

**“Por la puente maguer estrecha era”: *Translatio* en *Vida Santo Domingo de Silos***

Erik Alder  
(Brigham Young University)

En su libro *Beyond the Written Word*, William Graham describe una ocasión del siglo XIX en que un francés viaja a Singapur donde se encuentra con un grupo de estudiantes que recitan el Corán en una clase. Al averiguar que nadie, ni siquiera el maestro, entiende árabe ni, por tanto, las palabras que recita, el francés pide una explicación. El maestro le dice, “The sons of the Prophet ought to have this word in their memory so that they can repeat it often. These words are endowed with a special virtue. . . . In translating [them] we might alter the meaning, and that would be a sacrilege” (104).<sup>1</sup> Esta preocupación no es única del islam. Los judíos han demostrado una actitud semejante, aunque menos extrema, en cuanto a la traducción del *Tanaj*, el Talmud y otras escrituras sagradas. Graham explica, “Jews and Muslims share the sense of importance attached to the specific (Hebrew or Arabic) language of God’s revelation [. . .]. Jews have, it is true, been exceedingly devout about reverential preservation and regular reading aloud of the Hebrew Torah” (84-5). Algunas otras tradiciones religiosas, prominentemente el hindú y su sánscrito, tradicionalmente también han demostrado preferencia hacia el idioma original de los textos sagrados.

Tales preocupaciones son inherentes a cualquier traducción, preocupaciones que pesan sobre los hombros del traductor para que sea fiel al texto o tradición que quiere transferir a otro idioma o género. Walter Benjamin describe este peso: “The task of the translator consists in finding that intended effect [intention] upon the language into which he is translating which produces in it the echo of the original” (79, corchetes original a Benjamin). Aquí, Benjamin reconoce los accidentes no advertidos de la traducción que recuerdan la etimología de la palabra en inglés “*translation*”, que viene de la palabra latina “*translatio*”. “*Translatio*” no significa “traducción” sino “transferencia”. Mucho más que transformar palabras desde un idioma a otro, este concepto más precisamente capta la esencia de un proceso de negociación, de dar y tomar, entre dos idiomas en el que se sacrifican algunos significados pero en el que se ganan otros. El cristianismo ha luchado mucho durante los siglos con este mismo asunto. En el año 382 Jerónimo empezó un proyecto de más de veinte años de transferir la Biblia desde sus idiomas originales al latín con una filosofía de sentido por sentido (23). La Vulgata, una traducción, sirve entonces como el texto fundamental de la iglesia católica por más de un milenio. Adicionalmente, debido a que el cristianismo toma como una de sus doctrinas fundamentales la predicación, le hace falta un aparato de traducción para llevar su mensaje a comunidades que no entienden el latín. Esto ha impulsado esta religión a abrazar las posibilidades de la traducción cuando otras tradiciones la han restringido.

Un participante en este motor predicador de la iglesia católica y su aparato de traducción es el destacado poeta riojano Gonzalo de Berceo, traduciendo varias tradiciones religiosas de latín a vernáculo castellano por la primera vez. Este artículo ilustrará el tema de la *translatio* en su poema *Vida de Santo Domingo de Silos*.<sup>2</sup> En esta obra, él no traduce literalmente sino que “transfiere” el texto de latín a su propia época, espacio y agenda cultural y religiosa. Se demostrará el papel de la *translatio* en *VSDS* y su proceso de negociación con una tradición extranjera al vernáculo al que traduce. Aunque se consultará el latín original, la mayoría de los elementos de transferencia se evidencian en el texto de Gonzalo ya en la versión vernácula. Resulta que, junto

<sup>1</sup> La fuente original del que cita Graham ya no se dispone.

<sup>2</sup> Este trabajo se basará en la edición de Dutton (1978). Desde ahora en adelante *VSDS*.

con las alteraciones, transformaciones e innovaciones causadas por las apropiaciones de Gonzalo, el ejercicio de *translatio* llega a formar parte íntegra de lo que el poeta concibe de la santidad y la escritura. Mucho más que mediar, Domingo, su historia y la figura de Gonzalo como poeta funcionan como puentes que permiten la transferencia de información y el establecimiento del reino de Dios; este proceso de *translatio* revela cómo Gonzalo entiende su religión como algo íntimamente vinculado con la traducción.

*Translatio studii* y *translatio imperii* son dos conceptos bien conocidos del siglo XIII en Europa. Sharon Kinoshita define los conceptos como, respectivamente “the transfer/translation of learning [and] the transfer/translation of empire—the historical migration of knowledge and power” (371). Ella analiza estos conceptos en relación con la traducción y la transmisión del texto sánscrito *Kalila wa Dimna*: “A look at how the transmission history of a text like *Kalila wa Dimna* mobilizes the practice of *translatio studii* in the service of *translatio imperii* provides one piece in the puzzle of the ‘functioning of social power’ in premodern tributary empires” (381). María García Otero llega a básicamente la misma conclusión entrando en el mismo tipo de análisis de la traducción en *VSDS* como el trabajo presente. Ella arguye que “These Medieval and Early Modern Spanish written hagiographies were not only artistic representations conceived by committed religious followers with the purpose of commemorating the lives of holy historic/legendary figures, but rather, that these productions were strategic tools used to spread ideological propagandas” (iii). Aunque se verá la transferencia a servicio de la política, este trabajo mirará los contornos detrás de estas observaciones que, aunque pueden aplicarse a lo político, también dependen de nociones religiosas.

La *translatio* tiene una función íntegra con conceptos católicos de la mediación. Nhora Serrano analiza la conducta de intermediarios de textos del siglo XIII de Iberia. Aunque ella se enfoca en mujeres particularmente, lo que dice se aplica también a la figura de Domingo:

True to its classical tradition, the medieval female guide was instrumental in taking the protagonist and reader on a journey of transformation. However, the process shaping the protagonist was underscored, in these illuminated manuscripts, by the idea that the female guide’s aim was, ultimately, to create [a] portrait of legitimate kings. (210)

Domingo y Gonzalo también funcionan como intermediarios, pero para completamente entender este papel, hay que reconocer cómo el intermediario posibilita transferencia en la vida de los devotos. Mientras esto tiene consecuencias sociales y políticos, durante el medioevo, éstos no se distinguen de motivos religiosos, y los intereses de *VSDS* van más allá de conquistar tierra y construir identidad comunitaria. El descontar este aspecto corre el peligro de reducir la religión a una empresa sólo a servicio de la ideología.

Gonzalo, criado en Berceo como indica su nombre, se formó en San Millán y, según Brian Dutton, probablemente en Palencia, pero no todos están de acuerdo (1964, 251).<sup>3</sup> Fue un clérigo seglar, lo cual quiere decir que trataba de los asuntos seculares del monasterio como pagar rentas y obtener tierra, etc. Este oficio lo permitió salir con frecuencia de San Millán, ver sus entornos y tener concurso con las ideas de monjes de otros lugares, además de viajantes en el camino de Santiago. Él escribió *Vida de Santo Domingo de Silos* a mediados del siglo XIII. Afortunadamente la obra goza de una buena conservación de manuscrito, todavía existiendo tres copias de las obras

---

<sup>3</sup> Lappin piensa que tuvo una educación al norte de los pirineos (2008, 90).

originarias de la época medieval. El primero, *S* (Silos, Archivo monástico, ms 12),<sup>4</sup> se fecha al siglo XIII, aún durante la misma vida del autor, y se conservó en el monasterio de Silos, dándose a entender que Gonzalo muy fácilmente podía haber sabido de esta copia. Las otras dos son del siglo XIV. El manuscrito *H* (Madrid, Real Academia de la Historia, ms. 12-4-1) es especialmente importante porque parece ser una copia bastante exacta del *S* y restaura algunas partes perdidas de la copia anterior, aunque le falta la última página. El tercero, *E* (Madrid, Real Academia Española, Ms. 4a), también del siglo XIV, aunque más moderno que *S*, mejor preserva los riojanismos que más se acercan al dialecto de Gonzalo. En todo caso, la existencia de estos tres manuscritos atestigua de la popularidad de la obra, su circulación y de la alta fidelidad que probablemente conservan del texto original.

*VSDS* sirve como una de las obras de Gonzalo que más fácilmente expone sus conceptos de la traducción y la transferencia. Sus himnos, *La vida de San Millán* y *Los milagros de Nuestra Señora* son unos más. Antes de mirar *VSDS* se analizará brevemente sus himnos como una manera útil de introducir el asunto, pero se dejará al lado los otros dos en el presente estudio porque no hay espacio suficiente y presentan varias complicaciones debido a sus tradiciones y organización que hace un análisis conciso muy difícil. Sin embargo, una mirada breve a las traducciones de sus himnos resalta la complejidad de la *translatio*. Aquí se reproduce la última copla de la versión de Gonzalo de *Ave maris stella*:

Loor sea al Padre, al Fijo reverencia,  
onor al Sancto Spíritu, non de menor potencia,  
un Dios e tres Personas, ésta es la creencia,  
un Regno, un Imperio, un Rey, una Essencia. (218)<sup>5</sup>

Se parece poco al original tanto en forma como en contenido, el loor a la trinidad uniendo los dos. Cuando se traduce, difícilmente se puede traducir palabra por palabra, aunque se esfuerce por hacerlo. En este caso Gonzalo, muy lejos de traducir palabra por palabra, transfiere la forma, la sustancia y el contexto del himno en latín.

Estas tres traducciones de forma, sustancia y contexto juegan un papel importante en *VSDS* y otros poemas berceanos también, pero aquí resultan en consecuencias claves que iluminarán el análisis de *VSDS*. La forma original del himno del que se traduce se convierte en cuaderna vía, la cual permite que Gonzalo innove con el contenido original. Esta transformación consecuentemente requiere un cambio de la sustancia del poema: ya no se puede cantar con la misma música del original. El conducto para transmitir la versión nueva más obvio parece ser a través de texto mismo en vez de por la boca, aunque se lo podría leer de voz alta sin música. Otras obras de Gonzalo igualmente atestiguan juegos con oralidad y textualidad. Finalmente, la traducción de este himno da oportunidad para que el poeta inserte en el discurso su propio contexto cultural, aventajándose para educar al lector con la doctrina de la trinidad. Interesantemente, esta educación incluye un empleo de retórica política: “regno” e “imperio”, palabras no presentes en el original, revelando que el poeta concibe su religión dentro de parámetros tantos políticos como espirituales. Estos pequeños cambios bien introducen los cambios inherentes a la *translatio* en *VSDS*.

<sup>4</sup> Lappin (2002) y Dutton (1978) tienen números distintos para *S*. Lappin da 12 mientras Dutton dice que ms. 93 contiene *VSDS*.

<sup>5</sup> Se usa la versión de Jorge García López y Carlos Clavería. El latín original es: “*Sit laus Deo Patri, / summo Christo decus, / Spiritui Sancto / tribus honor unus.*”

Aunque difícilmente se podría comparar la traducción de *VSDS* con la traducción de textos sagrados como la Biblia, el culto de Santo Domingo de Silos todavía lleva suficientes atributos sagrados para que la analogía sea considerada. En su libro *Sacred Biography*, Thomas Heffernan describe el proceso medieval en que libros llegan a obtener un sentido sagrado: “The text provides a documentary witness to the process of sanctification for the community and in so doing becomes itself a part of the sacred tradition it serves to document” (16). Aunque Heffernan enfoca sólo en textos sagrados, no hay razón por qué descontar reliquias, santuarios y otras prácticas devocionales que constituyen textos potenciales para la traducción. Anthony Lappin escribe cómo Domingo y los objetos relacionados con su vida pueden caer dentro de este paradigma, diciendo, “The length of time that the [Domingo de Silos] shrine was thaumaturgically active is evidence of the depth of belief which the populace of Castile had in Dominic’s ability to heal and rescue them” (2002, 120). El texto de Gonzalo provee evidencia de que podía haber existido duda en cuanto a traducir objetos relacionados con el santo. Por ejemplo, después de que se muere el santo, devotos continúan frecuentando su sepulcro: “A la casa de Silos allí lo aduxieron; / delant el monumento en tierra lo pusieron, / fincarón los inojos, su pregaría ficieron” (543b-d). En otras palabras, no se transfieren los restos de Domingo al devoto que busca sanación, ni se los transfieren a un lugar con más tráfico. Tampoco se ve que se transforma su monumento de ningún modo sino hasta varios siglos después. Esto sugiere ambas una actitud de piedad hacia Domingo y su monumento semejante a actitudes hacia escritura y también una preocupación por cambiar el monumento porque podía deformar su significado.

Una mirada breve basta para obviar que Gonzalo no tradujo literalmente del texto latino *Viti Dominici Siliensis* de un monje silense Grimaldo, que sirve como base del texto de *VSDS*. Sin embargo, los dos coinciden lo suficiente como para ver que Gonzalo entendía la empresa como una traducción.<sup>6</sup> Transferir la tradición escrita según Grimaldo a vernácula resulta, no obstante, en bastante innovación por Gonzalo. No sólo se transfieren las palabras de Grimaldo, sino su forma, sustancia y contexto. El propósito de este artículo es mirar estos cambios y lo que significan para la religión y la cultura de Gonzalo.

Para empezar, importa señalar que la palabra “traducción” y sus variantes nunca aparecen en una obra de Gonzalo como se preserva, pero la palabra “trasladar” y otras relacionadas sí aparecen unas veces. En *Milagros de Nuestra Señora*, “trasladaron el cuerpo” de un monje pecaminoso de tierra común a tierra santa (114c). Más tarde, el diablo “transformose el falso en ángel verdadero” (188a). En *Vida de San Millán*, Gonzalo describe al santo protagonista como

El bon campeador por toda la victoria  
non dio en sí entrada a nulla vanagloria;  
guardaba bien so curso, tenié bien sue memoria,  
que no lo engañasse la vida transitoria. (123)

Estas preocupaciones con cambio en la poesía de Gonzalo especialmente elucidan su percepción del mundo que lo rodeaba: algo siempre en proceso de y en necesidad de transformación. En contraste, el santo representa algo constante en el que el devoto puede confiar. Como se verá más adelante, esta constancia permite como función principal, el cambio. La constancia del santo permite que otras enfermedades y condiciones malas de los cristianos sin remedio tengan socorro

---

<sup>6</sup> Véase John D. FitzGerald *La Vida de Santo Domingo de Silos* para el primer estudio para comprobar este punto.

y salida. Al tomar pluma en la mano, Gonzalo mismo está también participando en el proceso que él observa y en que espera.

En vez de usar “traducir”, en la mayoría de las veces Gonzalo usa “como diz...” y sus variantes para referirse al texto de Grimaldo, sirviendo como evidencia que él se ve como traductor de la obra. Gonzalo intima a Grimaldo usualmente para introducir un milagro u otro episodio en la vida del santo distinto a la sección anterior. Por ejemplo, “Avié entre los otros un perfecto christiano, / como diz el escripto diciénli Liciniano” (191a, b) y más tarde con una fórmula semejante: “Una manceba era que avié nomne Oria, ninna era de días como diz la historia” (316a, b). En ambos casos, le conviene a Gonzalo referirse al texto que maneja en latín para servir la rima y el ritmo de su cuaderna vía. Cada copla se remite al momento en el texto de Grimaldo en que se introduce a Liciniano y Oria respectivamente. Sin embargo, el “como diz” constituye una auto-inscripción de Gonzalo que temporariamente revela su mano en el manejo de la traducción. Ambos casos recuerdan al lector u oyente que este texto ya no está en las manos de Grimaldo. Esto constituye el segundo importante *translatio* en el texto después de su transferencia al vernáculo. En el proceso de traducir la obra de Grimaldo, Gonzalo transfiere la historia del hagiógrafo al poeta. Cuando el poeta riojano anuncia su fuente, ambos Grimaldo y Gonzalo son visibles.

Anthony Lappin explica por qué Gonzalo aplica esta fórmula en su poema: “Berceo's mentioning of his source was a means of reassuring his audience of the truth of his account” (2000, 28). Sin embargo, la insistencia que Gonzalo hace que es fiel a Grimaldo, aunque transparente en forma, oscurece otro hecho: que está haciendo una transferencia. Al atribuir su obra a otra persona, Gonzalo intima que su versión equivale a la otra en latín, y por eso se puede confiar en su poema. Sin embargo, tal no es el caso; la versión de Gonzalo desvía de la versión de Grimaldo tanto como para peligrarla a cualquier persona que conozca la versión en latín. No obstante, no se la habría denunciado porque en su *milieu* cultural se persiste una actitud hacia la traducción semejante a Jerónimo como antes se ha mencionado de sentido por sentido (23), una mentalidad que permite transferencia liberalmente. Debido a que Gonzalo nunca menciona Grimaldo por nombre, a menos que algún miembro de la audiencia conocía ya el texto de Grimaldo, para ellos, el texto siempre habría existido en manos de Gonzalo. Además, aún para aquellos familiarizados con la tradición de Grimaldo, las demás transferencias permiten que el texto sea de “Gonçalo por nomne, clamado de Verceo / de Sant Millán criado” (757a, b). Esta transferencia importa porque Gonzalo quiere resaltar la importancia de la traducción no sólo en este texto, sino en las vidas de la comunidad que participa en el texto junto con la importancia del poeta, Domingo y Dios en ese proceso, algo que lo distingue del proyecto de su predecesor.

En otra ocasión, Gonzalo reproduce un uso de “como diz” que aparece en la obra de Grimaldo en que se refiere a la Biblia y otras tradiciones católicas:

Do quier que él estido, en val o en poblado,  
era por el su mérito el logar más onrrado,  
ca por el omne bono, como diz el tractado,  
e por el confessor es el logar sagrado. (72)

En su edición de la obra, Dutton sugiere el “tractado” que aquí menciona Gonzalo tiene varios referentes. Primero, él dice que, “En las vísperas para la dedicación de una iglesia el Responso es: ‘*Locus iste sanctus est in quo orat sacerdos*’” (159). Esto quiere decir que litúrgicamente Gonzalo habría escuchado de tierra santificada con frecuencia. Dutton también cita varios pasajes de la Biblia en que este concepto tiene base. Finalmente, lo localiza en la obra de Grimaldo: “*sacra*

*veracique Scriptura probatur quod a loco habitator non sanctificatur, sed locus a sancto habitatore consecratur*” (162). Sin embargo, en el caso de Grimaldo, esta cita ocurre en I.1 aunque Gonzalo lo inserta en una sección de I.4 en la que está insertada también una sección de I.3. A fin de cuentas, aunque Grimaldo hace la misma referencia, Gonzalo la retoma y la pone en un lugar que mejor le conviene. Gonzalo no sólo transfiere las palabras del latín a castellano, sino que toma las palabras nuevamente en castellano y las transporta a otro sitio dentro de la historia. El orden de las palabras se vuelve fluido. Ya no tienen lugar fijo dentro de la trama original de Grimaldo. Una razón posible por esta transferencia puede deberse al hecho de que el texto de Grimaldo explícitamente dice, como indica la cita arriba, que el lugar de origen de Domingo, Cañas, no importa; sin embargo, el lugar importa a Gonzalo para atraer peregrinos a la región. Esto concuerda con las observaciones de Dutton que hace en su introducción a *Milagros de Nuestra Señora*: “Encontramos bastantes referencias a estos peregrinos, y una conciencia clara del valor económico de los peregrinos en el Camino Francés” (1971, 8). Por tanto, le convino a Gonzalo quitar este uso de la cita y ponerla como una manera de describir “la ermitanía” del santo (73a).

Un tercer uso de “como diz” conduce a muchas posibilidades más para el papel de la *translatio* en *VSDS*. Para resaltar la importancia de la oración del santo para intervenir a favor de una enferma, Gonzalo dice, “Como diz el proverbio que fabla por razón, / que el romero fito éssi saca ratió” (620a, b). Esta frase, como bien se imagina, no existe en el texto de Grimaldo porque este proverbio no existe en latín. Esto tiene mucha importancia porque durante la época de Gonzalo, latín representa una cultura literata élite. Así que, por lo menos dos transferencias ocurren con esta inserción: 1. Gonzalo mueve el texto de un nivel élite a un nivel más vulgar, y 2. Gonzalo le da algo primariamente textual un toque oral. A la vez de vulgarizar el texto de Grimaldo, Gonzalo también está aplicándolo hacia la otra dirección: este dicho popular se transcribe para que sea más textual y élite. Este complejo intercambio entre el mundo de Grimaldo y el mundo de la gente popular entre los cuales Gonzalo se interpone como traductor, posibilita el proyecto del poeta. Al dar toques apelativos a ambos grupos, orales y textuales, el poeta puede conectar y enseñar a los dos. La *translatio studii* forma un puente sobre la brecha educativa de las dos clases. El poeta y su texto constituyen partes íntegras a la formación de este puente que permite la *translatio* o la transferencia de ideas entre ambos grupos sociales, para que se enseñen los unos a los otros.

Este puente la *translatio* se protagoniza en la historia de Domingo vívidamente. Durante el primer libro del poema en que se describen hechos biográficos del santo, Domingo describe un sueño que ha tenido en que “vedía una puente enna madre primera, / avié palmo e medio ca más ancha non era” (231a, b). Al otro lado del puente, Domingo ve a “dos barones” (232b) con “preciosas coronas, / de oro bien obradas” (233b, c) y “muchas piedras preciosas” (234b). Al preguntarles si él puede cruzar por donde ellos están, lo invitan y él describe su viaje hacia los hombres:

Metíme por la puente maguer estrecha era,  
 passé tan sin embargo como por grand rarera;  
 recibieronme ellos de ferosa manera,  
 viniendo contra mí por media la carrera. (236)

Una vez que llega a los dos hombres y pregunta el propósito de las coronas, ellos se las prometen si él sigue fiel hasta el fin. Este sueño puede tener muchos significados, pero por lo menos uno es dar una clave al papel y carácter de Domingo como alguien que puede cruzar puentes, pero quien

también es un puente. Aunque muchos ven a Domingo como un mediador, una función central de ese papel es la capacidad de efectuar transferencia y cambio. Su oficio como una *translatio* es lo que hace su mediación posible. Él puede cruzar fronteras y barreras y a través de él otros pueden hacer lo mismo.

El santo ya había cruzado una frontera importante antes de tener este sueño. Después de una altercación con el Rey García de Navarra, Domingo “atravesó la sierra, / pora tierra de Nájera” hasta llegar al corte de Fernando de Galicia y León (181c-d). Este episodio deja ver lo opuesto al puente que es Domingo. En lugar de fomentar conexiones, cuando García no logra sus propósitos con el prior Domingo, procura barrarlo del monasterio, amenazando al abad con quitarle los tesoros del monasterio. “El abbad non fue firme, fue aína cambiado / era como creemos de embidia tocado” (167a, b). Aquí, el rey y el abad se caracterizan por la división y la inestabilidad, logrando separar el prior de su oficio y su lugar. Esto resulta en cambio y transferencia, pero en un sentido destructivo. En contraste, Gonzalo puede usar la figura de Domingo cruzando la frontera para mejorar relaciones y unir los lugares representados por los dos reyes: Castilla y León.<sup>7</sup> El santo tiene la capacidad de efectuar cambios constructivos.

Domingo actúa en este oficio en un momento prominente sólo un poco después de su sueño. El poema cuenta un episodio en la vida del santo en que el rey don Fernando quiere sacar los restos de San Vicente y sus hermanas Sabina y Cristeta de una tumba en Ávila y “asmó de trasladarlos a mayor sanctidad, / e meterlos en tumbas de mejor onestad” (263c, d). Esta transferencia permite cambio y transformación no sólo a los cuerpos de los santos:

Combidó los obispos e los provinciales,  
abbades e priores, otros monges claustrales,  
díaconos e prestes, otras personas tales,  
de los del sennorío todos los mayores.

Foron y cavalleros e grandres infançones,  
de los pueblos menudos mugieres e varones;  
de diversas maneras eran las processiones,  
unos cantavan laudes, otros dicién canciones.

Aduxieron el cuerpo de sennor san Vicent,  
e de las sus ermanas, onrrados bien e gent,  
todos cantando laudes al Dios omnipotent,  
que sobre peccadores ha siempre cosiment.

Travessaron el Duero, essa agua cabdal,  
abueltas Duratón, Esgueva otro tal;  
plegaron a Arlança acerca del ostal,  
non entrarién las gentes en sivuelque corral.

Sennor sancto Domingo, el natural de Cannas,  
que nació en bon punto, pleno de bonas mannas,  
y vinié cabdellando essas bonas compannas,  
faciendo captenencias que non avrién calannas. (269-273).

García Otero ha señalado el “proyecto geopolítico y unificador de Fernando III” que este pasaje exhibe (109). La transferencia lleva una función indispensable a esta *translatio imperii*. Aquí se

<sup>7</sup> María García Otero destaca esta unificación de los dos reinos a través del texto de Gonzalo en el segundo capítulo de su disertación.

transfieren restos mortales, pero en el proceso hay que atravesar barreras físicas como ríos y terreno. Además, se cruzan fronteras sociales de oficio, clase y género ejemplificados en la lista elaborada de tipos de gente que participan. También, se cruzan fronteras entre la oralidad y la textualidad, Gonzalo otra vez haciendo textual lo que originalmente era cantado. También se hace referencia a la posibilidad de reconciliación entre Dios y pecadores, otra barrera bastante significativa. No encabeza toda esta transferencia sino Domingo mismo con la ayuda del rey y publicado por el poeta que hace su vida disponible a toda clase de gente y no sólo a gente que domina latín. La mayoría de estas transferencias son ausentes en el texto latino. Aquí se destaca el papel de ambos Domingo y Gonzalo como facilitadores de la transferencia.

La transferencia también se evidencia en los milagros del santo. En el primer milagro del segundo libro, una mujer llamada María se enferma “de tan fiera manera / que se fizo tan dura como una madera” (291c, d). Debido a su parálisis, ella no puede ir en búsqueda de un remedio sin ayuda ajena. Un grupo de gente “asmó que la levassen al sancto confessor [. . .]. / Prisiéronla en ombros, entraron en carrera” (296a, 297b). La acción de esta gente que interviene por ella asemeja a la transferencia que conducirá el abad Domingo: “Mandólis que entrasen dentro a los ostales [. . .]. / Cató al crucifixo, dixo: ‘Aï, Sennor” (299d, 301a). Después de orar por ella, Domingo invita al grupo que la llevó que participe: “Roguemos todos de corazón / a Dios por esta duenna que yaz en tal presón” (305a, b). La imagen del grupo de interesados y el santo orando por ella conectan espiritualmente con la imagen del grupo llevándola físicamente a la iglesia: “El clamor fo devoto a todo su poder, / fo de Dios exaudido, ovo d’ello placer; / abrió ella los ojos e pidió a beber” (306a-c). En cada caso, ellos hacen por ella lo que no puede hacer por sí misma. En la primera instancia, la transfieren de un lugar a otro físicamente, pero en el segundo caso la transportan desde un nivel mundano a un nivel espiritual donde puede recibir el remedio de Dios que necesita para sanarse. Cuando ella agradece a Domingo, él hace claro que él no intervino por ella, sino que ayudó traerla al verdadero médico: “A Dios sennero debes bendezir e laudar / porque de tan grand cueta te dennó delibrar (311c, d). Aunque Domingo fácilmente puede verse sólo como mediador aquí, el paralelismo entre el grupo llevándola a la iglesia con la oración que ofrecen por ella resalta la importancia de la transferencia en el proceso de la sanación. Si los amigos de María fueran sólo mediadores, ella se habría quedado en casa mientras que ellos solos fueron a Silos para solicitar un remedio. Si Domingo simplemente fuera mediador, él solo habría efectuado el milagro. La participación de todos asegura no sólo sanación física, sino también progreso espiritual.

La admonición que Domingo hace a María también revela que la naturaleza de Domingo como puente va en dos direcciones. La gente no sólo comunica con Dios a través del abad, sino que Él se comunica con la gente. Pablo Ancos ya ha destacado el “ámbito educativo” del mester de clerecía en general (52-3). Tanto Domingo como Gonzalo aparecen en el texto como maestros. Domingo tiene esta función cuando reclama al rey García, cuando instruye a María que alabe a Dios y en la mayoría de los milagros, instruyendo a la gente cómo mejorar su situación. Semejantemente, Gonzalo se identifica como emisario de Dios desde el principio cuando dice, “En el nomne de Dios que nomnamos primero, / suyo sea el precio, yo seré su obrero” (4a-b).

Dos tipos de papeles más resaltan el carácter de Domingo como puente más que un mediador. Uno de sus tipos de milagros más comunes en el poema son liberaciones de moros. En estos milagros, siempre hay una clara transferencia de gente atrapada en territorio extraño a libertad y territorio familiar. Por ejemplo, en el tercer libro, un peón llamado Servand “quiso fer mal a moros, cayó en su presón” (645d). El preso no acude a ningún intercesor, “si non en Jhesu Christo, empeçó·l de rogar” directamente (649c). Como respuesta a esta petición, Domingo aparece y quiebra sus hierros. Sin embargo, no lo lleva hasta tierra cristiana, sino que lo manda,



“vé tu vía” (663a). Domingo intercede, pero también permite *translatio*: “Servand movióse luego” (665c). Aquí la transferencia constituye una parte íntegra de la intervención. La presencia de Domingo opera como un puente para que Servand pueda cruzar desde tierra mora a tierra cristiana.

Una importante manera final en que Domingo sirve como un puente es su función de conectar vida y muerte. Javier Roberto González arguye que el puente en *VSDS* “debe alegrizar el paso de la vida terrena a la vida eterna a través de la muerte” (425). Sin embargo, el movimiento de Domingo entre los dos no es unidireccional. El tercer libro cuenta sus numerosas reapariciones después de la muerte a favor de muchos humildes cristianos. Esta capacidad milagrosa de pasar desde muerte a vida permite que el confesor ayude a otros cristianos a hacer el viaje a la muerte seguramente. En uno de los últimos milagros, un caballero también cae preso a los moros. Sus parientes ruegan que “lo empiadassen al presso peccador / que issiesse de premia del moro traïdor” (705a, b). Este milagro combina el milagro retóricamente con el otro tipo de milagro más común del poema, la de la ceguera. El narrador dice que el caballero está atrapado en una “ciega presón” (706b). Quiere decir que la prisión de error, como la de los musulmanes, ciega a la humanidad.<sup>8</sup> Cuando Domingo salva al hombre de la cárcel, no sólo lo transfiere a libertad, sino también de la oscuridad de la ignorancia a la gloriosa luz de la verdad. Esta última transferencia es clave para que los cristianos crucen seguramente a los cielos.

Otros críticos han analizado el papel de la mediación en la obra de Gonzalo de Berceo.<sup>9</sup> Robin Bower mejor conecta mediación con transferencia, explicando cómo *VSDS* “represents the transformation of a man into a saint through an ascetic practice that informs all of Domingo’s earthly acts and proceeds from his participation in a textually mediated paradigm of sanctity” (190). Ella se enfoca en el texto mismo como mediador y motor de la transferencia y el cambio. A través del ejemplo de Domingo, “the poem compels its readers to commemorate the saint in the act of reading” (207). La mentalidad del poeta extiende estas nociones todavía más. Para Gonzalo, el cristianismo no sólo provee mediación a través de la cual un individuo puede tener acceso a la misericordia de Dios, sino que también provee un puente que permite la transferencia y transformación del individuo y la comunidad desde un estado a otro más santo. Cristianismo, en la mente de Gonzalo, constituye la única manera en que cualquier cambio constructivo puede ocurrir. Aunque esto manifiesta muchas veces en términos políticos, esto es para librar el cristiano del cautiverio del error.

Para permitir la *translatio studii* que Bower describe, el texto tiene que conectar cristianos que lo experimentan con un tiempo, espacio y cultura ajenos de la versión de Grimaldo. Por tanto, el texto pasa por varios cambios y trasladaciones que superan traducciones literales. Martha Daas analiza algunos de estos cambios. Por ejemplo, “Berceo emphasizes the local by focusing on the importance of San Millán as Santo Domingo’s mentor” (161), algo que ella explica que Gonzalo innova desde el texto de Grimaldo. Esto hace que la vida de Domingo sea más accesible para su audiencia contemporánea debido a que Gonzalo escribía en el monasterio de San Millán, y la mayoría de los visitantes venía por devoción a ese santo, no a Domingo, quien habría sido una personalidad nueva para algunos. De hecho, según Daas, “Grimaldus’ text may have justified the canonization of Domingo, but the Pope had not formally recognized the saint at the time Berceo was writing, which may have been one of the reasons for Berceo’s interest in Domingo’s life story” (159). Esto transfiere el texto fuera de Silos espacialmente y lo pone, en parte, al *milieu* de Gonzalo. Lappin observa otra intervención cultural de Gonzalo hablando del milagro de Servand:

<sup>8</sup> Ambas Bower (200) y Kelley (2005, 132) notan la conexión que Gonzalo hace entre el cautiverio y la ceguera.

<sup>9</sup> Farcasiu (309) y Kelley, (2004, 68-9) también hacen referencia a mediación, pero no la conectan con transferencia o cambio.

“He Christianizes the miracle in the sense that he turns it into a story about the conflict between Dominic and the Moors, an opposition which was not present during the compilation of the Latin hagiography” (2002, 228). Daas explica que esta inserción sirve bien por los elementos épicos de la trama que conecta Domingo con Cid, como el destierro de ambos.

Para concluir, se vuelve el lenguaje empleado por Gonzalo como el componente más importante del poema para que sea un puente. El texto de Grimaldo es inaccesible a cualquier persona que desconoce el latín, pero también a los que no saben cómo manejar el aparato monástico que Grimaldo emplea. Grimaldo escribe en prosa, una forma literaria que más se asociaba con la institución religiosa. Sin embargo, para alcanzar a ambos clerecía y devotos más cotidianos, Gonzalo usa una forma literaria más conocida para ellos. Por eso, al principio del segundo libro, Gonzalo dice,

Querémosvos otro libriello començar,  
e de los sus miraglos algunos regunçar,  
los que Dios en su vida quiso por él mostrar;  
cuyos joglares somos, él nos denne guiar. (289)

Mester de clerecía se basa de una forma popular llamada “mester de juglaría”. En el último, un juglar se paraba en el pueblo y cantaba una canción para entretener a la gente. Esta forma popular se apropió por la clerecía durante el siglo XIII en España. Según Julian Weiss, quien especializa en el fenómeno, mester de clerecía,

enabled these clerics both to affirm their learned cultural traditions and to disseminate them to a wider audience. Working primarily in hagiography, romance, and epic, they adopted the role of intermediaries between the lay world of the unlettered and the secular wisdom and spiritual values which they had acquired through the privilege of their literacy [. . .], adapting material from written Latin and French sources, but also from popular oral legend. (2)

Weiss tiene razón que los clérigos como Gonzalo sirven como mediadores: ellos facilitan y se interponen el intercambio de la cultura que ocurre entre ambos grupos sociales. Un resultado inevitable de esta mediación es la *translatio studii*. De esta forma Gonzalo logra transferir doctrina desde su grupo religioso a las masas plebeyas al otro lado del texto.

A cierto grado, información de la gente baja también cruza el puente del mester de clerecía y no sólo en la otra dirección. Al traducir la obra de Grimaldo de una prosa narrativa en latín a una obra poética en castellano, la historia de Domingo de Silos retoma atributos entretenidos del mester de juglaría. Ya se ha referido a Daas que ha dicho que *VSDS* lleva muchos atributos de la epopeya, incluyendo “Berceo’s use of epic epithets throughout the text” (162). Por tanto, para que Gonzalo construya este puente entre las dos clases, inevitablemente incorpora parte de la cultura a la que quiere enseñar. En el proceso, él se revela instruido por esa misma cultura baja. Gonzalo se describe como un puente de este sentido desde el principio del poema:

Quiero fer una prosa en romanz paladino  
en qual suele el pueblo hablar con so vezino,  
ca non só tan letrado por fer otro latino,  
bien valdrá, como / creo, un vaso de bon vino. (2)

En esta copla, Gonzalo bosqueja toda su intención como constructor de puentes. Dice que va a hablar en romanz paladino o castellano porque no manda, supuestamente, tan bien el latín. Observa que la utilidad de emplear este idioma es facilitar comunicación. Finalmente, destaca el componente entretenido de escribir en poesía romanceada para que la experiencia del texto sea como “un vaso de bon vino”. Todas las transferencias en *VSDS* llaman atención al papel que Gonzalo juega como traductor y puente.

Este artículo ha mirado a sólo un poco de la *translatio* en el poema *VSDS* y la obra de Gonzalo de Berceo en general. Esto manifiesta el deseo del poeta de educar a su audiencia y de construir la nación. Sin embargo, estos motivos no logran entender a Gonzalo con su lado religioso. Aunque él busca fondos para el monasterio y quiere fomentar comunidad, lo hace por y para la transferencia que permite el cristianismo. Su paradigma de *translatio* sobre todo permite que traduzca sin preocuparse de las consecuencias no previstas de esa traducción. Tal como Domingo puede viajar tranquilamente entre terreno moro y terreno cristiano y entre vida y muerte, Gonzalo confía que Dios conducirá la historia del santo seguramente desde latín al castellano y desde el olvido del pasado a las manos, ojos y oídos de la gente de su propia época y lugar.

**Obras citadas**

- Ancos, Pablo. "El narrador como maestro en el mester de clerecía". *eHumanista* 12 (2009): 48-64.
- Benjamin, Walter. "The Task of the Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire's *Tableaux Parisiens*". Trans. Harry Zohn. *The Translation Studies Reader*. Ed. Lawrence Venuti. New York: Routledge, 2000.
- Bower, Robin. "Ca falleció el libro: Ascetic Reading and Restorative Hermeneutics in La vida de Santo Domingo de Silos". *Hispanic Review* 73.2 (2005): 185-209.
- Daas, Martha. "The Shepherd Goes to War: Santo Domingo Revisited". *eHumanista* 11.1 (2008): 158-170.
- Dutton, Brian. "Gonzalo de Berceo, unos datos biográficos". *Actas del Primer Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas celebrado en Oxford, del 6 a 11 de septiembre de 1962*. Ed. F. Pierce. Oxford: Dolphin, 1964. 249-254.
- , ed. "Introducción". *Milagros de Nuestra Señora*. London: Tamesis, 1971. 1-15.
- Farcasiu, Simina. "The Exegesis and Iconography of Vision in Gonzalo de Berceo's *Vida de Santa Oria*". *Speculum*. 61.1 (1986): 305-329.
- FitzGerald, John. *La vida de Santo Domingo de Silos. Edition critique*. Paris: Bouillon, 1904.
- García Otero, María. "Hag(e)ografía: Propaganda ideológica y política geográfica en los discursos hagiográficos peninsulares: La construcción de la nación española (Siglos XIII a XVII)". Diss. University of Kansas. 2013.
- González, Javier Roberto. "La visión de Santo Domingo de Silos: Onirocrítica y semántica". *Revista de literatura* 69.138 (2007): 411-447.
- . *La vida de Santo Domingo de Silos*. Ed. Brian Dutton. London: Tamesis, 1978.
- . *Obras completas*. Eds. Jorge García López and Carlos Clavería. Madrid: José Antonio de Castro, 2003.
- Graham, William. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: UP, 1987.
- Grimaldo. *La "Vita Dominici Siliensis" de Grimaldo*. Ed. y trans. Vitalino Valcarecel. Logroño: Servicio de Cultura de la Excm. Diputación Provincial, 1982.
- Heffernan, Thomas. *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford UP, 1988.
- Kelley, Mary Jane. "Ascendant Eloquence: Language and Sanctity in the Works of Gonzalo de Berceo". *Speculum* 79.1 (2004): 66-87.
- . "Blindness as Physical and Moral Disorder in the Works of Gonzalo de Berceo". *Hispanic Review* 73.2 (2005): 131-155.
- Kinoshita, Sharon. "Translatio/n, Empire, and the Worlding of Medieval Literature: The Travels of *Kalila wa Dimna*". *Postcolonial Studies* 11.4 (2008): 371-385.
- Lappin, Anthony. *Gonzalo de Berceo: The Poet and His Verses*. Woodbridge: Tamesis, 2008.
- . *The Medieval Cult of Saint Dominic of Silos*. Leeds: Maney P. for the Modern Humanities Research Association, 2002.
- . *Berceo's Vida de Santa Oria: Text, Translation and Commentary*. Oxford: Legenda, 2000.
- Jerome. "Letter to Pammachius". Trans. Kathleen Davis. *The Translation Studies Reader*. Ed. Lawrence Venuti. New York: Routledge, 2000.
- Serrano, Nhora. *The Role of the Female Guide in Medieval Portraits of Monarchy: A Study of Medieval Historiography, Translatio Studii et Imperii and Illuminations in Alfonso X, El*

*Sabio's "Cantigas de Santa Maria" and Christine de Pizan's "Epistre d'Othea"*. Diss: U of Wisconsin – Madison. Ann Arbor: UMI, 2006.

Weiss, Julian. *The Mester de Clerecía: Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*. Rochester: Tamesis, 2006.