

ESTUDIOS
SOBRE LA EDAD MEDIA,
EL RENACIMIENTO
Y LA TEMPRANA MODERNIDAD



elengua

INSTITUTO BIBLIOTECA HISPÁNICA

director

Pedro M. Cátedra

serie mayor

5

CONSEJO CIENTÍFICO DEL CILENGUA

El Director de la Real Academia Española

El Director del Departamento de Filología Española de la Universidad de La Rioja

El Director del Instituto de Historia de la Lengua del CiLengua

El Director del Instituto Biblioteca Hispánica del CiLengua

El Director del Instituto de Orígenes del Español del CiLengua

El Secretario del Consejo Científico

Prof. Michel Banniard, Université de Toulouse-Le Mirail

Prof. Roger Chartier, EHESS & Collège de France

Prof. Alan D. Deyermond, University of London (†)

Prof. José Á. García de Cortázar, Universidad de Cantabria

Prof. Francisco Gimeno, Universidad de Valencia

Prof.^a María L. López-Vidriero, Real Biblioteca

Prof. Carlo Ossola, Collège de France

ESTUDIOS
SOBRE LA EDAD MEDIA,
EL RENACIMIENTO
Y LA TEMPRANA MODERNIDAD



edición al cuidado de
Francisco Bautista Pérez
Jimena Gamba Corradine

*la*SEMYR *cilengua* *el*SEMYR

SAN MILLÁN DE LA COGOLLA
2010

Este volumen se publica en coedición con
SOCIEDAD DE ESTUDIOS MEDIEVALES Y RENACENTISTAS
SEMINARIO DE ESTUDIOS MEDIEVALES Y RENACENTISTAS



El presente libro, y algunos de los trabajos de investigación que en él se integran, se enmarcan en el proyecto «Modelos intelectuales, nuevos textos y nuevos lectores en el siglo XV» (Ministerio de Ciencia e Innovación, nº. FFI2008-01563/FILO).

© Instituto Biblioteca Hispánica del CiLengua

I.S.B.N.: 978-84-937654-5-3

D.L.: S. 1050-2010

Compuesto e impreso en Gráficas Cervantes
(Salamanca)

TABLA DE MATERIAS

NOTA PRELIMINAR.....	11-12
----------------------	-------

I EDAD MEDIA

Federica Accorsi. <i>La influencia de Alfonso de Cartagena en la «Defensa de virtuosas mujeres» de Diego de Valera</i>	15-23
Belén Almeida Cabrejas & Elena Trujillo Belso. <i>La influencia de los documentos de la cancillería alfonsí en la quinta parte de la «General estoria»</i>	25-34
Amaia Arizaleta. <i>Teoría política en textos literarios, literatura en textos políticos (siglos XII y XIII)</i>	35-42
Lola Badia & Jaume Torró. <i>Curial entre Tristan y Orlando</i>	43-60
Fernando Baños Vallejo. <i>Vidas de santos en manos de nobles: mecenas y coleccionistas</i>	61-76
Claudio Bernardi. <i>Dal teatro del corpo al teatro del testo</i>	77-89
Alfonso Boix Jovaní. <i>Orendel y las crónicas cidianas: la identificación de «Pulle»</i>	91-98
Juan-Carlos Conde. <i>«De cantares un librete»: de nuevo sobre el «Libro de buen amor» como cancionero</i>	99-116
Marcos Cortés Guadarrama. <i>De la transfiguración de Nuestro Señor en el «Flos sanctorum con sus etimologías»</i>	117-128
Alan Deyermond. <i>Dos retratos de Juana de Arco: el «Ditié de Jehanne d'Arc» (1429), de Christine de Pizan y la «Poncella de Francia y sus grandes fechos en armas» (c. 1474-1480?), de Juan de Gamboa</i>	129-139
Antonio Doñas. <i>Glosas de textos y textos que glosan «para mejor entender la materia» (sobre los manuscritos BNM 174 y BNM 17814)</i>	141-148

TABLA DE MATERIAS

Juan Carlos Fernández Pérez. <i>La alegoría en la «Vida de santa Oria» de Gonzalo de Berceo</i>	149-157
Maria do Rosário Ferreira. <i>Entre linhagens e imagens: a escrita do conde de Barcelos</i>	159-167
Jorge García López. <i>Alejandro en el «Duelo de la Virgen»</i>	169-175
Emma Gatland. <i>El nombre como proceso ritual en las vidas de santas</i>	177-183
Juan Gil. <i>La geografía cristiana: simbolismos y mitos</i>	185-208
Rita Braga Gomes. <i>As relações entre cristãos e mouros no «Livro de linhagens» do Conde D. Pedro e algum vocabulário vassálico</i>	209-215
Jaime González Álvarez. <i>La finalidad del «Rimado de Palacio» del canciller Ayala</i>	217-226
Elena González-Blanco García. <i>La disputa del alma y el cuerpo: múltiples versiones de un tema panrománico y unidad cultural en el medievo</i>	227-237
Ioannis Kioridis. <i>La presencia y el papel de los hechos históricos en el «Cantar de mio Cid» y en el «Diyenís Akritis» (Ms. de El Escorial)</i>	239-248
Lucía Lahoz. <i>Las empresas artísticas de Pedro López de Ayala y el «Rimado de Palacio»</i>	249-269
Francesc Massip. <i>El teatro en el otoño medieval: de la puesta en escena a la puesta en texto</i>	271-276
Blas Medina Ávila. <i>El «Laberinto de Fortuna» y la «Coronación del Marqués de Santillana»: dos visiones para un mismo sueño</i>	277-288
Ruth Miguel Franco. <i>El orden del «Epistularium» de Braulio de Zaragoza</i>	289-299
José Carlos Ribeiro Miranda. <i>Do «Liber regum» ao «Livro velho de linhagens»</i>	301-310
José Luis Montiel Domínguez. <i>Afinidades y honduras de la versión crítica de la «Estoria de España» de Alfonso X</i>	311-320
Georgina Olivetto. <i>Juan de Mena, ¿lector de Séneca?</i>	321-329
Ricardo Pichel Gotérrez. <i>La circulación de la materia de Troya en la baja Edad Media y su reflejo en las letras gallegas: aproximación al testimonio de la «Historia Troiana» (BMP 558)</i>	331-345
Javier Rodríguez Molina. <i>Dos lecciones controvertidas del «Poema de mio Cid»: versos 568 y 2864</i>	347-358
Irene Salvo García. <i>La materia ovidiana en la «General estoria» de Alfonso X: problemas metodológicos en el estudio de su recepción</i>	359-369
Pedro Sánchez-Prieto Borja. <i>La tercera parte de la «General estoria» a la luz de la edición íntegra</i>	371-381
Selena Simonatti. <i>Fernão Lopes «traductor» de Pero López de Ayala: Pedro I «el Cruel» de Castilla en la «Crónica de don Pedro»</i>	383-392
Juan Miguel Valero Moreno. <i>Américo Castro: la invención de la tolerancia</i>	393-414

TABLA DE MATERIAS

Isabel Vega Vázquez. <i>En torno a la autoría y datación del «Abecedario anónimo» del «Cancionero de Herberay des Essarts»</i>	415-424
Julio Vélez-Sainz. <i>¿«Reprobatio amoris» o «Reprobatio amoris mundi?»: Alfonso Martínez de Toledo, la tradición misógina gregoriana y la corte de Juan II</i>	425-433
María Inés Zaldívar. <i>La negación que afirma: una posible y parcial lectura de las «Coplas a la muerte de su padre» de Jorge Manrique</i>	435-446

II

RENACIMIENTO Y TEMPRANA MODERNIDAD

Eleonora Arrigoni, Consolación Baranda, Mercedes Fernández Valladares & Ana Vian Herrero. <i>Biblioteca Digital de Diálogo Hispánico</i>	449-458
Mathilde Baron. <i>Un manuscrito olvidado en el panorama de la historiografía aragonesa: las «Regum aragonum res geste» o «Crónica de Aragón» de Gonzalo García de Santa María</i>	459-466
Roland Béhar. <i>Lecturas y traducciones de Ficino en Castilla bajo Isabel la Católica</i>	467-476
Mercedes Blanco. <i>«Cantastes, Rufo, tan heroicamente»: la batalla de Lepanto y la cuestión del poema heroico</i>	477-512
Álvaro Bustos Táuler. <i>Montesino, Gato y Encina: contemplación y teatralidad de un grupo de villancicos pasionales</i>	513-523
Martín José Ciordia. <i>La búsqueda de la virtud y las mujeres en textos de Poggio Bracciolini</i> ..	525-532
Pedro Luis Críez Garcés. <i>La influencia de la «Celestina» en «La Regenta»</i>	533-545
Paloma Díaz-Mas. <i>La «Boda de negros» de Quevedo en un manuscrito sefardí de Gibraltar</i>	547-556
Natalia Fernández Rodríguez. <i>El «Auto de la conversión de santa Tais» entre dos géneros: hacia los orígenes de la comedia hagiográfica</i>	557-569
Mercedes Fernández Valladares. <i>Hacia una primera adenda a la tipobibliografía burgalesa del siglo XVI: una edición desconocida del «Auto de la Quinta Angustia», un nuevo impresor y otros testimonios de literatura popular impresa</i>	571-586
Luis Galván. <i>Conflicto de códigos de las Ínsulas Dotadas</i>	587-598
Jimena Gamba Corradine. <i>El pastor como «genio-melancólico» arrobado por los furros amoroso y poético: una propuesta de lectura a partir de «La Galatea» de Cervantes</i>	599-606
Paloma Gracia. <i>«Baladro del sabio Merlín» (Sevilla, 1535): una edición en marcha</i>	607-612
Lilith Lee. <i>La trayectoria de un género renacentista: la silva</i>	613-622
Ana María Maldonado Cuns. <i>Noticias biográficas de López Maldonado</i>	623-638
Pedro Martín Baños. <i>Mito y realidad de un viaje iniciático: sobre la estancia de Nebrija en Italia</i>	639-659

TABLA DE MATERIAS

María Martín Gómez. <i>El problema del Renacimiento español en Filosofía</i>	661-668
María del Rosario Martínez Navarro. <i>La literatura anticortesana en la España del Renacimiento: Cristóbal de Castillejo</i>	669-680
Isabel Muguruza Roca. <i>Juan Luis Vives, el «exemplum» y la pedagogía femenina</i>	681-689
Simona Munari. <i>Abindarraez y Jarifa en la prosa italiana y francesa del siglo XVII: traducciones, imitaciones, variantes temáticas</i>	691-701
Iveta Nakládalová. <i>La lectura devota en el Renacimiento</i>	703-710
Laura Puerto Moro. <i>Sobre la «tradición cerrada» del primitivo teatro profano: del «Jeu de Robin et Marion» a Juan del Encina o Lucas Fernández</i>	711-720
María del Pilar Puig Mares. <i>La crítica al rey en Lope de Vega (con calas en los prelopidistas y en el Barroco)</i>	721-733
Rocío Rodríguez Ferrer. <i>Una cristología poética a la luz de las artes plásticas: el «Retablo de la vida de Cristo» de Juan de Padilla, el Cartujano</i>	735-742
Javier San José Lera. <i>La traducción poética de los salmos en el Renacimiento: propuesta de método</i>	743-752
Sara Sánchez Bellido. <i>El sistema de relaciones en el ciclo celestinesco: el caso de la «Segunda Celestina» y la «Tragedia Policiana»</i>	753-762
María Sánchez Pérez. <i>Un nuevo caso de reescritura y relectura en los Siglos de Oro</i>	763-773
Hitomi Toyohara. <i>El «Lazarillo» de Camilo José Cela</i>	775-781
María Cecilia Trujillo Maza. <i>Los usos y gustos literarios de la aristocracia femenina a finales del siglo XVI</i>	783-791
Xavier Tubau. <i>Lenguaje jurídico en los diálogos de Alfonso de Valdés</i>	793-801
Ana Vian Herrero. <i>«Graçia y dulçura de la buena conversación de los hombres»: opiniones y voluntad de estilo de los defensores hispánicos del «volgare» en diálogo (siglos XV a XVII)</i> ..	803-840
Lara Vilà. <i>Los Virgilio ilustrados en la época de la imprenta: la edición de Sebastian Brandt</i> ..	841-851
ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	853-876
COLOFÓN.....	877

LA TRADUCCIÓN POÉTICA DE LOS SALMOS EN EL RENACIMIENTO: PROPUESTA DE MÉTODO

JAVIER SAN JOSÉ LERA
Universidad de Salamanca & Semyr

DESDE MENÉNDEZ PELAYO viene siendo un lugar común juzgar las paráfrasis poéticas de los salmos de fray Luis de León y otras traducciones bíblicas en verso, como meros ejercicios de traducción (siguiendo la normativa retórica clásica acerca de los *progymnasmata*), o de acuerdo con su mayor o menor cercanía a la versión latina de san Jerónimo o a la versión hebrea, es decir, según principios de fidelidad a la fuente. Así, a propósito de la versión de *Cantares* de Arias Montano destaca don Marcelino: la «fidelidad suma»; y a propósito de los salmos de fray Luis el «sabor hebraico».

En las anotaciones manuscritas de don Marcelino a las paráfrasis de los salmos del agustino leemos notas que apuntan a la consideración del asunto de la traducción como un problema de elección de fuentes: «se ve que fray Luis tiene siempre el buen acuerdo de preferir la verdad hebrea a la Vulgata» (salmo I); «más conforme con el hebreo que con la Vulgata» (salmo IV); «como las palabras *roca* y *escudo* están en el hebreo y no en la Vulgata no cabe duda que este salmo está vertido del original» (salmo XVII); «está hecho de la Vulgata, no del hebreo» (salmo XVIII, segunda versión); «está traducido conforme al hebreo» (XXIV, XLIV, LXXI), etc. E igualmente valoraciones poco justas sobre la bondad o desacierto de la traducción del tipo «amplificación poco útil» (salmo I) «sobra» (salmo I), «es paráfrasis libérrima más bien que traducción» (salmo II); «adición caprichosa del traductor» (salmo XXI), etc.¹.

Estas consideraciones y valoraciones entienden la traducción como un traslado en línea recta de un punto a otro, de una lengua fuente a una lengua destino. Sin embargo, la traducción bíblica en verso en el Renacimiento es un proceso de mayor complejidad hermenéutica, que no implica únicamente la traslación de una lengua origen a otra receptora, sino

1. Las referencias en Menéndez Pelayo 1952-1953, I, 164; II, 315; y IV, 149. Las anotaciones manuscritas pueden verse reproducidas en Menéndez Pelayo 1928.

que pone en juego otra serie de *interpretaciones* que obligan al manejo de herramientas de descodificación múltiples y que muestran que el acto de traducir afecta al texto en cuanto discurso. En las traducciones bíblicas se ponen en juego cuestiones que afectan a todo el entramado de la filología renacentista, de forma que es necesario atender muchas perspectivas para enfrentarse a ellas. Si la traducción se hace, además, poesía, el sistema de codificaciones se complica, y si además es poesía bíblica, las cuestiones teológicas inciden en la mayor complejidad, pues más compleja es la forma de significar esos textos².

No se trata de reconstruir las diferencias entre las distintas formas de tratar el texto bíblico que encontramos entre autores diversos que se han acercado a los salmos (Quevedo, Rebolledo...), ni de señalar las formas de traducción, *ad verbum* o *ad sensum*, en el propio fray Luis, según sea la intención final perseguida para la exégesis. Aquí quiero reflexionar sobre los procedimientos para acercarse a vislumbrar la complejidad de estos poemas que se llamaron en la tradición textual *paráfrasis* y mostrar la profundidad hermenéutica que esconden y que obligan a manejar para su comprensión las herramientas de que pudo disponer un teólogo y poeta como fray Luis de León.

* * *

Es sabido que la traducción y la paráfrasis de modelos literarios forman parte de las *exercitationes* con los *verba coniuncta*, que las retóricas clásicas prevén para la adquisición de la *copia verborum*; Cicerón o Quintiliano las consideran como ejercicios de imitación a partir de modelos literarios previos que se pasan de una lengua a otra o de un género a otro, o que se modifican, de acuerdo con los *modi tractandi* en sus condiciones de longitud, abreviando o amplificando³. Desde la retórica, la traducción y la paráfrasis forman parte esencial de la formación del estilo literario durante todo el Renacimiento. «Toda la actividad de los humanistas –dice James Hutton– puede establecerse en sus términos propios como traducción (*translatio* o *interpretatio*), traducción múltiple (*variae interpretationes*), respuestas (*responsa*) imitación (*imitatio*) y alusión (*alusio*)»⁴. Cada uno de estos métodos imponía unos principios diferentes: respetar el mismo número de versos, la misma estructura métrica (*interpretatio*); la combinación de diferentes traducciones (*variae interpretationes*); la modificación del número de versos o del sentido del poema generaba la *imitatio* y cuando la huella del original casi se perdía, se le llamaba *allusio*. Por este camino se podía llegar a una asimilación tan grande de los modelos, que su huella resultase casi imperceptible.

La *Ratio Studiorum* de los jesuitas en el siglo XVII, alimentada de quintilianismo, insiste en la práctica de la poesía original aprendida en los ejercicios de traducción y paráfrasis que deben proponer los profesores de todas las clases inferiores: «La paráfrasis oratoria o poética, hecha cuidadosamente es muy conveniente; y esto hay que hacerlo para que los estudiantes se acostumbren a distinguir el estilo del poeta y el del orador»⁵. Y específicamente

2. Es lo que traté de introducir en San José Lera 2006.

3. Ver Lausberg 1960, 1097-1139 y Chico Rico 2002.

4. «The whole artistic activity of the humanists with the Greek epigrams can be stated in their own terms as translation (*translatio* o *interpretatio*), multiple translation (*variae interpretationes*), replies (*responsa*) imitation (*imitatio*) and allusion (*alusio*)». Hutton, 1946, reimp. 1967, 29 (trad. mía).

5. *Ratio*, 1606, regla 28, pág. 105.

el de Retórica: «Los ejercicios de los alumnos... serán por ejemplo imitar algún lugar de algún poeta u orador, variar expresiones de los mismos de múltiples modos; traducir del griego al latín o viceversa, poner en prosa versos de poetas latinos o griegos, cambiar de uno a otro el género de algún poema»⁶.

Estos criterios retóricos son los que parece utilizar Quevedo, formado en la *Ratio* jesuítica, como primer editor de los poemas de fray Luis de León al respetar la organización en tres partes que encontró en el manuscrito, pues responde a una distribución de los materiales poéticos de acuerdo con las *exercitationes*: «Estas obras se dividen en propias y estas en morales o espirituales; las ajenas en traducciones... que es la parte segunda. La tercera en perífrasis (sic) de Psalmos y Cánticos y capítulos de Job y de los Proverbios».

Sin embargo, la organización tripartita de la obra poética de fray Luis supone una división cuyo sentido va más allá de la mera clasificación retórica, que relega las traducciones respecto a las obras propias; antes bien, reconoce en aquellas mayor dificultad y mérito, según señalan sus propias palabras tantas veces repetidas; parece adquirir la división tripartita, así, un sentido ascendente, como ha señalado con perspicacia Ricardo Senabre⁷, de forma que se concede a la traducción bíblica un carácter de culminación del proceso creativo.

Al llamar a los poemas de la tercera parte *Paraphrasis*, Quevedo está pensando en estos poemas como ejercicios de traducción de acuerdo con la vieja tradición retórica. Pero además, no es desechable que tuviera presente otro valor de la paráfrasis, activo en su época, como procedimiento no solo de la imitación, sino de la hermenéutica, y en particular de la exégesis bíblica. De hecho, si para los humanistas, la imitación desarrolla un complejo sistema de traducciones y paráfrasis, para quienes trabajan con la aclaración del texto bíblico, el panorama no es más sencillo⁸.

En efecto, paráfrasis es uno de los métodos de interpretación de la Sagrada Escritura que compendia Sixto de Siena o Senense en esa enciclopedia de Teología que es su *Bibliotheca Sancta*, un manual de prestigiosa autoridad, que el propio fray Luis pide para elaborar la defensa de su proceso el 5 de abril de 1573: «Los libros que ha menester manden Vs. Mds. que se traigan de mi celda para mi defensa... El libro que se intitula *Bibliotheca Sancta*». Y Grajal, también durante el proceso pide que se le «mande comprar o buscar prestada, de manera que en enviármela no haya falta»⁹. En ese manual el Senense distingue 24 métodos para verter la exposición de la escritura (fols. 210 y sigs.). La *paraphrasis* ocupa el octavo lugar. La llama también *ecphrasis seu metaphrasis* y lo define como el método que consiste en decir lo mismo que la Escritura con otras palabras («ipsam divinæ scripturæ narrationem in aliam vertit narrationem»); distingue también el Senense entre *paraphrasis pressior* («paraphrasticam translationem, translaticiam paraphrasim»), declaración breve, o *latior*, más atenta al sentido y adornada de artificio y de elucidaciones.

6. *Ratio*, 1606, regla 5, pág.115. «In poeta sæpe oratoria paraphrasis accurate facta plurimum decet: faciendumque, ut discipuli poetæ oratorisque stylum internoscere consuescant [...] Exercitationes discipulorum [...] erunt exempli gratia locum aliquem poetæ, vel oratoris imitari [...] phrasim eandem modis pluribus variare, græcam orationem latine vertere aut contra; poetæ versus tum latine tum græce solutos styli complecti; carminis genus aliud in aliud conmutare».

7. Senabre 1998, 140.

8. Para el problema de los nombres de los géneros de la exégesis bíblica en el humanismo ver Hagen 1990.

9. Luis de León 1991, 242. Gaspar de Grajal 2004, II, 360.

Los ejemplos con que ilustra los distintos tipos de paráfrasis son todos en prosa, pero todos se refieren, como en otros casos del manual, a un salmo, en este caso, el 116: uno de Titelman de *paraphrases latioris sensum magis quam verba prosequentis*; otra *intertextæ* de Raynerio Goudano en el que las palabras propias del salmo se van tejiendo con las propias y se diferencian por los distintos tipos de letra; otra *intertextæ* del propio Senense, en la que se tejen diversos salmos y se distinguen con letras mayúsculas.

Llamar *paráfrasis* a las traducciones de textos sagrados implica, por lo tanto, identificarlas como un género de la exégesis y situarse en un terreno de hermenéutica bíblica, es decir, una voluntad de explicación del texto de referencia, mediante el aporte de sentidos explicados ya antes por otros y sentidos propios, que se obtienen de los mecanismos de modificación retórica del texto.

Otro de los procedimientos previstos por este manual bíblico es la *Poetica explanationis, quæ divina volumina variis carminum generibus exponit*. De este método me interesa destacar la conciencia explícita de que el verso puede emplearse como procedimiento explicativo, bien sea como modo único, o mezclándose con la prosa (*carmineum* y *proscarmineum* llama a cada uno), con prestigiosos modelos de autoridad, de Juvenco, Arator, Boecio o Marciano Capella. El ejemplo de exposición poética *carminæ* es, de nuevo, el salmo 116, traducido en forma de oda, en estrofa que llama *dicolon distrophon*, combinación de versos que reproduce el castellano en la combinación alirada de endecasílabos y heptasílabos tan usual en las versiones poéticas de los salmos desde fray Luis de León. El verso queda así autorizado como medio para la exposición bíblica¹⁰.

La confluencia de la retórica con la hermenéutica y la poética es lo que lleva a cabo el fray Luis de León que escribe las paráfrasis de los salmos y justifica ese sentido de cumbre de su proceso creativo; la paráfrasis es un proceso complejo en que el traductor: 1) actúa como en las *exercitationes*, alterando el texto según los *modi tractandi* (ampliándolos, abreviando, adornándolos con tropos); 2) actúa como poeta generando una poesía que no renuncia a la belleza del original expresada en lengua propia y 3) actúa además como teólogo que *interpreta* la Escritura, haciendo uso de los modos de exposición que la tradición exegética ha puesto a su alcance y que clasifica el Senense: la paráfrasis y la explicación poética. La traducción se hace interpretación (quizá respondiendo a su propia expresión en latín, donde *interpretare* vale ‘traducir’), y en ella confluyen las experiencias lectoras y exegéticas del teólogo. La traducción es una condensación de sentidos interpretativos¹¹.

Más allá, además, el producto resultante es un nuevo texto literario, un poema en español, que quiere a la vez ser trasunto y *emulatio* del original, su interpretación y una apropiación literaria que construye un discurso propio en otras circunstancias históricas y personales¹². Como recuerda Rita Copeland: el uso de técnicas exegéticas en la traducción produce un texto que no es solo un suplemento del original, sino que es un sustituto en lengua vernácula de ese original¹³.

10. «Paraphrastica Conscriptio Psalmorum carmine» llaman los censores antuerpienses a la colección de salmos de Arias Montano 1572. Y los teólogos lovanienses (entre ellos el comentarista de los salmos Raynerio Goudano) destacan su valor para alcanzar más plenamente los sentidos de la Escritura.

11. «La traduction est condensation de l’interprétation», así resume la actitud de Calvino frente a la traducción bíblica Roussel 1990, 144.

12. Chico Rico 2002, 35.

13. Copeland 1991, 179.

Esta perspectiva de las traducciones bíblicas en verso como un género exegético, al menos entre los humanistas cristianos como fray Luis de León o Arias Montano, obliga a quien pretenda estudiarlas a no renunciar al acercamiento complejo, teniendo en cuenta todas las fuentes de información de que disponía un biblista del siglo XVI. La cuestión no puede reducirse en ningún caso a hebreo frente a Vulgata¹⁴, pues las versiones bíblicas ponían en mano del intérprete un número bastante mayor de posibles fuentes, recopiladas, además, de forma útil, en las impresiones políglotas, con versiones interlineales, glosas marginales, escolios, etc. Así, la necesidad de tener presentes, al menos, las Políglotas Complutense y Regia, las Biblias de Pagnino y de Vatablo, junto con las versiones judeo castellanas de Ferrara y de Reina-Valera muestra la complejidad de la empresa a la hora de decidir cuál es el punto de partida lingüístico.

En el caso de los salmos, además, los testimonios se multiplican, al ser estos una colección de textos bíblicos incorporados también a la liturgia y a la oración individual en breviarios y otros libros de horas (especialmente, claro, los llamados salmos penitenciales). También en el siglo XVI, como en la edad dorada de la piedad primitiva «Nihil erat popularius Psalmis Davidicis» (según escribe Erasmo a Adriano VI en 1522). Además, la multiplicación de comentarios de todo tipo sobre los poemas davídicos hace de ellos un territorio especialmente complejo. Ante ellos habrá que tomar en consideración no únicamente el texto de partida o cualquiera de sus traducciones posteriores griegas o latinas, sino además las versiones y glosas que se multiplican alterando los textos e incorporando sobre ellos matices interpretativos que el poeta exegeta conoce: exposiciones de doctores y padres (recogidas muchas de ellas en cómoda síntesis en la *Glosa Ordinaria* de Nicolás de Lira), así como reflexiones contemporáneas, como las del Campense (*Enchiridium Psalmorum*), Thomas de Vio Cayetano (*Psalmi Davidici ad hebraicam veritatem castigati...*), Raynerio Goudano (*Psalterio de David con las Paraphrases y breves declaraciones*) Titelman (*Enarrationes in Psalmos...*), etc. Todo este material está detrás del poeta teólogo que traduce los salmos y conoce y maneja su compleja intertextualidad no por el mero deseo de ejercitar su estro, ni por ofrecer textos alternativos a los de la liturgia, sino para apropiarse en la lengua propia de los sentidos y las bellezas que los textos esconden en la original. En el sitio menos favorable para el lucimiento exegético, durante el proceso inquisitorial, fray Luis exhibe su pericia de comentarista de los salmos, analizando las traducciones y escolios de Vatablo para defenderse (y defenderlo) de la acusación de judaizar, y aportando la compleja lista de autoridades («doctores santos y católicos») que más podían satisfacer a sus acusadores: san Agustín, san Crisóstomo, Teodoreto, Eutimio, Lirano y abundantes lugares paralelos de los Evangelios¹⁵.

También Martínez de Cantalapiedra en sus *Decem Hypotyposeon* dedica un capítulo (libro IV, cap. 3, cols. 322-335) a «sacar los misterios de los psalmos», según confiesa él mismo durante su proceso inquisitorial. En ese capítulo se hace un resumen de algunas cuestiones introductorias sobre los salmos (sus títulos, su ordenación, sus autores, su género...). Es muy significativo que el profesor de hebreo, Cantalapiedra, en su tratado sobre hermenéutica bíblica, dedique un capítulo a los salmos, como piedra angular de la

14. Ver Gitlitz 1983.

15. Luis de León 1991, 321-326.

exégesis renacentista y forma de ejemplificar los modos y problemas de la exégesis; y que se refiera a ese capítulo explícitamente durante el proceso. Estos datos muestran hasta qué punto el conocimiento de las circunstancias exegéticas de los salmos están presentes en estos autores y permite sospechar que están presentes también cuando traducen.

Sobre estas premisas, el análisis concreto de los poemas (que he ensayado en los estudios del salmo I y del salmo CII)¹⁶ permite trazar una propuesta de actuación sobre otras composiciones y que se resume en:

1. Atención a las palabras (o elementos) «ancla», base de la mayor o menor literalidad o cercanía a la fuente, y que son aquellas que se arrastran versión tras versión y que permiten identificar el tema general del salmo y su estructura y fijar la relación con el texto de partida a pesar de las transformaciones¹⁷. La atención a la conservación de la palabra es consecuencia de la conciencia del origen sagrado de aquello que se traduce y un resquicio de la literalidad a la que aspira la traducción bíblica.
2. Organización estructural de contenidos. El salmo traducido suele respetar las estructuras simétricas típicas del salmo original, mediante la repetición de versos al principio y al final, o mediante estribillos o pequeñas variaciones; o bien mediante la organización antitética de contenidos o estableciendo una secuencia narrativa implícita.
3. Configuración poética del texto traducido, con atención al ritmo que organiza el discurso: la construcción de un estilo que adapta y transforma el del original a los códigos poéticos de la lengua receptora. La traducción de un poema resulta en otro poema¹⁸. Atención a aspectos lingüísticos de la lengua original, accesibles en ocasiones a los no hebraístas a través de los comentarios y otros materiales exegéticos (glosas, traducciones interlineales). El «alma hebrea» de las traducciones de fray Luis refleja esa atención, que es, sobre todo, una trama de sentidos e intenciones lingüísticas y poéticas para que el texto resultante cumpla el mismo efecto en el receptor que el original.
4. Construcción de sentido o profundidad hermenéutica. La palabra, considerada sagrada en la traducción literal, se hace en la paráfrasis *interpretación* mediante la apropiación del traductor que busca no solo la exactitud filológica, sino la aplicación exegética. Es respecto a este punto donde entra en juego la consideración de los diversos materiales exegéticos de que dispone el traductor (digamos ya *intérprete* con todas las consecuencias) y el teólogo: glosas, escolios, traducciones interlineales, comentarios, paráfrasis... Y donde se hace necesaria la comparación con las soluciones de otros traductores. La paráfrasis resulta así una suma de textos, cuya trama debe revelar el análisis.

16. San José Lera 2003 y 2010

17. «Las relaciones de 'invariación en la transformación' son más o menos directamente, las de la traducción» (Steiner 1981, 491).

18. Meschonnic 1999, 83 y 99. Una aplicación radical de la atención al ritmo oral del poema bíblico (en ese caso el Canto de Moisés) y a las condiciones poéticas del original puede verse en las págs. 153-159.

Esta construcción de sentido debe atender al porqué de la paráfrasis amplificatoria, al porqué se prefieren unas interpretaciones a otras, unos sentidos a otros; las afinidades personales por temas o formas son resultado de una elección de entre las posibilidades disponibles del sistema, afinidades electivas, en las que se encuentra probablemente una de las claves para la pregunta que subyace a toda traducción y que también aquí es pertinente: ¿para qué traduce el traductor? La retórica prevé la traducción como herramienta para la formación del estilo; sin embargo muchas de estas paráfrasis de salmos son obras de madurez, de estilo ya seguro y formado. Otra opción del porqué del traductor es el altruismo (el deseo de poner a disposición de otros, textos que de otra forma serían inalcanzables para ellos)¹⁹, que puede también jugar un papel en estas traducciones, desde la conciencia de que la poesía bíblica supone una cumbre creativa y expresiva (como explica fray Luis en su poética teológica en el nombre «Monte» de *De los nombres de Cristo*) y de que su utilidad espiritual es incomparable («pluguise a Dios que reinase esta sola poesía en nuestros oídos», dice en las palabras al lector previas a la tercera parte de sus poesías). Descartado el uso litúrgico u oracional de estos salmos, debemos considerar en ellos, además, la potencialidad exegética del mecanismo de la traducción en verso y la posibilidad de actualización personal de los temas del salterio por la experiencia personal.

Un caso palpable de esta apropiación personal del salmo se percibe, por ejemplo, en la paráfrasis que hace David Abenatar Melo, judaizante portugués de fines del XVI, del salmo 30 (29 de la Vulgata) cuyos primeros versos son: Exaltabo te, Domine, | quoniam suscepiste me, Nec delectasti inimicos meos super me. | Domine Deus meus, clamavi ad te et sanasti me:

N' el infierno metido
de la Inquisición dura
entre fieros leones de albedrío,
de allí me has redimido
dando a mis males cura
solo porque me viste arrepentido.
Llamé, de ti fui oído...²⁰

La actualización del salmo que es la paráfrasis hace que en este arranque solo sea reconocible el *suscepiste me* («me has redimido») y el *clamavi ad te* («Llamé, de ti...») del original, actuando como anclajes expresivos desde los que se da rienda suelta a la apropiación personal. La mención explícita de la Inquisición en que se ha transformado la realidad amenazante del original, con un genérico *inimicos meos*, no deja lugar a dudas sobre la experiencia más cercana del traductor, que se impone a la traducción alejándose del original, pero actualizándolo.

De una forma menos evidente, pero igual de contundente, en las paráfrasis de fray Luis de León podemos percibir una tendencia hacia el empleo de términos que destacan los

19. Como dice Steiner 1981, 436, el de traducir es un acto de altruismo: «El traductor ejecuta para otros una tarea que ya no tiene influencia directa en él, y que desde hace mucho ha dejado de serle necesaria».

20. Menéndez Pelayo 1952, 9: «Judaizante portugués de fines del siglo XVI. Apenas se tienen noticias de su vida. Sábese que fue perseguido por la Inquisición, en cuyas cárceles permaneció algunos años y aun sufrió la tortura. Él mismo lo dice, *bien inoportunamente*, en la paráfrasis del Salmo 30» (subrayo la valoración, poco comprensiva, de don Marcelino).

temas relacionados con la justicia de Dios (salmo 1, 109), el justo perseguido (24), la súplica en las circunstancias difíciles (26, 41, 88, 129), o la alabanza final (102, 106), temas que se relacionan fácilmente con la peripecia vital dramática del agustino y que señalan un itinerario afectivo del que la traducción es testimonio poético²¹. De esta manera, la traducción es camino de actualización personal del texto, sacando a la luz ese carácter de «microcosmos emocional» que es el salterio²².

Dinamismo de sentidos del salmo, actualizado, pues, desde el contexto original al contexto del traductor, apoyado sobre la temática intemporal del poema original y los sentimientos universales que expresa con los que el poeta se identifica y que intensifica por su actualización. Las traducciones de los salmos representarían una nueva forma de esa «subjektivación cristiana» que se ha señalado para la lectura bíblica agustiniana en las *Confesiones*²³.

El resultado es la constatación en estas piezas de ese «desplazamiento hermenéutico» de que habla Steiner²⁴ y que supone la importación al texto traducido de la forma y de la significación original, pero no al vacío, sino a una lengua con sus propios campos de existencia, y a un sujeto que impone sobre el texto sus conocimientos exegéticos y su experiencia personal, de forma que lleva a cabo una «comprensión apropiativa».

Esta visión de la traducción como hermenéutica [...] nos permite superar el modelo estéril, la tríada que ha dominado toda la historia y la teoría del tema. La eterna distinción entre literalismo, paráfrasis e imitación libre, se revela mera contingencia. Carece del fundamento filosófico y de precisión²⁵.

La cuestión, como he tratado de mostrar, debe plantearse en términos que van mucho más allá de la consideración retórica o de la oposición latín (Vulgata) –hebreo (original). La paráfrasis no se resuelve en equivalencia; la paráfrasis de poemas bíblicos en el Renacimiento es un campo de mucha mayor complejidad de lo que se ha venido mostrando. Una complejidad que deja corto ese sistema de imitación compuesta definido para la poesía profana. Mucho más que un poeta latino en romance, el fray Luis que vierte los salmos en verso español es paradigma del humanismo cristiano, filólogo y biblista, además de poeta. Más allá de resolverse la traducción en el mecánico traslado lineal de una lengua a otra, más allá de ser mero ejercicio retórico de estilo o poesía devota, es un género que pone en juego mecanismos exegéticos y hermenéuticos a los que no se puede dejar de atender para tener idea cabal de su alcance y sus logros. Solo así se percibe esa cumbre poética que en las mejores traducciones es la plasmación renacentista de lo que Ricoeur ha llamado «hospitalidad lingüística» de la traducción: el texto original encuentra su casa en la lengua de destino, porque en ella lo que prima no es la equivalencia de significados, la fidelidad palabra a palabra, o frase a frase, sino el texto, la unidad de significado y sonido en un discurso con el que el texto del «otro» se hace el texto propio del «yo».

21. Coincido con lo afirmado por Morales Gudmundsson 1988, 137: «El salterio está confeccionado, como lo fue buena parte del poemario luisiano, a base del sufrimiento del justo».

22. García Gibert 2002, 149.

23. Jeanmart 2006.

24. Steiner 1981, 341.

25. Steiner 1981, 347. También Talens 1993, 362 se refiere a la fuerte personalidad del traductor que se impone al texto, resultando una obra personal, más que una traducción.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Arias Montano, Benito, *Davidis regis ac prophetarum aliorumque sacrorum vatum, Psalmi*, Antuerpiæ: Ex Officina Christophori Plantini, Architypographi Regii, 1572.
- Chico Rico, Francisco, «La teoría de la traducción en la teoría retórica», *Logo, Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación* 3 (2002), 25-40.
- Copeland, Rita, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- García Gibert, Javier, *Con sagradas escrituras. Diez ensayos sobre literatura bíblica*, Madrid: A. Machado Libros, 2002.
- Gitlitz, David, «Fray Luis Psalm Translations: From Hebrew or Latin?», *Romance Notes*, 24 (1983), págs. 142-147.
- Grajal, Gaspar de, *Obras completas*, II, ed. Crescencio Miguélez, León: Universidad de León, 2004.
- Hagen, K., «What did the Term *Commentarius* Mean to Sixteenth Century Theologians?» en Irene Backus & Francis Higman, *Theorie et pratique de l'exégese*, Ginebra: Droz, 1990, págs. 13-38.
- Hutton, James, *The Greek Anthology in France*, Ithaca: Cornell University Press, 1946 (reimp. 1967).
- Jeanmart, Gaëlle, *Herméneutique et subjectivité dans les Confessions d'Augustin*, Turnhout: Brepols, 2006.
- Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria*, Madrid: Gredos, 1960.
- Luis de León, fray, *Proceso inquisitorial*, ed. Ángel Alcalá, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1991.
- , *Poesía*, ed. Antonio Ramajo, Barcelona: Galaxia Gutenberg & Círculo de Lectores, 2006.
- , *De los nombres de Cristo*, ed. Javier San José Lera, Barcelona: Galaxia Gutenberg & Círculo de Lectores, 2008.
- Martínez Cantalapiedra, Martín, *Libri decem Hypotyposeon theologiarum sive regularum ad intelligendum scripturas divinas*, Salmantica: excudebat Ioan. Maria a Terranoua: expensis Ioannis Moreni bibliopolae, 1565.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Biblioteca de traductores españoles*, en *Obras completas*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952-1953, 4 vols.
- , *Poesías de fray Luis de León con anotaciones inéditas de D. Marcelino Menéndez y Pelayo*, Madrid: Real Academia Española, 1928.
- Meschonnic, Henri, *Poétique du traduire*, Lagrasse: Éditions Verdier, 1999.
- Morales Gudmundsson, Lourdes, «Forma y teología salmódica en la poesía original de fray Luis de León», *Ciudad de Dios*, 201 (1988), págs. 133-149.
- RATIO atque Institutio Studiorum Societatis Iesu, Romæ*, In Collegio Rom. eiusdem Societ. Anno Domini, 1606.
- Ricoeur, Paul, *On Translation*, Londres & Nueva York: Routledge, 2006.
- Roussel, Bernard, «Traducteurs de la Bible comme exégetes», en Irene Backus & Francis Higman, eds., *Theorie et pratique de l'exégese*, Ginebra: Droz, 1990, págs. 141-154.
- San José Lera, Javier, «Fray Luis de León: Traducción, poesía y hermenéutica», *Bulletin Hispanique*, 105.1 (2003), págs. 51-97.
- , «Las paráfrasis bíblicas de fray Luis de León: poesía, retórica y hermenéutica», *Via Spiritus* 13 (2006), págs. 19-44.

JAVIER SAN JOSÉ LERA

- , «Exégesis bíblica y poesía en el salmo 102 de fray Luis de León», en Ignacio Arellano, Ruth Fine, eds., *La Biblia en la Literatura del Siglo de Oro*, GRISO & Universidad Hebrea de Jerusalén, Madrid & Frankfurt: Iberoamericana & Vervuert, 2010, págs. 421-443.
- Senabre, Ricardo, «Poesía y Filología en fray Luis de León», en *Estudios sobre fray Luis de León*, Salamanca: Ediciones Universidad, 1998, págs. 135-147.
- Siena, Sixto de, *Bibliotheca Sancta a F. Sixto Senensi,...collecta...* Lugduni: Sumptibus Philippi Tinghi Florentini, 1575.
- Steiner, George, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Talens, Jenaro, «L'Écriture qu'on appelle traduction», *Meta*, 38 (1993), págs. 630-636.