

Autotraducción y literatura devocional: la *Apología sobre el salmo “Iudica me, Deus”* de Alonso de Cartagena*

Luis Fernández Gallardo
(UNED [Albacete])

La autotraducción del latín al castellano constituye uno de los fenómenos más significativos dentro del panorama cultural de Castilla en el siglo XV.¹ Como la doble cara de una moneda, viene a ser la expresión tanto de las aspiraciones como de las limitaciones de ese público lector cuya demanda determinó en buena medida la actividad literaria y el perfil cultural de Castilla a fines del Medievo. En tanto que estrategia orientada a una difusión más amplia del texto escrito, la autotraducción se enmarca en el proceso de aparición y desarrollo de un nuevo público lector laico, que tiene precisamente su manifestación más destacada en la proliferación de traducciones.² En la autotraducción del latín al castellano el interés se centra en el destinatario, en los mecanismos de transmisión del texto.³ No es tanto producto de una necesidad expresiva del autor cuanto imperativo del público al que va dirigida la obra en cuestión. Y es que la autotraducción se inscribe en el marco de la esencial diglosia que determina la cultura del Medievo, la que componen el latín, la lengua de la ciencia y el saber de los letrados, y la lengua vernácula, que aspiraba ya a ser vehículo de esos mismos contenidos.

La obra literaria de Alonso de Cartagena (1385-1456) ofrece uno de los testimonios más conspicuos de la tensión que subyace en la diglosia propia de la vida cultural de su tiempo. Jurista con sólida formación en filosofía moral y teología, a la vez que con un conocimiento amplio de los autores antiguos, desarrolló una amplia producción escrita tanto en latín como en romance. La elección de la lengua venía determinada por las específicas circunstancias en que se gestaba cada una de sus obras. No sólo la naturaleza de los contenidos, que, a su vez, condicionaban en buena medida la selección de la forma, del género, sino la propia índole del destinatario eran criterios determinantes a la hora de decidir en qué lengua se compondría la obra en cuestión. Descontadas aquellas obras surgidas en el desempeño de sus obligaciones como curial y hombre de estado, como los discursos e informes elaborados durante su misión diplomática en Basilea, que exigían el uso del latín, el hecho de que buena parte de la producción de Cartagena obedeciera al requerimiento de nobles y magnates o del propio monarca, exigían el acomodamiento a las necesidades e intereses del peticionario.

En la elección de la lengua para la escritura, opera en don Alonso una aguda conciencia estamental, en virtud de la cual los usos idiomáticos estarían determinados por criterios de naturaleza social. La diglosia característica de la vida cultural del Medievo se justificaría por mor de la función social de los estamentos: a cada orden le corresponde una lengua. A partir del inexcusable referente de la representación tripartita que modeló la conciencia que tenía de sí la sociedad medieval, Cartagena asignó al guerrero, al *bellator*, el uso de la lengua vernácula y al sacerdote, al *orator*, el del latín.

* Este trabajo forma parte del Proyecto de la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación nº HAR2010-16762 titulado “Prácticas de consenso y de pacto e instrumentos de representación en la cultura política castellana (siglos XIII al XV)”, dirigido por el Prof. José Manuel Nieto Soria, de la Universidad Complutense de Madrid.

¹ Primera y certera aproximación al tema en Cátedra 1991, 67-82. Encuadre de la autotraducción en el marco general de la actividad traductora de la Castilla cuatrocentista en Alvar (248-249). Referido a la nobleza y, en concreto, a la demanda de los clásicos, es de interés el análisis de Beceiro 225-243.

² Lawrance 1985, 79-94 (véase especialmente pp. 81-82).

³ Cátedra 1991, 67-68.

De este modo, la lengua deviene atributo social.⁴ Ahora bien, la claridad meridiana del planteamiento teórico se enturbiaba en cuanto se confrontaba con la realidad. En efecto, el planteamiento de don Alonso se situaba en la perspectiva del productor del texto, cuya condición social determinaba la elección de lengua del texto. Si se tenía en cuenta el destinatario, podía darse -y tal era una situación cada vez más frecuente- un desajuste debido a las diferencias sociales de emisor y receptor. La solución más razonable imponía la adaptación a las necesidades del destinatario del texto. Cartagena parece suponer una situación de homogeneidad estamental en lo que se refiere a la comunicación literaria y cultural –al menos en un plano teórico. Pero cuando del planteo teórico pasaba a la realidad concreta de la escritura surgían tensiones, de que ofrecen un significativo testimonio las consideraciones que desarrolla en su *Duodenarium*. La justificación del uso del latín en una obra dirigida a Fernán Pérez de Guzmán, un noble con unas inquietudes intelectuales que le movían a la traducción de una obra como el *Mare historiarum* de Giovanni Colonna y al encargo de la de las *Epistulae morales* de Séneca,⁵ pone de manifiesto dichas tensiones.

I.- TRADUCCIONES AL CASTELLANO DE OBRAS DE CARTAGENA.

De hecho, algunas obras de Cartagena redactadas en latín se vertieron al castellano debido a su demanda dentro de ese sector de la nobleza ilustrada castellana que engrosaba el nuevo público lector laico. Y es que, dado el estado de la instrucción de la nobleza castellana y dadas las deficiencias de su latinidad, se imponía la traducción vernácula para acceder a aquellas obras que hasta entonces habían sido dominio exclusivo de clérigos y letrados y ahora eran demandadas por los nuevos lectores laicos.⁶ Además de la *Apologia super psalmum "Iudica me, Deus"*, tres fueron las obras de don Alonso traducidas al castellano en el siglo XV: el *Memoriale virtutum*, *De preeminencia* y la *Anacephaleosis* o *Genealogía de los reyes de España*. Filosofía moral, debate político y genealogía e historia: tres ámbitos de actividad literaria que atraían el interés de la nobleza ilustrada castellana.

El *Memoriale* fue la primera obra original de don Alonso. Compuesta hacia 1425 a instancias del príncipe don Duarte de Portugal, es un compendio de la doctrina ética aristotélica contemplada al través del comentario de Santo Tomás de Aquino. Fue vertida al castellano tardíamente por un anónimo traductor antes de 1496, año de la muerte Isabel de Portugal, madre de Isabel la Católica, a quien va dedicada la traducción.⁷ Parece, por el tenor del prólogo, ser resultado de la iniciativa propia del traductor, antes que obedecer a un requerimiento. No ha de ser casual el que el *Memoriale* se gestara y compusiera en la corte lusa y la traducción estuviera dedicada a una reina castellana de origen portugués. El nexo entre ambas circunstancias se refuerza dada la marginalidad dentro de la vida política castellana en que se situó Isabel de Portugal tras la muerte de su esposo el rey Juan II.⁸ La traducción no responde a una demanda efectiva de la obra de Cartagena, sino a la oficiosidad del cortesano, pero aun

⁴ Desarrolla con detenimiento este planteamiento en una de las piezas liminares del *Duodenarium*, obra escrita en latín a instancias de su amigo Fernán Pérez de Guzmán en 1442. Véase Alonso de Cartagena, *Duodenarium*, f. 14rº-vº y el análisis al respecto de Fernández Gallardo 2012a, 194-195.

⁵ Son fundamentales a este respecto Zinato 1995a y Zinato 1995b [señala que las glosas fueron inspiradas por Pérez de Guzmán (426)]. El señor de Batres también promovió la traducción de Salustio (Lee 1994).

⁶ Véase el repertorio de materias de las traducciones castellanas cuatrocentistas ofrecido en Alvar 265-271.

⁷ Prólogo del anónimo traductor en Campos Souto 191.

⁸ Véase el apunte del P. Enrique Flórez (1964, 280-282).

así, resulta reveladora de las inquietudes culturales del entorno de la reina viuda. La versión del *Memoriale* pasaría a formar parte de la biblioteca de Isabel la Católica.

Muy diferente cariz tanto en el contenido como en la difusión presenta la versión de *De preeminentia*, el célebre discurso pronunciado en Basilea en defensa de la prelación castellana el 14 de septiembre de 1434. Obra que responde a las modalidades del discurso jurídico-escolástico suscitó un intenso interés tal vez debido a las circunstancias en que surgió. Tal vez la activa participación en el conflicto anglocastellano del caballero y secretario regio Juan de Silva, conde de Cifuentes, constituyera un acicate, pero hubo de ser aún más decisivo el hecho de que en esta pieza oratoria se formularan de una manera sistemática los principios de la identidad nacional castellana, articulados en torno a la exaltación de los orígenes godos de su realeza, su contribución a la lucha contra el infiel y sus excelencias naturales, de las que se ocupa renuente.⁹ Por otra parte, la mezcla de las rigurosas formas de la ciencia jurídica y de la oratoria, ornada con citas de autores clásicos –como la de Demóstenes con que se abre el discurso–, debía de cautivar a los lectores laicos. El caso es que la versión castellana de *De preeminentia* tuvo una difusión tan temprana y tan intensa como la latina.¹⁰ Se evidencia el interés de los lectores laicos por esta obra destinada a un foro compuesto exclusivamente por letrados.

Era de esperar el interés de la nobleza por la *Genealogía de los reyes de España*. No sólo el tema era uno de los ámbitos dilectos de las lecturas nobiliarias: historia y genealogía, géneros historiográficos que el autor se esforzó por integrar en esta obra.¹¹ El prestigio que a la altura de mediados del siglo XV tenía Alonso de Cartagena como hombre de letras y como hombre de estado acrecía las expectativas de una obra suya de tales características. De hecho, la *Genealogía*, gozó de una amplia difusión manuscrita, sólo que limitada, debido a la naturaleza de la obra, que integraba texto e imágenes. Fue traducida en 1463 por Juan de Villafuerte, quien utilizó asimismo glosas a la versión latina.¹²

II.- LITERATURA DEVOCIONAL Y TRADUCCIÓN.

Uno de los ámbitos dilectos de las lecturas nobiliarias eran los temas devocionales. Los libros de carácter religioso ocupaban un destacado lugar en las bibliotecas de la aristocracia castellana. Ello obedecía al papel que la nobleza desempeñaba en la sociedad a su posición preeminente, en virtud de lo cual se ofrecía como ejemplo de religiosidad frente a sus súbditos en sus señoríos. Las obras de carácter litúrgico y devocional cumplían una precisa función en la capilla palaciega.¹³ A su vez, hay que tener en cuenta el desarrollo de unas formas de piedad y devoción dentro de la nobleza ilustrada en consonancia con ese afán ilustrado que llevaba a los cultivados magnates a esforzarse en asimilar las formas de cultura de los letrados y que ofrece puntos de contactos con las formas renovadas de la sensibilidad religiosa, que hallan en la *Devotio moderna* su expresión más conspicua,¹⁴ en la medida en que

⁹ Análisis del discurso en su contexto político en Fernández Gallardo 2002, 142-158. Véase asimismo Parra García 463-478. La expresión de la conciencia nacional contenida en el discurso fue certeramente identificada por Castro 1983, 27.

¹⁰ Véase la relación de manuscritos cuatrocentistas (8 latinos y 7 castellanos) de esta obra en Fernández Gallardo 1994, 88-89.

¹¹ Son a este respecto sumamente ilustrativas las declaraciones de don Alonso en el prólogo, analizadas en Fernández Gallardo 2010, 318-321.

¹² Rodríguez de Montederramo 21.

¹³ Destaca la dimensión estamental del fondo religioso de las bibliotecas nobiliarias Beceiro Pita 28-29.

¹⁴ Ya señaló Américo Castro en un ensayo pionero esta veta de la espiritualidad castellana del Bajo Medievo, que tiene su expresión más destacada en la creación de la Orden de los Jerónimos (Castro 1987,

atribuye a la lectura espiritual una posición axial para la oración y la meditación.¹⁵ La importancia de la lectura, el uso de la lengua vernácula y la experiencia individual definen los rasgos básicos de la espiritualidad de la *Devotio moderna*.

En tal contexto, la traducción había de desempeñar un papel esencial.¹⁶ Y en efecto, las versiones vernáculas de obras de carácter religioso constituyen una importante faceta de la labor traductora desarrollada en Castilla en el siglo XV.¹⁷ A este respecto, resulta sumamente significativa la presencia de obras de los Padres de la Iglesia, vertidas al castellano, en las bibliotecas nobiliarias, expresión de unas inquietudes religiosas en la línea de la *pietas litterata*, que aspira a la renovación mediante la recuperación de las prístinas raíces de la doctrina cristiana.¹⁸

Alonso de Cartagena contribuyó notoriamente al desarrollo de esa nueva forma de piedad con sus obras de carácter religioso: el *Oracional*, la *Apologia super psalmum "Iudica me, Deus"* y la *Declaración sobre un tractado que fizo sant Iohán Chrisóstomo*. Un tratado sobre la oración y exégesis bíblica y patristica:¹⁹ diríase que contiene como en cifra las directrices básicas de esa espiritualidad renovada que se sitúa en una línea análoga a la *Devotio moderna*. Las tres obras fueron redactadas a instancias de magnates castellanos (*Oracional* y *Apologia*) y del propio rey (*Declaración*). Son, por tanto, un testimonio revelador de las inquietudes religiosas que cundían en los medios cortesanos de la Castilla del siglo XV. En lo que respecta a sus aportaciones como traductor, su actividad en este ámbito se reduce a la autotraducción, a la versión castellana de la *Apologia*.

La *Apologia* representa una de las facetas más significativas de la *Devotio moderna*: el biblismo.²⁰ La exégesis bíblica se ponía al servicio del acceso de los laicos a las Sagradas Escrituras. Ciertamente, es escasa la producción exegética en romance, por lo que resulta relevante el interés mostrado por los salmos.²¹ La contribución de Cartagena a la exégesis bíblica se sitúa, pues, en la órbita de una espiritualidad por la que los sectores más cultivados de la nobleza castellana se sentían intensamente atraídos y en la que veían plenamente justificados sus afanes estudiosos, en la medida en que éstos contribuían al acendramiento de las virtudes cristianas.

Sería precisamente la versión castellana la que declarara con exactitud el alcance del comentario bíblico y su índole piadosa: "Conte(m)plación mesclada con or(aci)ón".²² El foco de atención se desplaza desde la actividad propiamente exegética,

47-103, referencias a la nobleza castellana en p. 57]. Para las relaciones entre *Devotio moderna* y renovación humanística del saber véase Lourdaux. Aborda la nueva espiritualidad en el marco de la "laicización" que se da en Castilla y en conexión con el recurso a humanistas italianos Cátedra 1983, 201-202.

¹⁵ Van Engen 269.

¹⁶ Destacada por Eire 97-119.

¹⁷ Alvar 2010, 266-267.

¹⁸ Así, la biblioteca de Álvaro Pérez de Guzmán († 1482), que constaba de 30 libros, contenía 5 sobre patristica (Beceiro Pita 363). Mucho más nutrida estaba la de Pedro Fernández de Velasco, inventariada en 1455: véase su sección de obras de carácter religioso (Lawrance 1984, 1083-1096). Estimación de obras de padres de la Iglesia traducidos en el siglo XV en Alvar (267). Un testimonio sumamente significativo de ese interés de la nobleza castellana por las obras de los santos padres es la carta que dirigió Fernán Pérez de Guzmán a Fray Gonzalo de Ocaña, prior del convento jerónimo de Santa María de Sisla, para pedirle la versión castellana de los *Diálogos* de san Gregorio (*apud* Pérez de Guzmán 209-215). He aquí una prueba más de la relación establecida por Castro entre renovación religiosa nobiliaria y espiritualidad jerónima. Para las relaciones entre *Devotio moderna* y patristica véase Staubach (405-469).

¹⁹ Análisis de conjunto de esta faceta de la obra de don Alonso en Fernández Gallardo 2012a, 245-281.

²⁰ García Villoslada 335-338.

²¹ Cátedra 1985, 46-47.

²² Alonso de Cartagena, *Apología sobre el psalmo "Júzgame, Dios"*, sig. k i rº.

la ilustración de la letra del salmo, al efecto de la lectura del mismo. Ciertamente, el término “contemplación”, ya desde su aparición en los textos castellanos, admitía su aplicación a realidades materiales,²³ por lo que cabría referirlo en este contexto a la letra del salmo en su “materialidad” textual. Pero su asociación con “oración” define inequívocamente el alcance espiritual que se atribuye al texto. Independientemente de que el Salterio sea por excelencia uno de los libros bíblicos,²⁴ la dimensión espiritual de lectura, la elevación hacia la oración que sugiere la definición genérica de la versión castellana viene a entroncar con la práctica de la *lectio divina*, que incluye la meditación y constituye uno de los pilares de la espiritualidad monástica.²⁵ De este modo, la versión vernácula venía a expresar plenamente la índole genuina de la renovación espiritual que animaba a ese escogido grupo de aristócratas castellanos que se afanaban por acceder a las formas de cultura letrada.

III.- LA APOLOGIA Y SU VERSIÓN VERNÁCULA.

Al tratar la producción religiosa de Cartagena sugerí que la *Apologia* pudo tener su origen en una petición del conde de Haro, dado que el manuscrito matritense perteneció a la biblioteca de este magnate.²⁶ Según esta hipótesis, habría que fechar la *Apologia* entre la redacción de la carta sobre los estudios literarios que a petición del mismo conde redactó Cartagena y que cabe datar hacia 1442, dado que en la epístola no se alude a ella, y 1455, fecha del inventario de la biblioteca de este aristócrata. Ahora bien, un cotejo más detenido del texto latino y la versión castellana revela modificaciones en lo que respecta a las estrategias comunicativas, que hacen pensar en un cambio de destinatario, más bien de la naturaleza del destinatario: la *Apologia* habría estado dirigida a un eclesiástico, a quien oficia misa, en tanto que la traducción incorporaría al laico que comulga,²⁷ ampliándose de este modo su horizonte de recepción. Y es que si la *Apologia* hubiese sido concebida originalmente para el conde Haro, no tendría sentido una ulterior adaptación para un laico. De este modo, para su datación sólo el *terminus ante quem* seguiría teniendo validez.

Habría que suponer que la *Apologia* fue escrita para un clérigo, tal vez miembro del cabildo burgalés, aunque el manuscrito toledano²⁸ pone de manifiesto una difusión más amplia en los medios eclesiásticos. La amistad que unía al conde Haro con Alonso de Cartagena y su interés por la obra escrita de éste, unidos a la predilección que revela su biblioteca por los salmos, explicarían que tuviera noticia de la *Apologia* y que solicitara una copia del texto. Don Alonso, consciente de que su obra interesaba también a los legos, decidiría facilitar el acceso de éstos al texto latino, no sólo vertiéndola al castellano, sino adaptando la estructura comunicativa para tenerlos presentes asimismo como destinatarios.

²³ *Nuevo Diccionario Histórico del Español* [= NDHE], s.v. *contemplación*.

²⁴ Definida con precisión por Santo Tomás de Aquino al comentar el título de la obra: “Et hinc sumitur ratio tituli qui est, incipit liber hymnorum, seu Soliloquiorum prophetae David de Christo. Hymnus est laus Dei cum cantico. Canticum autem exultatio mentis de aeternis habita, prorumpens in vocem. Docet ergo laudare Deum cum exultatione. Soliloquium est collocutio hominis cum Deo singulariter, vel secum tantum, quia hoc convenit laudanti et oranti. Hujus Scripturae finis est oratio, quae est elevatio mentis in Deum.” (*In psalmos Davidis expositio, Prooemium*).

²⁵ Leclercq 19.

²⁶ Fernández Gallardo 2012a, 251. Véase Lawrance 1984, 1090 (nº 46 del inventario).

²⁷ Ciertamente, el encabezamiento de la *Apologia* contempla este doble horizonte, oficiante y comulgante: “Incipit *Apologia super ps(almum) “Iudica me, D(eu)s”*”, co(n)gruens ad dice(n)du(m) in die qua quis uult celebrare seu comunicare uel precedenti.” (Alonso de Cartagena, *Apologia super psalmum “Iudica me, Deus”*, f. i rº).

²⁸ Véase la relación de manuscritos que ofrece Morrás 1991, 231 (nº 22).

La traducción del título pone de manifiesto este cambio en el horizonte de recepción de la obra. El vocablo latino *apología* enfatizaba en su uso medieval la acción purgativa del sacerdote previa al ejercicio de su oficio sagrado.²⁹ Mas, por otra parte, no hay que descartar que el término le hubiese sido sugerido a Cartagena por la asociación con la actividad judicial que el primer versículo del salmo indicaba y que, precisamente, establecía el *Catholicon* del dominico Juan de Génova, autoridad léxica reconocida por don Alonso.³⁰

La versión castellana del término no es propiamente traducción. Descartando el calco neológico, que tardaría un siglo en aparecer,³¹ podía haber procedido como Nebrija, sólo que a la inversa, pues éste había recurrido a la palabra latina *apología* para traducir el castellano “excusación”.³² La equivalencia vernácula del vocablo latino tiende más bien a la glosa, que apunta no tanto a ilustrarlo cuanto a declarar el sesgo que adquiere el texto cuando va dirigido a un laico, destacar la dimensión oracional de la exégesis.

La designación de las lenguas de partida y de llegada figura en el encabezamiento. Aun cuando el que aparece en la impresión murciana es obra del editor, Diego Rodríguez de Almela, hay que suponer que amplifica el que redactaría el propio Alonso de Cartagena, de manera que habrá atribuir a éste tanto la definición genérica como –aunque menos probable– la presentación de la traducción de los salmos comentados, en la que figura la referencia a las lenguas de partida y de llegada. Y es que la designación del castellano como “nuestra lengua” viene a coincidir con la que incluyera en el prólogo a su primer trabajo de traducción, la versión del *De senectute* ciceroniano (“nuestro lenguaje”), hecho tanto más significativo cuanto que el prólogo de dicha traducción contiene una primera aproximación a la reflexión sobre la naturaleza del castellano.³³ Ahora bien, el posesivo “nuestra” presenta un alcance distinto en ambos textos debido a que aparecen en situaciones comunicativas muy diferentes. En el prólogo a *De senectute* se incardinaba en el proceso comunicativo generado por el intercambio epistolar que conformaron las piezas liminares de dicha traducción: remitía sólo al peticionario de la versión castellana y al propio don Alonso. En la *Apologia* adquiriría, en cambio, una dimensión nacional, en la medida en que incluye a la comunidad de lectores, el público al que va dirigida la traducción. El posesivo trasciende la circunstancia concreta y particular y adquiere una dimensión nacional, en la medida en que la comunidad de lectores viene a corresponderse con comunidad nacional, ya que uno de los elementos esenciales de la identidad de ésta es la lengua.

IV.- CRITERIOS DE TRADUCCIÓN: LITERALIDAD RELATIVA.

Cartagena aplicaría a la versión castellana de su propia obra latina las pautas seguidas en sus traducciones de Cicerón y Séneca. Iba a mantener esa “relativa literalidad”³⁴ que había aplicado al latín clásico y que tiene como límite el genio genuino del castellano, principio que había enunciado en la siguiente fórmula: “el modo

²⁹ Du Cange, s. v. *apologia*, t. I, col. 316b.

³⁰ Balbus f. 80rº b.

³¹ En efecto, se constata el uso más tempranamente documentado de “apología” ya entrada la siguiente centuria, en Las Casas y en Fray Antonio de Guevara (*NDHE*, s. v. *apología*; *Corpus Diacrónico del Español* [= *CORDE*], s. v. *apología*)

³² Antonio de Nebrija, *Vocabulario* s. v. *excusacion*, f. li vº a.

³³ Véase Fernández Gallardo 2012b, especialmente el apartado “Primeras consideraciones, tanteos designativos”.

³⁴ De este modo califica la calidad de las traducciones ciceronianas su más autorizada estudiosa (Morrás 1996, 71). Subraya, en cambio, el sesgo tradicional, apegado a la literalidad, de las traducciones de Cartagena Recio 1996, 142.

de hablar que a la lengua en que se pasa conviene.”³⁵ La fidelidad al texto traducido tiene su manifestación más inmediata en el orden de las palabras. Traduciendo la epístola a Pamaquio en que san Jerónimo formuló sus criterios de traducción, Cartagena había expresado del modo siguiente en castellano el concepto de versión literal, *ad litteram*: “expremir una palabra por otra”,³⁶ que viene a apuntar a la traducción palabra por palabra, a la conservación, por tanto, de las construcciones sintácticas del texto de partida.

Pues bien, aunque don Alonso se había revelado partidario de la traducción *ad sententiam*,³⁷ tal y como argumentara en el citado prólogo de su versión de la *Retórica* de Cicerón, quizá la naturaleza devocional de la *Apología* le impusiera un mayor apego a su literalidad. Momento especialmente idóneo para captar la dirección adoptada en cuanto al modo de traducción es el comienzo de la obra, en que diríase se tensa el esfuerzo elocutivo para incluir como en cifra el ulterior desarrollo de la tarea traductora. El orden de las palabras del texto latino se mantiene siempre y cuando se ajuste al “modo de hablar” castellano, evitando construcciones hiperbáticas que desvirtuarían la adecuada expresión vernácula. En tales casos se ajusta el período latino al orden natural del castellano.

<p>Quis michi daret, o et(er)na diuinitas, ta(n)ta puritate fulgere, ut illud propheticu(m) co(n)fidenti animo dicere audere: Iudica me, Deus, et discerne causam mea(m). Sed q(ui)s umq(uam) reus, si amens no(n) sit, iudicem ad iudica(n)dum euocet, ut q(uo)d dissimulatione forsam preterit excitatus ad iudicandu(m) puniat preserti(m) cu(m) ille iudex euocandum est, quem neq(ue) in peritia fallit neq(ue) facti certitudo frustrare potest?</p> <p>(<i>Apología</i>, f. i rº)</p>	<p>[Q]uie(n) me diese -o, Divinidad perdurable- q(ue) yo resp(ue)ndiese de tanta limpieza (et) pureza d(e) vida q(ue) osase co(n) gra(n)d confia(n)ça de coraç(ue) decir aq(ue)lla palabra que dize el propheta Daud: Juzgame, Dios. Mas, ¿q(ua)l fechor o peccador, si loco no(n) es, llamara al juez para q(ue) le juzgue, de guisa que aq(ue)llo que por vent(ur)a passa so disimulacio(n) si fuere llamado a juzgar le de pena señaladament q(ua)do tal es el juez a q(ui)en llama q(ue) no(n) pued(e) engañado por ygnora(n)cia ni(n) pued(e) del ser abscondida la certenidad del fecho?</p> <p>(<i>Apología</i>, sig. k i rº)</p>
--	--

No sólo hipérbatos, sino construcciones que admitía la sintaxis castellana son evitadas por mor de una expresión natural y castiza. Así, en la traducción del vocativo inicial, el adjetivo se pospone al sustantivo (“o, Divinidad perdurable”), aun cuando el antepuesto era tolerable, más aún dada su condición de epíteto. En cambio, en la cláusula condicional que matiza la naturaleza del hipotético reo que reclama un juez, la secuencia latina se ha mantenido en la versión castellana (“si loco no(n) es”) tal cual, cuando el atributo debiera ir tras el verbo. De este modo, la labor traductora en el nivel

³⁵ Alonso de Cartagena (trad.), *La Rethórica*, 31. Sobre este concepto en el contexto de las ideas lingüísticas de don Alonso véase Fernández Gallardo 2012b.

³⁶ *La Rethórica*, 31.

³⁷ Morrás 1996, 52-53. Conviene precisar que don Alonso asume críticamente la doctrina canónica sobre la traducción, formulada por san Jerónimo, que consagró la fidelidad textual (Copeland 1995, 50-51), distinguiendo, como hiciera éste, la naturaleza y finalidad del texto traducido: libro de sant Escritura”, donde no es lícito hacer adiciones o supresiones, y “composición magistral”, donde, guardada “la intención”, cabe que “la propiedad de las palabras se mude” (*La Rethórica*, 31).

sin-táctico se reduce a un reordenamiento de los constituyentes del enunciado para ajustarlo a ese “modo de hablar” castellano sentido como genuino.

En el nivel léxico se concentra el esfuerzo traductor, en la búsqueda de la adecuada equivalencia de los términos del texto de partida. La breve muestra del inicio revela ya algunos de los procedimientos seguidos por Cartagena en su autotraducción. Se trata del proceder que había reconocido adecuado a aquellas obras en las que sólo “se cata lo que la simple letra significa”.³⁸ Para don Alonso las operaciones que a tal efecto se efectúan en el proceso de traducción son “añeder o menguar”.³⁹ Será la primera la que aplique exclusivamente a su *Apología*.

V.- EL NIVEL LÉXICO.

1.- Verbum pro verbo: *preferencia por las voces vernáculas frente al cultismo*.

La forma más directa de reproducir los contenidos de las voces latinas era recurrir a su adaptación al castellano, incorporando el término latino como neologismo. Don Alonso, a pesar de que reconociera la licitud de la creación neológica, vindicando la pertinencia de grecismos en las traducciones latinas de Aristóteles, se mostrará extremadamente cauto en el uso de cultismos,⁴⁰ prefiriendo voces castizas cuando el término latino ya circulaba en castellano, al menos en los cenáculos literarios. Tal preferencia se revela tanto más significativa si se atiende a la naturaleza del texto traducido, en que abundan los términos propios del vocabulario teológico, conceptos abstractos para los que el castellano podía carecer de equivalente. Con todo, Cartagena evitará el fácil recurso al neologismo cultista, esforzándose por buscar los términos castizos más adecuados al propósito que animaba la escritura de la *Apología*. Así, al traducir “atriis”, descarta el cultismo correspondiente, *atrio*, que ya se había utilizado en la versión castellana de la Biblia de hacia 1400 y en la que hiciera Enrique de Villena de la *Eneida*,⁴¹ acudiendo al término “palacios”.⁴²

Mayor trascendencia tienen las dos equivalencias vernáculas del vocablo “intellectum”, de análoga andadura en el léxico culto castellano a la de “atrio”.⁴³ En el primer caso es traducido por “cognición”; en el segundo, por “entendimiento”.⁴⁴ Es este punto se revela de modo paradigmático el rigor que preside la selección de vocablos castellanos con que se va vertiendo el texto latino. Ciertamente, en la autotraducción la matización era más factible dado el conocimiento pleno de la intención que subyace en la elección de las palabras del texto de partida. Aun así, en vez del trasvase automático por medio del correspondiente cultismo, don Alonso se esfuerza por matizar, procurando encontrar la palabra que exprese más adecuadamente su intención comunicativa. Entre “cognición” y “entendimiento” la diferencia es de fina sutileza, expresión elocuente de las aptitudes filosóficas y especulativas del prelado burgalés. En ella se revela la talla del sabio escolástico curtido en la reflexión epistemológica.

2.- *Los procedimientos amplificadores*.

³⁸ *La Rethórica*, 31.

³⁹ *La Rethórica*, 31.

⁴⁰ En la rigurosa argumentación desarrollada en el opúsculo polémico contra Bruni (Alonso de Cartagena, *Declamaciones*, apud González Rolán 2000, 211). Véase el comentario de Fernández Gallardo 2012a, 97-98.

⁴¹ Cfr. *NDHE*, s.v. *atrio*.

⁴² *Apología*, f. ix vº; *Apología*, sig. k v vº. Tal vez tuviera en mente la definición que diera su socorrido repertorio léxico: “... hoc atrium d(icitu)r magna domus, ampla et spaciosa.” (*Catholicon*, s. v. *atrium* [a partir del f. 80 carece de foliación el ejemplar manejado]).

⁴³ *CORDE*, s. v. *intelecto*.

⁴⁴ *Apología*, f. viii vº; *Apología*, sig. k iiiii vº; *Apología*, f. x rº; *Apología*, sig. k v vº.

En su primera reflexión sobre el quehacer traductor, Cartagena había establecido sus operaciones básicas con relación a aquellas obras que no exigían la estricta literalidad del método basado en el trasvase *verbum pro verbo*: “añeder o menguar”.⁴⁵ En el caso de la traducción del latín al castellano era muy poco probable la supresión de palabras del texto de partida. La necesidad de reproducir fielmente los contenidos expresados en latín imponía el recurso a la *amplificatio*, a “añadir” de palabras para ofrecer la adecuada equivalencia de las voces latinas. Varios son los modos de adición.

2.a.- *Hendíadis*.

En ocasiones don Alonso vierte el término latino mediante una pareja de vocablos vernáculos. Aun cuando subordinado a las necesidades comunicativas propias de la traducción, el procedimiento no deja de tener una dimensión retórica, derivado del efecto acumulativo de la coordinación de palabras.⁴⁶ Es el caso de la versión del término “tabernacula” como “casas o moradas”,⁴⁷ pleonasma que apunta a intencionalidad retórica.

La práctica totalidad de las duplicaciones de términos responden, en cambio, a las necesidades de reproducir eficazmente los contenidos expresados en latín. Así, la versión de “aflictio” por “trabajo (e) enojo”,⁴⁸ donde el segundo término viene a ser una suerte de modificador del primero, viene a especificar la naturaleza gravosa del trabajo aludido. Otras veces la pareja de términos castellanos vienen a ser hipónimos del vocablo latino, que es sometido a una suerte de desglose analítico. La imagen poliorcética del hombre asediado por las aflicciones adquiere un mayor vigor expresivo cuando se evoca de modo concreto la maquinaria bélica. Así, “cum machinis afflictionu(m) quatimur” es traducido de este modo: “quando fuereis combatidos de los ingenios (e) bombardas de las afecciones”.⁴⁹ La simple enumeración de la maquinaria de asedio anima la sobria imagen del texto latino dotándola de una intensa expresividad de que carece aquél.

Cuando el docto prelado siente que la palabra latina carece de un equivalente vernáculo que posea su intensidad expresiva, recurre asimismo a esta figura, cuya estructura sintáctica potencia los significados de los vocablos emparejados. Tal es el caso de la locución “in preceps”, en la frase “in preceps doloris ac tristitia”, que es traducida por “en lo baxo (e) fondon del dolor (e) tristeza”.⁵⁰ La ponderación del abatimiento a que conduce desviarse de Dios requiere una intensidad expresiva que se consigue mediante la acumulación verbal.

Otras veces, la duplicación de términos consiste en que el primero es el cultismo correspondiente al vocablo traducido, al cual se añade un sinónimo castellano que viene, si no a precisar el significado de aquél, a sugerir al lector que desconoce el latín el ámbito semántico designado. Tal proceder se observa precisamente con el concepto de eternidad. El cultismo se había introducido recientemente en castellano⁵¹ y sin embargo, don Alonso no debió de sentirlo plenamente integrado en el modo natural de expresión vernácula, pues le añade la voz castiza “perdurableza”: “eternitatem tuam” se traduce

⁴⁵ *La Rethórica*, p. 31.

⁴⁶ Análisis de la hendíadis en su marco retórico en Lausberg 1975, 150. De hecho, la duplicación de términos puede obedecer a un designio puramente retórico, como cuando Cartagena traduce “in fine” por “en la fin (e) postrimera hedad” (*Apologia*, f. x vº; *Apología*, sig. k v vº), pleonasma innecesario para la intelección del texto latino.

⁴⁷ *Apologia*, f. viii vº; *Apología*, sig. k v rº.

⁴⁸ *Apologia*, f. vii vº; *Apología*, sig. k iv rº.

⁴⁹ *Apologia*, f. vi rº; *Apología*, sig. k iii vº.

⁵⁰ *Apologia*, f. vi vº; *Apología*, sig. k iv rº.

⁵¹ *NDHE*, s. v. *eternidad*.

por “la tu eternidad e perdurableza”.⁵² El probo traductor no dejaba al albur de la interpretación del lector la adecuada intelección de nociones dogmáticas esenciales. Asimismo se muestra sensible a las dificultades que pudiera presentar el vocabulario relativo a las facultades del alma para un lector lego. Así, los conceptos de “fantasía” e “imaginación”, son traducidos mediante los correspondientes cultismos, sólo que el primero se complementa con una adición que precisa su precisa naturaleza anímica.⁵³

Mayor alcance se observa en la traducción de “hec sacra misteria”: “estos sanctos misterios (e) sacramentos”.⁵⁴ La finalidad no es tanto precisar el significado de la palabra “misterium”, cuando delimitar el contexto, las consideraciones que desarrolla don Alonso sobre la eucaristía, por lo que subraya su naturaleza sacramental.

2.b.- *Expansión sintagmática.*

Junto a la adición ajustada al esquema retórico de la hendíadis, Alonso de Cartagena recurre al cultismo correspondiente, añadiéndole un adyacente, que precisa el significado que quería expresar en latín. Así, “hoc sacramentum” es traducido como “este santo sacrame(n)to”.⁵⁵ La naturaleza sagrada de la eucaristía quedaba de este modo inequívocamente definida. A su vez, el concepto de caridad se matiza en castellano, haciendo explícito el núcleo en torno al cual se vertebra esta virtud, el amor, de manera que “caritatem” se traduce como “caridad de amor”. El añadido tiene un profundo sentido teológico, en la medida en que hace explícito el sentido de la excelencia de esta virtud y de su prelación, conforme a la doctrina tomista al respecto.⁵⁶

En otras ocasiones, la adición adquiere tal desarrollo que viene a constituir una breve glosa del término traducido. Paradigmática al respecto es la traducción de la noción música concebida en su mera materialidad sonora, en oposición a la simbólica, que adquiere virtualidad mística, en tanto que estímulo contemplativo: “ab hoc materiali cantu” queda en castellano como “del material canto que por las orejas corporales oymos”.⁵⁷ En efecto, lo añadido a la equivalencia exacta de los vocablos latinos no es sino una explicación del sentido que en tal contexto posee el adjetivo “materialis”. Del propósito de ilustrar el preciso significado del texto latino da fe el pleonasma “orejas corporales”, que constituye una tácita referencia a la dimensión simbólica de la música, a la percibida espiritualmente en trance místico.

Y es que, efectivamente, tales desarrollos vienen a constituir una estrategia comunicativa orientada a explicitar las claves del simbolismo religioso. En la traducción de dos importantes vocablos cabe observar este procedimiento. “Tabernacula” presenta, además de las versiones analizadas, un significativo desarrollo: “moradas de los s(an)ctos sacrame(n)tos”.⁵⁸ El cuidado puesto en la traducción de este término obedece a la importancia del motivo del tabernáculo dentro de la espiritualidad del Medievo.⁵⁹ Análoga estructura sintáctica presenta la adición a la versión de la imagen de la vida

⁵² *Apologia*, f. xii vº; *Apología*, sig. k vii rº.

⁵³ “fantastica et inmaginaria uidentur” > “fantasticas (e) de sueño (e) d’ymaginacion parece(n)” (*Apologia*, f. xi vº; *Apología*, sig. k vi vº. Cfr. Bustos Tovar 1974, 467 (fantasía) y 512 (imaginación).

⁵⁴ *Apologia*, f. xi rº; *Apología*, sig. k vi rº.

⁵⁵ *Apologia*, f. xi rº; *Apología*, sig. k vi vº.

⁵⁶ *Apologia*, f. ix vº; *Apología*, sig. k iv vº. Para la primacía de esta virtud teologal véase Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-2, q. 23, a. 6: “Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus.”

⁵⁷ *Apologia*, f. xiii vº; *Apología*, sig. k vii vº. Sobre el simbolismo musical en la *Apologia* véase Fernández Gallardo 2012a, 256-257.

⁵⁸ *Apologia*, f. ix vº; *Apología*, sig. k v vº.

⁵⁹ Leclercq 58-59. Sobre la imagen de las moradas y sus resonancias teresianas en la *Apologia* véase Fernández Gallardo 2012a, 255-256.

terrenal como camino que conduce a la eterna. Al deíctico del texto latino se añaden las precisiones que declaran de modo inequívoco el sentido de la imagen, a la que Jorge Manrique daría acabada expresión lírica, de manera que “in hac via” es traducido por “en este viaje temporal deste mundo”.⁶⁰ El demostrativo se expande para incluir la definición de la clase de viaje designada.

Inequívoco carácter de glosa vienen a tener los desarrollos consistentes en añadir al equivalente castellano del vocablo latino una cláusula de relativo. En vez de situarse en el margen del texto,⁶¹ se integran en éste, evitando al lector el esfuerzo de detener la lectura para informarse del término en cuestión. Y es que no hay que perder de vista que la exégesis presentaba el carácter de contemplación, como se indica en el título vernáculo, de oración en definitiva. Los conceptos teológicos o simplemente religiosos, cuya concisa expresión latina podía generar dificultad de comprensión para quien no estaba ducho en el latín eclesiástico, poseen en la traducción la estructura de una definición. Concepto clave en toda reflexión sobre la oración es el de “hombre interior”, que deriva de la antropología paulina.⁶² La exégesis conducía a don Alonso a mostrar la oposición entre los bienes terrenales, que ocupan a los sentidos, y los espirituales, que sustentan el alma. Éstos son los que proporcionan el deleite del espíritu. Pues bien, para mostrar el efecto de tales dones, se recurre al concepto de hombre interior. La expresión latina es traducida *ad verbum*, añadiéndosele una suerte de definición: “n(ost)r(u)m interiore(m) homine(m)” queda traducido como “al nuestro om(n)e interior que es nuestro spiritu”,⁶³ de manera que se hace equivaler “hombre interior” con “espíritu”.

Idéntica estructura presenta la traducción de “in patria”: “en la patria q(ue) es la t(ie)rra d(e) los biuos por gl(or)ia”.⁶⁴ Cartagena se ve en la precisión de explicar al lector lego el sentido originalmente cristiano del término “patria”, que remitía al Reino de los Cielos, a la Jerusalén celestial, y que sólo a partir del siglo XIII se aplicó para designar el reino. Don Alonso restituye el genuino significado cristiano, mediante una perífrasis de sintaxis no muy afortunada, aunque el contexto la aclara inequívocamente.⁶⁵ Su genio didáctico y divulgador se pone de manifiesto en el modo como designa el ámbito celestial, para lo cual recurre al sentido figurado de “tierra”, esto es, el término que designaba el significado actual de “patria”.

En ocasiones, a la glosa así considerada le falta el término glosado. La traducción deviene pura y simple definición vernácula del vocablo latino. Se halla este procedimiento en la versión de conceptos fundamentales para los que no había equivalente castellano y el neologismo no cuadraba conforme a la sensibilidad idiomática del prelado burgalés. Así, “certitudo ineffabilis” queda en castellano del modo que sigue: “la grande certenidad que lengua humana no puede expremir”.⁶⁶ El

⁶⁰ *Apologia*, f. xi vº; *Apología*, sig. k vi vº. Cfr. Jorge Manrique, *Coplas a la muerte de su padre*, en *Poesía completa*, ed. A. Gómez Moreno, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 217.

⁶¹ Aspecto crucial de la materialidad de la glosa, analizado por Rodríguez Velasco 2001, 119-123 [en línea]. Para la glosa como instrumento hermenéutico véase Holtz; en el marco hispánico, Rubio Tovar 214-220.

⁶² *Ad Romanos*, 7, 22; *Ad Ephesios*, 3, 16.

⁶³ *Apologia*, f. xi vº; *Apología*, sig. k vi vº.

⁶⁴ *Apologia*, f. xvi rº; *Apología*, sig. k viii vº.

⁶⁵ “... aq(ue)l muy gra(n)d don q(ue) se non(n) pued(e) p(er)fectame(n)te fablar d(e) la p(er) durable vida en la patria q(ue) es la t(ie)rra d(e) los biuos por gl(or)ia...” (*Apología*, sig. k viii vº). Ciertamente, no hay que perder de vista que Santo Tomás, al comentar este salmo, observó que “totum quod dictum est refertur ad caelestem patriam” (*In psalmos Davidis expositio*, super psalmo 42), esto es, se vio urgido a precisar la índole celestial de la patria invocada. Para el sentido originario de “patria” y su posterior transformación véase Kantorowicz 1957, 232-237.

⁶⁶ *Apologia*, f. viii rº; *Apología*, sig. k iv vº.

adjetivo “ineffabilis” es traducido por una cláusula de relativo que lo define con exactitud y rigor. La talla pedagógica de Cartagena se pone de manifiesto en el modo en que hace accesible a un lector lego la noción abstracta de inefabilidad, con impecable adecuación conceptual y palabras sencillas.

Mayor alcance doctrinal, en cambio, ofrece la traducción de Paráclito. Don Alonso evita el cultismo que ya utilizara Alfonso X el Sabio⁶⁷ y en su lugar ofrece una definición del grecismo incorporado al latín cristiano. Así, “interna co(n)solatione Paracliti tui” lo traduce como “con la entrañable consolacion del Santo Spiritu consolador”.⁶⁸ Parece mostrarse fiel a la doctrina original tal y como aparece en el evangelio de san Juan. El término castellano “consolador” recoge la idea de consuelo que Jesús transmite a sus discípulos, ansiosos por su próxima partida, para calmarlos con la promesa de “alium Paraclitum”.⁶⁹ Mas introduce un leve cambio, pues el texto evangélico viene a identificarlo con el “Spiritus veritatis”, en tanto que Cartagena lo refiere directamente al Espíritu Santo.

VI.- EL NIVEL TEXTUAL.

La *amplificatio* puede operar en el nivel estrictamente textual. No se trata ya de “añadir” palabras mediante los procedimientos observados para obtener la adecuada expresión castellana del término latino, sino de incluir enunciados cuya función no es declarar un vocablo, sino prolongar el texto de base para orientar y facilitar su lectura.

La traducción del comentario del cuarto versículo, como ya se ha apuntado al tratar de la génesis de la traducción de la *Apología*, pone de manifiesto un cambio en las estrategias comunicativas con respecto al original latino para subrayar la dimensión eucarística del versículo e incluir así, explícita y sistemáticamente, al comulgante en las reflexiones sugeridas por el texto bíblico. Ya el comienzo de esta sección es revelador al respecto:

Hoc enim est q(uo)d desiderat a(n)i(m)a m(e)a, ut ad altaris tui participatione(m) me digneris admittere. (<i>Apologia</i> , f. ix vº)	Ca esto es lo q(ue) desea la anima mia q(ue) tengas por bien d(e) me rescibir a la participación de la comunión del tu santo altar. (<i>Apología</i> , sig. k v vº)
--	---

La adición del sintagma “de la comunión” no apunta a precisar el significado del vocablo latino “participationem”, sino a delimitar un nuevo contexto comunicativo al reorientar el sentido de la participación del altar, haciendo explícita su dimensión eucarística y contemplando, por tanto, la presencia del comulgante, destinatario asimismo de las meditaciones desarrolladas al hilo de la lectura del salmo.

El altar es concebido ante todo como espacio eucarístico y, por tanto, de encuentro donde se congregan oficiante y comulgante. El contraste con el planteo del Aquinate realza la dimensión eucarística que adquiere la meditación exegética del prelado burgalés, orientada a la integración de oficiante y comulgante. La perspectiva de este último queda inequívocamente reflejada al reproducirse el versículo del salmo dentro del discurso exegético:

(Et) introibo ad altare Dei mei. Hec est	E entrare al altar de Dios mio. E me
--	--------------------------------------

⁶⁷ NDHE, s. v. *Paráclito*.

⁶⁸ *Apologia*, f. xiii rº; *Apología*, sig. k vii rº.

⁶⁹ *Evangelium secundum Ioannem*, 14, 16.

enim suma felicitas... (<i>Apologia</i> , f. x rº)	allegare a el ha rescibir la sancta comuni3n que en el (e) del se da. Ca esta es la soberana bienaumenturanca... (<i>Apologia</i> , sig. k v vº)
--	--

La interpolaci3n viene a ser una suerte de glosa del texto b3blico, mas no orientada a aclarar su literalidad, el sentido de cada uno de los vocablos, sino a precisar la interpretaci3n en el nivel textual. Y en este punto se introduce la figura del comulgante. La primera persona del texto b3blico se transfiere a la del ex3geta, que, a su vez, deviene comulgante. La plegaria en que se torna la meditaci3n exeg3tica ya no es tanto la del oficiante cuanto la del comulgante.

La adici3n de la perspectiva de 3ste 3ltimo se observa claramente en el pasaje relativo al altar como espacio en que tiene lugar el misterio sacramental. El texto latino simplemente se refiere a quienes son admitidos en dicho misterio; la versi3n vern3cula, en cambio, especifica la doble naturaleza de los congregados en el altar, el sacerdote que administra el sacramento y el comulgante.

Decet ut beatos dicamus q(u)os ad altaris misterium admictis, q(ua) et si altaria tua, D(omi)ne u(ir)tutu(m), semper et ubiq(ue) sanctissima fuerint... (<i>Apologia</i> , f. x rº)	Convenible cosa es que tan bien digamos ser bienaumenturados aquellos que tu rescibes ha que ministren dignamente el sacramento del tu altar e asimismo a aquellos q(ue) por misterio (e) medianer3a dellos resciben la tu sancta comuni3n que en el tu sancto altar se bendize (e) consagra. Ca avnque los altares tuyos, o Señor de las virtudes, siempre (e) en todo logar fueron muy sanctos... (<i>Apolog3a</i> , sig. k v vº)
--	--

La traducci3n castellana destaca el v3nculo que el sacramento establece entre el oficiante y el comulgante. Al estar dirigida a un laico, ha de hacer expl3cita su presencia en el curso de la meditaci3n exeg3tica, para que sea plena su eficacia comunicativa. Es de notar c3mo don Alonso elude el t3rmino “misterio”, cuyo uso literario probablemente introdujera Gonzalo de Berceo⁷⁰ y que sustituye por otro cultismo, “sacramento”, tal vez para mostrar de modo m3s claro para el lector laico el marco eucar3stico en que se inscribe la meditaci3n exeg3tica.

Ahora bien, no s3lo se incorpora la figura del comulgante, sino que la perspectiva de 3ste, adoptada en la versi3n castellana, llega incluso a sustituir a la del oficiante, contenida en el texto latino. Sumamente elocuente al respecto es el siguiente aÑadido:

Si altari tuo, Deus meus, ministrare me sine offendiculo concedas... (<i>Apologia</i> , f. x rº)	Si tu, Dios mio, me otorgares que sin horror me llegue al tu altar (e) resciba de su participaci3n la tu comuni3n sancta... (<i>Apolog3a</i> , sig. k v vº)
---	---

⁷⁰ NDHE, s. v. *misterio*. Véase Bustos Tovar 566. Para las implicaciones teol3gicas de este concepto en relaci3n con la Eucarist3a véase Lubac 47-66.

El verbo “ministrare” apunta inequívocamente al quehacer sacerdotal, del ministro sagrado.⁷¹ Pues bien, éste desaparece en la correspondiente versión castellana, siendo sustituido por el comulgante. El que en este punto se utilice la primera persona pone de manifiesto de modo irrefutable la reorganización de la estructura comunicativa que se lleva a cabo en la traducción castellana. En la *Apologia* quien dirige la plegaria es el sacerdote, lo que implica que el lector que asume la primera persona ha de poseer tal condición. Pero si en lugar de éste aparece el comulgante, se impone que don Alonso se está dirigiendo en castellano a un lector laico. El docto prelado burgalés revela una exquisita sensibilidad en la selección del léxico castellano, subordinado a la clara exposición de conceptos teológicos. Así, el término “participación” viene a remitir a la prístina concepción de la comunión, esto es, de la experiencia comunitaria de pertenencia a la Iglesia.⁷²

Pero es más, la sistemática incorporación del comulgante en la reflexión viene a destacar la perspectiva eucarística que se adopta en el comentario del versículo cuarto del salmo. Para valorar adecuadamente el sesgo que adquieren las reflexiones de don Alonso en su traducción, la centralidad que adquiere el altar, resulta sumamente ilustrativo compararla con la prevención que muestra Santo Tomás ante el altar invocado en el salmo y las connotaciones idolátricas que entrevé.⁷³

Uno de los desarrollos más amplios, que diríase presenta el carácter de digresión, es el relativo al comentario de los instrumentos musicales con que el rey David entonaba su alabanza al Señor. Cartagena no halla mejor expediente que remitir a un documento iconográfico, las representaciones escultóricas de músicos en los pórticos de iglesias y catedrales. Sin duda gravitaba en ese momento sobre el docto prelado el recuerdo del conjunto escultórico del pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela, de cuya catedral fue deán.

<p>Nam et si cytharas lirasq(ue) Daudid rex prophetic(us) h(ab)u(er)it fidelesq(ue) tui sepe in organis et in musicis canticis laudent, hec tamen omnia ad mouendu(m) cithara(m) cordis nostri adi(n)uenta su(n)t ut animus n(oster)r a t(er)renis ad celestia uolet...</p> <p>(<i>Apologia</i>, f. xiii vº)</p>	<p>Ca avnque rey (e) propheta touo muchas cítolas (e) viyuelas, salterios (e) harpas (e) otros instrume(n)tos para cuya representació(n) están en las puertas de las tus yglesias ymagine de muchos instrumentos (e) los ángeles por tañedores scuptos (e) cauados en la piedra (e) los tus cathólicos muchas vezes te loan en órganos (e) en otros cánticos (e) melodías musicales. Pero todas estas cosas son falladas para mouer nuestro coraçón por que nuestra anima bole de lo terrenal a lo celestial...</p> <p>(<i>Apología</i>, f. sig. k vii vº)</p>
--	--

Fina sensibilidad artística revelaba don Alonso al acudir a una imagen que debió de impresionarlo profundamente cuando, unos treinta años después de su llegada a

⁷¹ Cfr. Du Cange, s. v. *ministrare*, t. V, col. 401b.

⁷² Véase al respecto Lubac 28-34. Un tomista como don Alonso debía de tener presente cómo en la doctrina de Santo Tomás acerca de este sacramento se destaca su dimensión comunitaria: “... per hoc sacramentum homines Christo uniuntur sicut membra capiti.” (*Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 5).

⁷³ Santo Tomás de Aquino, *In psalmos Davidis expositio*, super psalmo 42.

Compostela, evocaba la maravilla artística del célebre pórtico.⁷⁴ Y sin embargo, la referencia al testimonio iconográfico del uso devoto de la música no añade mayor explicación a la naturaleza metafórica de los instrumentos musicales invocados. Es más, don Alonso obvia las posibilidades de una reflexión en esa dirección, tal y como la desarrollara san Agustín, de cuya obra tenía cabal conocimiento, en sus comentarios a los salmos, donde se extiende prolijamente en inquirir incluso el significado de la materialidad de la cítara.⁷⁵ Sin descartar que se trate de una digresión sugerida por el vivo recuerdo de su impresión ante la joya escultórica compostelana –pues, ciertamente, parece un inventario de los instrumentos representados en el Pórtico de la Gloria–, tal vez la clave de tan amplio desarrollo resida en la intención de hacer recordar al lector laico la subordinación de la música a la alabanza de Dios. Y en efecto, la prolija enumeración de los instrumentos, que desborda la escueta referencia del texto latino, parece orientada a sugerir en el lector un animado cuadro de espectáculo juglaresco, que, asociado a su representación en las iglesias, se vuelve a lo divino.⁷⁶ Don Alonso aprovechaba la ocasión para recordar al lector laico que la música, el espectáculo juglaresco podía servir para la alabanza de Dios.

VII.- APOSTILLAS.

Situadas en el nivel textual, pero sin llegar a constituir desarrollos a partir del texto latino de base, hay que incluir finalmente aquellas adiciones que sólo aportan precisiones relativas a la intertextualidad, esto es, a los textos citados, en su totalidad bíblicos. Si en la *Apologia* se había mostrado Cartagena más laxo en las referencias bíblicas, tal vez porque las considerara innecesarias para un lector versado en las Sagradas Escrituras, en la traducción castellana se muestra más explícito, para facilitar al lector lego la identificación de las citas. Así, la referencia al autor de la cita de un salmo sólo incluye su condición profética: “Et audi uoce(m) in persona humani generis uociferantis P(ro)ph(et)e...” en cambio, la traducción ofrece además su nombre: “E oye la boz del propheta Daud, que clama en persona del humanal linaje diciendo...”⁷⁷ En otra ocasión, se identifica el libro bíblico citado. La referencia a san Juan le pareció suficiente a don Alonso en la versión latina, mientras que en la vernácula incluyó asimismo la obra citada. De manera que la expresión de la *Apologia* “dice(n)te Ioha(n)ne” es traducida del modo siguiente: “onde dezie sant Ioh(a)n en el *Apocalipsi*”.⁷⁸

Más necesario era para el lector lego diferenciar la cita bíblica dentro del comentario. Para el avezado en las Sagradas Escrituras debió de considerarla don Alonso fácilmente identificable, aun cuando aparecía diluida en el discurso exegético, pero para el destinatario de la traducción estimó necesario hacer la llamada correspondiente, indicando que se trata de la voz del profeta.

In hoc mo(n)te sa(n)cto tuo sacro(rum) sacramento(rum) nascitur fructuosa	Ca este es el monte sancto tuyo en que nasce la fructuosa gordura de los santos
---	---

⁷⁴ Para los años de Cartagena en Compostela véase Luis Fernández Gallardo, *Alonso de Cartagena*, pp. 86-88.

⁷⁵ Cfr. Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, cols. 479-480.

⁷⁶ Para el análisis de los instrumentos musicales de la juglaría véase Menéndez Pidal 34-44. Precisamente, el uso religioso de la música de los juglares constituirá uno de los supuestos de la rehabilitación social de este oficio (Faral 44-60 y, sobre todo, Baldwin 642-650).

⁷⁷ *Apologia*, f. vi vº; *Apología*, sig. k. iv rº. Cfr. *Psalmi*, 21, 1.

⁷⁸ *Apologia*, f. xv rº; *Apología*, sig. k. viii rº. Cfr.

pinguedo. Mo(n)s eni(m) D(omi)ni, mo(n)s pinguis. (<i>Apologia</i> , f. xviii v ^o)	sacramentos. Onde dize el Propheta: El monte del Señor, monte grueso es. (<i>Apología</i> , sig. k iv v ^o -v r ^o)
--	--

En el texto latino la cita bíblica⁷⁹ se inserta con plena naturalidad en el comentario, como si fuese una frase hecha –y es que siendo una cita hecha de memoria, Cartagena procede como si del acervo idiomático común se tratara. De ahí que no se respete su literalidad y autonomía, y se incluya dentro de ella el nexo de coordinación causal “enim”.

Aún más evidente es la intención de señalar al lector lego las citas bíblicas en un pasaje donde el docto prelado burgalés más que reproducir el texto sagrado lo parafrasea o, mejor, utiliza expresiones bíblicas ajustándolas a sus propósitos exegéticos. Así, al utilizar el motivo del tabernáculo como imagen de los sacramentos, se le imponía al docto comentarista el recuerdo del salmo en que se ensalzan las moradas. Para referirse a éstas al identificar con ellas los sacramentos reproduce el versículo correspondiente, que se integra, se diluye en el discurso exegético. En la traducción, en cambio, se hace explícita la naturaleza de cita bíblica mediante indicación expresa y reproducción en castellano del versículo completo.

... cu(m) humilitate et deuotione in cerimoni[i]s et obseruantia ac receptione sacramento(rum) fideliter ostendu(n)tur. Hec sunt dilecta tabernacula tua, o Domine uirtutum... (<i>Apologia</i> , f. ix v ^o)	... (e) hauiendo grande homilldad (e) deuoción en las ceremonias (e) obseruançias de la Yglesia (e) estas son, o Señor d(e) las virtudes, aquellas amadas moradas tuyas de que con razón dizía el Propheta: ¡Quán amadas son las moradas tuyas, o Señor d(e) las virtudes! (<i>Apología</i> , sig. k v r ^o -v ^o)
--	---

VIII.- CONCLUSIÓN: LITERALIDAD Y REESCRITURA.

El análisis de la autotraducción que llevó a cabo Alonso de Cartagena permite añadir nuevos matices al perfil de su quehacer traductor, especialmente por tratarse de una obra devocional, que exigía un esfuerzo de adaptación de referentes culturales muy diferente al de las versiones de autores clásicos (Cicerón, Séneca) que había hecho hasta entonces. Ya no se trataba de salvar la distancia que separaba de un universo cultural lejano y extraño, sino de facilitar la comprensión de conceptos teológicos. Si toda autotraducción implica –y se explica por– un cambio de destinatario del texto y de las expectativas que se le supone, en el caso de la *Apologia* dicho cambio no está determinado sólo por la ignorancia del latín por parte del nuevo lector de la versión vernácula, sino por su condición de lego. La diferente condición estamental del nuevo destinatario iba a condicionar las estrategias de traducción.

Don Alonso mantiene en su versión de la *Apologia* el criterio de relativa literalidad que había guiado sus traducciones de Cicerón y Séneca. Dicha literalidad es especialmente patente en el nivel sintáctico: la frase castellana se amolda a la estructura de la correspondiente latina (mantenimiento del mismo orden de constituyentes), siempre y cuando ello sea compatible con el genio propio del castellano. Y sin embargo, en el nivel léxico, Cartagena muestra una mayor exigencia en la adecuación al “modo

⁷⁹ Cfr. “Mons Dei, mons pinguis.” (*Psalms*, 67, 16). Un siglo más tarde, Fray Luis de León desarrollaría una hermosa glosa de este versículo para dar cuenta del nombre de Cristo “monte” (1997, 251-253).

de hablar” propio del castellano, evitando la incorporación de cultismos que ya circulaban en la lengua literaria. En su lugar recurre a diversos procedimientos amplificadores, cuyo análisis revela un cuidado exquisito en la expresión vernácula de contenidos y conceptos teológicos y de carácter devocional, para lo cual adopta diferentes procedimientos: hendiadís y expansión sintagmática.

Más allá de los procedimientos amplificadores se sitúan aquellos desarrollos que constituyen una reescritura del texto original, guiada por la necesidad de adaptarlo al nuevo destinatario: lector lego. Se localizan muy significativamente en el comentario de los versículos tercero y cuarto, en que se hace referencia al altar. En la versión castellana se subraya la dimensión eucarística planteada en la *Apologia* y en este punto se pone de manifiesto la altura teológica de Alonso de Cartagena, capaz de expresar en lengua vernácula una profunda concepción del significado del altar como espacio de comunión eucarística. El sesgo que en este punto adquiere su comentario del salterio resulta singular: no se halla en los grandes comentarios de los representantes más eximios al efecto de las tradiciones exegéticas monástica (que tiende a la *meditatio* y a la *oratio*) y escolástica (que apunta a la *questio* y a la *disputatio*), san Agustín o de Santo Tomás.⁸⁰ La idea del sacrificio de la misa como perfección de los sacrificios veterotestamentales presenta un sentido preciso en las circunstancias por que atravesaban los judeoconvertos -promulgación del estatuto-sentencia de Pero Sarmiento en Toledo (1449), primer hito de la discriminación oficial de los conversos-, pues viene a incidir en la unidad de los cristianos.⁸¹

⁸⁰ Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, col. 479; Santo Tomás de Aquino, *In psalmos Davidis expositio*, super psalmo 42. Sobre las diferencias entre ambos modos de abordar el comentario bíblico véase Leclercq 72 (para la influencia agustiniana en la exégesis monástica, pp. 96-97). Resulta curioso constatar que Jovellanos, en el comentario que de este mismo salmo compuso, también destacó la dimensión eucarística del versículo en cuestión (1987, 337). Repárese en que comparte con don Alonso una circunstancia común. Sobre ambos gravita la amenaza de marginación social: la represión anticonversa para Cartagena, el destierro en el castillo de Bellver para Jovellanos.

⁸¹ Sobre el episodio toledano, la rebelión de Pero Sarmiento y la polémica generada por el estatuto-sentencia, ofrece un detallado análisis Netanyahu 193-598. Un gran teólogo converso, Juan de Torquemada, tampoco se percató de la dimensión eucarística del versículo en cuestión; se limitó a seguir fielmente el comentario de san Agustín (*Expositio in Psalterium*, Venecia, Lazarus de Soardis, 1502. Cfr. Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, col. 479).

Obras citadas

- Agustín de Hipona. *Enarrationes in Psalmos*. Ed. J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, t. XXXVI. París: In Via d'Amboise, 1865. Cols. 354-430.
- Alvar, Carlos. *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2010.
- Aquino, Tomás de. *In psalmos Davidis expositio*.
<http://www.corpusthomisticum.org/cps00.html>.
- Balbus, Johannes. *Catholicon*. Mainz: Gutenberg?, 1460.
- Baldwin, John W. "The Image of the Jongleur in Northern France around 1200." *Speculum* 72 (1997): 635-663.
- Beceiro Pita, Isabel. *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*. Murcia: Nausicaä, 2007, 225-243.
- Bustos Tovar, José Jesús de. *Contribución al estudio del cultismo léxico medieval*. Madrid: Real Academia española, 1974.
- Campos Souto, Mar. *El Memorial de virtudes: la traducción del Memoriale virtutum de Alfonso de Cartagena*. Burgos: Instituto Municipal de Cultura, 2004.
- Cartagena, Alonso de. *Apologia super psalmum "Iudica me, Deus"*, Biblioteca Nacional de Madrid, Vit. 18-3, ff. i rº-xvi rº.
- . *Apología sobre el salmo "Júzgame, Dios", apud Oracional*. Murcia: Lope de la Roca y Gabriel Luis de Arinyo, 1487, sig. k i rº-k viii vº.
- . *Duodenarium*, Archivo de la Catedral de Burgo de Osma, cód. 42 [sin foliación original].
- . *La Rethórica de Tulio M. Cicerón*, ed. R. Mascagna. Nápoles: Università di Napoli, 1969.
- Castro, Américo. *Aspectos del vivir hispánico* (1949). Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- . *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948). Barcelona: Crítica, 1983.
- Cátedra, Pedro Manuel. "Enrique de Villena y algunos humanistas." Ed. V. García de la Concha. *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983. 187-203.
- . *Exégesis. Ciencia. Literatura. La exposición del salmo "Quoniam videbo" de Enrique de Villena*. Madrid: Anejos de *El Crotalón*, 1985.
- . "Un aspecto de la difusión del escrito en la edad media: la autotraducción al romance." *Atalaya* 1 (1991): 67-82.
- Copeland, Rita. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Corpus Diacrónico del Español* [= *CORDE*]. <http://www.rae.es/CORDENET.html>.
- Du Cange, Charles. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Niort: L. Favre, 1883-1887. 10 vols.
- Eire, Carlos M. N. "Traducciones y devoción católica a principios de la Edad Moderna." *La traducción cultural en la Edad Moderna*, eds. P. Burke, R-Po Chia Hsia. Madrid: Akal, 2010. 97-119.
- Fernández Gallardo, Luis. "Alonso de Cartagena en Basilea. Nuevas observaciones sobre el conflicto anglo-castellano." *Archivos Leoneses* 95-96 (1994): 9-91.
- . *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*. Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002.
- . "Idea de la historia y proyecto iconográfico en la *Anacephaleosis* de Alonso de Cartagena." *Anuario de Estudios Medievales* 40.1 (2010): 317-353.

- . *La obra literaria de Alonso de Cartagena (1385-1456). Ensayo de historia cultural*. Saarbrücken: EAE, 2012a.
- . "Lengua e identidad nacional en el pensamiento político de Alonso de Cartagena." *e-Spania* 13 (2012b). <http://e-spania.revues.org/21012>.
- Faral, Edmond. *Les jongleurs en France au Moyen Âge*. París: Librairie Honoré Champion, 1910.
- Flórez, Enrique. *Memorias de las reinas católicas de España* (1761), t. II. Madrid: Aguilar, 1964.
- García Villoslada, Ricardo. "Rasgos característicos de la 'Devotio moderna'." *Manresa* 28 (1956): 315-350.
- González Rolán, Tomás *et alii*. *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2000
- Holtz, L. "Glosse e comenti." *Lo spazio letterario del medioevo*. I. *Il medioevo latino*, dir. C. Cavallo *et alii.*, vol. III (*La ricezione del testo*). Roma: Salerno Editrice, 1995, 59-111.
- Jovellanos, Gaspar Melchor de. "Paráfrasis al salmo «Judica me, Deus»." *Escritos literarios*. Ed. J. M. Caso González. Madrid: Espasa Calpe, 1987. 337-342.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Lausberg, Heinrich. *Elementos de retórica literaria*. Madrid: Gredos, 1975.
- Lawrance, Jeremy. "The Spread of Lay Literacy in Late Medieval Castile." *Bulletin of Hispanic Studies* LXII (1985): 79-94
- . "Nueva luz sobre la biblioteca del conde Haro: inventario de 1455." *El Crotalón* 1 (1984): 1073-1111.
- Leclercq, Dom Jean. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge* (1957). París: Les Éditions du Cerf, 1990.
- Lee, Charmanie. "Fernán Pérez de Guzmán e la prima traduzione castigliana di Sallustio". En ed. R. Lorenzo, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza. *Actas do XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filoloxía Románicas*. 1994. VII, 856-870.
- León, Fray Luis de. *De los nombres de Cristo*. ed. C. Cuevas. Madrid: Cátedra, 1997⁶.
- Lourdaux, W. "Dévotion moderne et humanisme chrétien." *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*. ed. G. Verbeke-J. Ijsewijn. Leuven-La Haya: Leuven University Press-Martinus Nijhoff, 1972. 57-77.
- Lubac, Henri de. *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*. París: Aubier-Montaigne, 1949.
- Manrique, Jorge. *Coplas a la muerte de su padre. Poesía completa*, ed. A. Gómez Moreno. Madrid: Alianza Editorial, 2000, 213-249.
- Menéndez Pidal, Ramón. *Poesía juglaresca y juglares. Aspectos de la historia literaria y cultural de España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1942.
- Morrás, María. "Repertorio de obras, manuscritos y documentos de Alfonso de Cartagena", *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* 5 (1991): 213-248.
- . (ed.) Alonso de Cartagena, *Libros de Tulio: De senetute, De los ofícios*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1996.
- Nebrija, Antonio de. *Vocabulario español-latino*. Salamanca: 1495?
- Netanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Nuevo Diccionario Histórico del Español [NDHE]*.
<<http://web.frl.es/CNDHE/view/inicioExterno.view>>

- Parra García, Luis. “*Propositio super altercatione praeminentiae sedium inter oratores Castellae et Angliae in Concilio Basiliensi* o los argumentos de Alfonso de Cartagena por la preeminencia de España”, *Cuadernos de Filología Clásica*, 20.2 (2002): 463-478.
- Pérez de Guzmán, Fernán. *Generaciones y semblanzas*, ed. J. Domínguez Bordona. Madrid: Espasa-Calpe, 1924.
- Recio, Roxana. “Por la orden que mejor suena’: Traducciones y Enrique de Villena.” *La corónica* 24.2 (1996): 140-153.
- Rodríguez de Montederramo, José Luis. “Las glosas latinas a la *Anacephaleosis* y las adiciones de Juan de Villafuerte.” *Reales Sitios* 33.129 (1996): 16-25.
- Rodríguez Velasco, Jesús D. “La *Bibliotheca* y los márgenes. Ensayo teórico sobre la glosa en el ámbito cortesano del siglo XV en Castilla. I: Códice, dialéctica y autoridad.” *eHumanista*, 1 (2001): 119-134.
- Rubio Tovar, Joaquín. “Algunas características de las traducciones medievales.” *Revista de Literatura Medieval* 9 (1997): 197-243.
- Staubach, Nikolaus. “*Memores pristinae perfectionis*. The Importance of the Church Fathers for *Devotio moderna*.” En ed. I. Backus. *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*. Leiden: Brill, 1991. I, 405-469.
- Torquemada, Juan de. *Expositio in Psalterium*. Venecia: Lazarus de Soardis: 1502.
- Van Engen, John. *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Late Middle Ages*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Zinato, Andrea (ed.) Fernán Pérez de Guzmán, *Mar de historias*, Padua, Unipress, 1995a.
- . “Fernán Pérez de Guzmán e le glosse alla traduzione medievale castigliana delle *Epistulae Morales ad Lucilium*: Un itinerario filológico e filosófico.” *Annali di Ca’ Foscari* 34.1-2 (1995b): 403-427.