, los mantenedores de sor María, léase Cisneros, el rey, duque de Alba y frailes, lograron la inhibición de los jueces por otros, sometidos totalmente a la voluntad de de Cisneros y partidarios de sor María. Este juicio fue el cuarto, totalmente favorable, en el que los jueces, presididos por el nuncio Giacomo Ruffo del Theodoli, respondían perfectamente al deseo de

Cisneros. El rey delegó en el obispo de Vich Juan de Enguera. La sentencia final se dio el 26 de marzo de 1510. La beata salió no solo absuelta sino como ejemplar en su vida. Lo más curioso es que, tras la sentencia, sor María se retiró a su convento de Aldeanueva, y no se sabe más de sus éxtasis, profecías, visiones. Su monasterio de la Magdalena o Santa Cruz de la Magdalena, era el más floreciente de los monasterios, suele decirse que llegó a tener 300 monjas, y ella, de priora llevó una vida de verdadera religiosa hasta su muerte, acaecida en 1524.

En cuanto a los frailes, hay que reconocer la prudencia, la paciencia y condescendencia de la provincia, que fue realmente admirable. Entre el maestro de la orden, Fr. Vío Cayetano y los provinciales, Alonso de Loáisía y García de Loáisía apaciguaron a los reformistas. De éstos algunos fueron llamados a la curia de Roma por el maestro de la orden, otros fueron paulatinamente dispersados, elegidos de priores y colocados en puestos de responsabilidad, como si nada hubiera sucedido. Es verdad que algunos no obedecieron a los cambios y se refugiaron entre Piedrahíta y Aldeanueva, y la provincia lo toleró con prudencia y comprensión. Ellos, comprendieron que su reforma no había elegido el buen camino, y permanecieron en su convento pacíficamente sin molestar ni ser molestado, aunque eso sí, con una vida de austeridad ejemplar.

PROBLEMAS DE LA TRADUCCIÓN FILOSÓFICA: MI TRADUCCIÓN DE RICHARD SWINBURNE¹

Sixto J. Castro, OP

Universidad de Valladolid (España)

sixtocastror@hotmail.com

Abstract

In this text I set forth the translation process of a trilogy of works on the philosophy of the Christian religion written by Richard Swinburne. Above all, I refer to the epistolary exchange I had with the author in order to clarify certain semantic doubts, which, eventually, for different reasons, has resulted in a reflection on the role of the translator as a coauthor of the work. Besides, that exchange was partly conforming San Esteban's policy of translations of philosophy of the religion. Also, the author would agree to revise and make a second edition of a work that he considered already outdated. The epistolary exchange that I present shows that a translation can lead to a rewriting of the text by the author based on the translator's instructions.

Resumen

En este texto expongo el proceso de traducción de una trilogía de obras sobre la filosofía de la religión cristiana de Richard Swinburne. En él me refiero, sobre todo, al intercambio epistolar mantenido con el autor de cara a aclarar ciertas dudas semánticas, que, finalmente, y por diversas razones, se ha traducido en una reflexión sobre el papel del traductor como coautor de la obra. Ese intercambio fue dando forma también a la política de traducciones de filosofía de la religión de la editorial San Esteban de Salamanca. Otro de sus frutos fue que el autor traducido se aviniese a revisar y hacer una segunda edición de una obra que consideraba ya superada. El intercambio epistolar que presento muestra que una traducción puede llevar a la reescritura del texto por parte del autor a partir de las indicaciones del traductor.

La editorial San Esteban de Salamanca está a punto de terminar la traducción de la trilogía sobre la filosofía de la religión cristiana de Richard Swinburne, compuesta por *The Coherence of Theism* (1977, 1993, 2017), *The Existence of God* (1979, 1991, 2004) y *Faith and Reason* (1981, 2005). Richard Swinburne es profesor emérito de filosofía de la religión cristiana de la universidad de Oxford, universidad a la que ha estado vinculado desde que empezó a estudiar en el año 1952 y en la que se convirtió en profesor en 1985. Es uno de los filósofos de la religión más relevantes en el ámbito de la filosofía analítica contemporánea y sus obras, especialmente las de esta trilogía, son ampliamente citadas por todos los estudiosos. Por ello, el comité de la Editorial San Esteban consideró conveniente emprender la traducción de alguna de sus obras, puesto que ninguna de ellas había sido vertida a nuestra lengua.

La intención primera de los editores fue traducir solamente *La existencia de Dios*. Se trata de una obra clave en la filosofía de la religión del siglo XX, probablemente la obra más conocida del autor, citada

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

ampliamente, pero, como señalaba, falta de versión al castellano y, por tanto, solo al alcance de especialistas, entre otras cosas, debido a la dificultad de su lenguaje.

En *La existencia de Dios*, Swinburne utilizaba la probabilidad bayesiana para demostrar que, dados una serie de hechos, y teniendo en cuenta nuestro conocimiento antecedente respecto al mundo, es mucho más probable que improbable que esos hechos se den si Dios existe de lo que lo sería si Dios no existiese. Swinburne ofrece aquí un análisis riguroso de los argumentos tradicionales más importantes a favor del teísmo: los argumentos cosmológicos; los argumentos que parten de la existencia de las leyes de la naturaleza y el ajuste fino del universo, los que se originan en la existencia de la conciencia humana y la conciencia moral, y los que se elaboran a partir de la (posible) existencia de los milagros y la experiencia religiosa. Swinburne afirma que, si bien ninguno de estos argumentos es deductivamente válido, individualmente proporcionan un apoyo inductivo para el teísmo, y que, a pesar del contra-argumento que puede elaborarse a partir de la existencia del mal, todos juntos hacen más probable que improbable la existencia de Dios.

Las características de este texto nos ponen sobre el tapete algunos de los problemas que este tipo de obras plantean al traductor. Se trata de un texto muy especializado que maneja términos y conceptos para los que, en algunos casos, no se había acuñado un equivalente en español. Rastreando por la red el uso de algunos de esos términos, nos encontramos traducciones muy diversas –cuando las había–, algunas erróneas y otras confusas. En muchos algunos casos fue necesario arriesgarse a acuñar un nuevo término que pudiese dar sentido en español a lo que el específico término inglés pretendía describir. En todo este proceso, el intercambio de correos con el autor mostrará cómo se fue dando forma a la traducción.

Una vez que se decidió emprender la traducción de *La existencia de Dios*, me puse en contacto el 4/06/2009 con Richard Swinburne, quien muy amablemente me respondió ese mismo día en estos términos:

“I am very pleased that my book *The existence of God* is being translated into Spanish; and I am glad that you are making the translation and have written to me about it. I regret that I do not understand Spanish, and so there is no point in asking me to vet the translation –I will trust you with that. But please ask me if there are any particular passages which you do not understand or which you feel are misleading, and I will try to explain what I had in mind or to suggest a clearer version”.

Este punto de partida promisorio, a saber, contar con el autor para que explicase “qué tenía en mente” al escribir su texto se mostró fructífero a lo largo de las diversas ocasiones en las que hube de acudir a él. Esto supone claramente una diferencia respecto a la traducción de autores que ya no viven, para cuya comprensión se suele acudir a textos de la época, diccionarios, traducciones a otras lenguas, etc. Y también respecto a la traducción de literatura o filosofía no analítica (“continental”), pues esta

pretende evitar las ambigüedades de la tradición filosófica continental para lograr una precisión terminológica y la fidelidad a la “mente” del autor, que se supone “dueño” del texto.

La consulta empezó pronto. Para poder traducir del modo más preciso uno de los términos clave de su teoría, “liabilities” y poder verter al castellano con fidelidad la teoría general de las leyes de la naturaleza de Swinburne, que la elabora términos de “substances-powers-and-liabilities” (lo que él denomina teoría SPL), hube de enfrentarme al último término. Los dos primeros parecían fáciles de comprender, pero el último era confuso. Dado que era una pieza clave de su teoría acudí a él para que me echase una mano y así lo hizo. El 21/09/09 respondió:

“liabilities' are predispositions to respond to the exercise of powers by other substances. Thus, a plate may have a liability to break when hit by a hammer; or salt may have a liability to dissolve when put in water”.

Así que decidí traducirlo por “predisposiciones” (aunque también podría haberse hecho por “disposiciones”). Su teoría, en castellano, quedó como SPP.

Junto a este problema terminológico, me encontré también con una expresión extraña y sin equivalente castellano, aun cuando esta y algunas análogas son usadas en la diversas ramas de la filosofía analítica, pero sin que se hubiera acuñado una expresión castellana que no sonase demasiado mal. Digo demasiado, porque buena parte de las expresiones de este tipo de filosofía violentan el uso normal de la lengua, de modo que algún tipo de extrañeza terminológica parece inevitable. Es la expresión “equal best”. Para salir de dudas, también se la consulté a Swinburne, que me respondió lo siguiente:

“Equal best' is not a very natural expression in English, but it is one which the English reader should readily understand. An equal best action is one than which there is no better action, but which is just as good to do (that is 'equally good') as some other action”

En tanto esta expresión, hasta donde yo conocía, no era popular en la traducción filosófica al español, le solicité permiso para introducir una definición que aclarase su sentido. Y su respuesta fue: “All that I can suggest is that you actually provide this definition of the term when it occurs first”. Así lo hice, para que al lector español, sobre todo al no especialista, no le sonase tan extraña.

Además de estas y otras consultas técnicas, en la lectura de la obra detecté algunos errores, tanto tipográficos como gramaticales, e incluso de contenido, que al propio Swinburne sorprendieron también, dado que es una obra muy leída y citada. Él mismo confesaba, en este mismo correo en el que yo le había adjuntado un par de folios de consultas técnicas, de estilo o simples erratas, lo siguiente:

“I am a bad proof-reader, but I have proved a even worse proof-reader on this book than on any one which I have written. After I had sent two separate notes of typographical and other errors to Oxford University Press, and they corrected them in

a new printing a year or two ago, you have now drawn my attention to quite a number of misprints which I had not noticed previously and to which no one else has drawn my attention. I shall need to send a new list to Oxford University Press! Thank you for noticing these misprints, and thank you very much for the very considerable attention which you have obviously given to each of my sentences which has enabled you to recognize these. I am most grateful for all your work on this translation”.

Cuando el trabajo parecía terminado, en una última corrección de pruebas me encontré con la afirmación de que una de las teorías de Alvin Plantinga tenía mucha fuerza “against naturalism, and so against the existence of God”. Obviamente esto era un error, ya dicha teoría defiende lo contrario, así que acudí de nuevo a Swinburne, quien contestó lo siguiente:

“Dear Sixto, Oh Dear! My proof-reading of that book has turned out to be a disaster. You are of course quite right. It should read 'non-existence of God' and not 'existence of God.' I am very grateful for the trouble you have taken with this translation –which will clearly be a very good one. I've noted all your corrections, and shall add them to the new list which I'm sending to OUP, to enable them to correct subsequent printings. Also, someone is going to begin translating it into Russian shortly, and I'll be able to give him the list. Very Many Thanks –Richard”.

El proceso de traducción me hizo plantearme la cuestión de en qué medida el traductor no es también un creador, no solo de lenguaje, en la lengua a la que traduce, sino de la misma obra, que es constantemente corregida, revisada, aumentada, reescrita mediante las correcciones que el traductor sugiere, las cuales se incorporan no solo a las subsiguientes ediciones de la obra, sino también a las traducciones. Sospecho que el traductor ruso estaría leyendo algo de mi cosecha. A los filósofos, esto nos hace pensar de nuevo en las célebres disputas postestructuralistas en torno a la noción de “autor” de los años 60 y 70, que todavía coleean en la universidad.

Una vez que se le hizo llegar la traducción, Swinburne nos informó de que la editorial Sígueme había contratado con OUP la traducción de su texto, más breve y divulgativo, *¿Is there a God?* Parecía una buena ocasión para confrontar mi traducción con un texto que tenía necesariamente que luchar con algunos de los términos que yo había traducido. La veda de Swinburne en España se había abierto. El 2/5/11 me decía al respecto: “I hope that its publication will not deter people from buying *The Existence of God*, but rather encourage them to do so!”.

El éxito de la traducción fue grande. Se trataba de un libro de referencia necesario en todas las facultades de filosofía y teología, clave para entender el desarrollo de la filosofía analítica de la religión en el siglo XX. Dado que esta obra era la segunda parte de una trilogía, los editores se animaron a traducir otra de las obras. Consultado Richard Swinburne acerca de cuál sería la más adecuada, recomendó traducir *Fe y razón*, la tercera parte de la trilogía. Consideraba que la primera parte, *La coherencia del teísmo*, había envejecido mal. Era una obra de finales de los años 70 que se había quedado un tanto desfasada después de los muchos debates habidos en las últimas décadas en su ámbito.

Ese mismo año, 2011, San Esteban adquirió los derechos de *Faith and reason*. Supongo que, debido al éxito de *La existencia de Dios* y a que Sígueme también había lanzado su traducción, los responsables de OUP exigieron unos derechos de traducción mayores, que ponían en peligro la continuidad del proyecto. Richard Swinburne mismo se involucró en la negociación con OUP y así, una vez alcanzado un acuerdo satisfactorio, se pudo emprender la tarea de traducir el tercer libro de la trilogía. Cuando todo estuvo solucionado, se lo comuniqué al autor y, sin más, me contestó:

“That's good news. The only misprint of which I am aware in *Faith and Reason* is on p.112 line 9 where 'reasons' should be 'seasons'; but no doubt you will find other misprints. Thanks again very much for all your work in propagating mine. –Richard”.

Obviamente, había bastantes más.

Antes de comenzar la traducción, la editorial San Esteban concibió la idea de organizar, una vez que *Fe y razón* estuviese traducida, una presentación pública de ambos textos en España. Se lo propusimos a Swinburne, y este respondió:

“Of course I am pleased that you will begin soon to translate *Faith and Reason*. I would be very pleased to come to Spain for the ‘baptisms’ of both translations. I was wondering whether your editor might like to arrange a joint ‘baptism’ with the publisher (Ediciones Sígueme of Salamanca) of the forthcoming translation of my *Is there a God?* I’ve not had any correspondence with the translator of this book, but OUP reached an agreement with the publishers in April, and so it should be well along the way to be being published. It might be to the advantage of both publishers to have a joint occasion. What form to you envisage this occasion as taking? Perhaps I could give a short summary of some of the ideas of these books, and you and perhaps some other colleague could comment on them. Most dates next year would be convenient for me. Thanks for thinking of this. With best wishes. Richard”.

La ansiada presentación tuvo lugar el 5 de mayo de 2012. Se desarrolló con traducción sucesiva, ya que carecíamos de equipos. Puede verse su conferencia (sin traducción) en <https://www.youtube.com/watch?v=V6YSq1HVLks>

El debate (con traducción sucesiva) en: <https://www.youtube.com/watch?v=9M0oA4cquqg>

Finalmente, la presentación de sus libros: <https://www.youtube.com/watch?v=mUyTgu90cB4>

Tras su estancia en Salamanca, que fue un éxito de crítica y público, Swinburne volvió a pensar en la idea sobre la que habíamos estado debatiendo de hacer una segunda edición de *La coherencia del teísmo*. El 12/5/12 escribe:

“I’ll think about whether I want to produce a second edition of *The Coherence of Theism*, and let you know what I decide within the next month. If I don't want to produce a second edition, Ricardo is welcome to commission a translation of the slightly revised (1993) version (the original version was published in 1977!); but if I do decide to work on a second edition, OUP would need to agree to this (I think that they would agree), and ideally it would be better for you to wait until I've done the

work (it might take about a year). Meanwhile if Sígueme or anyone else wants to publish a translation of the other 'popular' book, *Was Jesus God?* they are most welcome!”.

Además de explorar la posibilidad de revisar el primer texto de su trilogía por sugerencia de los editores españoles, Swinburne animaba a traducir otro de sus libros.

El 1/10/12 confirmaba que emprendía una reedición de esa obra:

“I undertook to let you know whether I was going to produce a second edition of *The Coherence of Theism*. I have been debating this in my mind for some time, and I have at last decided that I will send a proposal for a second edition to Oxford University Press –it remains to be seen whether they will agree to this, but I guess that they will. There needs to be an edition which takes into account the large amount of philosophical writing on divine properties which has appeared in the past 30 or so years; and there are significant topics discussed in the book on which I have something new to say. So if San Esteban wants to publish a translation of this book, and you are willing to translate it, it would be best to wait for the second edition (if OUP agree to that). But the theologically-orientated book that I would most like to see translated into Spanish remains *Was Jesus God?* (which was written as a sequel to *Is there a God?*) *My Mind, Brain, and Freewill* (which is of course not directly on a theological topic) is well on its way through the press, and publication is expected early next year. I remain, as ever, very grateful for all your work translating my work”.

El editor español acordó finalmente traducir la nueva edición de *La coherencia del teísmo*, en la que Swinburne estaba trabajando. Durante todo ese tiempo se mantuvo contacto con él por email. El 6/3/14 escribe:

“As regards *The Coherence of Theism*, I am currently working on the second edition. It is difficult to predict when I will be finished. Although the general pattern of the argument remains the same, I need to alter it quite a lot –not mainly because of any fundamental change in my own ideas, but because so much has been written on most of the topics discussed in this book, and so much by way of new philosophical views on necessity, ethics etc. in terms of which I need to express my views– that I am largely re-writing the book in the light of all this. I certainly hope to get it finished by September, but I really can't promise that at the moment (especially in view of various other minor writing commitments). I am really pleased that the editor is interested in publishing this second edition. Obviously once I have finished the manuscript, you could begin to translate it straight away before it has gone through the printing process. It will be of about the same length as the original version, since I am omitting some material discussing issues which were very controversial at that time but are no longer greatly controversial (for example, the verification principle is no longer endorsed by many philosophers). And of course, if you were to find a publisher who would be interested in a translation of *Mind, Brain and Freewill*, I would be very pleased indeed to see it in Spanish”.

El 20/10/14 Swinburne escribía:

“Thanks for enquiring about my progress in rewriting *The Coherence of Theism*. I now have a first draft of the new second edition. Someone else is reading it for me and will produce some comments on it of which I can take account. I very much hope that I can work on it continuously from when I get back from America early in November, and I certainly hope to have the final version sent off to OUP by the end of January. Then, I suppose it will be about 9 months until it is published. Thanks for telling me about the two further misprints in *Mind, Brain, and Free Will*. You are very good at spotting misprints, and if these are the only ones that you have managed to spot (additional to the ones that have now been corrected in a new printing of the book), that's very good –as you know, I am a bad proof-reader. I hope your own work is going well, and that we shall coincide again somewhere soon. With best wishes”.

El trabajo de Swinburne se fue retrasando por diversas razones, y el 11/8/15 escribe:

“Dear Sixto, You'll be pleased to hear that I have now finished work on the second edition of *The Coherence of Theism*, and sent the final version to Oxford University Press. I've talked to the philosophy editor (Peter Momtchiloff), and also to the Foreign Rights department, and explained to them that you would like to begin translating this book before it is published. They are happy with the idea of signing a translation agreement with San Esteban before the book is actually published. So I suggest that Ricardo writes now to the OUP Rights Department, and asks for such a translation agreement; suggest to him that he reminds the Rights Department that I've talked to them about this and that they seemed happy with the idea of signing an agreement before the book is published. However, you'd better not start work on the translation until the OUP Copy Editor has done his work on my text, as he may want to suggest various minor rephrasings of my sentences and rearranging of my material. There should be a copy edited version in about 2 months time. OUP are keen that they should send you this copy-edited version (rather than I should send it to you), because they will mark the version they send to you in some way as copyrighted; OUP are desperate to avoid digital versions of their books being circulated on the net. I suppose that the English version will be published in about 9 or 10 months from now. Needless to say, I am very pleased to have reached this stage”.

De nuevo, el 19/12/15 escribe:

“I am in the process of correcting the proofs of *The Coherence of Theism*. OUP is sending these proofs to Ricardo for onward transmission to you. So you can begin to translate them when you wish. Inevitably I am making corrections to the proofs, and when I have finished that, I or OUP will send you a version with those corrections. But they are almost all small corrections, and it will be easy to amend any translation that you have already made, when you receive them”.

Insisto tanto en este intercambio epistolar porque la redacción de esta nueva edición de esa obra fundamental se debe en buena medida a la insistencia de los editores y del traductor español. Swinburne daba esa obra por periclitada y, sin embargo, la traducción de sus obras anteriores y el deseo de tener esta trilogía en español hizo que recobrase una renovada vitalidad.

Comenzó así el proceso de traducción sobre las pruebas de imprenta, lo que permitía avanzar más deprisa. Pero esto tenía el inconveniente de que la traducción tenía que revisarse a medida que

Swinburne iba haciendo correcciones sobre esas pruebas. Ese mismo 19/12 recibimos el pdf de OUP. El 7/1/16 Swinburne envió su pdf con las correcciones añadidas al pdf original:

“I've now corrected the proofs of *The Coherence of Theism*, and here are the corrected proofs. The corrections are of two kinds –deletions, which are red lines through the text, and insertions which are marked by small blue marks in the text. If you click on a blue mark (or slightly to the left of the blue mark), a box will appear in the right margin containing the insertion. Ask me if you have any problems. I'll send you the index in a few days time. All the best – Richard”.

A partir de este momento hubo que cambiar la base de traducción y revisar lo que se había hecho hasta ese momento, que, por suerte, no era demasiado. El 11/1/16 escribe:

“Dear Sixto, if you click on 'Comment' at the top of the corrected version of the proofs, you'll find a full list of corrections. But subtract 10 from the page numbers listed there (e.g. the corrections listed as occurring on p.13 occur on p.3). The corrections listed as occurring on p.7 occur on p.vii. You need note only the corrections headed 'Richard'. I attach the typescript of the Index; I see no reason to expect any changes to that at the proof stage, but if there are any, I'll notify you. You have a large task ahead; thanks very much for doing it –Richard”.

Este cambio de paginación suponía una dificultad añadida y, a pesar de lo que Swinburne afirmaba, fueron apareciendo pequeñas erratas e incluso algún error de bulto (“approval” en vez de “disproval”). Yo le iba enviando esas correcciones a medida que las iba detectando, y me escribió:

“You are most helpful. I suggest that you send them in batches of 10 or so –unless you come across a really bad one, such as putting 'approval' rather than 'disapproval' in which case send straight away. I should be able to get the three you have noted so far incorporated into the final text. Best- Richard”.

Comenzaba de nuevo mi tarea de reescribir el libro. Al mismo tiempo que yo le indicaba correcciones, Swinburne me señalaba otras que él iba detectando y que había que incorporar a la versión definitiva del texto. Por mi parte, le enviaba más, a lo que me respondió (20/2/16):

“Dear Sixto, Thanks very much for these. You are right about most of them –see my comments below. It is too late to make corrections to the English text –the book has gone to the printers and will be published in May. It may be that the OUP's own proof reader has picked up the typographical mistakes, but I will in any case tell OUP about them in due course, so that they can correct them in subsequent printings. Meanwhile I'm very pleased that so far you have not found any crucial philosophical mistakes! You are, as I knew from your work of translating the other books, a very good proof-reader. Keep up the good work! Best –Richard”.

Seguí enviándole erratas y (14/4/16) contesta:

“Dear Sixto, Thanks for your list of possible misprints. They are all actual misprints, except for the following. I sometimes use 'they' and 'their' instead of 'he or she' and 'his

or her' to avoid the cumbersome nature of the latter expressions. I think that this is now an acceptable use of English. OUP tries to deter me from doing this; but I seem to have got away with it on p.58 line 10. You do what you think suitable in Spanish. (...). The book is now being printed, and so no changes can be made to the first printing. But I am keeping a note of ones which should be made for any subsequent printing, which I will let OUP have in due course. Thanks very much indeed for your continuing work on this, I'll get OUP to send you a copy of the printed book, I hope in the middle of next month. With best wishes– Richard”. El 7/6/16 me informa de lo siguiente: “Dear Sixto, please would you confirm that OUP sent you a printed copy of the new *The Coherence of Theism*. I had asked them to do so. If they haven't done so, I'll send you a copy immediately. I was very pleased to see it in print, and am pleased with the result. (I felt that I had rushed my previous book *Mind, Brain, and Free Will*, but I think that I didn't rush this one)”.

El texto impreso llegó el 15/6, de modo que volví a cambiar de texto base para continuar la traducción. Aun así, también en ese texto, como Swinburne había hecho notar, había que hacer correcciones. Cabía esperar que la edición española acabaría por ser “más correcta” que la inglesa. Swinburne siguió enviando correcciones, algunas de las cuales llegaban del traductor al francés, que, por lo visto, había comenzado también a traducir el libro. Yo, a mi vez, le seguí mandando las mías. A principios de enero de 2017 terminé mi traducción y le envié la última remesa de errores/erratas que había detectado incluso durante el proceso de lectura y revisión de la traducción. En algunos casos, el mismo Swinburne se queja de que sus frases no quedan claras en inglés y encomienda al traductor que las mejore. P. ej, respecto a una duda sobre los concilios ecuménicos, (2/2/17) contesta:

“The word is 'or', not 'and'. Of course Orthodox do not recognize the First Vatican Council, and so no Council recognized as 'Ecumenical' by Orthodox has pronounced on God's omniscience. My point was that the First Vatican Council was the first council recognized as 'Ecumenical' by Catholics to pronounce on God's omniscience. Sorry if the English does not make the point clearly enough. Perhaps you can do better in Spanish. –Richard”.

Aquí acabó el intercambio epistolar respecto a la traducción y empezó otro breve en el que comenzamos a sondear la posibilidad de organizar de nuevo un evento en España para presentar la trilogía completa.

Me he detenido en presentar con tanto detalle este intercambio epistolar porque muestra muy a las claras una parte habitualmente oculta de la intrahistoria de la traducción, aquella que concierne al proceso de “reescritura” de un texto, no solo por parte del traductor –si la traducción es *el* texto original o no es un problema que habrán de discutir los expertos en el tema– sino por el mismo autor, a partir de las indicaciones del traductor. Esto plantea cuestiones importantes respecto al estatuto del traductor como lector, del texto como original o reescritura del original, del lector de la traducción como receptor de una obra diferente, etc. El caso de Richard Swinburne proporciona un magnífico material para tratar de dar respuesta a estas preguntas.

LA PROVINCIA TEUTONIA DE LA ORDEN DE PREDICADORES Y SUS APORTACIONES FILOSÓFICAS, CULTURALES Y TRADUCTOLÓGICAS¹

Cristina Naupert Naumann

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid (España)

cristina.naupert@urjc.es

Abstract

In the introduction of our work we display in condensed form an overview of the foundation, the development and the present situation of the province Teutonia of the Order of Preachers and some of its most representative figures. In the following part we analyze some of the most important philosophical and cultural contributions of the Teutonia in relation to the German Scholasticism and Mysticism paying special attention to the deep impact on the burgeoning of the vernacular language. Then we focus on three particular translation problems: the translation as informative summary in *Der Tugenden Buch*; the use of translation strategies by Heinrich Seuse in his defense of Master Eckhart (which is an early example for ideological manipulation by the means of translation) and the importance of Basel as a centre for translation among the Dominicans.

Keywords: Order of Preachers; province Teutonia; German Scholasticism; German Mysticism; translation

Resumen

En la introducción de nuestro trabajo desplegamos de forma muy condensada una visión global sobre la fundación, el desarrollo y la actualidad de la provincia Teutonia de la Orden de Predicadores y sobre algunos de sus personajes clave. A continuación, nos detenemos en algunas de las aportaciones filosóficas y culturales más destacadas de la Teutonia en relación con la Escolástica y Mística alemanas y, en particular, con su gran influencia en el desarrollo de la lengua vernácula. Con especial interés revisamos después tres aportaciones traductológicas concretas: la traducción como resumen divulgativo en *Der Tugenden Buch*; la utilización de estrategias de traducción por parte de Heinrich Seuse en su defensa de maestro Eckhart (lo que supone un temprano ejemplo de manipulación ideológica gracias a la traducción) y la importancia de Basilea como centro de la labor traductora dominica.

Palabras clave: Orden de Predicadores; provincia Teutonia; escolástica alemana; mística alemana; traducción

1. Introducción

En la introducción de nuestro trabajo desplegamos de forma muy condensada una visión global sobre la fundación, el desarrollo y la actualidad de la provincia Teutonia de la Orden de Predicadores y sobre algunos de sus personajes clave.

Es el coetáneo de Santo Domingo de Guzmán, el Beato Jordán de Sajonia OP (aprox. 1190-1237), quien coge el testigo de la recién creada Orden de Predicadores de las manos de su fundador y la extiende hacia los territorios de habla alemana del Sacro Imperio Romano Germánico ubicados en el centro del continente europeo.

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

Conoce a Santo Domingo en la Universidad de París en 1219. Poco después ingresa en la Orden de Predicadores y participa en su primer capítulo general en Bolonia en 1220. El capítulo general del año siguiente le confiere el gobierno de la provincia dominica de Lombardía y después del fallecimiento de Santo Domingo es elegido en 1222 Maestro General de la Orden, es decir, se coloca como sucesor directo del fundador a la cabeza de la recién creada comunidad de mendicantes predicadores, cargo que ocupa durante 15 años hasta su muerte en 1237. Es, además, el primer biógrafo de Santo Domingo y el primer historiador de la Orden de Predicadores gracias a su *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum*.

Por otra parte, también es el Beato Jordán de Sajonia quien envía a los primeros dominicos desde Bolonia y París a su patria chica, los territorios centroeuropeos de habla alemana. Así, en 1220 se funda en Friesach (Carintia) el primer convento de la Orden de Predicadores en el Sacro Imperio Romano Germánico. En 1221, el amigo íntimo de Jordán de Sajonia, Heinrich von Mühlhausen, mejor conocido como Heinrich von Köln, funda el convento dominico de Colonia donde poco más tarde San Alberto Magno creará el famoso *Studium Generale* de los dominicos, semilla de la futura Universidad de Colonia. En este lugar estudiarán Santo Tomás de Aquino, discípulo directo del sabio maestro, e intelectuales de la talla de Eckhart, Tauler y Seuse (Heusinger, 2016: 5-6). Cabe añadir que el convento de Colonia se convertirá con el tiempo en el centro espiritual de la futura provincia Teutonia (Lohrum, 1969: 1-6).

El capítulo general de Bolonia de 1225 envía a Bernardus Teutonicus a los territorios germanoparlantes para reunir los diversos conventos recién creados en una provincia bajo el mandato de la Orden. Bernardus, sin embargo, no interviene solo en el proceso de creación de la Teutonia, sino también en el establecimiento de un importante centro logístico para los comerciantes germánicos en Venecia, el *Fondaco dei Tedeschi*.

Resumiendo podemos decir que el desarrollo de la provincia Teutonia va viento en popa durante el siglo XIII. En el año 1300, la provincia cuenta con 94 conventos, de los que no pocos son conventos femeninos, una circunstancia peculiar a la que dedicaremos nuestra atención en varios apartados de nuestro trabajo. La expansión de la Orden de Predicadores en el territorio germanoparlante es tal que se impone a principios del siglo XIV una disgregación provincial: en 1303 se crea la provincia Saxonia que abarca los territorios al norte del Meno, mientras que los de la zona germanoparlante al sur de esta línea fluvial quedan bajo el amparo de la Teutonia. Los conventos que permanecen en la administración de la provincia Teutonia se dividen en cuatro “naciones”: Alsatia, Suevia, Bavaria y Brabantia. En el año 1500, la Teutonia reúne a 56 conventos dominicos bajo su jurisdicción.

Seguro que no sorprende la afirmación de que la Reforma luterana causa estragos en las provincias dominicas germanoparlantes. La Teutonia pierde 11 conventos, entre ellos, todos los que mantenía en

Suiza. La provincia Saxonía desaparece casi por completo y los cinco conventos restantes se integran en 1608 en la Teutonia. Es tan solo después de la Guerra de los Treinta Años cuando la provincia dominica empieza un lento proceso de recuperación.

No obstante, los siglos de oro de la Teutonia son según sus historiadores los siglos XIII y XIV, en concreto, la etapa que se extiende desde su fundación en 1221 hasta 1350, aunque existe en total durante aproximadamente 600 años, hasta 1825, cuando es desintegrada a la fuerza debido a la influencia secularizadora de la Revolución Francesa. Se inicia una frágil recuperación a partir de 1856-1875 que se resiente nuevamente por la *Kulturkampf* (el enfrentamiento religioso-cultural) instigado por el canciller imperial Otto von Bismarck que atacaba de manera feroz a las órdenes católicas establecidas en suelo alemán. A partir de 1895 se constata el pleno restablecimiento de la provincia Teutonia y a partir de 1939 el de la provincia actual de Alemania del Sur-Austria (cf. Lohrum; Heusinger, *ibíd.*).

Es en los años 50 y 60 del siglo pasado cuando la Orden de Predicadores vive una nueva época de esplendor y renovación en los países germanoparlantes. Se fundan nuevos conventos o se refundan otros que habían existido antiguamente como Braunschweig (1952), Münster (1961), Hamburgo (1962) y Bremen (1968). En la actualidad pertenecen a la provincia Teutonia nueve conventos: Colonia (sede del Capítulo Provincial), Düsseldorf, Vechta, Hamburgo, Berlín, Braunschweig, Leipzig, Worms y Maguncia.

Curiosamente, hasta 2013 pertenecía a la provincia Teutonia un vicariato en Bolivia con seis sedes (Santa Cruz de la Sierra, Cochabamba, Pampagrande, Comarapa, Samaipata, Mairana, Potosí) que a partir de este momento se hizo independiente como viceprovincia de Bolivia.

La provincia de Alemania del Sur-Austria (*Süddeutsch-Österreichische Provinz*) alberga hoy en día cuatro conventos: Friburgo de Brisgovia, Augsburg, Múnich y Viena.

Se puede constatar, por lo tanto, que la Teutonia actual ocupa el espacio de la antigua Saxonía (los territorios al norte del Meno), mientras que la Provincia de Alemania del Sur-Austria se establece en los territorios de las cuatro naciones que formaban la antigua Teutonia.

Por mis vínculos personales con la ciudad de Leipzig quisiera cerrar este somero repaso histórico con una mención particular de la historia nada corriente de los dominicos en este lugar. En 1231 se fundó el primer convento dominico en esta laboriosa ciudad, conocida por sus ferias y boyante comercio. En 1240 se bendice la iglesia del convento con la invocación de San Pablo como santo protector. La iglesia de los dominicos “paulinos” se convierte en 1409 en el centro espiritual de la recién fundada Universidad de Leipzig. En 1539, la Reforma luterana obliga a los dominicos a disolverse y en 1543 la iglesia se incorpora a las posesiones inmobiliarias de la Universidad y sirve a partir de la consagración

por Lutero como centro universitario de culto protestante. Los edificios sobreviven milagrosamente a los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial, pero sucumben ante el afán destructivo del régimen comunista que se ceba con cualquier manifestación relacionada con el culto religioso. Y así se ordena en 1968 la voladura del conjunto arquitectónico, corazón espiritual durante siglos del Alma Mater Lipsiensis.

Pero esto es solo una cara de la historia dominica en Leipzig. Porque los dominicos vuelven y refundan su convento en 1931 en la ciudad, en un lugar bastante más alejado del centro que el antiguo convento “paulino” y con otro santo protector, San Alberto Magno.

Cabe destacar que la caída del régimen comunista de la antigua RDA y la reunificación alemana hicieron posible tanto la reconstrucción de la antigua iglesia de San Pablo como parte integrante de la Universidad como la renovación y ampliación del centro parroquial dominico en el barrio de Leipzig-Wahren.

Y para terminar quisiera mencionar a dos padres dominicos de Leipzig por su especial dedicación a la misión cristiana en tiempos difíciles. En primer lugar, el Padre Aurelius Arkenau OP (1900-1991): estableció como joven religioso en Berlín contactos con el círculo de disidentes *Kreisauer Kreis* que reunía intelectuales contrarios al régimen nazi como Heinrich Graf von Moltke. Después de trasladarse a Leipzig al convento de San Alberto, en los años 1940 a 1946, ayudó incansablemente a perseguidos por los nazis, a comunistas igual que a judíos, arriesgando su propia vida, lo que le fue reconocido póstumamente con el título Justo entre las Naciones en Yad Vashem.

En segundo lugar quisiera recordar aquí brevemente a otro dominico comprometido con la lucha contra los sistemas totalitarios, en este caso no contra el nazismo, sino contra el régimen que lo sucedió en Alemania Oriental. El Padre Gordian Landwehr OP (1912-1998) nació en el oeste de Alemania, sirvió como sanitario en el frente ruso durante la Segunda Guerra Mundial, donde también pasó un año en cautiverio. En 1951 pidió el traslado a la zona este, a la RDA, al convento de Leipzig, el único existente por entonces en la Alemania prosoviética, con el firme propósito de servir como misionero en un entorno nada propicio para su causa. Destacó sobre todo como predicador para la gente joven en la Universidad de Leipzig, una actividad que llamó enseguida la atención nada benévola de los órganos de seguridad del Estado (*Stasi*). Fue observado de forma permanente y denigrado en medios oficiales como “Natoprediger im Jesuitengewand” (*sic*), es decir, predicador de la OTAN vestido de jesuita. Como se puede ver, los sabuesos del régimen no prestaban especial atención a la pertenencia a una orden religiosa u otra.

Debemos recordar igualmente que el P. Gordian Landwehr se puso a la cabeza de la lucha de los católicos (junto a los protestantes) de Leipzig contra los planes de los altos cargos comunistas de volar la iglesia universitaria de S. Pablo, lucha a la postre baldía. A pesar de este fracaso no cejó en su

empeño de convertir el convento de Leipzig en un punto de unión y apoyo para los hermanos de hábito procedentes de otros lugares de la órbita socialista que en sus países de origen (como Checoslovaquia) carecían de cualquier base organizativa. Como ya se pudo ver en su labor ecuménica como predicador en la iglesia de la Universidad y en la lucha fallida por su supervivencia, la ecúmene fue una de sus preocupaciones principales. Así lleva el nada frecuente título honorífico de la Orden de Predicadores: *Praedicator Generalis*.

Hoy en día se puede comprobar fácilmente en la parroquia de San Alberto de Leipzig cómo la comunidad de religiosos mantiene vivo el espíritu de la labor integradora de estos dos padres ejemplares. En mi visita en el mes de julio de 2017 al centro parroquial quedé impresionada sobre todo por la entrega de los padres a la labor misionera entre los más jóvenes (bautizados y no bautizados) y su empeño en leer misa también en español para dar cobijo espiritual a los no pocos hispanohablantes residentes hoy día en Leipzig.

2. El pensamiento escolástico y místico en la provincia Teutonia

A continuación, nos detenemos en algunas de las aportaciones filosóficas y culturales más destacadas que se produjeron en la provincia Teutonia en relación con la Escolástica y Mística alemanas y, en particular, con su gran influencia en el desarrollo de la lengua vernácula.

Hasta hace poco se pensaba que fueron sobre todo los autores y autoras asociados a la Mística alemana los que influyeron sobre la creación de terminología (filosófica) en los dialectos vernáculos alemanes. Desde hace algún tiempo, no obstante, se detecta un cambio en este enfoque demasiado unilateral y estrecho, además de demostrar que el desarrollo del pensamiento místico en sí no habría sido posible sin los avances fundamentales de la escolástica (Ruh, 1996: 465–475; Burger, 1998: 182-183).

La ampliación y revisión del enfoque tradicional se debe sobre todo al estudio de traducciones al alemán, como las de textos didácticos populares en el ámbito religioso, entre otros, traducciones de filosofía escolástica de los siglos XIV y XV y también anteriores (s. XIII). Se trata de traducciones del latín a los dialectos vernáculos para un público amplio y no especialmente instruido. En general, se supone que no se utilizaban traducciones directas de las obras principales de la escolástica redactadas en un latín sumamente culto, sino traducciones adaptadas o incluso traducciones de resúmenes simplificados. También se percibe que la dependencia del texto original varía: desde reproducciones “esclavizadas” (paradigma antiguo, literalidad) hasta versiones más o menos libres (o adaptadas) [Burger, *ibíd.*]. En el punto 3.1. de nuestro trabajo analizaremos un ejemplo concreto de traducción adaptada en relación con una de las obras fundamentales de la filosofía escolástica, la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino.

La necesidad de disponer de traducciones del latín a los dialectos vernáculos para un público amplio y no muy instruido tiene que ver en particular con la especial dedicación de los dominicos al cuidado espiritual y la formación religiosa de mujeres vinculadas en diferentes grados de dependencia a la Orden de Predicadores (Ríos, 2005: 315-316; Hirbodian, 2016:21-25). Sabemos que no se trata de un cometido exclusivo de los dominicos en la provincia Teutonia, sino de un distintivo de la orden en general, promovido por el mismísimo padre fundador, Santo Domingo de Guzmán, quien atesoraba una sensibilidad y comprensión muy especiales para la religiosidad femenina (Horst, 1993: 2).

Es en 1267 cuando, después de un largo vaivén, el Papa Clemente IV hace llegar a la Orden de Predicadores un edicto que les obliga a asumir de manera definitiva la *cura monialium*, esto es, el cuidado espiritual y la instrucción en los preceptos religiosos en los conventos de monjas asociados a los dominicos. Esta enseñanza tenía que vehicularse necesariamente a través de los dialectos vernáculos, ya que las mujeres por regla general carecían de conocimientos profundos del latín que les hubieran permitido la lectura de obras filosóficas y teológicas en sus versiones originales (Grundmann, 1935: 202 ss.). Así, para explicarles a las discípulas religiosas problemas de esta índole era necesario disponer de traducciones, que en la mayoría de los casos pertenecían a la tipología de la traducción-resumen-adaptación que mencionamos antes.

Sobre todo en la segunda mitad del siglo XIII se produce una gran afluencia de novicias, sobre todo debido al hecho de que las cruzadas habían dejado muchas viudas en estratos sociales medio-altos que buscaban amparo en los conventos femeninos, en su mayoría al cuidado de la Orden de Predicadores. Estas mujeres tenían ciertas inquietudes intelectuales y un interés muy vivo en formarse, y para ello acudían naturalmente a los hermanos dominicos al cargo de la *cura monialium* en sus conventos de clausura.

Pero no solo la formación básica en los preceptos teológicos y filosóficos del personal femenino bajo el amparo dominico era razón para la temprana traducción monacal en los siglos XIII y XIV de obras escolásticas del latín a la lengua vernácula. Como nos recuerda Walter Blank (1998: 68), “los teólogos de las recién fundadas órdenes mendicantes quieren combatir con sus prédicas (sermones) las ideas heréticas que se habían diseminado entre el pueblo, lo que necesariamente presupone una traducción de la teología escolástica al alemán”.

Estas traducciones debían cuidarse al máximo, ya que había una cierta proximidad aparente entre el voto de pobreza de las órdenes mendicantes y la apelación a la pobreza absoluta y la renuncia a los bienes terrenales propias del pensamiento herético de cátaros o valdenses. Los traductores, casi todos anónimos, debían trabajar por lo tanto con sumo cuidado para que esta proximidad en ciertas líneas ideológicas (pobreza absoluta, renuncia a poseer bienes materiales) no indujese a confusiones nada

deseables o incluso interpretaciones equivocadas que hubieran podido levantar a su vez sospechas de herejía.

Por otra parte debemos destacar también otro importante fin de la actividad traductora en el punto de encuentro entre la escolástica y mística en la provincia Teutonia, esto es, la intención de expresar y explicar experiencias místicas a través de la traducción del latín canónico al medio alto alemán de la terminología escolástica (Schmoltdt, 1954: 13). Aquí, el ejemplo predilecto son sin duda las obras vernáculas del maestro Eckhart (siglo XIV) que representan traducciones y adaptaciones de los tratados teológicos más importantes de su época.

Como expone Walter Blank (1998: 66), la mística alemana ejerce sobre todo una influencia innegable sobre la lengua alemana de la “interioridad” donde se localizan las acuñaciones lingüísticas más valiosas que ha aportado el pensamiento religioso al desarrollo de la expresión vernácula. En el siglo XIV, los místicos y las místicas alemanes más destacados, en su gran mayoría portadores del hábito dominico, tienen que aplicar su ingenio lingüístico sobre todo a la búsqueda de medios para expresar lo inefable, igual que lo harán más tarde místicos españoles como San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Jesús.

Los místicos alemanes habilitan sobre todos ciertos recursos en la formación de palabras para procurarse instrumentos válidos en su lucha por expresar lo inefable de sus experiencias religiosas. Así, promueven la formación de abstracta con la ayuda de sufijos como *-heit*, *-keit* y *-ung*; la sustantivación de infinitivos (ej. *geschehen* > *das Geschehen*) o el uso del prefijo de negación *un-* para crear antónimos para sustantivos y adjetivos (Blank, 1998: 66-68). También se pueden encontrar acuñaciones de neologismos que sirven para expresar en alemán los nuevos conceptos asociados a la peculiar espiritualidad mística como *Gelassenheit* (serenidad), *Bildung* (formación), *Grundbefindlichkeit* (estado básico), *Entfremdung* (alienación), *Spekulieren* (especular/especulación) o *Entrückung* (éxtasis) (cf. *Mehr als Schwarz & Weiß*, p. 7).

Frente a la Mística alemana y sus creaciones de nuevas posibilidades expresivas en la lengua vernácula incide la Escolástica alemana sobre todo en la diferenciación lingüística de conceptos filosóficos complejos y su recreación en alemán. Ejemplos concretos se encuentran en conceptos fundamentales como *Sein*, *Wesen*, *Geist*, *Gegenstand*, *Grund* o *Ursache* (Ser, Esencia, Espíritu, Objeto, Fundamento, Razón) que proceden de esta época temprana del desarrollo del alemán como lengua para la exposición filosófica, en la que se desarrollan las posibilidades lingüísticas para expresar el pensamiento abstracto y se pretende articular por primera vez en lengua vernácula una terminología filosófica de validez y aplicación generales (Blank, 1998: 69).

Con estos medios lingüísticos y traductológicos se consigue también otro objetivo: embridar una religiosidad mística que muchas veces resultaba desbordante en laicos, sobre todo en mujeres con

acuciantes inquietudes espirituales próximas en muchas ocasiones a una visión mística de la religión en peligrosa cercanía a desviaciones heréticas, con el fin último de retornar la teología subjetiva y espiritualista al marco de los dogmas de la iglesia (Blank, 1998: 70).

En resumen podemos constatar que se reconoce una posición de gran dominio (casi de monopolio) y una fuerte influencia de los dominicos alemanes en los siglos XIII y XIV sobre la cultura filosófica y teológica en los territorios germanoparlantes. Para el autor Kurt Ruh (1996: 420-428), este dominio se explica por el paulatino avance del pensamiento místico. Demuestra cómo San Alberto Magno aprovechó (gracias a la disponibilidad de traducciones al latín) fuentes árabes, hebreas y griegas (Aristóteles, Averroes, Avicena, Maimónides y otros) para construir de estas influencias neoplatónicas, herméticas (kabalísticas) y aristotélicas una orientación nueva en el pensamiento entre sus hermanos de hábito.

En concreto, sus aportaciones se pueden interpretar como una forma de completar y complementar la teología mística de Dionisio Aeropagita con el concepto de intelecto tal y como se conoce en la tradición aristotélica. En esta línea de pensamiento inaugurado por San Alberto Magno se inspiran después los trabajos de los principales discípulos del maestro que fueron capaces de extender estas ideas hasta lograr la mencionada posición de monopolio en la filosofía alemana de aquel tiempo. Así, Dietrich von Freiberg (OP) amplía el concepto del intelecto utilizado por su maestro a través de una interesante interpretación de Averroes y Proclo. Otro importante discípulo, el maestro Eckhart (OP), a su vez también amigo de Freiberg, tiene en su haber el enorme mérito de haber sabido volcar estos nuevos logros filosóficos del pensamiento místico de forma clara y comprensible en lengua vernácula.

Pero con ellos y con la cascada de comentarios y discusiones que provocaron sus publicaciones todavía no termina esta época de dominio casi absoluto del pensamiento místico por parte de los dominicos alemanes. Son Johannes Tauler y Heinrich Seuse, discípulos a su vez de Eckhart y Freiberg, quienes ponen el broche de oro a esta etapa en la que la impronta de la Orden de Predicadores se percibe por doquier en el pensamiento filosófico-teológico alemán.

3. Estudio de tres aportaciones traductológicas de la provincia Teutonia

Hay que constatar que la historia de la labor traductora de los dominicos alemanes está aún por escribir. Al carecer este campo de un estudio exhaustivo revisamos en este apartado tan solo tres aportaciones traductológicas concretas ligadas a la historia temprana de la provincia Teutonia: la traducción como resumen divulgativo en *Der Tugenden Buch*; la utilización de estrategias de traducción por parte de Heinrich Seuse en su defensa de maestro Eckhart, lo que supone un temprano

ejemplo de manipulación ideológica gracias a la traducción, y la importancia de Basilea como centro de la labor traductora dominica.

3.1. La traducción como resumen divulgativo: *Der Tugenden Buch*

Como ya mencionamos anteriormente, hasta hace poco tiempo se pensaba que fueron sobre todo los autores y autoras asociados a la Mística alemana los que influyeron sobre la creación y el desarrollo de terminología filosófica en los dialectos vernáculos alemanes. Se suponía, pues, que la Mística y sus pensadores principales eran los responsables de los avances lingüísticos, sobre todo porque fueron ellos los que optaron más a menudo por redactar sus obras en lengua vernácula. Así, apenas se dejaba espacio a la consideración de las aportaciones escolásticas, que, como veremos, no solo consistían en obras escritas en latín.

La ampliación y revisión del enfoque tradicional centrado en los logros intelectuales y lingüísticos de la Mística alemana, se debe sobre todo al estudio de *traducciones* al alemán, como las de textos didácticos populares en el ámbito religioso. Se trata de traducciones del latín a los dialectos vernáculos alemanes para un público amplio (femenino y masculino) y no muy instruido.

En general se supone que no se utilizaban *traducciones directas* de las obras principales de la escolástica redactadas en un latín sumamente culto, sino *traducciones adaptadas* a partir de resúmenes que solían reducir el grado de complejidad del original en su afán de servir para fines divulgativos (Burger, 1998: 182).

Aquí vamos a analizar *Der Tugenden Buch*, un ejemplo concreto de traducción resumida y adaptada en relación con una de las obras fundamentales de la filosofía escolástica, la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino. El esquema traductológico que propone Harald Burger (1998: 183) es el siguiente:

I – Texto original en latín de filosofía escolástica

II – Adaptación (resumen y simplificación) para uso divulgativo y educativo en latín

III – Traducción de esta adaptación a la lengua vernácula (dialectos próximos al medio alto alemán)

En nuestro caso concreto consideramos como texto original la *Summa theologiae* (o *theologica*) de Santo Tomás de Aquino, escrita entre 1265 y 1274. No tenemos constancia documental de las adaptaciones o resúmenes simplificados de este texto fundamental que circularon en latín. Sin embargo, su existencia se da por hecho por diversas alusiones a su uso para fines formativos en las órdenes mendicantes y en la *cura monialium* (Burger, *ibid.*).

Analizamos aquí como ejemplo concreto del tercer punto del esquema una traducción de estos resúmenes (adaptaciones) simplificados de la *Summa* de Santo Tomás al medio alto alemán elaborada bajo el título *Der Tugenden Buch (Libro de las Virtudes)* alrededor del año 1381 por traductores dominicos anónimos (cf. Berg, 1964; Berg/Kasper 1984). Según Harald Burger (1998: 183), no eran los mejores traductores disponibles que estaban al cargo de esta tarea ya que su dominio del latín dejaba bastante que desear, lo cual forma un contraste evidente con la Mística, donde sí se podía afirmar sin duda que estaban implicados “die Spitzen der dominikanischen Gelehrsamkeit” (los mejores pensadores dominicos).

A parte de esta traducción resumida existe también una traducción anterior de la *Summa* al medio alto alemán que aspira a la reproducción completa y (más o menos) fiel del texto original en latín. En el siguiente apartado de nuestro trabajo (punto 3.2.) trataremos algunas facetas de esta traducción con más detalle, mientras que nos ocuparemos aquí de algunos aspectos en relación con la obra resumida.

Der Tugenden Buch es un libro divulgativo que procura traducir de forma resumida y con interés casuístico (Berg, 1964: 89 ss.) los fundamentos éticos y morales de la escolástica expuestos por Santo Tomás en su *Summa* para aplicarlos a la enseñanza de una conducta virtuosa destinada a un público urbano bastante amplio y no especialmente ducho en las finuras de la filosofía y teología contemporáneas, a cuyas obras principales escritas en latín este círculo de personas por regla general no tenía acceso directo por su falta de dominio de la *lingua franca*. La traducción a la lengua vernácula se centra sobre todo en reproducir el pensamiento tomista sobre cuestiones de moral y justicia, lo que le convierte más allá de servir como manual sobre virtudes en manos de conventuales y laicos incluso en un libro de consulta útil para la jurisdicción que se imparte en varios centros urbanos donde estaban afincados órdenes mendicantes como los dominicos (Berg, *ibíd.*: 145). En su edición revisada y ampliada de *Der Tugenden Buch*, Klaus Berg (1984: cviii) puede constatar que se ha confirmado plenamente la tendencia del libro a ser usado como manual de consulta en cuestiones jurídicas.

Según Uta Störmer-Caysa (1998: 164-165), temas como simonía, limosnas o donativos, la adquisición, posesión y venta de bienes materiales y (la prohibición de) la usura, pero sobre todo las cuestiones morales y éticas y de conducta virtuosa relacionadas con estos procedimientos son los que representan de forma más directa el interés que se detecta en el compendio *Der Tugenden Buch* para discutir la situación de las órdenes mendicantes en los núcleos urbanos en relación con su dedicación al cuidado espiritual de los feligreses. Pero estos problemas se exponen no solo de forma abstracta y teórica, sino se quiere ir más allá al ofrecer instrucciones para conseguir esta conducta virtuosa que se espera tanto de los hermanos predicadores como de las personas bajo su guía e instrucción espirituales, tanto en los hombres como en las mujeres acogidas al amparo de la *cura monialium*.

Le debemos en particular a Marie-Luise Ehrenschwendtner (2004: esp. 99 ss. y 119 ss.) la constatación de la importancia de las traducciones del latín a la lengua vernácula en la formación religiosa, teológica y filosófica de las novicias y monjas dominicas, ya que para transmitirles los conocimientos necesarios para su educación como conventuales sus preceptores no podían utilizar salvo en casos excepcionales las obras originales en latín. Tenían que usar traducciones o comentarios en los dialectos vernáculos para garantizar la instrucción de sus discípulas en esta nueva espiritualidad emocional propagada por las órdenes mendicantes.

La discusión de conceptos como pobreza frente a posesión de bienes materiales, el derecho a aceptar limosnas o la prohibición de la usura tienen especial importancia para los dominicos precisamente por su dedicación a la *cura monialium*. Störmer-Caysa (1998: 166) nos recuerda la importancia de los aspectos económicos relacionados con estos cuidados espirituales dedicados a las monjas afiliadas a la orden fundada por Santo Domingo de Guzmán. En contraste con los conventos masculinos, las congregaciones femeninas podían poseer bienes materiales y los hermanos mendicantes al cargo de su formación espiritual tenían que atender no solo aquella, sino a la vez la correcta administración de los bienes terrenales de la congregación femenina. Una tarea nada fácil que hacía muy necesario disponer de libros de consulta fiables para poder basar cualquiera de las transacciones comerciales en el vigente derecho canónico, respetar las normas morales y hacer gala de una conducta virtuosa exigible a un buen cristiano.

3.2. La utilización de estrategias de traducción por parte de Heinrich Seuse en su defensa de maestro Eckhart

La segunda aportación traductológica que vamos a discutir aquí es la utilización de estrategias de traducción por parte del autor místico Heinrich Seuse (OP) en la defensa de su preceptor dominico, el maestro Eckhart, lo que supone, además, un interesante ejemplo de una muy temprana manipulación ideológica gracias a la traducción.

Nos basamos en nuestra reflexión en el interesante estudio de Fiorella Retucci (2016) que analiza de forma muy detallada la utilización de la traducción al medio alto alemán de la *Summa theologiae* de Santo Tomás por parte de Heinrich Seuse en la defensa que lleva a cabo de su maestro.

En comparación con el ejemplo tratado en el punto anterior, aquí no se trata de un resumen divulgativo sino de una traducción completa de la *Summa* a la lengua vernácula. La única versión (fragmentaria) que se conoce de esta traducción forme parte de un códice manuscrito del siglo XIV procedente de la abadía benedictina de Weingarten, hoy custodiado por la Landesbibliothek Stuttgart. Se supone que el o los traductores anónimos de principios del siglo XIV fueron benedictinos y/o dominicos. Gracias a la edición moderna de Quincy y Strothmann (1950) disponemos de una vía de acceso fácil a la traducción que a juicios de los editores supone un gran logro lingüístico porque consigue trasladar a la

lengua vernácula ideas abstractas y bastante complejas que antes solo se habían expresado en la lengua culta, en latín.

Veremos ahora, pues, cuál es el uso concreto que hace Seuse de esta traducción en su defensa de Eckhart. La condena de varios escritos de Eckhart por la bula del Papa Juan XXII *In Agro Dominico* tiene lugar en 1329 cuando el autor ya había fallecido. En concreto, se condenan como heréticas o sospechosas de herejía 28 de sus sentencias, procedentes tanto de obras latinas como vernáculas. El objetivo de esta condena ya no podía consistir en un castigo personal del pensador místico, sino en la limitación o incluso prevención de la diseminación de su obra desde aquel momento en adelante.

En consecuencia, la defensa que pretende llevar a cabo el dominico Heinrich Seuse de Eckhart y de su obra, acusada y condenada severamente por la más alta jerarquía eclesiástica, se ha de considerar de hecho como una operación bastante arriesgada, ya que el propio Seuse se exponía a su vez a ser considerado sospechoso de herejía. Siguiendo a Retucci (*ibid.*: 210), Seuse aplica varias estrategias en su obra en alemán *Buch der Wahrheit* (escrito después de 1329, año de la condena papal) para salir airoso del intento de defender a su preceptor. Todo el libro hay que leerlo como defensa, rectificación y reacción polémica ante la condena reciente del pensamiento eckhartiano.

Ahora bien, Seuse no redacta de ninguna manera una defensa cerrada, servil y obediente en la que solo repite o reinterpreta las sentencias del maestro. En algunas ocasiones, en las que lo considera necesario por motivos doctrinales, el discípulo se distancia decididamente del preceptor, tanto para explicarlo o incluso corregirlo con tal de devolverlo al camino del pensamiento ortodoxo. Según las tesis que expone Retucci, es precisamente en estos momentos claves cuando el autor acude directamente a la traducción al medio alto alemán de la *Summa* de Santo Tomás. Sorprende que Seuse cite en su obra más arriesgada y especulativa literalmente la traducción a la lengua vernácula y no el original en latín de esta obra central del pensamiento escolástico canónico.

Las consecuencias de este procedimiento descubierto y analizado por Retucci tienen que ver en primer lugar con la valoración misma de aquella traducción, negativa por gran parte de la investigación reciente que la despreciaba como producto caótico de un mal traductor. Sin embargo, si ahora se toma en consideración que un intelectual como Seuse, perfecto conocedor de la filosofía tomista, se arriesga a utilizar en una disputa de tal calibre intelectual como la que expone en su *Buch der Wahrheit* precisamente esta traducción como refrendo para su argumentación, no podemos sino preguntarnos si de verdad es tan malo e insuficiente el nivel filosófico y teológico de la versión traducida.

En segundo lugar surgen nuevas preguntas acerca de la importancia doctrinal e histórica de la defensa del dominico Eckhart por parte del dominico Seuse. Siguiendo a Retucci (*ibid.*: 220), Seuse consigue “desactivar” los efectos más peligrosos de una interpretación herética de Eckhart con sus largas citas de Santo Tomás porque allí sí se subrayan las diferencias entre Cristo y un ser humano cualesquiera,

un punto esencial que Eckhart apenas había tomado en consideración y que le había acarreado no pocas críticas por su alejamiento de la ortodoxia. Esto es, Seuse acude a Santo Tomás en particular para apuntalar y defender las tesis poco ortodoxas de Eckhart sobre un concepto esencial como lo constituye la encarnación.

Ahora bien, el intento de Heinrich Seuse de justificar a su maestro apoyándose en la máxima autoridad canónica de los escritos de Santo Tomás neutraliza aparentemente el peligro de una interpretación herética de las tesis de Eckhart. Retucci se pregunta aquí con razón si se trata de una manipulación consciente, o sea, ¿pretende Seuse de verdad con las abundantes citas provenientes de la traducción de la *Summa* reproducir fielmente las ideas de su maestro porque creía en esta supuesta cercanía a Santo Tomás a pesar de todas las diferencias conceptuales entre los dos pensadores? A pesar de la apariencia conciliadora de su procedimiento intelectual parece estar fuera de duda que Seuse era plenamente consciente de que el pensamiento escolástico tomista y las ideas místicas de Eckhart de hecho eran excluyentes e irreconciliables. Aun así intenta aprovecharse de una ingeniosa manipulación de ideas a través de las citas procedentes de la *Summa* traducida para conseguir que el camino filosófico inaugurado por Eckhart no pereciese una vez condenado por el veto papal. Y lo hace viendo que la única posibilidad de defender y reactivar las tesis de Eckhart es precisamente la creación de una (supuesta) cercanía ideológica con la autoridad incontestable de la obra de Santo Tomás en su versión traducida a la lengua vernácula.

Como hemos podido comprobar, el grado relativo de fidelidad de la traducción en relación con el texto original parece que ha facilitado la manipulación ideológica pretendida por Seuse que consigue gracias al uso que hace de la traducción a la lengua vernácula de la obra tomista canónica una defensa coherente, al menos en apariencia, de la supuesta ortodoxia de sentencias centrales de su maestro.

3.3. La importancia de Basilea como centro de la labor traductora dominica

El tercer y último ejemplo para ilustrar las aportaciones traductológicas de la provincia Teutonia en los primeros siglos de su existencia se centrará en la importancia de la ciudad de Basilea como centro neurálgico de la labor traductora de los dominicos alemanes.

La Orden de Predicadores llega a instalarse en 1233 en la ciudad helvética a instancia del obispo Heinrich von Thun. Como ocurre en otras sedes urbanas, también en Basilea los hermanos dominicos se ocupan de los sermones para los feligreses y cuidan de la formación espiritual y religiosa en los conventos femeninos adscritos a la Orden (*cura monialium*). Además, funcionan como *scriptorium* literario donde llevan a cabo una encomiable labor de creación, pero sobre todo de recopilación de textos literarios en latín y, en menor proporción, en dialectos vernáculos. Así, entre 1270 y 1290 se reúne bajo el cuidado de los dominicos en Basilea la *Basler Sammlung lateinischer Dichtungen* (Colección de Basilea de poesía en latín). La conservación de la biblioteca del convento dominico se

debe la feliz circunstancia de que sus archivos fueron incorporados en el siglo XVI a los fondos de la biblioteca de la Universidad de Basilea (Virchow, 2013: 71-72).

En la primera mitad del siglo XIV, y sobre todo con la llegada de varios predicadores dominicos desde Estrasburgo en 1339 (Johannes Tauler, entre otros), la fuerte propensión de los dominicos alemanes al pensamiento místico alcanza también a los hermanos congregados en Basilea, tanto en su formato estrictamente tomista y fiel a los preceptos escolásticos canónicos como también en interpretaciones menos ortodoxas y, por lo tanto, más propensas de caer bajo sospecha de herejía.

Es en este momento de efervescencia mística cuando los dominicos de Basilea en el círculo de los *Gottesfreunde* bajo la dirección espiritual de Heinrich von Nördlingen emprenden la traducción de una obra esencial de esta rama de pensamiento porque se dan cuenta de que no disponen de una versión comprensible en su dialecto vernáculo o en latín. El grupo dominico alrededor de Nördlingen traduce a partir de 1345 al *oberdeutsch* (dialecto alemán o alamán) la obra escrita en medio bajo alemán *Fließendes Licht der Gottheit*, cuya autora es la monja Mechthild de Magdeburgo (aprox. 1207-1282), que pertenecía al monasterio cisterciense de Helfta, aunque su confesor y preceptor espiritual era durante muchos años el dominico Heinrich von Halle. Animada por su guía, Mechthild empieza a partir de 1250 a darle forma escrita a sus visiones y consideraciones místicas, oraciones, diálogos amorosos (místicos) y diálogos de índole didáctica que llegan a constituir al final de su vida esta colección conocida bajo el título *Fließendes Licht der Gottheit*, una obra valorada como pionera para el desarrollo de la Mística alemana, además de figurar como primera obra mística escrita en lengua vernácula. Gracias a esta obra, Mechthild es considerada en la actualidad no solo como una representante fundamental de la Mística, sino de la literatura alemana medieval en general. Hay que subrayar que esta obra solo ha llegado hasta nosotros gracias a su traducción por los dominicos de Basilea, mientras que el manuscrito original no se ha conservado.

Los dominicos de Basilea no solo traducen la obra de un dialecto germánico alejado a otro más próximo al hablado en su entorno directo, sino también componen una traducción al latín de la obra escrita originalmente por Mechthild en lengua vernácula. Esta traducción a la *lingua franca*, el medio de comunicación de la élite intelectual, *Lux divinitatis*, ayuda lógicamente a darle prestigio y realce a la obra original (Virchow, *ibíd.*: 75-76).

En otros códices con textos místicos de proveniencia dominica estudiados por Corinna Virchow (2013) también se encuentran traducciones elaboradas por los hermanos predicadores de Basilea. Así, una traducción al alemán (*Die siben strassen zu got*) a partir de la obra de Rudolf von Biberach *De septem iterinibus aeternitatis*. En el título mismo se puede observar aquí una de las numerosas simplificaciones conceptuales que son habituales en las traducciones del latín a la lengua vernácula: el concepto abstracto *aeternitas* se traduce por el concepto concreto *got* (*Gott*).

También de principios del siglo XIV se conserva en estos códices una traducción alemana de una *Vitaspatrum*, una colección de textos en latín muy extendida en aquella época. Posteriormente (siglos XIV y XV) se elaboran cinco traducciones más en prosa que parten de esta colección de textos originales en latín. En el entorno de los dominicos de Basilea se incorpora en la primera mitad del siglo XIV al códice que alberga la traducción de la *Vitaspatrum* una traducción alemana de *Verba seniorum*. A partir de allí, *Vitaspatrum* y *Verba* se transmiten gracias a la labor traductora dominica como un conjunto.

Como escueto resumen nos sirve la constatación de Urban Federer (2011: 342): “los dominicos afincados en Basilea mantenían una amplia red de intercambios literarios que no solo presuponía un vivo interés por la literatura mística, sino también una importante dedicación a labores de escritura y traducción”.

4. Conclusiones

En primer lugar debemos recalcar que nuestro trabajo no puede aspirar de ningún modo a ofrecer un repaso completo de la ajetreada andadura de la provincia Teutonia a lo largo de ocho siglos. Hay muchos personajes destacados entre los dominicos alemanes que aquí no hemos podido considerar como, por ejemplo, Dietrich von Apolda OP (aprox. 1220-1302), autor de una *Vita* de Santo Domingo, o el cuarto Maestro General de la Orden, Provincial de Hungría y obispo de Bosnia, el predicador políglota Johannes von Wildeshausen OP (también conocido como Teutonicus; aprox. 1180-1252).

Tampoco hemos podido reunir aquí un registro completo de la amplia labor traductora de los mendicantes dominicos en los territorios germanoparlantes, sobre la cual no existe todavía ningún estudio exhaustivo. Así, no hemos podido tomar en consideración la traducción de la Biblia de Johannes Dietenberger OP, que se imprimió en 1534 en Maguncia y con la que se pretendía rivalizar desde el movimiento de la contrarreforma con la traducción coetánea de Lutero (*cf.* Horst, 1993: 8). Tampoco hemos podido detenernos en las aportaciones de Peter Schwarz OP (Petrus Niger), quien publicó en el siglo XV el primer método de aprendizaje lingüístico alemán-hebreo, o en los trabajos de Erhard von Pappenheim OP, quien también en el siglo XV tradujo la *Haggadah* de Tegernsee del hebreo al latín. Ambos casos ofrecen, por cierto, interesantísimos paralelismos, que solo podemos mencionar aquí de pasada, con la labor llevada a cabo por el *Studium hebraicum* de los dominicos españoles a partir de 1281 en Barcelona bajo la dirección de Ramón Martí OP (Raimund Martini).

Eso sí, hemos analizado tres ejemplos para ilustrar someramente las diversas aportaciones traductológicas de los dominicos germanoparlantes: la traducción como resumen divulgativo en *Der Tugenden Buch*; la utilización de una traducción de la *Summa theologiae* de Santo Tomás a la lengua

vernácula por parte del pensador místico Heinrich Seuse OP en su defensa de maestro Eckhart OP, acusado de herejía por la más alta jerarquía eclesiástica. Como hemos podido ver, este procedimiento de Seuse se puede entender como un ejemplo muy temprano de manipulación ideológica gracias al uso de un texto traducido y no del original. En último lugar hemos revisado brevemente el papel del convento dominico en la ciudad de Basilea como *scriptorium* y centro para la elaboración de traducciones.

Finalmente debemos mencionar que en el segundo apartado de nuestro trabajo hemos podido ver algunas de las aportaciones filosóficas y culturales más destacadas de la Teutonia en relación con la Escolástica y Mística alemanas y, en particular, con su gran influencia en el desarrollo de la lengua vernácula. Sin duda se puede concluir que los dominicos tuvieron un papel central en la vida espiritual en los territorios germanoparlantes en los siglos XIII y XIV (especialmente entre 1250 y 1350, el siglo del mayor esplendor de la Teutonia). Los mendicantes dominicos destacaron en el desarrollo de la filosofía escolástica y brillaron en el pensamiento místico donde sus aportaciones constituyeron la base de esta corriente filosófica. En este contexto no debemos olvidar que fueron también mujeres, en particular las asociadas a conventos femeninos de la Orden de Predicadores en la Teutonia como Núremberg, Töss o Medingen, las que animaron y enriquecieron la mística alemana con sus escritos en lengua vernácula (*cf.* Ehrenschwendtner, 2004: 119 ss.). Como hemos podido comprobar, para muchos estudiosos de la historia de los dominicos y dominicas alemanes como, por ejemplo, Grundmann (1935), Horst (1993) o Hirbodan (2016) es precisamente esta posición destacada de las integrantes femeninas la que debido a su participación activa en la vida intelectual de la congregación mendicante le otorga un marchamo particular a la Orden de Predicadores en la provincia Teutonia.

Referencias bibliográficas

- Berg, Klaus (1964), *Der Tugenden Buch. Untersuchungen zu diesem und anderen mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin*. Múnich: Verlag C. H. Beck.
- Berg, Klaus y Kasper, Monika (eds.) (1984), *'Das bûch der tugenden'. Ein Compendium des 14. Jahrhunderts über Moral und Recht nach der 'Summa theologiae' des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik*. Tubinga: Niemeyer.
- Besch, Werner et al. (eds.) (1998), *Sprachgeschichte: ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Berlín: de Gruyter.
- Blank, Walter (1998), “Deutsche Sprachgeschichte und Kirchengeschichte”, en Besch, W. et al. (eds.), *Sprachgeschichte: ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Berlín: de Gruyter, pp. 63-72.

- Burger, Harald (1998), “Deutsche Sprachgeschichte und Geschichte der Philosophie”, en Besch, W. et al. (ed.), *Sprachgeschichte: ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Berlín: de Gruyter, pp. 181-192.
- Ehrenschtendner, Marie-Luise (2004), *Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13.-15. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Federer, Urban OSB (2011), *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog: Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner*. Berlín: de Gruyter.
- Grundmann, Herbert (1935), *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*. Berlín: Ebering. Reprint: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Heusinger, Sabine von et al. (eds.) (2016), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*. Berlín: de Gruyter.
- Heusinger, Sabine von (2016), “Ketzerverfolgung, Predigt und Seelsorge – die Dominikaner in der Stadt”, en Heusinger, S. et al. (eds.), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*. Berlín: de Gruyter, pp. 3-20.
- Hirbodan, Sigrid (2016), “Die Dominikanerinnen – ein Überblick”, en Heusinger, S. et al. (eds.), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*. Berlín: de Gruyter, pp. 21-36.
- Horst, Ulrich OP (1993), *Zur Geschichte des Dominikanerordens – Ein Überblick*. [<http://www.dominikaner.de/themen.php>], última consulta: 13/07/2017.
- Lohrum, Meinolf OP (1969), *Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation 1856-1875*. Roma: Theologische Fakultät der Päpstlichen Universität St. Thomas von Aquin. Tesis Doctoral. Vol. 8 Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe, Maguncia, 1971.
- Mehr als Schwarz & Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden*. [<http://www.dominikanerorden.de/relaunch/wp-content/uploads/2015/10/800JahreDominikanerorden.pdf>], última consulta: 20/07/2017.
- Morgan, Bayard Quincy y Strothmann, Friedrich Wilhelm (eds.) (1950), *Middle High German Translation of the Summa Theologica by Thomas Aquinas*. Stanford: Stanford University Publications.
- Retucci, Fiorella (2016), “Die deutsche Dominikanerschule und Eckharts Verurteilung: der Fall Heinrich Seuse”, en Heusinger, S. et al. (eds.), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*. Berlín: de Gruyter, pp. 207-224.
- Ríos de la Llave, Rita (2005), “El problema de la Cura monialium en una comunidad de monjas dominicas del reino castellano-leonés: Santo Domingo el Real de Madrid”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, 32, pp. 315-327.

- Ruh, Kurt (1996), *Geschichte der abendländischen Mystik*. Band 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*. München: Verlag C.H. Beck.
- Schmoldt, Benno (1954), *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckhardts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Störmer-Caysa, Uta (1998), *Gewissen und Buch: über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters*. Berlin: de Gruyter.
- Virchow, Corinna (2013), "Basel", en Schubert, M. (ed.), *Schreiborte des deutschen Mittelalters: Skriptorien – Werke – Mäzene*. Berlin: de Gruyter, pp. 57-82.

SOBRE EL ESTATUTO TRADUCTOLÓGICO DEL *TRACTADO DE LA VICTORIA DE SI MISMO* (1550) DE FRAY MELCHOR CANO, OP, COMO VERSION CASTELLANA DEL *TRATTATO UTILISSIMO PER LA VITA CHRISTIANA* (-1548) DE FRAY SERAFINO ACETI DE' PORTI (SERAFINO DA FERMO), CANONIGO REGULAR LATERANENSE¹

Hugo Marquant

Institut Libre Marie Haps, Bruselas (Bélgica)

hugo.marquant@gmail.com

hugo.marquant@skynet.be

Abstract:

In this study we try to define more precisely the specific status of the treatise *La victoria de si mismo* (Valladolid, 1550) of Fr. Melchor Cano (OP) (1507- 1560) as a translation of two Italian spiritual authors of the first half of the XVIth century, Giovanni Battista Carioni (Battista da Crema) (c. 1460- 1534) and Serafino Aceti de' Porti (Serafino da Fermo) (c. 1496-1540) and a comparison with a second Spanish translator, Buenaventura Cervantes y Morales (1551) from the point of view of a number of translation topics such as: text structure, terminology, content, distance, Italianisms, style, translation methodology, bible translation,.... As a result two major characteristics appear: the concepts of "occasional translator" and "adaptation".

Keywords: Melchor Cano (1507-1560). Giovanni Battista Carioni (Battista da Crema) (c.1460-1534). Serafino Aceti de'Porti (Serafino da Fermo) (c.1496-1540). *La victoria de si mismo* (1550). Buenaventura Cervantes y Morales (1551). Translation analysis. "Occasional translator". "Adaptation"

Resumen

El autor de la presente contribución intenta definir de manera más precisa el estatuto traductológico del tratado ascético-espiritual de Fray Melchor Cano (OP) (1507-1560) titulado *La victoria de sí mismo* (Valladolid, 1550). En una primera parte introduce brevemente a los principales autores de las textualidades en juego: Giovanni Battista Carioni (Battista da Crema) (circa 1460-1534) y Serafino Aceti de' Porti (Serafino da Fermo) (circa 1496-1540) (canonico regolare lateranense) (TO italiano), el propio Melchor Cano y el Licenciado Buenaventura Cervantes y Morales (traductores). En la segunda parte analiza sistemáticamente en el marco de una metodología triangular todas las características (articulación, terminología, contenido, distancia, italianismos, estilo, técnicas traductorales, cultura bíblica, etc.) de la triple textualidad objeto de nuestra reflexión: el TO de Fermo, la T de Cano y la T de Morales. En conclusión, propone situar el tratado de Cano con respecto a dos conceptos traductológicos que se refieren tanto al estatuto del propio traductor como al de su obra: el "traductor ocasional" y la "adaptación".

Palabras clave: Melchor Cano (1507-1560). Giovanni Battista Carioni (Battista da Crema) (c. 1460-1534). Serafino Aceti de' Porti (Serafino da Fermo) (c.1496-1540). *La victoria de si mismo* (1550). Buenaventura Cervantes y Morales (1551). Análisis traductológico. "Traductor ocasional". "Tradaptación".

0. Introducción

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FF12014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

Fray Melchor Cano, alcarreño o taranconense (conquense) según las fuentes, nacido entre las fechas de 1506 y 1509, fallecido en 1560², es sin duda alguna uno de los dominicos españoles de mayor fama e impacto en la historia de la Iglesia católica y universal, española y europea. No solo por la calidad excepcional de sus escritos - con el "De locis theologicis" Cano escribió en un latín "ciceroniano"³ una verdadera obra maestra original -, sino también por la enorme influencia que tuvo en el mundo agitado que fue el suyo - el Concilio de Trento en el que tuvo una participación de primera fila entre 1551 y 1552 y el proyecto general de la Contrarreforma católica -⁴. Y, sin embargo, en su estudio fundamental sobre la *Escuela de Salamanca*, Juan Belda Plans insiste en que todavía queda mucho por investigar. Citamos: "Queda sin embargo, todavía mucho por hacer en la investigación sobre la figura y la obra del maestro salmantino" (Belda, 2000, p. 502)⁵.

En la presente contribución solo intentaremos aportar algunas aclaraciones originales relativas al estatuto traductológico de una obrita peculiar de Cano titulada *Tratado de la victoria de sí mismo*, publicada por primera vez en Valladolid, en la imprenta de Sebastián Martínez, noviembre de 1550, a cargo del Doctor Salas.

En efecto, en la literatura consultada, los distintos autores no consiguen ponerse de acuerdo, al menos explícitamente, sobre la manera de catalogar el breve compendio del teólogo español.

El Padre Vicente Beltrán de Heredia, en el estudio preliminar de su edición crítica de 1962 (Cano, 1962), propone: "Melchor Cano, tomando pie del librito similar de Fermo (Prefacio), "nueva redacción" (p. 3), "refundición" (p. 6,7), "acrecentado con nuevos quilates" (p. 7), "traducción" (p.8,8), "añade" (p. 8), "enteramente nuevos" (p. 8), "amplía extraordinariamente" (p. 8), "glosa" (p. 8), "adaptación" (p. 8), "diferencias" (p. 9), "omisión" (p. 9), "más que traducción" (p. 14), "un acomodo con abreviaciones y adiciones" (p. 14), " La versión de la *Victoria*, por Cano, es bastante libre, sin que se atenga estrictamente al texto original" (p. 17). Y en el artículo correspondiente del DS, de la mano del mismo autor, leemos: "Cano entreprit la traduction ou mieux l'adaptation en espagnol" y "traduite...de façon plus libre et élégante" (DS, 1937, VII ,75).

En la misma línea, el autor, ya citado, de *La Escuela de Salamanca*, Juan Belda Plans, escribe (Belda, 2002): "una traducción-adaptación de una obra italiana" (p. 616), "una adaptación castellana de la obra

² Por ejemplo, en el artículo dedicado a Fray Melchor Cano en el *Diccionario biográfico español* por el dominico Antonio Osuna Fernández-Largo (DBE, 2009, XI, p. 48-55) leemos: "¿Pastrana? (Guadalajara), 1507 - I. 1509 - Toledo 30.IX.1560". Y en el estudio monumental del sacerdote Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Belda, 2000, p. 503): "Tarancón (Cuenca), hacia 1509 - 1560).

³ La expresión es de M. Menéndez Pelayo (*Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, II, Santander 1941, 11) (en Belda, 2000, p. 285). Véase también R. Perreiah: "humanists restored classical latin to replace medieval latin as a scholarly language" (Perreiah, 2014, p. 11).

⁴ En un libro reciente del teólogo francés Christoph Theobald S.J., *Le Concile Vatican II. Quel avenir?*, leemos (Theobald, 2015, p. 86) : "Quand on s'interroge sur la fonction normative de l'histoire en théologie catholique, on ne peut pas ne pas se rappeler que, pour le célèbre Melchior Cano (1509-1560), l'histoire était le dixième et dernier des "lieux théologiques".

⁵ Autor en 2006 de una monumental edición crítica del "De locis theologicis" (Cano, 2006), Juan Belda Plans afirma rotundamente: "La misma biografía de Cano está todavía sólo iniciada" (Belda, 2000, p. 502).

original (del dominico lombardo Juan Bautista de Crema)" (p. 616), "La obra de nuestro autor está compuesta en base al texto abreviado de Fermo" (p. 616), "En la confección de esta obra Cano no fue un mero traductor, sino que actuando con libertad amplió bastante la obra de Fermo, dando lugar a una obra original" (p. 616).

Por otra parte, uno de los biógrafos tradicionales de Cano, Don Fermín Caballero, en 1871, nos dice: "Como únicamente se impregnó del espíritu del original, haciendo una verdadera obra española, no procediendo como mero traductor, sino ampliando su libertad, y casi duplicando el volumen de Aceto de Fermo. Sin más que cotejar el texto italiano y la traducción, se echa de ver en la redacción, que Cano fue autor original" (Caballero, 1871, p. 390).

Y, por último, Don Alfonso de Castro, en el prólogo de su edición de 1953, opina:

La general creencia es que lo más del librito pertenece al talento de Melchor Cano; más claro, que no es una versión fiel de un libro toscano, sino una imitación, con muchos pensamientos propios (Cano, 1953, p. LXI)⁶.

De todos modos, de lo que antecede se desprende claramente un punto en el que todos coinciden: se trata de "más que (una) traducción" (Beltrán de Heredia), "no procediendo como mero traductor" (Fermín Caballero), "no fue un mero traductor" (Juan Belda Plans) y "no es una versión fiel" (Caballero). En otras palabras, el texto de Cano participa de una dinámica analógica que se mueve entre la traducción propiamente dicha (la "mera traducción"), la traducción-adaptación, (la adaptación-traducción [?]), la adaptación propiamente dicha (la "imitación" p. ej.) y finalmente la nueva redacción (la redacción original). Ahora bien, a partir del triplete traductológico < símbolo, tema, función > intentaremos en nuestro análisis situar brevemente la obra de Cano en el esquema referido sin olvidar en ningún momento que en el fondo (analógico) toda traducción es un tipo de adaptación y toda adaptación implica la modificación de alguna obra distinta. Sin olvidar tampoco el impacto de las lenguas.

Pero, ¿qué nos dice el mismo Cano? En el Prólogo (Cano, 1962, p. 23) escribe:

me moví a tomar la fatiga de algunos días en escribir este tratado [la *Victoria de sí mismo*] sacando lo mejor dél de la lengua italiana, en la cual lo hallé escrito por un varón de gran espíritu y experiencia en las batallas espirituales.

Volveremos más adelante sobre el supuesto anonimato del "varón", pero por ahora quisiéramos simplemente subrayar la importancia traductológica de criterios como la iniciativa funcional propia ("me moví"), la escritura/textualidad ("escribir", "tratado", "escrito"), la lengua ("italiana"), la

⁶ Otros investigadores proponen: "traducción y adiciones", "traducción", "adaptación con amplias adiciones" (DBE, 2009, XI, p. 54, p.49); "traducción muy libre", "traducir" (Andrés, 1975, p. 428; Andrés, 1994, p. 271); "Traducción con adiciones [sic] propias" (<www.traditio-op.org/Teologia%20>); "translation" (Brann, 2002, p. 148); "traduceva amorosamente" (Bogliolo, 1952, p. 18); "tradusse liberamente" (Petrocchi, 1978, I, p. 64); "una acomodación del italiano" (Gutiérrez, 1951, p. 838).

selección/doctrina ("sacando", "lo mejor"). Y eso que, a diferencia de Cano, en las Portadas, Cédulas Reales, Dedicatorias y Advertencias de las distintas ediciones (información paratextual) encontramos casi exclusivamente la palabra *traducción* ("tradu(z)cido", "traducir", "traductor", "traducción"). Algo curioso: la palabra *sacar* aparece como sinónimo de "traducida" (Cano, 1780, Advertencia): "traducida ó sacada de otra escrita en lengua Italiana" y con referencia al mismo traductor (Cano, 1962, Dedicatoria, p.20): "Fr. Melchor Cano que, sacando de la caudalosa fuente de su doctrina y elocuencia la traducción de este tratado". La selección se aplica tanto al contenido como a la lengua y tanto al traductor como al original.

1. "En base a..."

1.1. Fray Melchor Cano O.P.

Como cae fuera de nuestro propósito el profundizar de manera sistemática y global en la figura y biografía del célebre teólogo dominicano⁷, preferimos, en relación directa y pertinente con la búsqueda de un TO, concentrarnos en algunos puntos biográficos específicos relacionados con el "varón de gran espíritu y experiencia en las batallas espirituales" (Cano, 1962, p. 23) que escribe en lengua italiana:

- el contacto con la lengua y la cultura italiana (toscana, lombarda,...);
- el contacto más específico con el mundo de la espiritualidad italiana (literatura espiritual, reforma ascético-espiritual);
- la recontextualización castellana.

El interés de F. Cano por la reforma italiana hay que situarlo primero en el contexto general del siglo XVI (finales del XV y primeros decenios del XVI) y más concretamente en el área geográfica Italia - España. El impacto ascético-espiritual de autores como Girolamo Savonarola OP (1452-1498), Giovanni Battista Carioni (da Crema) OP (c. 1460-1534) y Serafino Aceti de' Porti (da Fermo), de la Congregación de Canónigos Lateranenses (c.1496-1540), entre los más conocidos, queda patente, entre otros aspectos, en la demanda de traducciones castellanas de los maestros italianos. Para Vicente Beltrán de Heredia O.P., en su estudio preliminar al texto de la *Victoria de sí mismo* de Cano (Cano, 1962, p. 4): "los modelos italianos tenían entonces la virtud de colmar nuestras exigencias, de ordinario bien parcas, por tratarse de manifestaciones aún poco cultivadas en Castilla". Exactamente lo que nos dice el mismo Cano en el Prólogo del *Tratado*: "que viendo yo cuánto mal recabdo hay de libros en nuestro romance castellano que competentemente enseñen esto,... (Cano, 1962, p. 23). Es la época del padre Juan Hurtado de Mendoza O.P. (-1525), los primeros decenios del siglo XVI,

⁷ Se puede encontrar una biografía detallada de Fray Cano en (1) Fermín Caballero, *Conquenses ilustres*, II, *Melchor Cano*, Colegio Nacional de sordo-mudos y de ciegos, 1871 (BNE) (Caballero, 1871) y (2) Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2000, p. 503-548 (Belda, 2000).

precursores e inspiradores de Juan de Ávila, Luis de Granada y de la entera escuela espiritual española.

En un nivel más personal, el interés de Cano por los reformistas italianos se explica también a la luz de sus diversas estancias en tierras italianas. Más concretamente, según sus biógrafos, Melchor Cano estuvo tres veces en Italia. Una primera vez en Roma, en el año 1542 para asistir al Capítulo general de la Orden y para recibir el título de Maestro en teología por Roma. En su regreso a España pasó por Bolonia donde recibió un segundo título de Doctor en teología⁸. La segunda vez entre 1551 y 1552 para ejercer como teólogo imperial en la segunda sesión del Concilio de Trento⁹. Y, por último, en 1559, requerido por el Papa Paulo IV, para defender ante la Santa Sede su postura en materia de teología dogmática¹⁰.

Se supone que fue en Roma y, o tal vez en Bolonia, donde entró en contacto con las obras de dos representantes de la espiritualidad ascética italiana del momento: (1) Giovanni Battista Carioni (da Crema) (1450-60/1534), dominico, maestro espiritual e inspirador de congregaciones religiosas, que publica en 1531 en Venecia un escrito titulado *Opera vtilissima, della cognitione, et vittoria di se stesso* (otras ediciones en 1545 y 1548), como primera parte de una trilogía con la *Philosophia divina* (Milano, 1531) y el *Specchio interiore* (Milano, 1540) en la que intenta exponer de forma sistemática su doctrina ascético-contemplativa¹¹ y (2) Serafino Aceti de' Porti (da Fermo) (c. 1496 - 1540), canónigo lateranense, predicador, autor de un compendio¹² de la obra de Crema, *Trattato per la Vita Christiana vtilissimo, della cognitione e vittoria di se stesso* (1538, Milano y Bolonia; 1541, Venecia), conocido sobre todo por numerosas ediciones posteriores/ póstumas en forma de colecciones tituladas *Opere utilissime e spirituali* (Venecia, 1543) y *Opere bone* (Venecia 1548)¹³. En 1541 se publica de manera póstuma una *Apologia di fra Battista da Crema* de la mano del mismo Fermo.

La relación entre el primero y el segundo es evidente: Fermo es discípulo y "compendiador" (Cano, 1962, p. 6) de la doctrina y de las obras de Crema. En cambio, la relación entre Cano y el dúo Crema - Fermo lo es mucho menos. Juan Belda Plans (Belda, 2000, p. 394) resume: "[en Roma] conoció unos tratados espirituales redactados por el canónigo Serafín de Fermo aunque era doctrina originaria de su

⁸ (Belda, 2000, p. 507); (DBE, 2009, p. 49 y 52).

⁹ (Andrés, 1975, p. 428); (DBE, 2009, p. 50); (Cano, 1962, p. 15).

¹⁰ (Belda, 2000, p. LXIII, 507); (DBE, 2009, p. 52).

¹¹ OPERA VTILISSIMA, DELLA COGNITIONE, ET VITTORIA DI SE STESSO. Composto per il Reuerendo P. F. BATTISTA da CREMA: dell'ordine de predicatori. (al final) Stampato in Venetia per Bartholomeo detto l'Imperadore, et Francesco suo genero. Nel M.D.XLVIII. El ejemplar consultado figura en <www.google.books.be>.

¹² "texto abreviado" (Belda, 2000, p. 616). En la carta (traducida) de Fermo "a la muy Magnifica señora Lucia Picenarda, matrona dignissima" leemos: "quise tomar trabajo de reduzirlo [el libro de Crema] a la brevedad que fuesse possible, no por ser el muy prolixo, o superfluo, mas para tener vn breue manual que se trayga siempre a las manos" (Morales, 1552).

¹³ Encontramos una breve historia de las ediciones de los tratados de Fermo en una "Epistola a' divoti lettori" escrita por Gasparo Piacentino Can. Reg. Later. nel Crucifisso y publicada en su edición revisada y corregida de las *Opere Spirituali* (Piacenza, Francesco Conti, 1570). El propio Gasparo tradujo "l'Operette spirituali" de Fermo en latín. Véase también Beltrán Heredia, 1962, p. 6-7 (Cano, 1962). En total, documentamos (bibliográficamente) ediciones de 1538 (Bolonia, Milán), 1541 (Venecia), 1543 (Venecia), 1548 (Venecia), 1556 (Venecia), 1562 (Venecia), 1569 (Venecia), 1587 (Venecia).

maestro dominico Bautista de Crema"¹⁴. Ahora bien, si todos los especialistas están de acuerdo para admitir que el TO manipulado por Cano es el *Trattato* de Fermo, algunos de los más famosos están convencidos de que Cano no tuvo nunca en manos los textos del dominico italiano. Citamos nuevamente a Beltrán de Heredia en el estudio preliminar de su edición de 1962: "Decididamente podemos concluir que... él no tuvo noticia directa del libro de Crema ni de los achaques a que se prestaba su doctrina mística" (Cano, 1962, p. 7). Dos afirmaciones que no son necesariamente sinónimas.

Hay sin embargo algunos elementos que nos permiten por lo menos emitir algunas dudas al respecto:

1) En el capítulo XI ("De los remedios contra la pereza"), Cano se refiere a "otro [libro] que está escrito en lengua italiana llamado *Espejo interior*, que por ser extremadamente provechoso, trabajaré que en breve se traslade en nuestra castellana" (Cano, 1962, p. 47). Ahora bien, el *Specchio interiore* es un título tanto de Crema (publicado solamente en 1540) como de Fermo (1539 [?]). Vicente Beltrán de Heredia opta por Fermo (Cano, 1962, p. 9), "el *Specchio interiore*, de Fermo", pero aquí lo pertinente es que Cano se refiera claramente a un texto ("libro"). Más adelante veremos como Cano no logró (?) realizar su promesa.

2) En una carta dedicatoria dirigida por Fermo a la *Magnifica Signora Giulia Picenardi*, que según Beltrán Heredia (Cano, 1962, p.7) aparece en una edición de 1541, el mismo Serafino de Fermo revela la existencia de ciertas inquietudes sobre la ortodoxia de la doctrina de Crema, "Hora hauendo letto l'opere del Reuerendo fra Battista da Crema, tanto frutto di spirito ui ho compreso, che assai piu mi diletta studiar, quelle che componer di nouo parendomi al uiuer Christiano, & spirituale sofficientissime, non de fucata eloquentia, ma di uera sapientia piene. Et perche contengono alcuni ponti, per liquali molti n'hanno conceputo scandalo, del cui numero anchor io altre uolte son stato,... cosi questo Padre agni sua opera sottoporre al giudicio della chiesa, & de gli inquisitori quali possono mutare, & scancellare, & corregere, come uogliamo." (Fermo, 1548, 300r^o-v^o), al mismo tiempo que defiende calurosamente a su autor... Ahora bien, para VBH (Cano, 1962, p. 7) la "posterioridad" de la carta demuestra claramente que Cano no estuvo en contacto directo con textos de Crema. En efecto, la carta no figuraba en las ediciones de 1538. Y sin embargo sabemos que Cano estuvo en Roma-Bolonia en 1542 cuando circulaban en Italia textos de Crema (1531-) y de Fermo (1538, 1541). Y que tradujo un texto italiano entre 1546 y 1548 para publicarlo en 1550. Y que la condena de Roma solo interviene en 1552. Por otra parte, la carta a Picenarda no aparece traducida en ninguna de las versiones de Cano.

3) Cano estuvo en contacto con la literatura espiritual italiana en general y con Crema en particular: en el mismo capítulo XI ("De los remedios contra la pereza") se refiere al *De simplicitate vitae*

¹⁴ Adolfo de Castro (Cano, 1953, p. LXV, p. LXI): "Desconócese el libro que sirvió de base ó modelo á Cano para el *Tratado*..., pues si bien fray Juan Bautista Cremonense compuso uno con título semejante en 1530 [sic] y otro con el de *Victoria y conocimiento de sí mismo* Serafin de Vermo [sic], ni el uno ni el otro se asemejan á la obrita del gran teólogo español".

christianae de Fray Jerónimo de Ferrara (Cano, 1962, p. 47), obra vulgarizada en España por el editor Eguía, que no figura ni en Crema ni en Fermo¹⁵ y en su *De locis theologicis* se refiere cuatro veces explícitamente a Crema, aunque siempre en términos negativos (Cano, 2006) : "muchos de esa índole" (p. 768), "otros autores de esa ralea" (p. 768), "sus errores" (p. 768), "Juan Bautista Crema, Enrique Herp, Juan Taulero" (p. 768), "proposiciones de ese tenor" (p. 768)¹⁶. No olvidemos que el *De locis*, como obra madura, fue publicado de manera póstuma (Salamanca, 1563), pero que Cano lo redactó sobre todo a lo largo de los 8 últimos años de su vida¹⁷. Por otra parte, también se cree que fue en Trento, donde Cano estuvo en 1561, donde debió enterarse de las suspicacias que pesaban sobre los escritos del maestro italiano y que llevaron finalmente a la condena de la Inquisición romana en 1552¹⁸. Ahora bien, la anterioridad de la condena romana de Crema a la condena española de Fermo en 1559¹⁹ podría explicar tal vez y solo en parte tanto el anonimato del "varón" como el que Cano no logró cumplir su promesa de 1550.

4) Por fin, un último detalle que nos permite tal vez acercarnos un poco más al famoso "varón" referido por Cano. Se trata de la expresión *batallas espirituales* que recuerda casi literalmente el concepto de *combattimento spirituale* de Crema. La dimensión ascética de su doctrina espiritual²⁰. Por otra parte, de la familia espiritual de Crema, teatinos y barnabitas, a la que también pertenece Fermo, procede Lorenzo Scupoli (1530-1610), autor del famoso *Combattimento spirituale*, publicado en Venecia, en 1589 (también con el título de *La battaglia spirituale* en 1615) y que tuvo un impacto casi universal (Efesios 6, 10-20).

En conclusión, sobre la cuestión de saber hasta qué punto podemos afirmar que Cano "tradujo" (TO) (también o solo a través de la textualidad de Fermo) los escritos de Crema, hay que esperar el

¹⁵ En cambio, Cano omite la referencia al *Specchio della Croce* del dominico Cavalca (1342), traducido al castellano por Alonso de Palencia y publicado en Sevilla en 1486 y en 1492 (Cano, 1962, p. 9) que figura en Crema y en Fermo.

¹⁶ (Cano, 2006): "Battista Cremense, o da Crema, autor de la *Via di aperta verità*, y de otros tratados espirituales" (p. 247); "Asimismo se dice que Pablo II aprobó formalmente la Orden que fundó en Italia fray Bautista Cremá; pero pronto aquella Orden fue rechazada por los del Véneto en un edicto público y la doctrina de Bautista, que profesaban los miembros de aquella Orden, fue condenada en Roma." (p. 338); "Muchas proposiciones de ese tenor leerás por doquier en Erasmo, Juan Carion y algunos otros escritores de esta época, las cuales ni se presentan como herejías abiertas, ni tienen algún sentido sano: pero ya que nos presentan un cierto sabor y olor a herejía, con razón decimos que ellas saben ciertamente a herejía, y que estos que las hacen presentes, no sólo tienen el sabor sino también hacen presente el olor de los herejes" (p. 765-6); "Hoy en día hay muchos de esa índole que, teniendo diariamente en las manos y en la boca a Juan Bautista de Crema, Enrique herp, Juan Taulero y otros autores de esa ralea, no captan sin embargo sus errores, su mente, su ánimo ni por olor ni por huellas ni por sabor alguno." (p. 768).

¹⁷ Encontramos una cronología detallada de su obra (*De Locis*) en Belda Plans (Belda, 2000, p. 560-2).

¹⁸ Sobre este particular : Andrés, 1975, p. 428; Belda, 2000, p. 397; DBE, 2009, p. 54; Cano, 1962, p. 15.

¹⁹ En relación con el *Indice* español, Serafino da Fermo aparece por primera vez en 1559 (Bujanda, 1984, n° 583: "Seraphino de Fermo, en romance y en otra qualquiera lengua vulgar"; Bujanda, 1984, p. 205: "Condamnation originale") mientras que el *Indice* de Roma (Bujanda, n° 968) solo condena su *Apologia pro Baptista da Crema* (Bujanda, 1984, p. 205). En este sentido, la censura española es más severa que la italiana.

²⁰ El término aparece con frecuencia en Cano: "donde fuere más reñida la batalla" (1962, p. 25), "batalla espiritual" (1962, p. 28), "la segunda batalla" (1962, p. 30), "Y si para este encuentro no tomáremos las armas del espíritu, no hay defensa que baste. Porque la batería del es tan recia que, si Dios de su mano no repara y fortalece la conciencia, sin falta dará por el suelo con todo el edificio espiritual... Y caía al primer combate" (1962, 30-1). En relación con Crema citamos a S. Pezzella, en el artículo dedicado a Crema en el DBDI (DBDI, 1977, XX, p. 117): "L'uomo potrà quindi raggiungere la propria liberazione da se stesso quando sarà uscito vincitore dal combattimento spirituale ingaggiato contro la propria tepidezza, considerata como incompatibile con ogni idea di perfezione cristiana e como l'autentica eresia della vita ascetica".

resultado de los análisis textuales. Lo único que se puede afirmar de momento es que Melchor Cano tuvo con mucha probabilidad algún conocimiento directo de la doctrina ascético-mística de Crema.

1.2. El *Tractado dela victoria de si mismo*

En la publicación del libro de Cano podemos distinguir dos etapas, separadas por la condena de Valdés en 1559.

La primera comprende las ediciones de 1550²¹ (Valladolid, Sebastián Martínez), 1551 (Toledo, Juan de Ayala) y 1553 (Toledo, Juan de Ayala). Las tres incluyen una Cédula Real de 1550, una dedicatoria del Doctor Salas y un Prólogo escrito por el mismo Cano. Además incluyen un texto de Fray Domingo de Soto (OP) titulado *Institucion de fray Domingo de Soto dela orden de sancto Domingo a loor del nombre de dios de como se ha de euitar el abuso de los juramentos*.²²

La segunda empieza en 1767 (Madrid, A. Muñoz del Valle) y continúa en 1780 (Madrid, Andrés Ramírez), 1860 (Barcelona, Pablo Riera)²³, [¿1890, 1901?] (s.a.) (La España editorial - Joyas de la mística española)²⁴, 1953 (Madrid, Atlas)²⁵, 1962 (Madrid, BAC)²⁶.

El libro de Cano consta de 18 capítulos (55 páginas en la ed. de 1962, 155 hojas en las ediciones antiguas) de los que 4 tienen carácter general (los dos primeros y los dos últimos) mientras que los 14

²¹ La edición de Valladolid (1550) es la única que no hemos tenido en nuestras propias manos, pero disponemos de numerosas referencias de libreros, bibliófilos, bibliógrafos, estudiosos, investigadores, ... : Cano, 1962, p. 17 : "no habiendo logrado encontrar la del año anterior [1550] hecha en Valladolid"; p.3: "la nueva redacción de la *Victoria* (1550)"; Beltrán de Heredia (DS, 1937, p. 75): "*La Victoria de si mismo* parut pour la première fois à Valladolid en 1550"; Mariano Alcócer y Martínez (Alcoer,1993), *Catálogo de obras impresas en Valladolid, 1481-1800* (original de Valladolid, 1926), 1993, Valladolid, Junta de Castilla y León: no menciona la ed. de 1550, pero tampoco cita la de 1551; María Marsá (Marsá,2007), *Materiales para una historia de la imprenta en Valladolid (siglos XVI y XVII)*, 2007, Universidad de León, n° 238: "*Tractado de la victoria de el mismo* [+ Soto], Valladolid, Sebastián Martínez, 1550, nov. 24"; Palau (Palau, 1950), *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona, 1950, Palau, III, n° 42332: "*Tractado de la victoria de si mismo*, Valladolid, Sebastian Martínez, 1550"; José Simón Díaz (Simón,1977), *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*, Madrid, FUE, Univ. Pont. Sal., 1977, n° 389: "*Tractado de la victoria de si mismo*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1550"; Palau (Palau 1990), *Manual del Librero Hispanoamericano*, Madrid, Julio Ollero, 1990 (reimpresión [corregida] de la primera ed. de 1923), II, p. 39-40: "*Tractado de la victoria de si mismo*, Valladolid, Sebastián Martínez, 24 de nov. de 1550" [+ Soto]; José Simón Díaz, BLH, VII, Madrid, CSIC, 1907, n° 4178: "*Tractado de la victoria de si mismo*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1550"; Bartolomé José Gallardo (Gallardo, 1968,II, n°1571); F. Caballero (Caballero, 1871, II, p. 386-7). En segundo lugar (y en confirmación de José Simón Díaz), hemos encontrado referencias específicas en los catálogos del British Museum Library (4409 bb.10, c. 63.e.7. (3) y en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (RBME 20-II-56). En cambio, no hemos podido localizar el ejemplar de la Biblioteca Municipal de Valencia (el BMV 10-1-2.261), referido por Simón Díaz (Simón Díaz, 1967,VII, n° 4178).

²² Se trata de una obrita de F. Domingo de Soto que acompaña el *Tratado* de Cano por lo menos en las ediciones de 1551 y 1553. A pesar los testimonios de María Marsá (Marsá, 2007, n° 238), Palau (Palau1990, II, p. 39-40) y J. Simón Díaz (Simón Díaz, 1977, n° 389) no nos atrevemos a confirmar su presencia en 1550.

²³ C. Gutiérrez (Gutiérrez, 1951, p. 838) se refiere a una edición de Buenos Aires, de 1939 (Biblioteca Ascética, 30).

²⁴ Se trata del volumen con signatura 4/43493 de la BNE. La edición no lleva fecha (s.a.) y solo presenta 12 capítulos de los 18 de Cano. Además, reduce, modifica y suprime textos (con preferencia textos con carácter expositivo). Las fechas de 1901 y 1890 proceden exclusivamente de nuestras fuentes bibliográficas y quedan por lo tanto totalmente abiertas: J. Simón Díaz (Simón Díaz, 1967, VII, n°4184: Madrid, 1901, F. Marqués); Palau (Palau, 1990, II, p. 40): "El texto [de Cano] se reprodujo ... últimamente [en] Madrid, 1901, 158 p."; <Worldcat>: Melchor Cano, propone varias fechas para la ed. s.a. de la España editorial: "1890, 18..., 19... (?)"; Díaz Díaz y Santos Escudero (Díaz y Santos, 1982, s.v. Melchor Cano) : "Madrid, Tip. de Hijos de F. Marqués, 1907".

²⁵ Se trata de la reproducción del original de 1873, publicado por M. Rivadeneyra en Madrid en la colección BAE, LXV (Preliminares de Don Adolfo de Castro individuo correspondiente de las Academias Española y de la Historia).

²⁶ Se trata de la edición crítica preparada por el P. Vicente Beltrán de Heredia (OP) a partir de la edición de Toledo de 1551. Contiene un Estudio preliminar (p. 3- 17) sumamente interesante.

restantes corresponden a los distintos vicios del catecismo casiano: gula (3), lujuria (4 y 5), ira (6 y 7), acidia (8 y 9), pereza (10 y 11), avaricia (12 y 13), soberbia (14 y 15) y envidia (16). En los capítulos dobles Cano alterna siempre exposición / definición del problema y remedios.

2. Una segunda traducción...

2.1. El licenciado Buenaventura Cervantes y Morales

En 1551, el licenciado Buenaventura de Morales publica a su vez una versión castellana de *La victoria de si mesmo* de "seraphino de fermo canonigo regular". Forma parte de una colección de 7 tratados espirituales de Fermo y de otro de Juan Taulero.

Sobre la figura del traductor tenemos poca información. Solo mencionamos tres elementos que nos interesan directamente en el marco de la presente contribución:

(1) En la dedicatoria dirigida al Obispo de Calahorra y de la Calzada, don Bernal Diaz de Luco, el "interprete" afirma: "aunque siempre he residido por diuersas partes, como en Paris, en Louayna, en Salamanca, y nunca he residido en esta tierra, desde que sali dellas de quatorze años : y aunque mi padre es de tierra de Cordoua, y mi madre era de Tormantos, pero yo no puedo negar que no nasci en la ciudad de Logroño" (Morales, 1552) y más adelante, en la edición de 1554, en una Epistola al lector del maestro Alexio Vanegas leemos : "yo no he visto en España hombre que de su edad aya leydo tanto en tantas lenguas, Latina, Griega, Toscana, y Francesa, como nuestro interprete: que en ellas tan por entero se ha exercitado, y señalado" (Morales, 1554)²⁷. Apertura y competencia lingüística asegurada²⁸.

(2) En cuanto a la práctica/labor traductora de nuestro personaje, leemos en la misma dedicatoria ya citada:

mientras mis grandes trabajos y peregrinaciones me dan lugar para limar algunas cosas que tengo forjadas. Especialmente las *Centurias de charitate*, que escriui en Griego S. Maximo, obispo Taurinense (doctor mas antiguo que sant Hieronymo) y yo traduxe en Latin los dias passados. Y las anotaciones que tengo escriptas en Latin, sobre los errores del impio Juan Occolampadio, que cometio en la trasladacion de Theophylacto: obra harto necessaria: porque conferi el texto Griego con la version latina, y no passe menos trabajo en descubrir los errores... Assi mesmo tengo escripto vn libro de, non temere credendo, y otras muchas cosas" (Morales, 1552)²⁹.

²⁷ Más adelante en el mismo texto: "graduado en sagrada theologia" y "es graduado tambien en medicina".

²⁸ En la edición de 1556, en la misma Epístola del Maestro Alexio Venegas, leemos: "es tal el interprete d'ellas [letras], que no menos autoridad tiene para ser autor d'ellas, que para sacallas de la lengua Italiana en la suya Castellana".

²⁹ Además, encontramos en el *Dictionarium* de Rodrigo Fernández de Santaella (Santaella, 1572, s.v. *Arte*) y en el *Lexicon* de Diego Jiménez Arias (Jiménez, 1570, s.v. *Fermo*) una referencia al *Arte del Computo nueuamente compuesto por el Bachiller Hieronymo de Valencia, muy vtil y necessaria a todas las personas Ecclesiasticas, y no menos a los estudiantes...* Agora nueuamente corregidas de muchos errores porel Licenciado Buenaventura Ceruantes de Morales. (BNE R. MICRO/20814).

Más concretamente, y en relación directa con el propósito de la presente reflexión, podemos citar tres publicaciones suyas que son las siguientes:

- La traducción de las *Obras spirituales* de Serafino de Fermo, publicada en 1551 (Coymbra). El texto de Morales incluye siete tratados de vida espiritual: de la conuersion del pecador, de la victoria de si mismo, de la discrecion, del espejo del alma, de la oracion, de cien preguntas con sus respuestas cerca de la oracion (compuestos por don Seraphino de fermo canonigo regular en lengua italiana) y *Las instituciones de perfeccion* de fray Iuan de Taulero de la orden de predicadores, escritas en latín.

- La traducción del italiano al romance de la *Passione del Nostro Signor Gesu Christo* (Venezia, Al segno della Speranza, 1549), publicada en 1556 en Salamanca (Maria de terranova y Iacobo de li Arcari), de Giovanni del Bene (1513-1559), veronés. El autor también figura "en qualquier lengua vulgar" en 1559 en el Índice de Valdés³⁰. Resulta curiosa la expresión "se enseña maravillosamente" que encontramos en el título de las dos traducciones y puede considerarse característica de Morales³¹.

- "Una apologia o defension que hizo el licenciado Buena Ventura de Morales sobre las obras d'el reuerendo padre don Serafino de Fermo Canonigo reglar. Donde se declaran muchos passos dificultosos, y dudas que à muchos se les han ofrecido en los Tratados de la oracion, de la Victoria, de los Problemas, d'el espejo interior, de la Conuersion, y de la Discrecion. Es obra varia y agradable aunque breue, hizola el Autor por defender de calumnia à don Serafino, y satisfazer à los lectores desseosos de saber" (Morales, 1556 Prologo). En realidad, se trata de una serie de reflexiones de carácter doctrinal articuladas en forma de dudas (de contenido temático) acerca de los diversos tratados de Fermo y claramente orientadas a defender no solo a los reformistas italianos, sino también (y tal vez sobre todo) a un grupo de espirituales afectados por la polémica en torno a la Censura del *Catecismo* de Carranza y condenados en 1559 en el Índice de Valdés³².

(3) Morales formaliza una auténtica reflexión traductológica. Tanto en la portada de la edición de 1552 como en la de 1554, leemos: "Trasladadas de lengua Italiana en Romance por el Licenciado

³⁰ Véase el excelente artículo de Hugo Lezcano Costa, *Un libro prohibido en la Real Biblioteca de El Escorial: La Obra Spiritual de Juan del Bene*, <Libros de la corte.es, nº10, año 7, 2015> (Lezcano, 2015).

³¹ Ejemplos (Morales): "qual maravillosamente enseña el tratado tercero de la discrecion" (1551, Prologo del interprete ... al lector); "en las quales se enseña maravillosamente, el mejor, mas cierto, y mas seguro camino de la vida espiritual" (1552, Título); " en las quales se enseña maravillosamente" (1553, Título, <Iberian books>; "En las quales se enseña maravillosamente el mejor, mas cierto, y mas seguro camino dela vida spiritual" (1554, Título); "Todo lo sobredicho enseña este autor nuestro maravillosamente" (1556, Al lector); "se enseña maravillosamente el camino de la perfección christiana" (Juan del Bene, *Obra spiritual*, 1556, Título) (Lezcano, 2015, p. 1).

³² Creemos que , en este sentido, cabe subrayar la importancia de la fecha (1556) y el lugar/ casa de imprenta (Amberes, Martín Nucio) (sin olvidar que la *Apologia* ya había aparecido en 1552 en una segunda edición corregida y ampliada) . También la traducción de del Bene (como el *Catecismo* de Carranza) se publicaron en Amberes, en casa de Martín Nucio, en 1556. Por otra parte sería interesante estudiar la relación entre la *Apologia* que Fermo hizo sobre las obras de Crema y la *Apologia* de Morales sobre los textos de Fermo. De todos modos, aunque para Morales el "varón" de Cano "lleno de lumbre celestial y de marauillosa santidad" es sin duda alguna "don Serafino de Fermo" (1556, Dedicatoria a don Pedro de Castro), también encontramos varias referencias explícitas a Crema: "A esto respondo, que fray Baptista de Crema, varon muy exercitado en la vida espiritual, escriuio entre otras muchas obras vtilissimas, vn tratado de la victoria, d'el qual recopiló y tomo nuestro autor este suyo" (*Apologia*, DUDA VI) y en los prólogos de 1551 y 1552 se refiere a "San Vicente Ferrer, Taulero, Harpio, Gersón, Savonarola y Crema".

Buenaventura de Morales, y despues glosadas y declaradas en muchos lugares por el mesmo"; "Trasladadas de lengua Italiana en Romance, por el Licenciado Buenaventura Cervantes de Morales, y despues glossadas, declaradas y añadidas en muchos lugares por el mesmo". Y, después de hacer una breve reflexión sobre la dificultad de encontrar un equilibrio entre la traducción "palabra por palabra, al pie de la letra" y una "sobrada libertad", Morales propone una serie de técnicas textuales utilizadas por el traductor para "alumbrar y recompensar el peso de las [palabras] Italianas" (Morales, 1552, Prólogo) como, por ejemplo, la amplificación (usar "mas palabras Castellanas delas que auia en el original") justificada por "la profundidad de las materias" y por la presencia de "muchos vocablos Lombardos agenos del buen Italiano" y de "muchos terminos y vocablos Latinos,..., propios de Philosophos y Theologos" o la paráfrasis explicativa (la "interpretacion parafrastica") personal ("segun lo que yo por mi pude entender") o documentada ("mirando los auctores, o lugares dela escriptura sagrada"). En fin, "no me costo a mi menos trabajo trasladar este libro, que hazer otro de nuevo"³³.

2.2. Tratados de vida espiritual

Del texto de Morales hemos tenido en nuestras manos las siguientes ediciones: la primera de Coimbra, 1551 (BNE/U1498); la segunda (corregida)³⁴ de Salamanca (Juan de Junta, 1552); la tercera de Salamanca (Juan de Canova, 1554) y la cuarta de Amberes (Martín Nucio, 1551)³⁵.

El texto de Morales, titulado *Tratado prouechosissimo para la vida Christiana, De la vitoria de si mesmo*, contiene 10 capítulos : 3 capítulos de carácter general (I, IX y X) y 7 capítulos dedicados respectivamente a los 7 vicios capitales, la Gula (II), la Luxuria (III), la Auaricia (IV), la Ira (V), la Tristeza (VI), la Acidia (VII), la Soberuia (VIII). La *Victoria* ocupa 61 páginas (65-126).

La primera edición (1551) contiene, además de las traducciones de Fermo, *Las instituciones de perfeccion de fray Iuan de Taulero de la orden de predicadores*. Se trata de las *Instituciones, o doctrinas del excelente Theologo fray Iuan Taulero dela orden de predicadores, en que se enseña por spirituales exercicios llegar a la vnion del anima con dios*, de las que también se conserva un ejemplar suelto en la BNE, publicado asimismo en Coymbra en 1551 (R/30336). En el ejemplar de Luis Usoz y Río (U1498) figura una nota manuscrita que dice "conozidamente le han arrancado [el tratado de Juan Taulero]". El tratado de Taulero desaparece a partir de la segunda edición corregida de Morales (también en la de 1556) y queda sustituido por otros tratados del mismo Morales: la *Apologia* en 1552 y en la de 1554 "vn tractado sobre el Apocalypsi. Otro tractado del discernimiento delos spirit. Otro

³³ Todas estas citas proceden de la dedicatoria AL MVY ILVSTRE y REVERENDissimo señor don Pedro de Castro, Obispo de Salamanca,... El licenciado Buena ventura de Morales, interprete deste libro que figura en la ed. de 1552.

³⁴ En el prólogo de la ed. de 1552 Morales se refiere a "Enmiendas de algunos yerros, que se cometieron en la impresion deste libro".

³⁵ Hemos encontrado una referencia en <iberian.ucd.ie> a una edición de 1553: Serafino da fermo, *Las obras spirituales en las quales se enseña maravillosamente el mejor, mas cierto y mas seguro camino de la vida espiritual*, Burgos, Juan de Junta, 1553, [12] cclv [1] (Iberian books). Bujanda (Bujanda, 1984, p. 540) cita una edición de 1554 de Medina del Campo (Guillermo de Millis).

tractado de la confianza y desconfianza de si mesmo. Vna breue historia de la vida de dos sanctas mugeres, Margarita, y Gentil. Item vnas reglas spirituales, sacadas de los documentos de la bienauenturada Margarita. 2 sonetos del licenciado Buena Ventura de Morales al lector"³⁶.

Un detalle histórico interesante es el que la traducción de Morales no se haya vuelto a publicar después de 1559 (*Indice* de Valdés). Y esto a diferencia de Cano cuya *Victoria* inicia una nueva vida editorial a partir de 1767. Aparte la superior calidad literaria de Cano, no debemos olvidar la publicación en 1552 de la ya citada *Apologia de Fermo* que contiene una serie de reflexiones críticas sobre puntos tan sensibles como el estado espiritual de los casados, espiritualidad e (in)sensibilidad, el valor de la tristeza espiritual y "en quanto tiempo puede vno vencer todas sus passiones" (Duda VIII). *Apologia* que recuerda irresistiblemente la *Apologia di fra Battista da Crema* (Venezia, Comin di Trino, 1541), única obra de Fermo condenada por el Santo Oficio de Roma (Cagnoni, p. 286).

Por fin, en la BNE se conservan varios ejemplares (R/27239, R/26827, R/26828) de un *Libro intitulado Victoria de si mismo* (Thomas Iunti, 1595, Madrid) de 828 páginas, obra de Antonio Delgado Torre Neyra (OFM), franciscano que ocupó diversos puestos en su orden, de la que llegó a ser Procurador General (Pérez, 1891, n° 471), sobrino de Melchor Cano³⁷. A pesar de que el autor pretende explícitamente "continuar y extender" la obra de su tío, "el amor á la verdad obliga á prevenir aqui que el Maestro Cano no dexó empezada su obra, ni traducida una pequeña parte, sino que salio de sus manos perfectamente concluida"³⁸.

De todos modos,

No es menester mas prueba de la verdad que la obra misma [de Cano], en cuyo prologo se promete tratar de los siete pecados, y de los remedios que hay contra ellos; y desempeñada enteramente esta promesa, se concluye la obra con dos capitulos, que son el complemento y conclusion del tratado. Este [Cano] se halla todo interpolado en el de Torre Neyra; pero tan disminuida la energia y hermosura del estilo, y tan aumentado con reflexiones y textos latinos, que reduciendose el de Cano en su primera edicion á 65. hojas llenas de jugo y de espíritu, el de su sobrino se compone de 414. y aun, dice, tenia ya otros dos tomos trabajados para continuar la misma materia (Morales, 1780, Advertencia).

3. Reflexión traductológica: una metodología triangular

3.0. El concepto metodológico

De lo que antecede se puede concluir que las dos traducciones son prácticamente simultáneas y que difícilmente se podría decir que uno de los dos traductores tuviera a mano el texto del otro y esto ni

³⁶ Los sonetos "QVe uale de Aristarcho tener la arte..." y "O Tu que uas buscando con cuydado" ya figuran en la ed. de 1552.

³⁷ En la Advertencia de la ed. de Madrid, Andrés Ramírez, 1780 (Cano, 1780) leemos: "Predicador y Guardian del Convento de Esperanza la Real de Ocaña, sobrino de melchor Cano".

³⁸ Citamos parte de la Advertencia de la edición madrileña de 1780 donde el autor afirma: "Este dice en su Dedicatoria, que se propuso continuar y extender la obra que su tío habia comenzado, y traducido una pequeña parte".

siquiera como mero punto de comparación. Además no hemos encontrado ninguna alusión del uno al otro.

Por otra parte, la enorme diferencia entre los dos textos confirma plenamente la independencia creadora de los dos autores implicados. Como también el interés traductológico de su comparación.

Por ello precisamente hemos intentado aplicar una metodología de análisis triangular: del binomio (Crema)/Fermo a Morales y a Cano al mismo tiempo que de Morales a Cano y viceversa (relaciones bidireccionales). Concretamente, comparamos sistemáticamente la textualidad original de la pareja (Crema)/Fermo con los escritos respectivos de Cano y Morales, pero al mismo tiempo comparamos los textos de Cano y Morales entre ellos. También insistimos en el carácter global de nuestro análisis que se desarrolla en cada momento en un doble nivel macrotectual (ya presente en lo que precede) y microtextual (el objeto de lo que sigue).

Por fin, en cuanto al tema específico de los vicios capitales, planteamos una serie de preguntas concretas: ¿Cuántos son?, ¿Cuáles son?, ¿Cómo se denominan, definen y clasifican?, ¿En qué orden aparecen?

3.1. La primera gran diferencia entre Cano y Morales (también indirectamente la diferencia entre Cano y el TO) es el número de capítulos de cada uno. El tratado de Fermo (y Morales) consta de 10 capítulos, mientras que Cano aumenta el número hasta 18.

Como Fermo es el TO *stricto sensu*, resulta difícil comparar con la textualidad de Crema que representa algo como seis veces el texto de Fermo³⁹. Por otra parte, el texto castellano de Cano en algunos de sus capítulos (4,5,6 y 8) es cuatro veces más extenso que el italiano (Cano, 1962, p. 8). Morales (1551, 61 páginas, 10 capítulos) ofrece más o menos el mismo número de páginas que Fermo. El tratado de Cano en la ed. de 1780 tiene 160 páginas.

3.2. La segunda diferencia afecta a la misma nomenclatura de los capítulos. Crema y Fermo enumeran 7 vicios ("vicio") que constituyen otros tantos capítulos específicos, además de tres capítulos de reflexión general ("vniversale"). Cano, por su parte, propone 8 vicios (14 capítulos) más cuatro capítulos de carácter general ("universal"). Morales, por fin, se atiene rigurosamente al texto de Fermo. Dos capítulos de Cano (2 y el 16) son totalmente nuevos y no tienen equivalente directo en el TO de Fermo.

3.3. También la denominación específica de los vicios (pecados) varía de un autor a otro:

(Crema)Fermo: *Gola, Lussuria, Auaritia, Ira, Tristitia, Accidia y Superbia*.

³⁹ Crema (edición de 1531) redacta nueve libros, 164 capítulos, 336 páginas; Fermo (ed. de 1570, p. ej.) solo representa 56 páginas en 10 capítulos.

Cano: *Gula, Lujuria, Ira, Acidia, Pereza, Avaricia, Soberbia y Envidia*.

Morales: *Gula, Luxuria, Avaricia, Ira, Tristeza, Acidia y Soberuia*.

Aquí se nota claramente que Cano cambia tanto el número (de 7 a 8) como el orden y la naturaleza (denominación) propia de los vicios enumerados.

Como fuente común de los cuatro autores figura en primer término San Juan Casiano (Crema, 1548, p. 149; Fermo, 1587, p. 326; Cano, 1962, p. 47 y Morales, 1551, p. 101) que menciona explícitamente "octo principalium uitiorum [conluctatio]: *gastrimargia* (gula), *fornicatio* (lujuria), *filargyria* (avaricia), *ira* (ira), *tristitia* (tristeza), *acedia* (acedia), *cenodoxia* (vanagloria), *superbia*" (Casiano, 1955, p. 190). Sin embargo, en la literatura se documentan tanto 8 vicios (Juan Casiano, Evagrio Póntico), como 1 + 7 (Gregorio Magno) y 7 (Gersón, Aquino, Astete y Ripalda, Paul-Gabriel Antoine, Hugues de Saint-Victor, F. Naval, Tanqueray). Gersón y Casiano aparecen en Crema y en Fermo. Cano solo cita a Casiano, pero suprime *tristeza* y añade la *pereza* y la *envidia*. Tampoco incluye la *vanagloria* de Crema. Por otra parte, en el c. viii (*la acidia*) el mismo Cano escribe:

Acidia en su propia significación quiere decir *tristeza*⁴⁰. Mas porque *triste* y *perezoso* son tan hermanos que por maravilla se aparta el uno del otro, al *fastidio* y *pereza* que a los *tristes* se (con)sigue llamamos *acidia*, dando el nombre de la causa al efecto,..." (Cano, 1962, p. 40)

y en el c. xiv (*de la soberbia*) leemos:

La *soberbia* es apetito desordenado de la propia excelencia. Y en las honras se llama *ambición*; en las alabanzas y gloria de los hombres se dice *vanagloria*; y en la excesiva confianza de si mismo se nombra *presuncion*; y en las palabras grandiosas solemos llamar *jactancia*; en el contentamiento de si mismo tiene por nombre *vanidad* y *ufanía* (Cano, 1962, p. 55).

Y aquí entramos en una dimensión interesante que podríamos llamar el momento teológico del análisis, es decir, la reflexión teológico-terminológica de Cano: "hablando por términos escolásticos" (Cano, 1962, p. 32).

3.3.1. Un primer aspecto temático (ad extra) lo encontramos entre otras en los catecismos de Astete y Ripalda (Astete y Ripalda, 1987) en los que los autores establecen una correlación (de contrariedad) entre los 7 pecados capitales (Astete)/7 pecados mortales (Ripalda) y las virtudes:

Soberbia < > Humildad

Avaricia < > Largueza

Lujuria < > Castidad

⁴⁰ Véase Gabriele Antoine (Antoine, 1790, Art. vii): "Acedia stricte sumpta est tristitia, & taedium de divina amicitia".

Ira	< >	Paciencia
Gula	< >	Templanza
Envidia	< >	Caridad
Pereza	< >	Diligencia

Ahora bien, encontramos los 7 términos de las 7 virtudes en la mayoría de los capítulos correspondientes de Cano (Cano, 1962):

- c. 15 (soberbia): " en esta [virtud] de la *humildad*" (p. 61), "con *humildad*" (p. 64).
- c. 13 (avaricia): " la *liberalidad* con los pobres... más que... ninguna otra virtud" (p. 54), "como la *liberalidad* está en precepto, la avaricia contraria es contra él" (p. 54).
- c. 5 (lujuria): "la virtud de *castidad*" (p. 35), "la humildad conserva la *castidad*" (p. 35), "esta virtud excelente de la *castidad*" (p. 35).
- c. 7 (ira): "la virtud de la invencible *paciencia*" (p. 40), "la *paciencia*" (p. 38), "con infinita *paciencia*" (p. 40).
- c. 4 (lujuria): "la columna de la *templanza*" (p. 31) (la gula).
- c. 16 (envidia): "vicio directamente contrario a la *caridad*" (p. 64), "la envidia es contraria a la *caridad*" (p. 67).
- c. 10 (pereza): "con mayor *diligencia*" (p. 46).
- c. 9 (acidia): "cuidado y *diligencia*" (p. 42).
- c. 8 (acidia): "la buena *diligencia*" (p. 42).

Fermo, que domina perfectamente la correlación vicio - virtud no la formaliza tan explícitamente como Cano⁴¹.

Algo que podría explicar tal vez la explicitación de la estructura específica de Cano (vicio + remedios) que encontramos en los capítulos 4-5, 6-7, 8-9, 10-11, 12-13, 14-15, estructura que no encontramos en Morales que reproduce literalmente la de Fermo, es el que la mayoría de nuestras citas (5, 7, 9,15) se refieren específicamente a los capítulos dedicados a los *Remedios*.

3.3.2. El segundo aspecto es el problema de la estructuración de los capítulos y de la obra global de Cano. Sobre todo teniendo en cuenta que quien dice *estructuración* dice automáticamente *terminología*.

⁴¹ Por ejemplo, en el c. 3 de la *lussuria* leemos (Fermo, 1587) "l'humilita conserua la castita" y en el c. 6 (la *tristitia*): "molta diligencia in curarlo" (Fermo, 1587, p. 320).

En efecto, en el prólogo (Cano, 1962, p. 23) Cano nos describe la articulación lógica de sus capítulos en los que nos ofrece: 1) "el origen y causa de cada vicio y el efecto por donde cada uno será conocido"; 2) "remedios y medicinas muy apropiadas a cada enfermedad" y 3) "en qué casos los siete pecados que llaman mortales sean mortales, y en qué casos sean veniales"⁴². Y podemos observar como en todos sus capítulos Cano sigue fielmente la misma estructura: Definición (origen, grados, causa, efectos) - remedios - pecado mortal. Algo que no tiene equivalente directo ni en Fermo ni en Morales.

3.3.3. Además, no debemos olvidar que existe una dependencia definitoria entre los distintos vicios: "aunque generalmente la gula es madre de muchos vicios, mas su hijo primogénito es el dela lujuria... Después se sigue la pereza" (Cano, 1962, p. 28). Es la idea de "radix", que encontramos, por ejemplo, en Gregorio Magno, y que repercute necesariamente en el orden de los vicios propuestos⁴³.

3.3.4. En cuanto a la misma denominación de *vicio*, la terminología básica cambia de una lengua/un momento/autor-traductor a otro:

- Los italianos utilizan el término "uitio" y en menor medida, "passione, peccato, diffetto, defetto, male, morbo, infirmita".
- Morales traduce literalmente "vicio" y "passion, peccado, mal, dolencia, enfermedad, spiritu, demonio".
- Cano, por su parte, si bien mantiene como término fundamental "vicio" multiplica "pecado, pecado mortal/venial". También utiliza "defecto". En cambio, no incluye otra distinción de Santo Tomás entre "los pecados generales/especiales" ni tampoco la de "vicios/pecados capitales", "vitia capitalia/de peccatis capitalibus" que encontramos en Santo Tomás y en Gabriele Antoine⁴⁴.

Un detalle interesante es la utilización del término *spiritu* (Crema, 1548, 1.7) como referencia lejana a Casiano (*spiritus*) y a Evagrio Póntico (*daimon, pneuma*) que explican que el vicio procede de un demonio particular o *spiritus* (DS, III, 200-201, art. *Démon*). Fermo (Fermo, 1587): "il demonio della tristitia", p. 318, 320; "lo spiritu dell'acidia", p. 321, 344. Morales (Morales, 1551): "El spiritu de la acidia", p. 96. Cano (Cano, 1962): "el espíritu de tristeza", p. 72; "el espíritu de vanagloria", p. 45.

⁴² En realidad, reconocemos aquí claramente la articulación del sistema escolástico de las *Quaestiones (Quid est?, Quale peccatum?, Quaenam remedia?, Quaenam filiae?)* (Antoine, 1790, p. 260-275).

⁴³ "Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, scriptura attestante, dicitur: Initium omnis peccati superbia. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia uitia, de hac uirulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, inuidia, ira, tristitia, auaritia, uentris ingluies, luxuria." (Gregorio, 2009, VI, xxxi, p. 338).

⁴⁴ Santo Tomás (Aquino, 1885): "illud peccatum dicitur generale, quod privat conditionem requisitam in qualibet virtute, sed hoc peccatum est speciale, ratione specialis contemptus" (2.2 q 44. 1 ad 5); "peccatum mortale et veniale" (1.2 q 74. C. 10. o); "vitia capitalia"; "vitia carnalia"; "peccatum carnale et spirituale". Gabriele Antoine: "De peccatis capitalibus" (Antoine, 1790, p.259).

3.4. En cuanto al orden en que se presentan los vicios, Crema, Fermo y Morales siguen el mismo esquema: *gola/gula*, *lussuria/luxuria*, *auaritia/auaricia*, *ira/ira*, *tristitia/tristeza*, *accidia/acidia*, *superbia/soberbia*. Se trata del orden propuesto por Casiano y Evagrio Póntico (menos la *uana gloria*). Cano, en cambio, pone en tercer lugar la *ira* (por la *auaricia*), en cuarto lugar la *acidia* (por la *ira*), la *pereza* en quinto (por la *tristeza*), en sexto la *auaricia* (por la *acidia*), en octavo la *envidia* (que no figura en Crema-Fermo-Morales). Aparte las explicaciones de gravedad, de frecuencia con que suelen pecarse y de esquema nocional (relaciones e interrelaciones), nosotros, en el marco de la presente reflexión⁴⁵, preferimos insistir nuevamente en la coincidencia Crema-Fermo-Morales frente a la postura de Cano.

3.5. También observamos una gran diferencia de calidad retórico-estilística (literaria, redaccional) entre Cano y Morales. Fermín Caballero (Caballero, 1871, p. 389-390), en su estudio fundamental sobre el trabajo de Cano, "notable por la hermosura de su estilo", nos ofrece como ejemplo una cláusula del capítulo 14 sobre la soberbia:

Hallaréis personas que se retraen para dar mayor salto y se abajan para más subir, esto es, que so color de humildad dicen de sí mil males y sonles sabrosos en su propia lengua. Los cuales, si las tachas que ellos de sí publican las oyesen de la ajena, las oirían desabrida y aun impacientemente (Cano, p. 56).

Ahora bien, se trata de un texto que no tiene equivalente ni en Morales ni en el mismo Fermo. Redacción pura.

Algo más adelante sí podemos comparar:

Algunos viendo enel proximo qualquier excelente virtud trabajan de apocarla, y ligeramente creen el mal de otros pareciendoles que la gloria de los otros es afrenta suya, esta es manifiesta soberuia que codicia siempre ser singular (Morales, 1551, p. 105);

Algunos viendo enel prójimo alguna excelente virtud, se trabajan por la menoscabar y disminuir, y fácilmente se persuaden cualquiera imperfección de los otros, pareciéndoles que la gloria ajena se resuelve en deshonor propia. Y ésta es clara soberbia, la cual en todas las cosas desea singularidad,... (Cano, p. 56)

y, por fin,

Alcuni vedendo nel prossimo qualche eccellente virtù, si sforzano diminuirli, & legiermente credono il male, parendo lor che l'altrui gloria torni in sua vergogna. Questa è manifesta superbia, che appetisce sempre esser singolare (Fermo, 1570, p. 358).

La diferencia se explica en gran parte por la literalidad de la traducción de Morales, pero al mismo tiempo comprobamos 1) que si Morales utiliza también como traductor las técnicas usuales (por

⁴⁵ Fermín Caballero (Caballero, 1871, p. 389), por ejemplo, explica: "No siguio el órden en que los pone el Catecismo [Astete y Ripalda], sino este otro, fundado en la mayor frecuencia con que suelen pecarse en cada uno".

ejemplo, la ampliación explicativa: "el mal de otros") 2) Cano, por lo menos en los fragmentos traducidos, se atiene más de lo previsto al texto de Fermo.

3.6. Vicente Beltrán (Cano, 1962, p. 17) afirma que la versión de Cano contiene varios italianismos y uno de los ejemplos (que son en realidad bastante pocos) es el adverbio de modo *otramente*:

Queriendo, pues, curar de aqueste vicio nuestra alma, es ante todas las cosas necesario buen médico, el cual sea humilde con el ejemplo. *Otramente* no podrán sus palabras sanar la soberbia de otro, si proceden de corazón soberbio (Cano, 1962, p. 60-1).

El original:

Volendo adunque curar da questo vitio l'anima nostra, bisogna prima hauer buon medico, qual sia humile con l'esempio, altramente non potranno le sue parole sanar l'altrui superbia, se non procedono dal cuor humile (Fermo, 1570, p. 364).

Aquí tenemos dos reflexiones algo divergentes. La primera es que Morales, en su traducción, traduce *altramente* por *de otra manera*⁴⁶ y la segunda es una cita del *Diccionario de Autoridades* de 1737 (AUT, V, p. 65): "OTRAMENTE adv. de modo. En lo antiguo tuvo mucho uso"⁴⁷. Además, encontramos *otramente* en Cano (Cano, 1962, p. 31), en un texto de redacción propia, que no tiene equivalente ni en Morales ni en Fermo.

El segundo ejemplo plantea el problema del uso de la palabra *guarda* como traducción del italiano *risguarda* (Fermo) y con respecto a la versión *mires/mira* (Morales):

Cano (Cano, 1962):

si del vicio de la gula eres tentado, *guarda* bien al Crucifijo en su postrimera agonía" (p. 70) y "si eres colérico y por cualquiera ocasión sales con palabras de desdén, *guarda*, yo te ruego, al Hijo de Dios entre tantas injurias injustamente a él hechas,... (p. 70).

Fermo (Fermo, 1587): "se tu sei tentato del vitio della gola *risguarda* attentamente Christo crucifisso, nell'ultima sua agonía" (c. x, p. 372) y "Se tu sei colerico, & stizzoso, & per ogni piccola cosa prorompi in parole sdegnose, *risguarda* prego il figliol di Dio fra tante ingiurre, ingiustamente sostenute" (c. x, p. 373).

Morales (Morales, 1551): "si tu eres tentado de vicio de la gula, *mira* atentamente a Christo en la cruz puesto en estrechissima angustia y necessidad" (p. 120) y "Si tu eres colerico: y yracundo, y por

⁴⁶ También en el *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana* de Cristóbal de las Casas (Sevilla, 1570) se traduce *Altramente* por *De otra manera* (Las Casas, 1570, p. 18v°).

⁴⁷ El AUT (AUT) trae ejemplos de Pedro López de Ayala (1332-1407), traductor de la *Caída de príncipes* de Bocaccio de 1511 y de Gregorio Hernandez Velasco (1525-1577/1586), traductor de Virgilio. En el CORDE documentamos 18 casos de *otramente* en 7 documentos entre 1545 y 1555. Un dato interesante es que 7 casos de los 18 citados figuran en una traducción del italiano al español (la traducción del *Orlando furioso* de Ludovico Ariosto por Jerónimo de Urrea).

qualquiera cosa rompes palabras injuriosas, ruegote que *mires* al hijo de Dios entre tantas injuriosas, tan injustamente sufridas,..." (c. x, p. 121-2).

Dos pequeñas observaciones: el significado de la palabra *ri(s)guardare* (Las Casas, 1570, 117r°: "Mirar. Considerar. Notar. Respetar") y la omisión por parte de Cano de la traducción de una palabra tan específicamente italiana como lo es *stizzoso* (Las Casas, 1570, 139r°: "Ayrado, brauo, rauioso, regañado").

Un tercer ejemplo: la traducción de la palabra italiana *volta(e)* respectivamente por Cano y Morales.

Primero el texto de Fermo: "perche de ogni parte et in ogni opera ci assalta, alcune volte nel principio, come quando pensando noi far alcuna elemosina, e questo spirito ci suggerisce esser meglio spendere in fabrica di casa e vestimenti, alcuna volta nel mezzo, & nel fine, come quando dell'opra bona che facciamo, ouer habbiamo fatto, ci fan lodar da gli huomini, spesso ci essorta ad esser feruenti nel operar bene, sperando assai piu corrompere con la superba intentione, che non si gioua con la solitudine,..." (Fermo, 1587, c. viii, p. 359-360).

Cano: "Además de esto, sin los ejemplos de estos vicios tan cotidianos y canonizados por el uso, él mismo secretamente nos saltea por todas y en todas partes: algunas vueltas en el principio de la obra, como cuando pensando nosotros en hacer alguna limosna secreta, nos provoca con mil respectos la hagamos pública. Algunas veces en el medio, por nos la estorbar: o en el fin por la estragar, como cuando de la buena obra que hacemos nos levanta algún humillo, o de la que hemos hecho nos hace loar a los hombres para nos dar vano contentamiento. Y hay veces en que nos incita a ser fervientes en el bien, esperando podernos corromper más con la soberbia intención que ayudar con la diligente solicitud." (Cano, 1962, p. 57).

Morales: "porque de todas partes y en todas obras nos combate. Algunas vezes enel principio, como quando pensando hazer alguna limosna: este spiritu nos haze entender que sera mejor gastar el dinero en edificar grandes casas, o en vestidos demasiados, algunas vezes enel medio y enel fin: como quando dela buena obra que hazemos, o auemos echo nos haze loar a los hombres. Y muchas vezes nos amonesta aser seruietes enel bien obrar, esperando corromper el valor dela obra con la intencion soberuia mas delo que nos ayudara la solicitud" (Morales, 1551, p. 107-8).

Nos quedamos así con tres secuencias que son: Cano (*algunas vueltas - algunas vezes - hay vezes*), Morales (*Algunas vezes - algunas vezes - muchas vezes*) y Fermo (*alcune volte - alcuna volta - spesso*). En el *Vocabulario* ya citado de Las Casas (Las Casas, 1570, p. 152v°, leemos: "Volta. Buelta y Volta. Vez. Volte. Bueltas, vezes"). De todos modos, aquí se comprueba nuevamente la diferencia que separa las dos traducciones.

Otro "italianismo" potencial interesante es la traducción del adjetivo indefinido *qualche* que significa *alguno, alguna*. Precedido de *uno, una* puede significar *cualquiera*. En el texto de Fermo *qualche* (Fermo, 1587, p. 358) significa claramente *alguno* y así lo traduce Cano (Cano, 1962, p. 56). Solo Morales prefiere *qualquier* (Morales, 1551, p. 105). En el diccionario de Las Casas (Las Casas, 1570,

p. 112r^o) se traduce *qualche* por *alguno, alguna*. En el *Diccionario de Autoridades* (AUT, V, 1737) se distingue entre *qualque* (*aliquis*) y *qualquier* (*quilibet, quivis*).

Un ejemplo más: "¿Y cómo esperas tu *restando en ocio* vencer al demonio, si el Hijo de Dios, siendo sin pecado, no teniendo rebelión de su carne, vivió en continuos trabajos y dolores? (Cano, 1962, p. 72). El original: "Et come spero tu *restando nell'otio* poter vincer il Demonio, s'el figliol di Dio senza peccato, fù in continue fatiche; & dolori? (Fermo, 1587, p. 374) y Morales: "Pues como piensas tu *biuiendo en continuo ocio* vencer al demonio: si el hijo de dios sin pecado con tanto afan y dolor le vencio" (Morales, 1551, 123). En Las Casas (Las Casas, 1570, 115, v^o) leemos: "Restare. Quedar. Parar, cessar. Faltar" y en AUT (V, 1737. 599) : "Restar. Vale tambien faltar o quedar. En este sentido es verbo neutro".

Y, por fin, un último ejemplo. En Cano (c. viii, sobre la acedia) leemos: "hay dos maneras de tristeza. La primera nace de mala costumbre o de mala voluntad" (Cano, 1562, p. 41). Morales (c. vi, sobre la tristeza) escribe: "La primera nace del mal abito, o ciertamente de la voluntad estragada..." (Morales, 1551, p. 92), pero en 1552 (la versión corregida) cambia: "La primera nasce dela mala costumbre, o dela voluntad corrupta". En el original (Fermo, 1587, p. 317): "la prima nasce da cattiuo habito, ouer da volontà corrotta,...". Y según Las Casas (Las Casas, 1570, p. 100v^o) *Ouer* (conjunción), *Oueramente*, *Ouero* significa *o* (it. moderno: *ovvero*).

No pretendemos de ninguna manera resolver en términos definitivos la cuestión lingüística de los posibles italianismos de Fray Melchor Cano. En cambio, lo que sí nos parece importante (por lo menos en el marco del presente estudio triangular) es la constatación de que Morales evita en casi todos los casos analizados las eventuales "resonancias" italianas de Cano. Podría ser otra manera suya de considerar el texto de Fermo como tal como auténtico y exclusivo TO de su propio escrito.

3.7. En cuanto a la distancia TO - T, sin entrar en mayores detalles aritméticos, podemos afirmar que mientras en Morales la distancia muchas veces es de uno a uno, en el texto de Cano, las adiciones (intercalaciones, rearticulaciones) cambian sensiblemente la percepción global del texto. Aunque, si nos limitamos a los propios textos traducidos, la diferencia se acorta bastante y notamos que Morales, como verdadero traductor, también recurre con frecuencia a toda una serie técnicas traductoras tradicionales⁴⁸, a empezar por el calco hasta llegar a la redacción creadora: la modulación sintáctica, la amplificación, la selección léxico-terminológica y la dimensión estilística. Un ejemplo entre muchos:

Fermo (Fermo, 1587, c. 3, p. 275r^o)

"Come si legge di santa Agnesa laqual condotta per forza al loco publico, non solo non macchio lasua integrita, ma il loco dishonesto fece diuentar habitation de gli Angeli con la sua santa presentia".

⁴⁸ Véase Hurtado Albir, *Traducción y Traductología*, 2007, p. 268-271 (Hurtado, 2007).

Morales (Morales, 1551, c.3, 1551, p. 81-2)

"Como se lee de sancta Ines: laqual lleuada por fuerça al lugar publico, no solo no amanzillo su pureza, mas con su sancta presentia hizo que la casa desonesta fuesse morada de angeles".

Cano (Cano, 1962, c. 5, p. 36)

"Como de Santa Inés leemos que llevada por fuerza al lugar público, no sólo no le amancilló su puridad mas de sucio fue hecho limpio y con la presencia del cuerpo y alma casta se convirtió la morada de torpes mujeres en templo de puros ángeles".

Ahora bien, en este ejemplo se reúnen precisamente las cuatro técnicas aludidas: la modulación sintáctica (1 2 3 4 5 6/ 1 6 3 2 4 5/1 6 4 2 5), la amplificación ("de sucio fue hecho limpio"), la dimensión estilística (habitation degli Angeli/ morada de angeles/ templo de puros ángeles), y el léxico (integrita/pureza/puridad).

Por otra parte, y en el nivel estrictamente microtextual de la progresión analógica de la traducción literal a la creación discursiva, el mayor número de técnicas modificadoras (ampliación, omisión, adición, modulación, variación, sustitución, adaptación, la propia creación discursiva...) lo encontramos en Cano. Morales, por su lado, se atiene más bien a los principios básicos de la fidelidad lingüística (préstamo, calco, palabra por palabra, literalidad, equivalente acuñado,...). Pero enseguida queremos puntualizar que también estos últimos se aplican en Cano, por lo menos en algunos párrafos de traducción del texto final y siempre con mayor alarde retórico-estilístico que en Morales.

3.7.1. La primera (y la más importante) diferencia entre Cano y Morales plantea el impacto (cuantitativo y cualitativo) de las adiciones textuales y de las amplificaciones⁴⁹ de Cano con respecto al texto original en términos de volumen y de contenido.

Amén de los capítulos completamente nuevos (el 2 y el 16) y de la extensión de los demás (el desdoblamiento de 3, 4, 5, 6, 7, 8 y la amplificación de 1, 2, 9 y 10) observamos numerosísimas intercalaciones (glosas, comentarios) de tipo aclaratorio, temático, estructural, didáctico, teórico, estilístico, personal, etc.

Dos ejemplos de adición personal: en el capítulo 11 (Cano, 1962, p. 47) Cano, al referirse al *Espejo interior* de Crema (?) nos informa: "trabajaré que en breve se traslade en nuestra lengua" o en el capítulo 17 (Cano, 1962, p. 67) donde nos recuerda: "como en el primer capítulo de este nuestro tratadillo dijimos".

⁴⁹ Distinguimos entre el término *adiciones* (añadir textos nuevos que no estaban en el TO), *amplificaciones* (introducir elementos textuales nuevos a partir del TO/extensión) y *ampliaciones* (introducir elementos puramente lingüísticos a partir del TO/extensión).

Otro ejemplo, de carácter dogmático, concierne a la inclusión de numerosos párrafos originales⁵⁰ relativos al pecado mortal. En la pág. 54 (Cano, 1962) leemos: "Y porque nuestro intento es enseñar también a los cristianos en qué casos los vicios son pecados mortales". Texto que se encuentra en perfecta consonancia con el prólogo y con el ya citado esquema de *Quaestiones* tradicional: *Quale peccato?* El texto citado no figura en Fermo-Morales, como tampoco la mayoría de las referencias al pecado mortal que encontramos en Cano⁵¹.

Desde un punto de vista meramente cuantitativo, pongamos por ejemplo el capítulo 4 de Fermo-Morales y los capítulos 12 y 13 de Cano: la AVARICIA. En Fermo contamos 99 líneas de 10 palabras (990 palabras), en Morales 103 líneas de 10 palabras (1030 palabras) y en Cano 307 líneas de 12 palabras (3684 palabras: más del triple)⁵². A primera vista la diferencia parece enorme. Mientras Fermo y Morales se mantienen prácticamente en el mismo nivel, Cano por su parte triplica el TO. Esto significa concretamente que no solo introduce numerosos textos originales (adiciones) sino que al mismo tiempo amplifica/amplía sensiblemente el volumen de los textos propiamente traducidos:

Morales (1551, cap. 4, Dela auaricia, p. 82-3):

Ni por esto se defiende que no aya diuersos estados enel mundo.s.de pobres y de ricos mas reprehendese el ezcacessa, y el apetito insaciable que al presente reyna quasi en la mayor parte de los hombres. De donde vemos muchos tan solicitos desto, como si no vudiesse otra bien auenturança. Y lo mesmo amonestan los padres a los hijos, y dende su tierna niñez los hazen adorar al oro y la plata.

Cano (1962, cap. 12, De la avaricia, p. 49):

No se quita por eso que no pueda haber diferentes estados en el mundo, conviene a saber, pobres y ricos. Mas quítase la escasez y la insaciable codicia del dinero, la cual al presente reina en la mayor parte de los hombres, que andan hoy día tan atentos a esto como si otra felicidad no se hallase. De esto los padres amonestan a los hijos y de la tierna niñez los hacen idólatras del otro.

De esto son las comunes pláticas de los maridos con sus mujeres; en esto afanan los días, en esto se desvelan las noches, y en fin, como aquí tienen su tesoro, aquí tienen su corazón.

Otro ejemplo, el capítulo 3 de Fermo (1) y de Morales (2) ante los capítulos 4 y 5 de Cano (3):

- (1) La seconda battaglia ... angelicamente è uissuto.
- (2) La segunda batalla ... hubiere vivido.
- (3) El segundo combate ... vuiere biuido angelicamente.

- (1) Nasce in noi ... disprezzar li carnali.

⁵⁰ En la pág. 23 del prólogo (Cano, 1962): "cosa jamás vista que yo sepa en nuestro lenguaje español".

⁵¹ (Cano, 1962): "en qué casos la gula es pecado mortal" (p. 30), "Concibe y pare el pecado mortal" (p. 31), "En todos estos casos,... es pecado mortal" (p. 39), "Y es de saber que la acidia es pecado mortal en tres casos" (p. 44), "Y es la una y la otra pecado mortal" (p. 65), "Y porque es fácil distinguir cuándo la soberbiaes pecado mortal,... El primer caso es gloriarse de cosa en que hubo pecado mortal" (p. 69).

⁵² Otro ejemplo: el capítulo 3 de Fermo (*Dela luxuria*) tiene 966 palabras, el mismo capítulo de Morales tiene 1385 palabras mientras que los capítulos 4 y 5 de Cano 2220.

- (2) Nace en nosotros ... los carnales.
- (3) Nasce este vicio ... desprecie los carnales.

- (1) –
- (2) –
- (3) Otramente sea cierto ... y pare el pecado mortal. (4 líneas)

- (1) Ma peggio è quando ... uomito antico. (13 líneas, 143 palabras)
- (2) Mas peor es quando ... al vomito que reuessaron. (184 palabras)
- (3) Y es de mucho notar ... la caída en que después se halló. (39 líneas, 390 palabras)

- (1) Ma uediamo quanti mali ... espugnar questo mostro.
- (2) Pero veamos ... destruyr este monstro.
- (3) Pues veamos ahora cuántos son los males ... divinos preceptos.

- (1) –
- (2) –
- (3) Tal es la cola ... los fundamentos de ella (4 líneas).

- (1) Et prima conoscerai ... rara uittoria. (16 l., 160 palabras).
- (2) Y primeramente conoscer ... fuertes y ralas las vitorias. (216 palabras)
- (3) [Capítulo V] Así que conviene ... rara victoria. (63 l.)

- (1) Bisogna ancora ... questa battaglia.
- (2) Es assi mesmo necessario ... vitorioso desta batalla.
- (3) También es menester ... guerra se vence.

- (1) Ma ricordati ... santa presentia.
- (2) Allende esto ... (santa presentia) morada de angeles.
- (3) Así que ... de puros ángeles.

Como contrapartida, la comparación triangular de todos estos párrafos nos revela claramente la importancia y la presencia en Cano de textos traducidos en el sentido propio de la palabra (lengua, equivalencia traductora).

3.7.2. La segunda característica de Cano es la aplicación de un vocabulario/discurso escolástico que no encontramos de la misma manera ni en Morales ni en Fermo. El mismo nos concede que a veces nos está "hablando por términos escolásticos" (Cano, 1962, p. 32).

Por ejemplo, donde Fermo (Fermo, 1587, 272,r^o) dice: "al secondo albergo chiamato cogitatione..." leemos en el texto de Cano: "la segunda, que algunos llaman cogitativa, otros imaginativa,... el pensamiento, detenido con dilatarse en lo que piensa, tiene por nombre en las escuelas cogitación morosa".

Esto no significa de ninguna manera que Fermo sea ignorante de la ciencia escolástica de la época. En el párrafo siguiente, por ejemplo, nos presenta (*del uitio de la lussuria*) los "diuersi gradi ... in consentimento... : un si chiama sensuale ... l'altro ... interpretativo ... l'altro è conditionale ... l'ultimo è su debiberatione" (Fermo, 1587, 272, r^o-v^o).

Al fin y al cabo la gran diferencia reside en la calidad intrínseca del discurso desarrollado por los dos traductores:

Fermo (1587, 272 r^o-v^o)

Ma peggio è quando il diletto si risolve in consentimento qual ha diuersi gradi & nomi; un si chiama sensuale come senza malitia toccar la mano , & compiacersi....

Morales (1551, p. 77)

Mas peor es quando el deleite acaba en consentimiento, el qual es en diuersas maneras y tiene diuersos nombres: vno se llama sensual, como es tocar las manos sin intencion de algun acto carnal, mas con deleyte del sentido....

Cano (1962, p. 31-2)

Y es mucho de notar que este voluntario consentimiento tiene muchos grados. El uno se llama sensual, como sería sin dañada intención tocar [con] la mano y complacerse en el tacto. Digo complacerse de un cierto linaje de complacencia carnal, que conocerías en el efecto, por la alteración y encendimiento de la carne....

Ahora bien, la dimensión terminológica de Cano confiere a su traducción una calidad pedagógica innegable. Cano explica explícitamente el sistema conceptual subyacente al tratado de (Crema) Fermo:

hombre: dos partes

1. espíritu, razón, porción superior
avaricia (p. 48), soberbia (p. 55), envidia (p. 65)

2. carne, sensualidad, porción inferior, parte sensitiva: dos potencias

2.1 irascible

ira (p. 36) - humor colérico, acidia (p. 40) < tristeza - humor melancólico, pereza (p. 44) - humor flemático

2.2 concupiscible

gula (p. 28), lujuria (p. 30)

Y esto mientras que el sistema lógico (explícito) de Fermo-Morales resulta mucho más confuso e implícito. En realidad, en el marco limitado de nuestra contribución, interesa particularmente la diferencia entre el grupo (Crema) Fermo - Morales y Cano en cuanto al tratamiento de los vicios de la *tristitia/tristeza*; *accidia/acidia* y la *pereza*. Mientras (Crema) Fermo y Morales se posicionan del lado de la *tristeza* y de la *acidia*, Cano opta por la *acidia* y la *pereza*. Sabemos que la clasificación de Cano se encuentra a caballo entre varios parámetros (teológicos, antropológicos, filosóficos, científicos) del momento histórico, las potencias y los humores entre los más importantes, pero que al fin y al cabo cuando nos dice (Cano, 1962, p. 40): "Acidia en su propia significación quiere decir tristeza", coincide perfectamente con el "Acedia stricte sumpta est tristitia" del teólogo escolástico Paul-Gabriel Antoine (Antoine, 1790, p. 276).

3.8. De la manera específica de Cano de tratar/aplicar la cultura bíblica, tenemos un buen ejemplo en el c. 8 (de la acedia) (Cano, 1962, p.41). Al tratar de las "dos maneras de tristeza", cita dos veces explícitamente a San Pablo (2 Cor 7,10): "dijo San Pablo: "La tristeza del siglo obra muerte" y "dijo el mismo Apóstol: "La tristeza que tomamos según Dios obra penitencia y acarrea firme y perdurable salud". Morales (1551, p. 92) ("y esta se llama tristeza del siglo, la qual obra muerte") se atiene estrictamente al TO: "& questa si chiama tristitia del seculo, la qual opera morte" (Fermo, 1587, p. 317-8). La referencia completa de la Vulgata reza: "Quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur: saeculi autem tristitia mortem operatur". *Penitencia y firme y perdurable salud* se refieren con toda evidencia a *poenitentiam* y *salutem stabilem*.⁵³ Encontramos la misma voluntad de explicitación (pedagógica) en la pág. 49 donde Cano añade "como dice el evangelio" con referencia a una breve alusión implícita a Mt 6,26: "las avejillas del cielo" ("volatilia coeli"). Otra característica interesante es que a veces Cano traduce una cita bíblica italiana al latín:

Fermo (1587, p. 344): "Padre nelle tue mani raccomando lo spirito mio"; Cano (1562, p. 72): "In manus tuas commendo spiritum meum"; Morales (1551, p. 122): "Padre en tus manos encomiendo mi spiritu"; Lc 23,46: "in manus tuas commendo spiritum meum".

Fermo (1587, p. 344): "Padre, perche mi hai abbanonato"; Cano (1562, p. 72): "Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? + "Mira la blandura de aquel mío dos veces tan tiernamente repetido. Dios mío, Dios mío"; Morales (1551, p. 122): "Padre mio porque me has desamparado"; Mt 27, 46: "Deus meus, Deus meus ut quid dereliquisti me?".

En general podemos decir que la cultura teológica de Cano tal y como aparece en el *Tratado* es más importante/explicita que la de Morales (Fermo). Y esto podría explicar algunas de las diferencias más visibles entre las dos versiones y sobre todo permitir una categorización más precisa del texto de Cano. Pensamos en la amplitud de la cultura bíblica de Cano, la terminología escolástica mejor/más explícitamente organizada/estructurada y el conocimiento más especializado del área. Todo esto le confiere, entre otras, mayor libertad en/para la redacción de un texto propio.

4. Conclusión

4.1. La primera reflexión concierne al estatuto de los traductores en presencia. Morales cumple con todos los requisitos de un buen traductor profesional: traduce con cierta continuidad en el sentido de

⁵³ En la edición de 1552, Morales cambia *tristeza del siglo* por *tristeza mundana*. Covarrubias (Covarrubias, 1998, p. 938): "Llamamos comúnmente el respeto de la vida religiosa siglo o la vida secular y mundana; y assi dezimos Fulano es hijo de este siglo". En latín (cristiano) *saeculum* significa a menudo el mundo, la vida presente, las cosas del tiempo, el siglo (opuesto a eternidad). Lc 16,8 : "quia filii hujus saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt"/"porque los hijos de este mundo son más prudentes que los hijos de la luz [en el trato] con sus semejantes".

que desarrolla una verdadera producción traductora, traduce hasta cierto punto por encargo⁵⁴, se atiene a una mayoría de técnicas normalizadas más bien literalistas, reflexiona con plena conciencia y de manera explícita sobre y a partir de su propia práctica, adopta una actitud de "traductor" ante el TO (un texto especializado de "literatura espiritual"), en fin, el proyecto de Morales es la propia traducción. Ahora bien, plenamente conscientes del desplazamiento que se ha producido actualmente en el perfil profesional del oficio del traductor literario, preferimos utilizar el término "profesional" en una alternancia con el concepto de "ampliación de sus intereses intelectuales o creativos" (Escobar, 1998, p. 3). Cano, por su parte, ostenta la mayoría de las características de traductor (literario) ocasional: trabaja por iniciativa propia ("me moví a": 1962, p. 23), la traducción de Cano forma parte o mejor participa de otro proyecto más general y prioritario de carácter pastoral, Cano no tiene una práctica sostenida de la traducción (no tiene una verdadera producción traductora), Cano introduce en la traducción una dimensión propiamente literaria (expresiva, retórica, estilística), pero no por ello se convierte en mero traductor literario (traductor de textos literarios). Se trata más bien del juego "literariedad" vs "literalidad" comentado entre otros por el profesor Xaverio Ballester de Valencia (Ballester, 1998, p. 109-110).

4.2. En cuanto a la traducción propiamente dicha, la versión de Cano es más que una traducción. Se trata de una dilatación/adaptación de los factores constituyentes del triplete traductológico básico (<símbolo, tema, función>) en el sentido de la integración de la "mera traducción" en la dinámica de un proyecto más amplio que deja de ser una simple transposición binaria de factores. Pero al mismo tiempo, el texto de Cano es más que una mera adaptación. El peso propio y efectivo de la transposición de un TO bien determinado del italiano al castellano constituye igualmente una característica definitoria de la labor redaccional de Cano. Ahora bien, la combinación de las dos vertientes tiene valor analógico. No se puede delimitar con precisión binaria cuándo empieza el uno y donde se termina el otro. En cambio, lo que sí parece adecuado y pertinente es intentar situar de manera dinámica cada momento concreto en relación con el peso relativo de sus dos constituyentes. De ahí el término *tradaptación*. El autor traduce, pero su traducción entra en un proyecto más amplio que un simple (?) proyecto traductor. Al mismo tiempo, lo que produce el autor no es una mera adaptación tampoco, sino que requiere todas las aptitudes, conocimientos y esfuerzos de la traducción y del traductor en general. Sin perder de vista que toda traducción es una adaptación y, viceversa, que toda adaptación de lengua es una traducción.

Referencias bibliográficas

1. Originales italianos

⁵⁴ "Su Alteza [el Cardenal Infante de Portugal] me mando que trasladasse estas obras, y se imprimiessen" (Morales, 1551, Prol., p. 2).

Carioni, G. B. (Battista da Crema) (1548). *Opera Vtilissima, della cognitione, et vittoria di se stesso*. Venecia, Bartholomeo detto l'Imperadore, et Francesco suo genero.

Aceti de' Porti, S. (Serafino da Fermo) (1548). *Opere del R. P. D. Serafino da Fermo, Canonico regolare, & Predicatore rarissimo*. Venecia, Al segno della speranza.

Aceti de' Porti, S. (Serafino da Fermo) (1569). *Opere del R. P. D. Serafino da Fermo, Canonico regolare, & Predicatore rarissimo*. Venecia, Comin da Trino di Monserrate.

Aceti de' Porti, S. (Serafino da Fermo) (1570). *Opere spirituali, alla christiana perfettione, vtiliss. &c necessarie*. Piacenza, Francesco Conti.

Aceti de' Porti, S. (Serafino da Fermo) (1587). *Opere spirituali, alla christiana perfettione, vtilissime et necessarie*. Venecia, Giacomo Cornetti.

2. Traducciones de Cano

Cano, M. (1550). *Tractado dela victoria desi mismo*. Valladolid, Sebastián Martínez.

Cano, M. (1551). *Tractado dela victoria desi mismo*. Toledo, Juan de Ayala.

Cano, M. (1553). *Tractado dela victoria desi mismo*. Toledo, Juan de Ayala.

Cano, M. (1767). *Tractado dela victoria desi mismo*. Madrid, Antonio Muñoz del Valle.

Cano, M. (1780). *Tractado dela victoria desi mismo*. Madrid, Andrés Ramírez.

Cano, M. (1860). *Tractado dela victoria desi mismo*. Barcelona, Pablo Riera.

Cano, M. (s.a.). *Tractado dela victoria desi mismo*. Madrid, La España editorial (Joyas de la mística española).

Cano, M. (1953). *Tractado dela victoria desi mismo*. Madrid, Atlas (BAE, LXV) (Preliminares de Don Adolfo de Castro).

Cano, M. (1962). *Tractado dela victoria desi mismo*. Madrid, BAC (nº221) (Estudio preliminar de Vicente Beltrán de Heredia, OP).

3. Traducciones de Morales

Cervantes de Morales, B. (1551). *Tratados de vida spiritual, que enseña como el hombre subira del estado del peccado a la cumbre de la perfeccion*. Coymbra.

Cervantes de Morales, B. (1552). *Las obras spirituales de Don Seraphino de fermo*. Salamanca, Juan de Junta.

Cervantes de Morales, B. (1553). *Las obras spirituales de Don Seraphino de Fermo*. Burgos, Juan de Junta.

Cervantes de Morales, B. (1554). *Todas las obras spirituales de Don Seraphino de Fermo*. Salamanca, Juan de Canoua.

Cervantes de Morales, B. (1556). *Las obras spirituales de Don Serafino de Fermo*. Anvers, Martín Nucio.

4. Estudios

Alcocer y Martínez, M. (1993). *Catálogo de obras impresas en Valladolid 1481-1800*. Valladolid, Junta de Castilla y León.

- Andrés Martín, M. (1975). *Los recogidos*. Madrid, FUE.
- Andrés Martín, M. (1994). *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. Madrid, BAC.
- Antoine, P. G. (1790). *Theologia Moralis universa*. Madrid, Apud Benedictum Cano.
- Aquinatis, S. T. (1885). *Summa Theologica*. Paris, Bloud et Barral.
- Astete, G. y J. Ripalda (1987). *Catecismos de Astete y Ripalda*. Madrid, BAC. Ed. crítica preparada por Luis Resines.
- Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española*. Francisco del Hierro, 1726-1739. Madrid, Gredos, 1969.
- Ballester, X. (1998): “Poética de la traducción literaria” en Bueno García, A. y J. García Medall. (coords.). *La traducción: de la teoría a la práctica*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 101-116.
- Belda Plans, J. (2000). *La Escuela de Salamanca*. Madrid, BAC (Maior).
- Bogliolo, L. (1952). *Battista da Crema*. Torino, EDI-Scuola Tipográfica Salesiana.
- Brann, N. L. (2002). *The debate over the origin of genius during the italian Renaissance*. Leiden-Boston-Köln, Brill.
- Bujanda, J. (1984). *Index de l'inquisition espagnole*. Genève, Droz.
- Caballero, F. (1871). *Conquenses ilustres, II: Melchor Cano*. Madrid, Colegio Nacional de sordomudos y de ciegos.
- Cano, M. (2006). *De locis theologicis*. Madrid, BAC, Maior 85. Ed. preparada por Juan Belda Plans.
- Cassien, J. (1955). *Conférences*. SC 42. París, Cerf.
- Cassien, J. (1965). *Institutions cénobitiques*. SC 109. París, Cerf.
- Covarrubias, S. de (1998). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona, Alta Fulla.
- Díaz Díaz, G. y C. Santos Escudero (1982). *Bibliografía filosófica hispánica*. Madrid, CSIC.
- Dizionario Biografico degli Italiani*. (1977). Vol. XX. Roma, IEL, Carioni, 115-8 (S. Pezzella).
- Diccionario Biográfico Español. Melchor Cano*. (2009). Vol. XI. Madrid, RAH, 48-55 (Antonio Osuna Fernández-Largo, OP).
- Dictionnaire de spiritualité*. (1937). Vol. VII, París, Beauchesne; col. 153-156, *Jean-Baptiste Carioni* (Innocenzo Colosio OP); col. 21-74, Melchor Cano (Vicente Beltrán de Heredia, OP).
- Dictionnaire de spiritualité*. (1988). París, Beauchesne; col. 624-7, *Séraphin de Fermo*.
- Escobar, J. (1998): “El oficio del traductor” en Bueno García, A. y J. García Medall. (coords.). *La traducción: de la teoría a la práctica*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 27-32.
- Feyles, G. (1942). *Serafino da Fermo, canonico regolare lateranense (1496-1540): la vita, le opere, la dottrina spirituale*. Torino, Soc. ed. internaz. - Scuole Tipografica Salesiana di Torino.
- Gallardo, B. J. (1968). *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*. Madrid, Gredos (repr. facsímil).
- Gerson, J. (1968). *Oeuvres complètes*. París, Desclée et Cie.

- Grégoire le Grand. (2009). *Morales sur Job*. SC 525. París, Cerf.
- Gutiérrez, C. (1951). *Españoles en Trento*. Valladolid, CSIC.
- Hurtado Albir, A. (2007). *Traducción y Traductología. Introducción a la Traductología*. Madrid, Cátedra.
- Jiménez Arias, D. (1566). *Lexicon ecclesiasticum latino-hispanicum*. Salamanca, Andreae a Portonariis.
- Las Casas, C. de (1988). *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana*. Sevilla, Francisco de Aguilar, 1570. Madrid, Istmo.
- Lezcano Tosca, H. (2015). *Un libro prohibido en la Real Biblioteca de El Escorial: la obra spiritual de Juan del Bene*. Librosdelacorte.es, nº10, año 7.
- Marsá, M. (2007). *Materiales para una historia de la imprenta en Valladolid (siglos XVI y XVII)*. León, Universidad de León.
- Martínez Fernández, L. (1998). *Los caminos de la Teología. Historia del método teológico* (nº585). Madrid, BAC.
- Naval, F. C.M.F. (1948). *Ascética y Mística*. Madrid, Cocusa.
- Palau y Dulcet, A. (1990). *Manual del librero hispano-americano*. Madrid, Julio Ollero.
- Peeters-Fontainas, J. (1965). *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas Méridionaux*. Nieuwkoop, B. De Graaf.
- Pérez Pastor, C. (1887). *La imprenta en Toledo*. Madrid, Manuel Tello.
- Pérez Pastor, C. (1891). *Bibliografía madrileña*. Madrid, Tipografía de huérfanos.
- Perreiah, A. R. (2014). *Humanism, Scholasticism and the search for the perfect language*. Ashgate, Surrey-Burlington.
- Petrocchi, M. (1978). *Storia della spiritualità italiana (I y II)*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Pontique, E. le (1971). *Traité pratique ou le moine*. París, Cerf.
- Ruiz Fidalgo, L. (1994). *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*. Madrid, Arco Libros.
- Ruiz Negrillo, M. D. (1991). *Impresos del s. XVI en Toledo*. Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense.
- Saint-Victor, H. de (1969). *Six opuscules spirituels*. Paris, Cerf (SC nº 155).
- Fernández de Santaella, R. (1572). *Dictionarium ecclesiasticum*. Compluti, Ioannem Gratianum.
- Simón Díaz, J. (1967). *Bibliografía de la literatura hispánica*. Madrid, CSIC.
- Simón Díaz, J. (1977). *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, FUE/UPS.
- Tanqueray, A. (1951). *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*. París, Desclée et Cie.
- Theobald, C. (2015). *Le concile Vatican II. Quel avenir?* París, Cerf.
- Torre Neyra, A. (1595). *Libro intitulado Victoria de si mismo*. Madrid, Thomas Iunti.

TRADUCTORES DOMINICOS DE LA *DE CONSOLATIO PHILOSOPHIAE* DE BOECIO DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIV¹

M^a Cruz Alonso Sutil

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid (España)

cruz.sutil@urjc.es

Me parece que el traductor de una lengua a otra, como no sea de las reinas de las lenguas, griega y latina, es como quien mira los tapices flamenco por el revés; que aunque se vean las figuras, son llenas de hilos que las escurecen y no se ven con la lisura y tez de la haz; y el traducir de las lenguas fáciles, ni arguye ingenio, ni elocución, como no le arguye el que traslada, ni el que copia un papel de otro papel²

Abstract

Classic culture, Latin and local languages share influence during the Middle age. Along the time, a growing curiosity about the ancient and classic sources boosted their dissemination in culture, politics, philosophy and religion. This increased interest was supported by an intense translation and adaptation of a diverse variety of texts. Among them, *Consolatio Philosophiae* by Boecio, was spread greatly within the Iberian peninsula, thanks to its Catala and Spanish translations.

Dominican friars Pere Saplana and Antoni Ginebreda contributed to this effort through their respective catala translation (1358-1362) and Spanish version (1390). After analyzing those translations, we found that they used them not only for philosophical and cultural reasons, but also as a practical way to evangelize the readers and population.

Keywords: Pere Saplana. Antoni Ginebreda. Dominican. *Consolatio Philosophiae*. Boecio.

Resumen

La influencia de los clásicos tuvo una gran repercusión en la Edad Media, y poco a poco el latín tendría que compartir espacio con otras lenguas vernáculas. La curiosidad por conocer los textos de los antepasados y difundir estas obras en el ámbito político, cultural, filosófico y religioso no tardaría en despertar. A medida que el tiempo iba transcurriendo, este enorme deseo por saber y aprender se vería favorecido gracias a la intensa actividad de traducción y adaptación de obras como la *Consolatio Philosophiae* de Boecio, una de las de mayor difusión en la Península Ibérica con versiones al catalán y al castellano. En esta ardua tarea, queremos destacar la labor realizada por los frailes dominicos Pere Saplana y Antoni Ginebreda quienes, a partir de la adaptación de dicha obra (el primero, lo hará al catalán entre 1358 y 1362; y el segundo, revisará y corregirá ésta en torno a 1390), nos llevará a concluir que el fin último de estos dominicos no es tanto “versionar” un texto con fines filosóficos o culturales, sino servirse de la traducción como medio de evangelización.

Palabras clave: Pere Saplana. Antoni Ginebreda. Dominicos. *Consolatio Philosophiae*. Boecio.

1. Introducción

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

² Cervantes, Miguel de 1999. *Don Quijote de la Mancha*, Instituto Cervantes, Crítica, Barcelona, (LXII, II), 1144.

Nadie se atrevería a dudar de la compleja tarea que conlleva traducir un texto filosófico y más si cabe cuando ello también pudiera exigir un amplio conocimiento de las lenguas, que en el tema que ahora nos ocupa serían el latín, el catalán y el castellano.

Pocas veces quizá, nos hemos parado a reflexionar sobre la importancia que desde tiempos inmemoriales ha tenido la traducción no sólo en las diferentes culturas, sino también en la difusión e interpretación del conocimiento. Y es que gracias a la traducción hemos podido disfrutar de obras que de otra manera habrían quedado ignoradas en las bibliotecas y sepultadas en el olvido.

Ya durante la Edad Media la traducción despertó un interés particular, pues se hacía necesario conocer y leer los textos de los clásicos en una lengua que les resultara familiar. Somos conscientes de los problemas y límites de la traducción, ardua tarea, no exenta de críticas, y aquí me uno a las palabras que un día pronunciara Fray Luis de León: “El que quiera ser juez inexorable de las traducciones poéticas, pruebe primero qué cosa es traducir de una lengua extraña en la suya, sin añadir ni quitar sentencia, y guardar cuanto es posible las figuras del original y su donaire, y hacer que hablen en castellano, y no como extrajeras y advenedizas, sino como nacidas en él y naturales”. Criticada o no la forma en que se ha llevado a cabo la traducción, lo cierto es que también ha sido fruto de grandes reconocimientos y elogios si tenemos en cuenta todo lo que ha aportado al conocimiento, sea cual sea la disciplina.

Según los estudios llevados a cabo sobre la traducción, parece que el siglo XIV fuera “testigo del silencio” casi completo en España, en lo que a la actividad traductora se refiere, dada la escasa obra al respecto. Más de uno se pregunta si tuvo algo que ver la desaparición de la Escuela de Traductores de Toledo, pues hasta bien avanzado el siglo XV, y por influencia renacentista italiana, no verían la luz los textos de los clásicos a la espera de ser leídos y traducidos a las lenguas vernáculas.

Para Santoyo³, la explicación se basaría en “el cambio radical de intereses que reflejan las traducciones de este periodo”, al ser sustituido el árabe (“lengua de origen de traducción”) por el latín, el griego y las lenguas romances del lugar. Y todo debido a la reconquista cristiana en Castilla, hasta entonces bajo dominio árabe, aunque el reino de Granada no lo será hasta 1492. A partir de este momento la cultura árabe y en árabe desaparece de la Península para dar paso a una nueva etapa en la historia de la cultura española, pues si durante los siglos XII y XIII casi todo lo traducido derivaba del árabe, en el siglo XIV, “nada o casi nada de lo que se traduce” procederá de este idioma.

El estudio detallado de la historia de la traducción en este siglo revela [...] que, en el siglo XIV, y particularmente en Cataluña, traducir quiere decir sobre todo *no* traducir del árabe, y *sí*

³ Santoyo, Julio César (1994). “El siglo XIV: Traducciones y reflexiones sobre la traducción” en *Livivs. Revista de Estudios de traducción*. Universidad de León. Departamento de Filología Moderna, nº 6, pp.17-34. www.histal.ca/wp.pdf, 1.

del latín, francés, italiano, provenzal o griego. Lo que equivale a decir, al menos por lo que respecta a la historia de la traducción, que en el siglo XIV comienza también la 'europeización' cultural de la Península: a partir de este siglo, en efecto, se deja de mirar al sur y al este islámicos para volver definitivamente la mirada a la cultura compartida del norte continental (Santoyo 1994:2-3).

A lo largo del siglo XIV en la Península, la lengua de origen por excelencia era el latín del que se tradujo mucho y más aún al catalán y al castellano, incluso al aragonés, al gallego, pues no solo el pueblo tenía dificultad en entender el latín, también el clero. Sin embargo, a esta labor traductora de textos latinos, griegos y romances se unieron también otras lenguas origen como el francés, el italiano y el provenzal⁴.

Hemos creído conveniente dar estas pinceladas sobre la importancia de la traducción, de la lengua origen y lengua meta durante los siglos XII y XIII para entender el porqué de las traducciones tanto en catalán como en castellano que pudieron ser leídas en el siglo XIV y posterior. Esto nos permitirá enlazar con el tema, objeto de estudio, con motivo de la celebración del IV Coloquio Internacional de Traducción Monacal: Revelación y traducción en la Orden de Predicadores⁵.

Sin entrar en más consideraciones teóricas, pasamos a exponer algunas de las observaciones sobre las diferentes traducciones de la *Consolación de la Filosofía* de Boecio aparecidas a partir de la segunda mitad del siglo XIV y firmadas por los dominicos Pere Saplana (1360), Pere Borró (1365) y Antoni Ginebreda (1390) y hasta qué punto ponderó su importancia no sólo para traducciones sucesivas, sino también para interpretaciones de aspecto religioso.

2. Pere Saplana (?-1365)

Dominico de la Orden de los Predicadores en el convento de Tarragona. Se cree que hiciera sus estudios entre 1314 y 1327. Apenas hay documentos que revelen datos sobre su vida y los pocos de los que se dispone han sido deducidos gracias a las Actas de los Capítulos Provinciales como nos refiere el dominico José M^a Coll en sus escritos⁶.

La primera noticia que se tiene de Fray Saplana se halla en las Actas del Capítulo Provincial de los Predicadores celebrado en Játiva en 1331, aunque aparecen dos grafías: Saplana y Çaplana, algo muy común en la Edad Media. Poco se ha sabido de él y todo gracias a las investigaciones aportadas por el

⁴ Santoyo, Julio César (1994). *Opus cit.*, 7-8.

⁵ Esta comunicación fue presentada en el Coloquio en Bolonia (Italia) los días 4 y 5 de septiembre de 2017 y se enmarca dentro del Proyecto de Investigación I+D FFI2014-59140-P, "Catalogación y estudio de las traducciones de los Dominicos españoles e iberoamericanos", de cuyo equipo investigador formo parte.

⁶ Coll, José M^a (1949). "Tres escritores dominicos gerundenses del siglo XIV, en lengua vernácula: Fr. Arnaldo Simó, Fr. Antonio Ginebreda y Fr. Juan Romeu" en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. 4, Universitat de Girona, 5-36, 21.

dominico José M^a Coll quien analizando dichos documentos descubre que Saplana muere en 1365 tal y como queda registrado en las Actas del Capitulo Provincial celebrado en Estella. A pesar de la diferencia de edad entre Saplana y Ginebreda, alrededor de cuarenta años, parece ser que llegaron a conocerse personalmente, dado que cuando muere Saplana, Ginebreda tendría veinticinco años⁷.

A raíz de la batalla de Lluchmayor (Mallorca) donde el Infante D. Jaime de Mallorca acabaría derrotado y prisionero, fray Pedro Saplana siente la necesidad de compensar su sufrimiento y para ello decide “traducirle los Comentarios de Santo Tomás de Aquino al libro de Boecio”, pues nunca lo vería como un preso político, sino como un cristiano afligido y apenado. La obra fue poco conocida y divulgada. Según Coll:

Quizás el volumen del citado «Llibre de Consolació» de Boecio que sabemos salió del «Scriptorium» de Montserrat, para ser regalado a la reina D^a Maria, esposa del Magnánimo, por marzo de 1420, fuera una transcripción de la primitiva edición Saplana [...]. Sin embargo, con el tiempo prevaleció la edición corregida y aumentada en varios capítulos por Ginebreda (30).

Todo parece indicar que existió solamente un ejemplar de la edición Saplana, el hallado en la biblioteca de Montserrat, y los demás encontrados pertenecen a la edición de Ginebreda. Para el dominico Coll⁸, el verdadero traductor del libro *De Consolació* de Boecio fue sin duda el dominico tarraconense Saplana.

En la biblioteca del convento de Santa Catalina de Barcelona según Villanueva («Viage Literario», t. XVIII) se conservaba en su tiempo un ejemplar de la versión catalana del Boecio, que quizás fuera el original autógrafo de Ginebreda: «también, dice, se guarda un códice manuscrito del siglo XIV, y es una versión catalana del libro de Boecio... a la Dedicatòria sigue un «Prohemi» en lo qual se conté l'història de Theodorich Rey dels Gots, lo qual fo romançat per Frare Ginebreda». [...] En tiempo de Villanueva existía en Montserrat un códice con la primitiva versión de Saplana que después desapareció tal vez en la exclaustación de 1835⁹.

3. Antoni Ginebreda (c. 1340 – 1395)

Dominico. Hijo del cronista del rey D. Pedro. Estuvo vinculado a la corte de Pedro el Ceremonioso y, más tarde a la de su hijo Juan I. En 1363 fue a Lérida para estudiar Filosofía. Posterior se formaría en Gramática, Lógica, además de Teología. En 1372 es enviado a Toulouse para completar sus estudios de Teología y a París para enseñar Teología. Predicador de la capilla real desde 1386 hasta la muerte del rey Pedro y en 1390 ocuparía el cargo de prior del convento de Barcelona. Muere en plena madurez intelectual. Pertenece a la segunda generación del siglo XIV junto con esos dominicos

⁷ Coll, José M^a (1949), *opus cit.*, 28.

⁸ Coll, José M^a (1949), *opus cit.*, 21.

⁹ Coll, José M^a (1949), *opus cit.*, 21.

activos que a consecuencia del Cisma y de la peste perdieron el sello de austeridad atribuible a los dominicos catalanes¹⁰.

Según recoge en su artículo José M^a Coll, Ginebreda siempre estuvo muy próximo al rey quien a su vez supo compensarle pues “el motivo de tanto interés por parte del rey a favor de fr. Antonio, era en agradecimiento por sus trabajos literarios”.

A su regreso de París, alrededor de 1378 centró toda su atención en la obra de Boecio pues según las investigaciones realizadas por los críticos, la versión catalana de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio que le llega a Ginebreda estaba defectuosa, faltaban capítulos por lo que decide hacer una segunda versión, a instancias de «En Bernat Donzell», de Valencià, completando y corrigiendo la primera versión atribuible a Pere Saplana, aunque actualmente sólo se conoce la versión catalana del libro De Consolatione de Boecio a través de la edición Ginebreda.

Hacia la mitad de siglo hizo [Saplana] esta versión catalana, la primera en lengua vulgar que se hizo en España. Hallando algo defectuosa esta primera versión pues le faltaban tres o cuatro capítulos hizo Ginebreda una segunda edición completando los capítulos que faltaban por traducir y corrigiendo algo el estilo; puso además un `prohemi` (Coll, 1949:21).

Para el dominico Coll, el error estaría en que el traductor Torres Amat o de algún otro que este copiara, se fijara solamente en la portada interior del Boecio y no en la introducción donde se explica detalladamente la historia de las dos versiones, Saplana y Ginebreda. José M^a Coll, no comparte la opinión reflejada por Torres Amat en su Diccionario de Escritores Catalanes al considerar a Ginebreda autor de la traducción castellana de Sevilla de 1511. Dicha traducción es anónima, según él, al descubrir en la Biblioteca de la Academia de la Historia de Madrid, uno de esos ejemplares del Boecio de Sevilla en un tomo de «Varia» y observa que hay otras obras, entre ellas el «Jardinet de Orats», todas traducidas del catalán al castellano e impresas en la misma época que el citado Boecio. A lo que se pregunta si habría a principios del siglo XVI en Sevilla una escuela de traductores del catalán al castellano a las órdenes de Nebrija y que el Diccionario catalán del famoso gramático no obedeciera a esta finalidad.

4. Boecio y la *Consolatio Philosophiae*

Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio fue un pensador romano nacido en Roma, entre el 475 y el 480, en el seno de una familia acomodada y convertida al cristianismo. Viajó con su padre a Egipto lo que le permitió afianzar sus conocimientos de griego. Estudió en Atenas y Alejandría. Su esmerada educación se fue forjando gracias a la lectura de los grandes autores griegos y latinos profundizando

¹⁰ Coll, José M^a (1949), *opus cit.*, 27-28.

en temas filosófico-religiosos. Su ambición por traducir y comentar las obras completas de Platón y Aristóteles no sería un impedimento para dedicarse a la actividad política, pues en el 510 asume el cargo de cónsul, llegando incluso a ser Primer Ministro del rey ostrogodo Teodorico el Grande. En torno al año 524 fue acusado de conspirar en favor del imperio bizantino y es despojado de todos sus bienes, incluso de su biblioteca personal. Nada parecía frenar la decisión tomada y acabará siendo encarcelado, torturado y ejecutado el 23 de octubre del año 524, cuando sólo contaba con 44 años.

La opinión que prevalece entre los estudiosos de su obra es que, Boecio no habría muerto si no hubiera sido católico, pues siempre trató de transmitir el cristianismo católico y la cultura greco-latina, sin embargo, nada prueba que así fuera, aunque la historia sea testigo de la persecución sistemática de todo lo que tuviera que ver con aspectos católicos, llevada a cabo durante los últimos años del reinado de Teodorico.

Mientras espera su ejecución, Boecio decide dedicar los últimos momentos de su vida a escribir la obra *De consolazione philosophiae*, (524) considerada una de las obras más originales e importantes, no solo desde el punto de vista filosófico sino también literario, tanto en la Edad Media como en el Renacimiento y su influencia ha traspasado fronteras a lo largo de los siglos. Se trata de un auténtico “testamento filosófico”¹¹, pues además de exponer sus pensamientos y su injusta detención, argumenta perfectamente los límites que separan razón y fe.

La obra, escrita en latín, está dividida en cinco partes alternando prosa y verso; en ella el autor expone cómo supuestamente una mujer llamada *Filosofía*, se le aparece para calmar su pena, le aconseja y da consuelo durante sus últimos años encarcelado. Asimismo, se plantea cuál es el sentido de la vida y sostiene que la felicidad no depende de los avatares de la fortuna, sino que se consigue viviendo una vida virtuosa. Fue uno de los libros más leídos y comentados si tenemos en cuenta las múltiples traducciones en lenguas vernáculas que se llevaron a cabo entre las cuales se encuentra el castellano pues según los especialistas, se conservan alrededor de 400 manuscritos¹².

Le tocó vivir un periodo histórico convulso de importantes cambios y transformaciones, un período enmarcado en plena transición entre el final del imperio romano y lo que podrían considerarse como los albores de la Edad Media en Europa, pero no por ello abandonó su compromiso de promover el encuentro de las culturas, que lograría utilizando las categorías de la filosofía griega y así proponer la fe cristiana, buscando el acercamiento entre “el patrimonio helénico-romano y el mensaje evangélico”. Precisamente por este motivo, Boecio ha sido calificado como el último representante de la cultura

¹¹ Motto, Andrés R.M. (2004). “Severino Boecio y el sentido de la vida” en *Teología*: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, tomo XLI, N° 83, 71-93. <https://dialnet.unirioja.es>.

¹² Fàbrega i Escatllar, Valentí. (1990). “La *Consolació de la Filosofia* en la versió catalana de Pere Saplana i Antoni Genebreda”, *Zeitschrift für Katalanistik*, 3, 33-49.

romana antigua y el primero de los intelectuales medievales, además de encarnar la figura de ser uno de los principales precursores del renacimiento de la cultura antigua en los territorios ibéricos desde el siglo VII.

5. Versiones y adaptaciones de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio y su interpretación religiosa

La Historia nos refiere cómo Pedro el Ceremonioso fue un “amantísimo de las letras catalanas e impulsor de la traducción como actividad de innovación cultural y científica”¹³, entre esas obras cabría destacar obras científicas escritas en árabe y traducidas al catalán. Supo rodearse de escritores y traductores que reforzaran la Corona también a nivel intelectual, como los dominicos Pere Saplana y Antoni Ginebreda encargados de realizar la traducción de *De consolatioe philosophiae* de Boecio para dedicársela al infante Jaime de Mallorca, además del dominico Jaume Domènech, capellán de la corte que dedicó al rey un *Compendi historial*, traducción que no pudo terminar sorprendido por la muerte y que continuará Ginebreda, igualmente sin poder concluir.

No cabe duda de que la traducción de la obra de Boecio ha sido motivo de confusiones, discrepancias y desacuerdos por parte de estudiosos y críticos y aun así, el interés en su obra no ha cesado, este hecho lo convierten en un autor modelo y en un punto de referencia necesario para la comprensión de la filosofía y de la teología.

Existe prácticamente unanimidad entre los estudiosos de la obra de Boecio al considerar la *Consolación de la Filosofía* una de las obras más importantes y leídas de la Edad Media de ahí que en la actualidad sean numerosas las versiones y traducciones llevadas a cabo, pues su reconocimiento supuso estar presente tanto en bibliotecas privadas como escuelas, en universidades como centros religiosos, además de servir de manual de gramática.

Centrándonos ya en la Península Ibérica, la huella de la *Consolatio Philosophiae* queda documentada en los minuciosos trabajos de investigación, recuperación de manuscritos, traducción y difusión de la obra llevados a cabo por autores como Menéndez Pelayo y una lista interminable de estudiosos que durante décadas y hasta el día de hoy ponen de manifiesto la existencia de manuscritos catalanes y sus variantes en el siglo XIV y ya entrado el siglo XV. Igualmente se han encontrado numerosas ediciones de la obra, sola o acompañada de otros escritos de Boecio.

El interés por traducir la obra *Consolatio Philosophiae* de Boecio en la época medieval supuso un fenómeno de suma importancia sobre todo en lo que se refiere al aspecto cultural y a pesar de la

¹³ Martines, Vicent, (2003). “Qant d’aisó voldrás obrar [e] si vols saber tot ço que-s conté” en *Revista de Literatura Medieval*. XV/I, editada por el Departamento de Filología de la Universidad de Alcalá, (Madrid), 125-137. <http://hdl.handle.net>.

dificultad que ha supuesto el hallazgo de las diferentes versiones existentes, los críticos pararon coincidir en distinguir cuatro versiones hispánicas vernáculas, aunque haya alguno como Antonio Doñas¹⁴ que nos hable de cinco las traducciones que componen la tradición hispánica de la *Consolatio*, dos son *directas*, dado que parten del texto latino, y tres son *indirectas*, pues se presentan como versiones del texto latino, aunque en realidad traducen una versión vernácula. De la quinta no se conserva testimonio alguno.

La primera versión de la que se tiene noticia fue adaptada al catalán entre 1358 y 1362 por el fraile dominico Pere Saplana, versión que le facilita al Infante Jaume de Mallorca estando preso e incomunicado en el Castell Nou de Barcelona para que “el infante halle allí remedio y consolación”. Un tratado filosófico-moral que a su vez había sido compuesto por otro preso político. Se tiene conocimiento de esta versión, hoy perdida, según nos refiere Miguel-Prendes¹⁵ “gracias a unos fragmentos que Jaime Villanueva copió en el siglo XIX, a una refundición que sobrevive muy incompleta en el manuscrito Ripoll 113, y a la traducción castellana de Pedro de Valladolid, procedente de la biblioteca del Marqués de Santillana, que se halla hoy en la Biblioteca Nacional de España bajo la signatura 10193”. Recoge Riera i Sans¹⁶:

Saplana mismo reconoce en la dedicatoria al “infant en Jacme” haber traducido no la Consolatio boeciana, sino “l’escrit lo qual féu lo beneventurar sent Thomàs ... sobre lo libre de Boeci de Consolació” que encontró en la biblioteca de su monasterio; animado por “algunes notables persones de Cathalunya” molestas por el encarcelamiento del infante y conocedoras del valor consolatorio de la obra boeciana, el dominico explica que ha “treledat en pla per ço que.l entenau mills ... car lo libre és molt escur e molt subtil de entendre.

Más interesante es que Saplana señale no sólo el provecho que se puede extraer de la lectura, sino que anime al infante a distraerse versificando el dicho tratado:

E serie'm semblant, senyor, que vós, que sabeu l'art de trobar, vos ocupàseu en lo dit libre de fel-lo en rims per ço que fos plasent de legir a vós mateix e als altres, e que mils ne passeu lo vostre temps.

Más tarde, en torno a 1390, otro dominico, Antoni Ginebreda, revisa, a petición del doncel Bernat Joan de Valencia la traducción de Pere Saplana, corrige determinados «desfalliments» de la obra y añade algunos fragmentos que Saplana no había traducido. Es importante reseñar que la versión

¹⁴ Doñas, Antonio (2015). *Las versiones castellanas medievales de la ‘Consolatio Philosophiae’ de Boecio*. Universitat de València, Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació, Departamento de Filología Española, Valencia, Tesis Doctoral, 173.

¹⁵ Miguel-Prendes, Sol (2014). “Otra frontera de la ficción sentimental: la *Consolatio Philosophiae* de Boecio” en *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, vol. 28, Department of Spanish and Portuguese University of California, Santa Bárbara, Estados Unidos, 511-535, 512. <https://dialnet.unirioja.es>.

¹⁶ Riera i Sans, Jaume (1984). “Sobre la difusió hispánica de la *Consolació* de Boeci”. *El Crotalón. Anuario de la Filología Española I*, 297-327, 299.

original de esta revisión realizada por fray Ginebreda solo se conserva en traducciones castellanas contenidas en las ediciones de Sevilla de 1497 y 1499 y la de Toledo en 1511¹⁷.

Las traducciones catalanas de la *Consolatio* –y las castellanas de ellas derivadas– no son tales, como bien insistió Riera i Sans (1984: 327), sino traducciones de los comentarios medievales a la *Consolatio* que incorporan la glosa a la traducción misma, haciéndolas inseparables y, de creer el testimonio de un lector, a menudo indescifrables y siempre fastidiosas (Miguel-Prendes, 2014: 512).

Pérez Rosado¹⁸ considera que Pere Saplana no partió del texto original de *Consolatio*, sino de una serie de textos derivada del comentario latino de Guillermo de Aragón a quien Saplana confunde con un supuesto comentario de Santo Tomás de Aquino; el dominico lo “traslada” y adapta al catalán, lengua meta y más tarde completa Fray Antonio Ginebreda ayudándose probablemente de algunos comentarios de Nicolás Trevet. Se puede ver en el *incipit* de la obra, con un supuesto comentario de Santo Tomás de Aquino:

Pròlech de fra Pere Saplana, de l'Orde de Preycadors, conventual de Terragona, qui esplanà aquest libre de latí en romanç segons lo començament e glosa de Sent Thomas, lo qual tremís a l'Infant en Jacme, fill del rei de Mallorca, lo qual Infant era desheretat e tingut pres en la ciutat de Barchalona per lo molt alt Senyor Rey en Pere d'Aragó.

Con el tiempo, parece que la tesis de Pérez Rosado prevalece, pues en las investigaciones llevadas a cabo a posteriori por Doñas y críticos de la obra de Boecio, consideran que, analizadas las fuentes de las traducciones de Pere Saplana y de Antoni Ginebreda, concluyen que el original de Saplana se debió basar únicamente en los comentarios de Guillermo de Aragón o más probable que la versión (castellana o catalana) de Pere Saplana, fuera también utilizada por el traductor de Trevet. Respecto a Ginebreda, piensan que en su revisión utilizó los comentarios de Trevet. Según Pérez Rosado:

El manuscrito 8230 de la Biblioteca Nacional de Madrid contiene, de manera fragmentaria, una versión de la *Consolación de Filosofía* de Boecio en castellano, realizada sobre el texto catalán de Antonio Ginebreda, y que es anterior a todas las versiones castellanas conocidas actualmente que transmiten dicho texto catalán. (Pérez Rosado 1993:113).

Una segunda versión, castellana y anónima la constituiría el llamado *Trevet castellano*, cuyos comentarios hechos a la obra son realizados por otro dominico inglés, Nicolás Trevet, además de los comentarios hechos por Guillermo de Aragón, según nos refiere Carmen Olmedilla¹⁹. No es por eso extraño que “la versión de la *Consolatio* llamada en ocasiones «Trevet castellano», de finales del siglo

¹⁷ Miguel-Prendes, Sol, *opus cit.*, 512.

¹⁸ Pérez Rosado, Miguel (1993). “Dos notas sobre la *Consolación de Filosofía* de Boecio en la Edad Media castellana” en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*. 4. Editorial Complutense. Madrid, 113-126, 121.

¹⁹ Olmedilla Herrero, Carmen (1992): “Comentarios a la *Consolatio Philosophiae* de Boecio: Guillermo de Aragón y la versión castellana anónima del comentario de Nicolás de Trevet” en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, n° 2. Editorial Complutense, Madrid, 277-288.

XIV y entreverada con los comentarios del dominico inglés Nicolás Trevet, se la considere la primera versión castellana de la obra”²⁰.

Como ya se ha dicho con anterioridad, el estudio realizado Nicolás Trevet, en su versión castellana de la obra de Boecio, parece demostrar que Antonio Ginebreda, repasando la versión en catalán que escribió Pere Saplana, decidió incluir también notas del comentario latino.

La tercera versión²¹ corresponde a la llamada “versión interpolada”, castellana y anónima, compuesta por dos manuscritos y realizada a finales del siglo XIV o principios del XV donde se incluyen pequeñas glosas en el texto de Boecio.

La cuarta serie de versiones de la *Consolatio Philosophiae* corresponde a la traducción, también anónima, llevada a cabo en la tercera década del siglo XV a petición del Condestable de Castilla Ruy Dávalos y atribuida en ocasiones, bien Amador de los Ríos, bien a Pero López de Ayala²². Como ya ocurriera en la *versión interpolada*, también aquí se hallan abundantes glosas en el margen de la obra. Aparece conservada en cuatro manuscritos, tres de los cuales se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid (los números 174, 10220 y 13274), el cuarto ha pasado desapercibido en la totalidad de los trabajos sobre esta versión, lo que dificulta un estudio completo del tema. Se trata del manuscrito HC 371/173 de la Biblioteca de la *Hispanic Society of America* en Nueva York²³.

Entre las más conocidas quizá sea la traducción al castellano de la *Consolación natural*, por encargo del Condestable Ruy López Dávalos²⁴, y que se cree que la hiciera el Canciller Pero López de Ayala. Sin embargo, no parece que sea unánime la opinión de los críticos a la hora de atribuir al Canciller Pero López de Ayala el primer traductor de este texto como así lo refieren Pilar Saquero y Tomás González Rolán²⁵. Teniendo en cuenta que no es el tema que ahora nos ocupa, considero que no procede extenderme más en esta diatriba, pues el tema daría para otra intervención.

Y por último, tendríamos que hablar de una quinta versión, realizada por el dominico Pere Borró para el rey Pedro el Ceremonioso, antes de finalizar el año 1387. Se trata de una versión mucho más literaria, cuyos metros boecianos se “trasladan” al limosín, algo muy propio de la poesía lírica, mientras que las

²⁰ Doñas, Antonio (2012). “La consolación de la Filosofía de Boecio, en traducción anónima (1497)” en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Alicante www.cervantesvirtual.com. 1-2

²¹ Doñas, Antonio (2007). “La consolación natural, versión castellana de la *Consolatio Philosophiae* encargada por Ruy López Dávalos: Cartas Preliminares” en *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005. Vol. I. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 491-500. 491.

²² Doñas, Antonio (2007), *opus cit.*

²³ Olmedilla Herrero, Carmen (1992), *opus cit.*

²⁴ Doñas, Antonio (2007), *opus cit.*

²⁵ Saquero Suárez-Somonte, Pilar y González Rolán, Tomás (1990). “Las glosas de Nicolás Trevet sobre los trabajos de Hércules vertidas al castellano: el código 10.220 de la B. N. de Madrid y Enrique de Villena”, *Epos. Revista de Filología*, 6, 117-197.

prosas son reproducidas en catalán. Se tiene conocimiento de esta versión porque se menciona en el inventario de los libros de cámara del rey Alfonso el Magnánimo fechado en 1417²⁶, sin embargo, en la actualidad no se han conservado pruebas.

Una vez esbozadas las cinco versiones hispánicas vernáculas y tras los estudios llevados a cabo es lógico pensar que de no haber sido por la labor de los dominicos Saplana y Ginebreda, quizá *Consolatio Philosophiae* no habría alcanzado un reconocimiento tal. Gracias a su labor divulgativa, traductora, e incluso pedagógica por ellos desempeñada queda demostrado que con sus comentarios y glosas añadidas a la versión realizada y revisada pretendían, además de transmitir la fe cristiana, proporcionar la esperanza a sus lectores alejados de la bondad y generosidad divina.

Un ejemplo lo encontramos en esas palabras de esperanza que el dominico quiere transmitirle al Infante de Mallorca cuando le dedica “su versión” de la *Consolatio Philosophiae* y le dice que mientras esté preso, esta lectura le ayudará a encontrar remedio y consolación a sus tribulaciones. Ello muestra que la intención de Saplana no es otra que la de inducir al lector a la reflexión y al encuentro consigo mismo, además de facilitarle el camino hacia la fe cristiana y el acercamiento a Cristo.

Esta intención por parte de Saplana nos lleva a establecer cierto paralelismo entre la época antigua y la que les toca vivir a estos religiosos. Pues si antiguamente Cristo se servía de las parábolas para hacer entender su misión, los dominicos, haciendo valer su vocación de predicadores se servirán de la traducción para tratar de acercar y allanar el camino de aquellos que se debaten entre la fe y la razón, además de contribuir en la propagación de la ideología religiosa.

Me atrevería a decir que el fin último de los dominicos Saplana y Ginebreda, no era tanto la traducción por el mero hecho de dar a conocer las obras de los latinos, sino que partiendo de obras filosóficas, las adaptaban a través de la traducción comentada y glosada tal forma que sus lecturas sirvieran de meditación, recogimiento y encuentro consigo mismo, además de proporcionar un mensaje de consuelo y paz interior en los momentos finales de la vida.

6. A modo de conclusión

Después de todo lo expuesto llegamos a la conclusión de que ciertamente *Consolatio Philosophiae* de Boecio fue la obra más leída en Occidente desde el siglo IX hasta incluso el Renacimiento. Su difusión en la Edad Media española se debió a las innumerables versiones romances donde el punto de partida

²⁶ Miguel-Prendes, Sol (2014), *opus cit.*, 512.

arrancaría en la labor de traducción o de “adaptación” llevada a cabo por los dominicos Pere Saplana y Antoni Ginebreda.

Lejos de lo que entendemos como traductor literario, estos dominicos hicieron de la *Consolatio Philosophiae* una interpretación traductora con cierto sesgo religioso, pues solo así se podía garantizar que sus versiones nunca envejecerían, pues la cultura meta, entendida ésta como el destinatario, sería siempre aquel que por diferentes circunstancias se alejara del camino de la fe.

Si hasta ahora los estudios realizados sobre esta obra se centraban más en su aspecto literario y de traducción, comprobamos que, desde el punto de vista religioso, la traducción para estos dominicos fue una herramienta útil con la que lograron transmitir al individuo unos valores en estrecha sintonía con la fe cristiana y gracias a la cual pudieron llevar a cabo su misión evangelizadora.

Si como se ha visto, la presencia de la traducción en la época medieval es notoria, será asimismo fundamental saber delimitar el punto de vista que se quiere tratar, en este caso religioso, que es en definitiva el objetivo propuesto al inicio de esta aportación, esperando haber podido ofrecer una aproximación a la ya abundante labor de traducción dominica.

Referencias bibliográficas

a) LIBROS

Cervantes, M. de (1999). *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona, Instituto Cervantes, Crítica, (LXII, II), 1144.

b) CAPÍTULOS DE LIBROS

Alvar, C. y J.M. Lucía Megías (2003): “Repertorio de traductores del siglo XV: tercera veintena”, en Cantavella, R., M. Haro y E. Real (eds.). *Traducción y práctica literaria en la Edad Media románica*, Valencia, Universitat de Valencia.

c) CAPÍTULOS DE REVISTAS

Concina, C. (2015). “Appunti sui miti di *Consolatio* IV, m.7, nella traduzione catalana Saplana-Ginebreda (ms. Múnich, BSB, Cod. Hisp. 145)”, *eHumanista/VITRA*, 7, 42-65.

Coll, J. M. (1935). “Fra Pere Saplana, O.P., autor de la traducció catalana del llibre *Consolació* de Boeci”, *La paraula Cristiana*, 22, 305–309.

_____ (1949). “Tres escritores dominicos gerundenses del siglo XIV, en lengua vernácula: Fr. Arnaldo Simó, Fr. Antonio Ginebreda y Fr. Juan Romeu”, *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 4, 5-36.

Doñas, A. (2007): “La consolación natural, versión castellana de la *Consolatio Philosophiae* encargada por Ruy López Dávalos: Cartas Preliminares”, en López Castro, A. y L. Cuesta

Torre. (eds.). *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005. Vol. I. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 491-500.

Fàbrega i Escatllar, V. (1990). “La *Consolació de la Filosofia* en la versió catalana de Pere Saplana i Antoni Genebreda”, *Zeitschrift für Katalanistik*, 3, 33–49.

González Rolán, T. y P. Saquero Suárez–Somonte. (1992). “Boecio en el Medievo hispánico. Las versiones catalanas y castellana de la *Consolación* a la luz de sus fuentes latinas: los comentarios de Guillermo de Aragón y Nicolás de Trevet”, *Humanitas in honorem Antonio Fontán*, Madrid, Gredos, 319–337.

Olmedilla Herrero, C. (1992). “Comentarios a la *Consolatio Philosophiae* de Boecio: Guillermo de Aragón y la versión castellana anónima del comentario de Nicolas de Trevet”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 2, 277-288.

Pérez Gómez, L. (1993-1994). “Boecio y sus traductores: a propósito del metro III, 9 del *De Consolatione Philosophiae*”, *Florentia iliberriana*, 4-5, revista de estudios de Antigüedad Clásica. Universidad de Granada, Servicio de Publicaciones, 391-416.

Pérez Rosado, M. (1993). “Dos notas sobre la *Consolación de Filosofía* de Boecio en la Edad Media castellana”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*. 4. Editorial Complutense. Madrid, 113-126.

_____ (1994): “El manuscrito 174 de la Biblioteca Nacional de Madrid (sus glosas y comentarios a Boecio)”, en Toro Pascua, M. I. (ed.). *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Tomo II. Salamanca, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Biblioteca Española del siglo XV, 781-787.

Puig i Oliver, J. de. (2000). “Alguns documents sobre Antoni Ginebreda, O.P. (1340?–1395)”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 19, 511–525.

Riera i Sans, J. (1984). “Sobre la difusió hispànica de la *Consolació* de Boeci”, *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1, 297–327.

Saquero Suárez-Somonte, P. y T. González Rolán (1990). “Las glosas de Nicolás Trevet sobre los trabajos de Hércules vertidas al castellano: el códice 10.220 de la B. N. de Madrid y Enrique de Villena”, *Epos. Revista de Filología*, 6, 117-197.

Ziino, F. (2003), “Una traduzione castigliana del *De consolatione Philosophiae* di Boezio (ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 10193)”, *Romanica Vulgaria Quaderni 15 [= Studi sulla traduzione]*, 257–73.

d) TESIS DOCTORALES

Doñas, A. (2015). *Las versiones castellanas medievales de la ‘Consolatio Philosophiae’ de Boecio*. Tesis Doctoral, Valencia, Universitat de València.

Pérez Rosado, M. (1992). *La versión castellana medieval de los Comentarios a Boecio de Nicolás Trevet*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense.

Ziino, F. 1997. *Una versione castigliana del «De Consolatione Philosophiae» (Ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 10193)*, Tesis doctoral, Napoli, Università degli Studi di Napoli.

e) **PUBLICACIONES ELECTRÓNICAS**

Boecio, A. M. S. *Boecio de consolacion y Vergel de consolacion*. Sevilla, Meinardo Ungut y Stanislao Polono, 18 y 21 de febrero de 1497. 2 partes. Donación de Manuel Andérica Martínez. Biblioteca de la Universidad de Sevilla: A 335/316. Versión digital de libre acceso en la siguiente dirección: <http://fama.us.es>.

Doñas, A. (2012). “La *consolación de la Filosofía* de Boecio, en traducción anónima (1497)”, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, Alicante. [en línea] www.cervantesvirtual.com

Martines, V. (2003). “Qant d’aisó voldrás obrar [e] si vols saber tot ço que-s conté”, *Revista de Literatura Medieval XV/I*. Departamento de Filología de la Universidad de Alcalá, (Madrid), 125-137. [en línea] <http://hdl.handle.net>

Miguel-Prendes, S. (2014). “Otra frontera de la ficción sentimental: la *Consolatio Philosophiae* de Boecio”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, Department of Spanish and Portuguese University of California, Santa Bárbara, Estados Unidos, 28, 511-535. [en línea] <https://dialnet.unirioja.es>

Motto, A.R.M. (2004). “Severino Boecio y el sentido de la vida”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, XLI (83), 71-93. [en línea] <https://dialnet.unirioja.es>

Rebull, N. 1977 (1978). “Saplana i Ginebreda traduint Boeci”, *Annals del Patronat d’Estudis Històrics d’Olot i Comarca*, 9-23.[en línea] www.raco.cat/index.php/AnnalsPEHOC

Santoyo, J. C. (1994). “El siglo XIV: Traducciones y reflexiones sobre la traducción”, *Livivs. Revista de Estudios de traducción*. Universidad de León. Departamento de Filología Moderna, 6, 17-34. [en línea] www.histal.ca/wp.pdf