

MON

Monografias de Traducción e Interpretación
Monografies de Traducció i d'Interpretació
Monographs in Translation and Interpreting
Monographies de Traduction et d'Interprétation
Monographien zur Translation

TI

15
2023

Traducciones de las
lenguas clásicas
y de los textos
sagrados.
Hermenéuticas
y metodologías

Translations of classical
languages and sacred texts.
Hermeneutics
and methodologies

Luis Pomer Monferrer, Ioannis Kioridis
& Katarzyna Starczewska (eds.)

ISSN-e 1989-9335
ISSN 1889-4178

Universitat d'Alacant - Universitat Jaume I - Universitat de València

General Editor / Directora

Agost Canós, Rosa (Universitat Jaume I).

Managing Editor / Secretario

Robles Sabater, Ferran (Universitat de València).

Assistant Editor / Subdirectora

Iliescu Gheorghiu, Catalina (Universitat d'Alacant).

Editorial Board / Comité de Redacción

Agost Canós, Rosa (Directora - Universitat Jaume I); Alarcón Navío, Esperanza (Universidad de Granada); Botella Tejera, Carla María (Universitat d'Alacant); Corpas Pastor, Gloria (AIETI - Universidad de Málaga); Farrés Puntí, Ramon (Universitat Autònoma de Barcelona); Iliescu Gheorghiu, Catalina (Subdirectora & Coordinadora editorial - Universitat d'Alacant); Martínez-Carrasco, Robert (Universitat Jaume I); Martínez-Gómez Gómez, Aída (John Jay College - City University of New York); Munday, Jeremy (University of Leeds); Pinilla Martínez, Julia (Universitat de València); Robles Sabater, Ferran (Secretario - Universitat de València).

Board of Advisors / Comité Científico

Alvstad, Cecilia (Østfold U. College); Baker, Mona (U. of Manchester); Brumme, Jenny (U. Pompeu Fabra); Cacheiro Quintas, Laura (U. de Rouen); Castro, Olga (U. of Warwick); Chesterman, Andrew (U. of Helsinki); Delisle, Jean (U. d'Ottawa); Dimitriu, Rodica (U. Alexandru Ioan Cuza); Gambier, Yves (U. of Turku); Gile, Daniel (U. Paris 3 Sorbonne Nouvelle); Hatim, Basil (American U. of Sharjah); Ladmiraal, Jean-René (U. Paris X - Nanterre); Mason, Ian (Heriot Watt U.); Pöckl, Wolfgang (U. Innsbruck); Rouz, David ar (U. Rennes 2); Vandaele, Sylvie (U. de Montréal); Venuti, Lawrence (Temple U.); Vidal Claramonte, África (U. de Salamanca); Wotjak, Gerd (U. Leipzig).

Board of Referees for this issue / Comité Evaluador para este número

Andúgar Andreu, Isabel (U. Jaume I); Barceló Torres, Carme (U. de València); Camps Gaset, Montserrat (U. de Barcelona); de Carlos Villamarín, Helena Rosa (U. de Santiago de Compostela); Ferrer Costa, Joan (U. de Girona); Fornés Pallicer, Maria Antònia (U. de les Illes Balears); Fornieles Sánchez, Raquel (U. Autònoma de Madrid); Grau Codina, Ferran (U. de València); Guijarro Ruano, Paloma (U. Complutense de Madrid); Hernández Pérez, Ricardo (U. de València); Ignasi Poy, Pere (U. de Barcelona); López Alcalde, Celia (U. de Granada); Martínez Gázquez, José (U. Autònoma de Barcelona); Martínez Romero, Tomàs (U. Jaume I); Movellán Luis, Mireia (U. de València); Narro Sánchez, Ángel (U. de València); Pérez Cañada, Luis Miguel (U. de Castilla-La Mancha); Rodà de Llanza, Isabel (U. Autònoma de Barcelona); Samsó Moya, Julio (U. de Barcelona); Torres Prieto, Juana María (U. de Cantabria); Vilallonga Vives, Maria Àngela (U. de Girona).

Coordinador web y OJS:

Martínez-Carrasco, Robert (Universitat Jaume I)

Número de artículos propuestos para MonTI 15 (2023) / Number of contributions submitted to MonTI 15 (2023):
Trece / Thirteen.

Número de artículos aceptados en MonTI 15 (2023) / Number of articles accepted in MonTI 15 (2023):
Nueve / Nine (69,2 %).

La revista *MonTI* está indexada en / *MonTI* is indexed in:

BITRA, Carhus Plus+, Dialnet, ESCI (Web of Science); DICE, ERIH-PLUS, FECYT, ISOC, Latindex, Redalyc, Scopus & TSB.

Website: <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/monti>

MonTI ha recibido ayudas económicas de la Facultad de Filosofía y Letras (Universitat d'Alacant), del Vicerectorat d'Investigació i Doctorat (Universitat Jaume I) y de la Universitat de València (Departament de Filologia Anglesa i Alemanya, Departament de Filologia Francesa i Italiana, Departament de Teoria dels Llenguatges i Ciències de la Comunicació).

Publicacions de la Universitat d'Alacant
03690 Sant Vicent del Raspeig
publicaciones@ua.es
<https://publicaciones.ua.es>
Teléfono: 965 903 480

© d'aquesta edició: Universitat d'Alacant
Universitat Jaume I
Universitat de València

ISSN-e 1989-9335
ISSN 1889-4178
Dipòsit legal: A-257-2009

Composició:
Marten Kwinkelenberg

MonTI está editada por las universidades de Alicante (Departamento de Traducción e Interpretación), Jaume I (Departament de Traducció i Comunicació) y València (Departaments de Filologia Anglesa i Alemanya, de Filologia Francesa i Italiana i de Teoria dels llenguatges i Ciències de la Comunicació).

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información, ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etcétera–, sin el permiso previo de los titulares de la propiedad intelectual.

POMER MONFERRER, LUIS; IOANNIS KIORIDIS
& KATARZYNA STARCZEWSKA (EDS.)

MONTI 15 (2023)

TRADUCCIONES DE LAS LENGUAS CLÁSICAS Y DE LOS TEXTOS
SAGRADOS. HERMENÉUTICAS Y METODOLOGÍAS

TRANSLATIONS OF CLASSICAL LANGUAGES AND SACRED TEXTS.
HERMENEUTICS AND METHODOLOGIES

UNIVERSITAT D'ALACANT
UNIVERSITAT JAUME I
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

ÍNDICE

<i>Luis Pomer Monferrer, Katarzyna K. Starczewska & Ioannis Kioridis</i> Las lenguas clásicas y la traducción: los textos sagrados	7
<i>Luis Pomer Monferrer, Katarzyna K. Starczewska & Ioannis Kioridis</i> Classical languages and translation: the sacred texts	44
<i>Agnès Camatxo Buj & Bartomeu Obrador Cursach</i> Joaquim Garcia i Girona, traductor d'Horaci	82
<i>Julieta Cardigni</i> Los traductores ante lo sagrado en el Tardoantiguo latino occidental: algunas reflexiones	102
<i>Raquel Fornieles Sánchez</i> La traducción de la ironía en el discurso <i>Sobre la Corona</i> de Demóstenes	120
<i>Marta García González</i> Los conceptos de función y calidad en la traducción: consideraciones en torno a las traducciones latinas del Corán.....	141

Silvia González Soutelo & Sandra Romano Martín

Fuentes para el estudio del termalismo antiguo: una nueva propuesta de edición y traducción..... 179

José Miguel Jiménez Delgado

Sobre la forma verbal micénica *i-je-to-* y su continuidad en el primer milenio: la importancia del contexto y el análisis comparativo en la interpretación de las lenguas de corpus 206

Jordi Redondo

Variants traductològiques a la *Bíblia de Montserrat* i a la *Bíblia Catalana Interconfessional*: alguns casos del Nou Testament..... 224

Abdallah Tagourramt El Kbaich

Sistematización y márgenes de la traducción al árabe de las ciencias de los antiguos..... 240

Elena Serrano Bertos & Miguel Ángel Vega Cernuda

La traducción bíblica: ¿estrategias diferentes producen textos divergentes?..... 273

Aims / Objetivos / Objectius..... 303

Recibido / Received: 11/11/2022
Aceptado / Accepted: 19/11/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.01>

Para citar este artículo / To cite this article:

Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska. (2023) "Las lenguas clásicas y la traducción: los textos sagrados" En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies. MonTI 15*, pp. 7-43.

LAS LENGUAS CLÁSICAS Y LA TRADUCCIÓN: LOS TEXTOS SAGRADOS

CLASSICAL LANGUAGES AND TRANSLATION: THE SACRED TEXTS

LUIS POMER MONFERRER

luis.pomer@uv.es
Universitat de València

KATARZYNA K. STARCZEWSKA

kstarczewska@unior.it
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

IOANNIS KIORIDIS

kioridis.ioannis@ac.eap.gr
Hellenic Open University

Resumen

Se estudian tres aspectos de la traducción relacionados con las lenguas clásicas. En un primer apartado se habla de la práctica de la traducción en el mundo antiguo grecorromano. El segundo y más extenso versa sobre la traducción de las lenguas clásicas al catalán y al castellano a lo largo de la historia: por la extensión del tema se traza simplemente una panorámica y se remite a una amplia bibliografía. El último punto trata de la traducción de los textos sagrados. La Biblia en la doble vertiente que afecta a las lenguas clásicas: las traducciones del Antiguo Testamento (AT) al griego y al latín y las del Nuevo Testamento (NT) al latín; y las versiones del griego o del latín al catalán y al castellano. Se enumeran también las traducciones del Corán al latín.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Palabras clave: Traducción de textos griegos. Traducción de textos latinos. Tradición clásica. Recepción de la cultura clásica en las literaturas catalana y castellana. Traducción de textos sagrados.

Abstract

Three aspects of translation related to classical languages are studied. The first section deals with the practice of translation in the ancient Greco-Roman world. The second and more extensive deals with translations from classical languages into Catalan and Spanish throughout history: due to the scope of the subject, it simply provides an overview and refers to an exhaustive bibliography. The last part deals with the translation of sacred texts. The approach to biblical translations is twofold: it tackles the translations of the Old Testament (OT) into Greek and Latin and translations of the New Testament (NT) into Latin; as well as the versions from Greek or Latin into Catalan and Spanish. The article also presents a brief overview of translations of the Qur'an into Latin.

Keywords: Translation of Greek texts. Translation of Latin texts. Classical tradition. Reception of classical culture in Catalan and Castilian literature. Translation of sacred texts.

1. La práctica de la traducción en el mundo antiguo grecorromano

Los griegos no practicaron la traducción escrita, pese a que recibieron influjos de otros pueblos, principalmente a través de relatos orales. Ni siquiera el descubrimiento de las religiones místicas procedentes del Oriente, que tanta influencia tuvieron en el Imperio romano, les impulsaron a traducir estos escritos religiosos.

Aproximadamente por los mismos años en que se iniciaba en Alejandría la versión al griego del Antiguo Testamento, de la que hablaremos más tarde, se hacía en Roma la primera traducción latina conocida de una obra griega, la *Odisea*, llevada a cabo por un prisionero de guerra natural de la Magna Grecia, el tarentino Livio Andrónico: la *Odusia*, como es conocida habitualmente, sirvió de libro de texto en las escuelas romanas durante más de dos siglos hasta la escritura de la *Eneida*.

Gran parte de la literatura romana de los primeros tiempos, y en menor medida la de los clásicos, se inspiró abiertamente en modelos helénicos. Las adaptaciones o traducciones implícitas fueron innumerables en el teatro,

como se observa especialmente en las comedias de Plauto y de Terencio, pero no pueden considerarse traducciones auténticas: el primero no es propiamente “un traductor de obras de la Comedia Nueva; él es más bien el creador de obras específicamente romanas” (Albrecht 1997: 184-185). El propio Plauto considera su adaptación de los originales griegos al latín una traducción a una lengua bárbara: *Demophilus scripsit, Maccus vortit barbare* “Demófilo la escribió, Maco (Plauto) la tradujo al bárbaro” (Plaut. *Asin.* 11). Este texto da a entender que, al menos en época arcaica, los romanos consideraban el griego una lengua literaria y el latín una “bárbara”, y no era un acto vergonzoso el proceso de *contaminatio*, que es como se denomina la adaptación de más de una comedia griega a una sola latina que llevan a cabo habitualmente los comediógrafos romanos.

De hecho, la literatura latina destaca principalmente por tratarse de una gran adaptación de la literatura griega, salvo la sátira, el único género considerado enteramente romano: *satura quidem tota nostra est* (Quint. *Inst.* 10.93). Pero las traducciones auténticas no abundaron, porque todas las personas cultas de Roma entre los siglos II a.e.c. y II e.c. conocían el griego, la lengua en que se escribía la literatura de la parte oriental del Imperio romano. Jerónimo (*Ep.* 57.5) indica las traducciones de Cicerón, a saber, el *Protágoras* de Platón, el *Económico* de Jenofonte y los dos bellísimos discursos (*orationes pulcherrimas*) que Esquines y Demóstenes vertieron uno contra otro.

A partir del s. III se inicia el proceso de separación de ambas partes, que culminaría a finales de siglo, y el conocimiento del griego va reduciéndose cada vez más debido a la decadencia cultural de Occidente. Antes de la caída del Imperio occidental se inicia una etapa con gran cantidad de traducciones del griego al latín que continúan tras las invasiones de los pueblos germánicos. Destaca la figura de Boecio, ministro de Teodorico, que fue encarcelado y ejecutado por orden del emperador, no pudiendo realizar su ambicioso proyecto de traducir y comentar las obras de Platón y de Aristóteles: pese a que solo se conserva la traducción y comentario de parte de la obra lógica de Aristóteles, conocida como *Organon*, y la *Isagoge* de Porfirio —una introducción a las *Categorías*—, fue la principal autoridad sobre Lógica en la Edad Media hasta la traducción al latín en el s. XIII del *Organon* completo.

Entre las traducciones que los romanos llevaron a cabo al latín de otras lenguas diferentes al griego destacan los 28 volúmenes de una obra sobre

agricultura del cartaginés Magón, que fue hecha traducir mediante un decreto del Senado poco después de la conquista de Cartago el 146 a.e.c. Ofrece la información Plinio el Viejo (*H.N.* 18.22-23), y Varrón (*RR.* 1.1.10) menciona las traducciones al griego. Sobre la traducción en el mundo grecorromano, *vid.* Traina (1974), Seele (1995), Brock (2007), Bortolussi-Keller-Minon-Sznajder (2009), Feeney (2016), McElduff (2017).

En el terreno teórico, ante la ausencia de cualquier teoría traductológica entre los griegos, Cicerón y Horacio ya plantean la sempiterna discusión entre la traducción *verbum e verbo* o *sensus de sensu*, con preferencia para esta segunda, aunque con matices. El primero dice lo siguiente sobre la manera como tradujo dos discursos, de Esquines y de Demóstenes: *nec converti ut interpres, sed ut orator... non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi* (*Cic. opt. Gen.* 14) “Y no los vertí como intérprete, sino como orador... no consideré adecuado transcribirlos palabra por palabra, pero conservé todo el estilo y la fuerza de las palabras” (traducción propia). Miguel Ángel Vega (1994: 22) no considera estas palabras una defensa de la traducción por el sentido, sino una diferencia entre dos modos de traducción, la literal del traductor y la libre del poeta. Por su parte, Valentín García Yebra (1979: 152-153) piensa que la recomendación de Horacio *nec uerbo uerbum curabis reddere fidus / interpres* (*A.P.* 133-134) no es un consejo dirigido a los intérpretes sobre la manera de traducir, sino a los poetas noveles. Por eso traduce así: “y no tratas de reproducir el argumento palabra por palabra como fiel intérprete”.

Pero se considera el padre de la teoría de la traducción en sentido moderno a Jerónimo de Estridón. Llevó a cabo una ingente labor de traductor; además de la famosa *Vulgata* tradujo del griego al latín la *Crónica* de Eusebio, que tituló *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, algunas obras de Orígenes como *De principiis* (*περὶ ἀρχῶν*) y algunas homilías. Teorizó sobre los problemas traductológicos en su carta a Pamaquio, en la que diferencia entre los textos sagrados, que deben ser traducidos al pie de la letra, porque hasta el orden de palabras puede encerrar un misterio y la literalidad garantiza la fidelidad al texto sagrado, y los profanos, en los que no hay problema alguno en hacer una traducción por el sentido: *Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e*

verbo, sed sensum exprimere de sensu (Ier. Ep. 57.5). Las traducciones al latín anteriores a la *Vulgata*, conocidas como la *Vetus Latina*, llevadas a cabo en los siglos II-III e.c., también pretenden reproducir de la manera más exacta el contenido sagrado. En la Edad Media prevalecieron las traducciones literales en el ámbito cristiano debido a este pasaje: “Owing to the prestige of this ideal of literal biblical translation, it eventually became the norm for virtually all translation from Greek into Latin until the Renaissance” (Brock 1979: 70). Por el contrario, y siguiendo también a Jerónimo, en los prólogos y dedicatorias de las traducciones peninsulares no religiosas se suele optar por la traducción por el sentido (Russell 1985: 27).

El cristianismo occidental siguió inspirándose durante los siglos oscuros de la Edad Media en los escritos teológicos de los Padres griegos y en otras fuentes que siguieron vivas en el Imperio bizantino. Como es sabido, en occidente la vida intelectual se traslada a los monasterios, donde se llevan a cabo la mayoría de traducciones de la Alta Edad Media: en el s. VI fueron fundados *Vivarium*, en el que Casiodoro hizo traducir para su biblioteca obras griegas como las *Antigüedades judaicas* de Flavio Josefo; y Montecasino, donde Benito de Nursia impulsó la transmisión de textos clásicos según la famosa regla *ora et labora*, origen del monacato benedictino.

2. La traducción de las lenguas clásicas al castellano y al catalán

2.1. La Edad Media

La razón por la que las primeras traducciones del latín al romance no son anteriores al s. XII reside en que “todo lo que existía antes era un romance complejo, pero monolingüe” (Wright 1999: 58). Por tanto, debe evitarse utilizar el término “traducción” entre el latín y el romance hasta este siglo, en el que se inició la traducción en la Península Ibérica, si bien no fueron en este primer momento las lenguas romances las lenguas meta. En efecto, la llamada Escuela de Traductores de Toledo fue un centro cultural de transmisión de la cultura clásica, árabe y hebrea a Occidente. Se ha insistido mucho en que no fue una escuela de traductología: “nadie hoy, en su sano juicio, alude a tal escuela, si no es para negar su existencia” (Santoyo 2004a: 171). El mismo estudioso de la traducción se muestra escéptico sobre otras cuestiones aceptadas tradicionalmente como la centralidad de las traducciones ibéricas en

Toledo, pues considera que solo hubo tres o cuatro traductores a lo sumo en esta ciudad durante el s. XII y que muchos de los tradicionalmente adscritos a esta escuela llevaron a cabo su trabajo en otras ciudades como Tarazona, Barcelona, Limia, Burgos, Tudela, Segovia, Sevilla o Murcia (Santoyo 2009: 59). También duda de la importancia del patronazgo de Raimundo, arzobispo de Toledo entre 1126 y 1152, pues considera que son pocos los textos que encargó traducir (Santoyo 2009: 93). En esta época se tradujo mayoritariamente del árabe al latín, mediante una doble tarea: los judíos arabizados vertían al romance los textos árabes, y los hispanos cultos, a su vez, los pasaban al latín. Cabe mencionar, entre otros, a Domingo Gundisalvo (ca. 1130-1170), arcediano de Cuéllar con una notable obra filosófica propia, y al hispanohebreo Avendehut, que tal vez se identifique con el conocido, entre otras denominaciones, como Iohannes Hispalensis (Juan Hispalense), que desarrolló su actividad traductora del árabe al latín a lo largo de unos 25 años en la primera mitad del s. XII, en un principio en Limia y posteriormente en Toledo. En un segundo período de esta primera etapa destacan Gerardo de Cremona, que estuvo en Toledo entre 1167 y su muerte en 1187 y llevó a cabo una extensa labor traductora; Miguel Escoto a principios del s. XIII hasta 1220; Hermann el Alemán, puente entre las dos primeras generaciones de la primera etapa y la alfonsina. En Tarazona llevó a cabo su tarea de traductor, hasta finales de la primera mitad del s. XII, del árabe al latín, el canónigo Hugo de Santalla.

Se considera una segunda etapa la alfonsí, pues el rey Alfonso X el Sabio (1252-1284) promovió, como una continuación de la primera, las traducciones del árabe al castellano, lo que marca el inicio de las traducciones al romance en la Península Ibérica, al tiempo que la evolución del castellano hacia una lengua vehículo de cultura: como se sabe, el uso literario del latín llegó hasta el s. XVII o incluso el XVIII, con el final del Humanismo. Este período suele dividirse a su vez en dos partes, la primera entre 1256-1259, y la segunda a partir de 1270. En la *General Estoria* se incluyen la versión-adaptación en prosa de los diez libros de la *Farsalia* (Libro V) y amplios pasajes de las *Heroidas*, pero la primera traducción propiamente dicha de un autor clásico al castellano se produjo en el reinado de su sucesor, Sancho IV (1284-1295): *De ira* de Séneca, considerada la primera traducción de una obra senequiana a cualquier lengua vulgar (Blüher 1983: 61).

Las traducciones del árabe al latín no se limitaron a la mal llamada Escuela de traductores. Destacan los nombres de Ramon Llull, cuyas obras están en árabe, latín y catalán, y pasó alguna de las escritas en árabe a las otras dos lenguas; y el médico Arnau de Vilanova, quien tradujo del árabe al latín unas pocas obras, de Galeno y Avicena: de sus obras en latín se hicieron también traducciones al catalán, como la del *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, llevada a cabo por Berenguer Sarriera.

En 1276 Jaume I creó la cancillería real para que todos los documentos oficiales estuvieran en catalán. Con el paso del tiempo los funcionarios conocedores del latín, encargados de traducir textos jurídicos y administrativos, hicieron asimismo traducciones de autores clásicos, principalmente durante los reinados de Pedro el Ceremonioso (1336-1387), Juan I (1387-1396) y Martín el Humano (1396-1410): estas traducciones del latín, anteriores a las de los clásicos, que conforman los primeros textos catalanes, tienen un triple carácter: jurídicos e históricos; religiosos; y médico-científicos.

Entre los traductores de esta época “prehumanista” destacan nombres como Jaume Conesa, que tradujo la *Historia destructionis Troiae* de Guido delle Colonne (1287) con el título *Històries troianes* (1367-1374). Ferrer Saiol, que tradujo al catalán y al castellano la obra de Paladio. Guillem Nicolau fue traductor de las *Heroidas* de Ovidio. El dominico valenciano Antoni Canals es el autor del *Scipió e Anibal* basado en un texto del *Africa* de Petrarca, y tradujo textos clásicos de carácter moralista, acordes con el carácter doctrinal de su obra, como *De providentia* de Séneca y el *Valeri Màxim* (1395). Canals dio este título a su traducción de los *Factorum ac dictorum memorabilia* del historiador romano, muy utilizados como fuente de *exempla*: de esta traducción se hicieron el siglo XV diversas al castellano, entre ellas la de Juan Alfonso de Zamora. Nicolau Quilis tradujo *De officiis* de Cicerón (vid. Wittlin 1974). Bernat Metge solo tradujo del latín al catalán dos obras no clásicas, el poema medieval pseudoovidiano *De vetula* y la narración *Griseldis* traducida por Petrarca del toscano al latín, pero en una obra tan importante como *Lo somni* se sirve de textos latinos, en un “ejemplo de la continuidad existente entre la práctica de la escritura creativa y la práctica de la traducción” (Pujol 2004: 640-641).

Uno de los autores más traducidos al catalán (y al castellano) fue Séneca, que ya fue un autor muy valorado durante la Edad Media desde un punto

de vista moral y cristiano, principalmente en *florilegia*. Pero no fue hasta el s. XIV cuando empezó a interesar el conocimiento de las obras enteras: Tomás Martínez Romero (1995, 1998, 2015) ha publicado diversos trabajos muy interesantes sobre las traducciones catalanas medievales de Séneca.

En algunos casos se dieron traducciones de obras latinas a partir de las versiones francesas, como las anónimas de los siete primeros libros de la primera *Década* de Tito Livio y del *De civitate Dei* de Agustín, o la de Jaume Castellà del *Epitome rei militaris* de Vegetio: los autores traducidos fueron en gran manera historiadores porque los propios reyes estaban interesados principalmente en esta clase de obras (Martos 2007: 82-83). Una obra traducida a casi todas las lenguas vernáculas fue la *Consolatio Philosophiae* de Boecio: en catalán hizo una versión, bastante difundida, Pere Sapllana (1358-1362), revisada por Antoni Ginebreda hacia 1390.

A finales del s. XIV se inicia una etapa de traducciones privadas solicitadas por mecenas cada vez más abiertos a la cultura clásica, entre los que destaca Pero López de Ayala en Castilla, responsable directo o indirecto de la mayoría de traducciones del latín al castellano que se llevaron a cabo el s. XIV; y en Aragón el Gran Maestre de Rodas Chuan Fernández de Heredia, que encargó la traducción al aragonés de obras griegas de Tucídides y Plutarco, que pueden considerarse las primeras traducciones del griego al romance en la Península Ibérica. Los traductores son más profesionales, han recibido una verdadera formación literaria en diversas instituciones y se plantean nuevas preguntas sobre la práctica traductológica. Esta etapa tendrá importante continuación en la época prerrenacentista del s. XV, con abundancia de traducciones de clásicos latinos al castellano hechas en muchos casos por importantes autores con obra propia, como Enrique de Villena, cuya traducción de la *Eneida*, encargada por el rey Juan II de Castilla, se considera la primera a una lengua vernácula: se conserva la traducción de la obra entera, pero la muerte le impidió acabar su trabajo hermenéutico, que abarca las glosas de los tres primeros libros. Fernando Pérez de Guzmán, sobrino del canciller Ayala, tradujo antologías de textos, y poseía una importante colección de traducciones en su biblioteca, como su tío el Marqués de Santillana, poseedor de una de las mejores bibliotecas de la época y promotor de traducciones de lenguas clásicas, pese a que conocía poco el latín: “esta

‘escuela’ de Santillana superó con mucho, en número y en importancia cultural y literaria, a la del propio rey Sabio” (Santoyo 2004b: 151).

Alonso Fernández de Madrigal (el Tostado), en su traducción al castellano en 1450 de la versión de Jerónimo de Estridón de las *Crónicas de Eusebio*, titulada *Sobre el Eusebio*, formula una teoría de la traducción del latín al castellano basada en su experiencia. El autor del *Laberinto de Fortuna*, Juan de Mena, escribió un *Omero romanizado*, que es una traducción de la *Iliás latina*. También cabe mencionar a Alonso de Cartagena, traductor de Cicerón y Séneca, Juan del Encina, que tradujo en su juventud las *Bucólicas* de Virgilio en verso, o Diego López de Toledo, traductor de Julio César. Otros como Pedro González de Mendoza, hijo del Marqués de Santillana, y Alfonso de Palencia hicieron traducciones al castellano de textos griegos a través de las versiones latinas de los humanistas italianos, que tuvieron gran influencia en la Península: al primero se le atribuye una traducción de la *Iliada* sobre la latina de Pietro Candido Decembrio, y el segundo tradujo a finales de siglo desde el latín, a través de versiones hechas en Italia, las *Vidas paralelas* de Plutarco, así como la *Guerra judaica* y el *Contra Apión* de Flavio Josefo. Incluso los autores latinos fueron traducidos en esta época a través de versiones románicas francesas o italianas.

Tras un período de preeminencia de las traducciones catalanas a finales del s. XIV, porque los reyes de Aragón son los principales promotores, siguió otro en el s. XV en el que el castellano es la lengua meta mayoritariamente, si bien se siguen haciendo traducciones al catalán en el s. XV como la de Ferran Valentí de la obra de Cicerón *Paradoxa*; la famosa de Francesc Alegre a finales de siglo de las *Metamorfosis* de Ovidio; o la de Quinto Curcio del valenciano Lluís de Fenollet (Barcelona, 1481), basada en la toscana de Decembrio, como la posterior castellana de Gabriel Castañeda (1534), quien, sin embargo, no lo menciona: tal vez la hiciera sobre la de Fenollet. También hay algunas traducciones anónimas de obras históricas como las *Antiquitates Judaicas* de Flavio Josefo, las *Res gestae Alexandri Macedonis* de Julio Valerio o el *Bellum Jugurthinum* de Salustio: Grespi (2004) y Borsari (2016) ofrecen catálogos de traducciones anónimas al castellano de finales de la Edad Media, muchas de ellas del latín.

Charles B. Faulhaber (1997) proporciona, en un trabajo estadístico, datos interesantes: las traducciones del latín en la Edad Media suponen un 73% de

las traducciones al castellano y un 78% al catalán, y las primeras duplican a las segundas; las dos terceras partes son textos religiosos.

Pese a la importante labor traductora en los siglos XII-XIII, no hay constancia escrita de la metodología empleada para la traducción hasta mediados del s. XIV:

el gran esfuerzo traductor llevado a cabo desde el siglo X al XIII en Ripoll, Tarazona, Córdoba y, sobre todo, Toledo no nos transmitió ni un solo ápice de consideraciones crítico-teóricas, ni siquiera elementales. Los traductores y eruditos peninsulares de estos cuatro siglos no vieron en la traducción sino la praxis estricta de la transferencia interlingüística. (Santoyo 1987: 10-11)

En la Edad Media, y también posteriormente en el Renacimiento y el Humanismo, la traducción no es estrictamente lo que actualmente se considera “traducción libre”, sino la traducción fiel del “significado contextual de palabras y frases del original con los medios de la lengua meta” (Cartagena 2009: XXXI): este autor hace un estudio de la evolución de las teorías traductológicas en la Edad Media en la introducción a su antología (Cartagena 2009: XI-XLII), que contiene 21 textos de 17 autores, de los que incluye una breve biografía. Sobre la teoría traductológica de Alfonso de Cartagena, *vid.* Morrás (1994), que destaca la aparente contradicción entre la defensa teórica del uso de los latinismos y la prosa llana de sus traducciones: la conclusión es que deben emplearse exclusivamente aquellos latinismos que no atenten contra la naturalidad del estilo. Perujo (1999) analiza los procedimientos traductológicos de Jaume Conesa, destacando la habitual coetilla de la historia de la traducción de los textos clásicos de la inferioridad de las lenguas vulgares. Este pensamiento, que seguirá vivo durante siglos, es compartido por otros importantes traductores del s. XV como Enrique de Villena, Juan de Mena, Alfonso de Palencia y Juan del Encina: según este tópico no sería posible una traducción de alto valor literario al romance.

Sobre las traducciones medievales en la Península Ibérica: Recio & Martínez Romero (2001), Santoyo (2004a, 2009), Alvar (2010), Ruiz Casanova (2018: 63-173), Santoyo (2019). Del latín al catalán: Bacardí (2012: 182-187).

2.2. La Edad Moderna hasta el siglo XIX

Como se sabe, el catalán entró en recesión entre los siglos XVI y XVIII por su desprestigio en comparación con la brillantez de las letras castellanas: la

llamada *Decadència*, que concluyó en el s. XIX con la *Renaixença*. Barcelona y València fueron centros culturales, pero las traducciones del latín fueron mayoritariamente al castellano. Únicamente gozó de cierta fama la versión anónima de las fábulas de Esopo con el nombre *Isopet*, cuya primera versión es de 1550 (la *editio princeps*, de 1493, se ha perdido). Así pues, pasamos a comentar las traducciones de las lenguas clásicas al castellano por siglos.

2.2.1. Siglo XVI

En el s. XVI fueron muchas las versiones castellanas de textos clásicos, tanto griegos como latinos, una vez ya habían sido editados en versión original tras la invención de la imprenta el siglo anterior, especialmente a partir de la segunda mitad de siglo. Destacan, entre otros, Cristóbal de Castillejo, opuesto al modo italianizante de Boscán y Garcilaso, que tradujo fragmentos de Ovidio, los tratados ciceronianos *De senectute* y *De amicitia* y parafraseó a Catulo en su propia obra lírica. Diego Gracián de Alderete tradujo, entre otros, a Plutarco, Jenofonte y Tucídides. Gonzalo Pérez tradujo la *Odisea* en endecasílabos libres: la primera edición contenía los cantos I-XIII (Salamanca, 1550), la primera completa se imprimió en Amberes (1556), y la definitiva en Venecia (1562). Jorge de Bustamante tiene una versión muy exitosa de las *Metamorfosis* (1545). Pedro Simón Abril tradujo las cartas de Cicerón: sus traducciones tienen un carácter didáctico, ya que destacó por su tarea docente del griego y del latín y escribió gramáticas de ambas lenguas. Fray Luis de León, además de su obra poética y la traducción del *Cantar de los Cantares* que le costó la cárcel, también tradujo poesía clásica, especialmente a Virgilio y Horacio. Otro gran humanista como el Brocense también hizo algunas traducciones de poetas clásicos: el *Enchiridion* de Epicteto, las dos primeras églogas de Virgilio, algunas traducciones de Horacio y, según Menéndez Pelayo, una *Iliada* perdida por la Inquisición en verso latino y en verso castellano. El poeta Fernando de Herrera tradujo diversos clásicos latinos de la poesía, con predilección por Horacio.

En el terreno teórico, destacan en el s. XVI las ideas de los humanistas Luis Vives, especialmente en *De ratione dicendi*, libro III, cap. 12, y Juan de Valdés en el *Diálogo de la lengua*.

Sobre la traducción en el siglo de oro: García Yebra (1994: 135-151), Ruiz Casanova (2018: 175-348). Una lista de traducciones castellanas del s. XVI: Hernández Miguel (2008: 95).

2.2.2. Siglo XVII

En el s. XVII las obras grecolatinas siguen siendo las más traducidas, muy por encima de las romances, preferentemente del italiano, catalán y portugués. Destaca la figura del humanista valenciano Vicent Mariner, que a principios de siglo llevó a cabo una enorme labor traductora de clásicos griegos y latinos al castellano, amén de ser el primer “traductor inverso”, o al menos uno de los primeros: Ruiz Casanova (2018: 300-301) matiza, sin embargo, que no imprimió ninguna obra y que es dudosa la datación que establece para sus traducciones en su afán de exaltar sus dotes de traductor y su rapidez. Los autores más traducidos fueron, entre los griegos, Aristóteles: la primera traducción al castellano de la *Poética*, el texto clásico más influyente en la preceptiva literaria de este siglo, fue hecha por Alonso Ordóñez (1626). Y, entre los romanos, Virgilio, Ovidio, Horacio, Séneca, Estacio —cuya traducción de la *Tebaida* de Juan de Arjona fue concluida por Gregorio Morillo—, y el cristiano Tertuliano. Destacan también las diferentes versiones de Tácito de principios de siglo: Emmanuel Sueyro (1613), Baltasar Álamos de Barrientos (1614), Antonio de Herrero Tordesillas (1615) (solo los *Annales*) y Carlos Coloma (1629). Se ha discutido sobre el conocimiento de las lenguas clásicas de Quevedo, y hay opiniones diversas sobre el carácter de sus traducciones, por lo que la mayoría de estudiosos analizan las diferencias entre sus paráfrasis y sus traducciones propiamente dichas: sus autores latinos favoritos son Marcial y Séneca.

Entre las muchas traducciones que se hicieron en el s. XVII, gran cantidad de ellas de poetas, destacan nombres como los hermanos Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola y Francisco Medrano, traductores de odas horacianas; Luis Carrillo y Sotomayor, que tradujo parcialmente los *Remedia amoris* de Ovidio y el *Libro de la brevedad de la vida* de Séneca; Pellicer de Ossau, traductor de Tertuliano y del *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio; Juan de Jáuregui, cuya *Pharsalia* se imprimió póstumamente (1684); Francisco Enciso tradujo la *Eneida* en octavas reales; Diego Mejía

las *Heroidas*; González de Salas; Jerónimo Gómez de Huerta, traductor de la *Historia Natural* de Plinio; Rodrigo Fernández de Ribera, traductor de Marcial con el título *Centuria de epigramas*.

2.2.3. Siglo XVIII

Una de las características del s. XVIII es que el centro cultural europeo pasa de Italia a Francia, y el francés es utilizado en muchas ocasiones como lengua-puente, también en la traducción de las lenguas clásicas. Tomás de Iriarte es uno de los más famosos traductores de textos latinos. Además de las fábulas de Fedro, que constituyen la materia de sus fábulas originales, tradujo el *Ars poetica* de Horacio, en cuyo prólogo justifica su trabajo por los defectos que contenían versiones de los siglos anteriores (Iriarte 1777: V), lo que motivó el inicio de una polémica con coetáneos que defendieron las versiones criticadas por el fabulista, de Vicente Espinel (1591) y José Morell (1684). Tradujo también los cuatro primeros libros de la *Eneida*, donde retoma la idea mencionada de la inferioridad de las lenguas vulgares frente a los altos niveles poéticos de los autores traducidos, idea que tuvo en su época seguidores, como Javier de Burgos (1820: XVII), que habla de la “desigual lucha” entre la lengua latina y la castellana, y detractores como José Mor de Fuentes, que establece una comparación entre las dos lenguas clásicas, latín y griego, y el castellano, o Antonio Ranz Romanillos, traductor de Isócrates.

Ignacio García Malo es autor de la primera traducción íntegra de la *Iliada* publicada en castellano en 1788, aunque es anterior la inédita de Félix de Sotomayor (1746), conservada en el Ms. 8227-8228 de la BNE. Otros traductores destacados de las lenguas clásicas al castellano, la mayoría de la segunda mitad del siglo, fueron Ignacio de Luzán; Francisco Patricio de Berguizas, que tradujo las obras poéticas de Píndaro en tres volúmenes (1798); José Antonio Conde, que además del griego y del latín también tradujo del hebreo, el árabe y el persa. También tradujeron algunos textos clásicos diversos poetas como Nicolás Fernández de Moratín o Meléndez Valdés. A caballo entre los siglos XVIII-XIX hizo sus traducciones Leandro Fernández de Moratín, quien versionó algunas odas de Horacio: las dos primeras décadas del s. XIX aún aparecen dominadas por las ideas ilustradas.

En el s. XVIII se hacen numerosas traducciones de autores clásicos con finalidad didáctica, ya que la traducción se considera el mejor medio para aprender las lenguas clásicas. Algunos autores manifiestan su decepción porque las traducciones a la lengua de moda, el francés, hayan sustituido a las que se hacían de las lenguas clásicas en los Siglos de Oro: hubo una corriente de opinión contraria al exceso de galicismos en la lengua meta, así como otra que denostaba las traducciones de la época, representada por José Vargas (1793) y Juan Pablo Forner, traductor de Horacio cuya obra satírica *Exequias de la lengua castellana* (2000) no fue publicada hasta muchos años después de su muerte (Cueto 1871: 378-425).

Sobre la teoría de la traducción en este siglo, *vid.* Gutiérrez Hermosa (1998) y Pajares (1996), que distingue entre los nombres más ilustres que defienden la corriente neoclásica que reproducen las preceptivas de Aristóteles, Cicerón y Horacio, y la corriente renovadora-imitadora, formada por traductores poco conocidos y de escaso valor que ponen el foco en el receptor de la traducción y no se preocupan por la fidelidad con el original. Además del tema de la superioridad del latín, Iriarte también apunta otras dificultades de traducción como la necesidad de comprender el contexto histórico y cultural del mundo grecorromano y la redacción de notas, así como el cotejo con las versiones anteriores y la consulta de los comentarios. Otras dificultades aducidas por los traductores de la época son la búsqueda de la edición más fiable o la necesidad de conocer obras coetáneas al autor clásico (García Garrosa & Lafarga 2004: 26-27). Se encuentran referencias a las teorías traductológicas de la Antigüedad en el prólogo de José Goya y Muniain a su traducción de la *Guerra de las Galias*.

Uno de los autores más traducidos en este siglo y el siguiente es Horacio, cuya dificultad de traducción pone de relieve Javier de Burgos, el primer traductor al castellano de prácticamente toda la obra del poeta venusino, ya en el s. XIX: su primera traducción de las *Odas* data de 1820 (revisada en 1844). El primer volumen del famoso trabajo de Menéndez Pelayo sobre Horacio (1885) trata de las traducciones y comentarios al autor de Venusia.

2.3. Desde el s. XIX hasta la actualidad

2.3.1. Catalán

A caballo entre los siglos XVIII y XIX, antes de la *Renaixença*, hubo un importante traductor en Menorca, Antoni Febrer, que tradujo principalmente obras clásicas latinas: cuatro tratados filosóficos de Cicerón, las *Bucólicas*, y las *Fábulas* de Fedro. Entre 1810 y 1842 se publicaron seis ediciones de las *Faules d'Isop*. En la *Renaixença* (vid. Medina 1992) se llevaron a cabo traducciones de Safo, Ovidio, Plinio, Terencio: Joan Sardà tradujo a Horacio y Marcial.

Debe enmarcarse dentro del movimiento *noucentista*, del que es precedente el Modernismo, el proyecto de la traducción sistemática de los autores clásicos griegos y latinos emprendido hace un siglo por la colección Bernat Metge, iniciada con el patrocinio de Francesc Cambó, y que cuenta con más de 430 volúmenes. Ya antes de acabar la guerra civil (1923-1939) se editaron 84 volúmenes de 30 escritores, inaugurando la colección el primero de los dos del *De rerum natura* de Lucrecio traducido por Joaquim Balcells. Fue retomado tras la Guerra civil en 1946, si bien Carles Riba (1942) publicó, un año antes de volver del exilio, una traducción de las *Vides Paral·leles d'Alexandre i Cèsar* de Plutarco en la que no constaba su nombre. Riba fue la figura más importante de la traducción al catalán de obras clásicas —griegas—: dirigió la Bernat Metge en un breve espacio de tiempo, entre la muerte del primer director, Joan Estelrich, en 1958, y la suya al año siguiente. En la editorial Alpha, en la que se integró la colección desde 1926, publicó traducciones de Jenofonte, Plutarco, Esquilo y Sófocles. Pero su traducción más célebre es la segunda de la *Odissea* (Riba 1953) —en 1919 había hecho una primera—, publicada en 1948 en una edición para bibliófilos y reeditada en diversas ocasiones. Entre los objetivos de la colección Bernat Metge se encontraba el intento de prestigiar la lengua meta y fijar un registro culto del catalán, lo que motivó un estilo muy elevado (las normas de publicación, expuestas por Joan Estelrich en 1922, en Bacardí, Fontcuberta & Parcerisas 1998: 81-94). Tras la adquisición de la colección por el grupo cooperativo SOM en 2017, se ha convertido en “La casa dels clàssics”: un reto de la colección en la actualidad, bajo la dirección de Raül Garrigasait desde 2007, es la renovación de los títulos más antiguamente traducidos, tanto para actualizar la lengua como para tener versiones actualizadas libres de la censura de la época.

Traductores destacados son, entre muchos otros, Miquel Dolç, Josep Alsina, Josep Vergés, Eduard Valentí, Manuel Balasch, Antoni Seva, Jaume Medina.

Hay otras dos colecciones de textos clásicos grecolatinos en catalán, con un proyecto más limitado, pero más accesible y nada despreciable. La editorial La Magrana ha publicado en “Lesparver clàssic”, una colección monolingüe, unas 50 traducciones desde 1993: tras la adquisición de la editorial por el grupo RBA en 2000, se comenzó a publicar en 2012 la colección “Clàssics de Grècia i Roma”, en parte reediciones de “Lesparver clàssic”, pero hubo un parón en 2015; en 2021 el Grupo Penguin Random House adquirió la editorial y anunció la reactivación del proyecto. En las colecciones “Aetas” y “Summa Aetatis” (según la extensión de las obras) de la editorial de Martorell Adesiara, se han publicado más de 30 ejemplares de traducciones de textos griegos o latinos de la Antigüedad Clásica, la Edad Media y el Renacimiento en versión bilingüe. Más allá de estas colecciones destaca la labor traductora de Joan Francesc Mira, que culmina con su *Odissea* (2011). Se pueden consultar todas las traducciones al catalán de obras clásicas grecolatinas en la página web del Aula Carles Riba¹.

2.3.2. Castellano

Pese a su corta vida (1808-1833), el poeta Manuel de Cabanyes, a caballo entre el neoclasicismo y el romanticismo, hizo algunas traducciones del griego y del latín, algunas con fines didácticos. José Gómez Hermosilla tradujo la *Iliada* en endecasílabos (1831), ya que defiende el empleo de la traducción en verso para los poemas clásicos, problema recurrente entre los traductores de obras clásicas de la época, en cuyos prólogos no se observan las mismas quejas que en los demás traductores respecto al galicismo de la lengua o el exceso y mala calidad de las traducciones.

Traductores importantes fueron Sinibaldo de Mas, quien intentó traducir en hexámetros castellanos la *Eneida*, o Miguel Antonio Caro, que llegó a presidente de Colombia, quien publicó un volumen de traducciones de poetas latinos (1889). Junto al mencionado Javier de Burgos, otros traductores de Horacio son, de las *Odas*, Felipe Sobrado, Federico de Baráibar, quien

1. <http://www.ub.edu/acr/>

también tradujo la *Odisea*, y a finales de siglo Rafael Pombo; y del *Arte Poética* Martínez de la Rosa, Juan Gualberto González, quien también tradujo la *Odisea*, Jaime Balmes y Raimundo de Miguel. Además de la traducción en verso, las reflexiones teóricas de algunos de estos traductores como Baráibar, J.G. González o M.A. Caro versaban sobre la fidelidad al original. También tradujeron diversas obras latinas Juan María Maury, el libro IV de la *Eneida*, y Pérez de Camino las *Elegías* de Tibulo, Catulo y las *Geórgicas* virgilianas.

Menéndez Pelayo, además de su trabajo teórico sobre los traductores de obras clásicas, también realizó las propias: en su *Biblioteca de traductores españoles* incluye su entrada, con sus traducciones de autores griegos y latinos (Menéndez Pelayo 1952-1953).

A caballo entre los siglos XIX y XX el obispo mexicano Ignacio Montes de Oca publicó una colección de poetas bucólicos griegos (1910).

Debido al ingente número de traducciones de las lenguas clásicas a partir del s. XX, nos limitamos a enumerar unos pocos traductores y teóricos de la traducción. Entre las traducciones del s. XX de Homero al castellano destacan las de principios de siglo de Luis Segalá, que también tradujo la *Iliada* al catalán. Figuras destacadas de la traducción de autores clásicos al castellano en el s. XX son los poetas Aníbal Núñez y Ángel Crespo.

Como dice José Antonio Sabio (2017: 314), “las reflexiones que se encuentran en España en la segunda mitad del siglo XX, antes de la creación en los años setenta de las primeras escuelas de traducción, proceden de profesores de latín y griego”. Entre los filólogos clásicos que han escrito sobre la teoría de la traducción destaca Valentín García Yebra, quien tradujo, además, a Aristóteles, César, Cicerón o Séneca. También han hecho aportaciones sobre traductología Jiménez Delgado (1955), Miquel Dolç (1966), importante traductor de clásicos al catalán como dijimos, Josep Alsina (1967), Lasso de la Vega (1968) y Agustín García Calvo (1973: 39-76), que además tradujo la *Iliada*.

Para el estudio de la traducción de las lenguas clásicas en España resultan de inestimable ayuda los manuales de Ruiz Casanova (2000, 2018) y Lafarga & Pegenaute (2004, 2009): este último, el *Diccionario Histórico de la Traducción en España* (DHTE), puede consultarse en internet.

La *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC) ha publicado, en edición bilingüe, los textos de la Patrística y tradición cristiana griega y latina. Destacan

las traducciones de los apologistas griegos de Daniel Ruiz Bueno o las de la Biblia que comentamos a continuación.

3. Traducciones de la Biblia

3.1. Traducciones de la Biblia hasta época visigoda

El importante apartado de la historia de la traducción que constituyen las traducciones bíblicas dio comienzo con la traducción de los textos veterotestamentarios conocidos como *Septuaginta* o *Biblia de los 70*, por el número de sus traductores, setenta y dos, que figura en la famosa *Carta de Aristeas*. Fueron reunidos por el gran sacerdote de Jerusalén a petición de Ptolomeo II Filadelfo ante la demanda de la comunidad judía de Alejandría, pues los miembros de la numerosa colonia hebrea de Egipto y países vecinos habían olvidado la lengua de sus mayores. En realidad, fue obra de judíos de Alejandría, carece de mérito literario y está llena de hebraísmos. La traducción se inició en el siglo III a.e.c. y concluyó en la siguiente centuria, época de la que datan los fragmentos conservados más antiguos de esta obra, que pertenecen al *Levítico* y al *Deuteronomio*. Como afirma Natalio Fernández Marcos (2007: 271), se trata de “la mayor aportación cultural del judaísmo helenístico y sin duda la que tuvo una mayor influencia en nuestra civilización occidental” y “el mayor corpus de traducción de toda la Antigüedad”. Diversos condicionantes muy particulares facilitaron su realización: la expansión del helenismo, la política cultural de los Ptolomeos con la creación de la Biblioteca de Alejandría, y el esplendor del judaísmo helenístico.

Tras el triunfo del judaísmo rabínico, la versión de los *Setenta* fue abandonada por los judíos, pues los cristianos la adoptaron como Biblia oficial (de hecho, sigue siendo el texto canónico de la Iglesia Ortodoxa Griega). Utilizaron revisiones más fieles al hebreo, como la de Aquila, llevada a cabo entre el 100 y el 130, de una literalidad estricta criticada por Jerónimo. Hicieron otras traducciones posteriores al griego Teodoción y Símaco. Orígenes reunió las cuatro en su célebre edición llamada *Hexapla*, que incluía, en 6 columnas, el texto hebreo, el mismo texto en caracteres griegos y las 4 traducciones citadas.

En siglos posteriores siguieron las traducciones de la Biblia a las lenguas orientales como el siríaco, el copto, el etiópico, el geórgico y el armenio, y también al latín y al gótico.

A pesar de que la lengua griega era la más utilizada por los escritores cristianos, la expansión de la nueva religión hacia occidente hacía ineficaz su uso. Entonces, llegó el momento de dar un paso más hacia adelante y aprovechar la lengua oficial del Imperio, el latín, para continuar con su particular expansión por el territorio dominado por Roma. Por esta razón Jerónimo de Estridón fue encargado de traducir la Biblia al latín por orden del papa Dámaso I, con la finalidad de unificar los textos que se leían en las iglesias. La *Vulgata*, llamada así por ser una edición realizada para el pueblo (*vulgus*) y escrita en un latín sencillo y sin demasiado artificio retórico, se nutría de diversas traducciones latinas previas (ss. II y III e.c.) del *Nuevo Testamento* que la crítica recoge bajo el nombre de *Vetus latina* y de las traducciones griegas de la *Septuaginta*. Fue imponiéndose en la cristiandad occidental lenta pero seguramente, llegando a ser prácticamente universal a finales del s. VIII, si bien no fue reconocida oficialmente por la Iglesia hasta el Concilio de Trento (1545-1563). El influjo de esta versión en la cultura europea es incalculable: todas las lenguas y literaturas del mundo occidental le son deudas. En 1979 se publicó una *Nova Vulgata*, promulgada por Juan Pablo II, fruto de una revisión iniciada bajo el mandato de Pablo VI.

Algunos años antes que Jerónimo tradujo el obispo Ulfilas o Wulfila del griego al gótico toda la Biblia, excepto los dos libros de los Reyes. Solo se conservan algunos fragmentos. Fue de uso general entre los visigodos, pero estos, establecidos en las Penínsulas Ibérica e Itálica, se romanizaron muy pronto y adoptaron el latín como lengua propia.

3.2. Traducciones de la Biblia al castellano y al catalán

La primera traducción conocida en la Península Ibérica es la *Biblia Alfonsina* (1280). Del s. XV son la *Biblia de Alfonso V, el Magnánimo*, versión desde el hebreo y el latín del AT, cuya fecha de composición exacta no es conocida, y la *Biblia de Alba* (1433), traducción del AT del rabino Moisés Arragel de Guadalajara por encargo de Luis Guzmán y auspiciada por Juan II de Castilla (sobre las biblias medievales castellanas, *vid.* Avenozza 2011, 2020).

El cardenal Cisneros, tras fundar la Universidad de Alcalá, reunió a expertos en lenguas antiguas para su proyecto de la *Biblia Políglota Complutense*, en 6 volúmenes, impresa entre 1514 y 1517, en el primero de los cuales se encuentra, junto con el texto del *Pentateuco*, una serie de cartas que proporcionan información sobre el proyecto: el permiso de León X, una carta de este papa al cardenal Cisneros, un prólogo al lector, los prólogos al Nuevo Testamento y a los diccionarios hebreos, y finalmente las cartas de Jerónimo de Estridón en las que defiende sus traducciones del s. III. Los textos bíblicos del Antiguo Testamento, que ocupan los cuatro primeros volúmenes, se presentan en tres columnas con el texto de la *Vulgata* en el centro, el griego, con una traducción literal latina, a la derecha, y el hebreo, en cuyo margen hay aclaraciones a algunas palabras complicadas, a la izquierda (solo hay dos columnas en latín y griego en las partes que no incluyen versión hebrea). El quinto volumen contiene los libros del Nuevo Testamento en dos columnas, con los textos griegos de la *Vulgata* vinculados entre sí por pequeñas letras en superíndice: concluye con una breve gramática griega de dos páginas y un léxico de unas 9 mil palabras griegas. El sexto está compuesto por un diccionario de palabras hebreas y arameas seguido de una etimología con todas las palabras de la Biblia basado en el monje de época carolingia Remi d'Auxerre, una gramática hebrea de 30 páginas y una guía para el diccionario.

Pese a lo que algunos han dicho, la intención de la Biblia Políglota no fue en ningún momento la revisión del texto de la *Vulgata*. El famoso humanista Benito Arias Montano fue encargado por Felipe II de hacer una reimpresión, que se conoce como *Biblia Regia*, editada en Amberes (1569-1573), que añade dos volúmenes más.

Ante el avance del protestantismo, se prohibieron las traducciones de la Biblia al idioma vernáculo, que fueron perseguidas por la Inquisición, por lo que no hubo traducciones al castellano durante los siglos de oro, pero se hicieron en otros lugares. La primera versión del NT completa en castellano fue de Francisco de Enzinas, publicada en Amberes en 1543 siguiendo la edición crítica del texto griego de Erasmo. El judío Abraham Usque tradujo el AT en Ferrara (1553). La *Biblia del Oso*, traducida por Casiodoro de Reina desde el hebreo y el griego, fue publicada en Basilea en 1569. Una revisión de Cipriano Valera publicada en Ámsterdam (1602) es la más utilizada por los protestantes de habla hispana; se conoce como *Reina-Valera* o *Biblia del*

Cántaro: la última revisión es la denominada *Nueva Biblia Reina-Valera*, de 2020.

A finales del s. XVIII la Inquisición autorizó las versiones en lengua vulgar: el papa Benedicto XIV permitió las traducciones a las lenguas vernáculas en 1757, pero en España no se dio permiso hasta 1782. Hasta después de la Guerra Civil se ha utilizado en España la versión de Felipe Scío de San Miguel (1793), que sigue la *Vulgata* de forma muy literal (*vid.* Salas 2011). Mucho más libre es la traducción de Félix Torres (1822), que en realidad revisó una versión de José Miguel Petisco.

En los años 40 del s. XX se hicieron dos de gran éxito, publicadas ambas en la BAC: la de Nacar & Colunga (1944), que tradujeron respectivamente el AT y el NT, y la de Bover & Cantera (1947), el NT y el AT. Esta última ha sido la base de las numerosas versiones surgidas a partir de entonces, especialmente en los años 60. La conocida *Biblia de Jerusalén*, de la Escuela bíblica y arqueológica de Jerusalén, traducción pastoral y catequética, fue editada por primera vez en francés, en 1955, y la primera edición española fue en 1967, con sucesivas reediciones en 1975, 1998, 2009 y 2018. También cabe mencionar la *Nueva Biblia Española* (1975), revisada y reeditada como *Biblia del peregrino* (1993), y publicada poco después en tres grandes volúmenes (1996-1997): todas estas versiones de Schökel son de menor fidelidad al texto original que las de la BAC. La primera *Biblia Interconfesional* elaborada por católicos y protestantes data, en su versión española (BTI), de 2008: se publicó con anterioridad el NT (1978). La versión oficial de la Conferencia Episcopal es de 2010.

El valenciano Bonifaci Ferrer, hermano de san Vicente, fue autor de la primera traducción al catalán (València, 1478), a partir de la *Vulgata*, destruida por la Inquisición en 1483: no es seguro que fuera el traductor material, tal vez la escribió en colaboración con otros monjes de la Cartuja de Porta Coeli, y además parece que se sirvió de una versión catalana anterior. No hubo más versiones completas hasta los años 20 del s. XX (sobre las traducciones del s. XIX, *vid.* Puig 1987), cuando se publicaron tres traducciones de la Biblia al catalán, la mejor de las cuales, de carácter erudito, es la del Monasterio de Montserrat (1926) o *Biblia grossa de Montserrat*, en 25 volúmenes, concebida y traducida en gran parte por Bonaventura Ubach:

en 1970 se publicó una versión en un solo volumen, conocida como la *Biblia petita de Montserrat*.

Las otras dos son de la Fundació Bíblica Catalana, patrocinada por Francesc Cambó y dirigida por Miquel d'Esplugues, iniciada en 1928 y acabada de imprimir en 1948, en quince volúmenes: fue publicada en un solo volumen con el nombre de *Biblia de Catalunya* (1968). Y la del Foment de Pietat Catalana, iniciada en 1928, que editó cuatro de los ocho volúmenes previstos hasta 1935, pero no pudo ser publicada completa: se publicaron los dos volúmenes del NT y dos de los siete previstos del AT. Hay una *Biblia Catalana Interconfesional* (BCI), cuya primera edición es de 1993, con variantes en balear (1994) y valenciano (BVI) (1996). Y una *Biblia Evangèlica Catalana* (2000), con edición en internet (BEC en línea) desde 2004: fue reeditada en 2007 con el título *Biblia Evangèlica Protestant*. Sobre las traducciones catalanas de la Biblia, *vid.* Casanellas (2010, 2011, 2020).

4. Traducciones latinas del Corán

Durante un período de cinco siglos, el Corán fue traducido al latín en su totalidad al menos diez veces, por eruditos o grupos de traductores que trabajaron independientemente unos de otros. En orden cronológico, estas traducciones son:

- 1142-1143 Robert de Ketton (edición Theodor Bibliander, 1543, 1550)
- 1210 Marcos de Toledo
- *1456 Juan de Segovia, Yça Gidelli (hoy perdido)
- Guglielmo Raimondo Moncada (ca. 1445-1489), alias Flavio Mitrídates
- 1518 Juan de Teruel (corregido en 1525 por Leo Africanus)
- ca. 1630 traducción atribuida a Cirilo Lúcaris
- 1622 Ignacio Lomellini
- 1632 Johann Zechendorff
- 1651-1669 Germán de Silesia
- 1698 Ludovico Marracci

El uso de la exégesis musulmana en el caso de la primera traducción, realizada por Robert de Ketton (1142-1143), ha sido ampliamente atestiguado (Burman 2011). Esta traducción se llevó a cabo bajo los auspicios de Pedro

el Venerable (1092/94-1156), abad de Cluny, con motivo de su viaje a la Península Ibérica en 1141-1142. En algún lugar del valle del Ebro, no lejos de Tarazona, se encontró con un grupo de traductores bien informados, entre ellos Hermann de Carinthia y Robert de Ketton, que anteriormente se habían dedicado a traducir obras científicas, pero posteriormente pasaron a los libros religiosos (Cruz Palma & Ferrero Fernández 2011). Robert era un monje inglés particularmente interesado en los tratados árabes sobre astronomía y geometría, mientras que Hermann, que estaba vinculado al obispo de Tarazona, se interesó por traducir textos sobre matemáticas y astronomía. Ambos traductores fueron asistidos por Pedro de Toledo, cuyo conocimiento del árabe puede indicar que era de origen mozárabe, un converso del Islam o del judaísmo; Pedro de Poitiers, secretario de Pedro el Venerable (Martínez Gázquez 2015); y un musulmán llamado Mohamet. A pesar de este impresionante equipo de especialistas que trabajaron en el conjunto de textos sobre la vida del profeta Muḥammad, la historia de los árabes y la doctrina islámica, recientemente denominado *Collectio Islamolatina*, es al propio Robert de Ketton a quien se le atribuye la primera traducción del Corán (ed. Martínez Gázquez & González Muñoz 2022)². La traducción de Robert no solo circuló ampliamente ya en forma manuscrita (hasta la fecha se han identificado veinticuatro manuscritos), sino que también fue la versión que sirvió de base para una edición del siglo XVI realizada por el humanista protestante Teodoro Bibliander (Theodor Buchmann, 1505-1564). Este texto, aunque muy controvertido en su época, se imprimió en 1543, se reimprimió, y sirvió de base para varias traducciones posteriores del Corán a idiomas modernos.

A pesar de la amplia circulación de la traducción de Robert, el segundo traductor del Corán, Marcos de Toledo, que terminó su traducción medio siglo después, alrededor de 1210, casi seguramente no la conocía (ed. Pons 2016). La traducción de Marcos fue, hasta donde sabemos, obra de un solo autor, encargada por don Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo entre 1209 y 1247, y don Mauricio, arcediano de la iglesia toledana y posteriormente obispo de Burgos. Al igual que Robert de Ketton y Hermann de Carintia, Marcos de Toledo también había trabajado anteriormente en

2. Para una visión global de las publicaciones del proyecto de investigación Islamolatina: <https://grupsderecerca.uab.cat/islamolatina/>

traducciones científicas, concretamente en el campo de la medicina. También sirvió como canónigo en la iglesia toledana de 1193 a 1216 (exhaustiva bibliografía sobre Marcos de Toledo: Burman 2012).

La traducción de Marcos de Toledo se ha considerado prosaica y literal, en contraste con la versión de Robert, que se basó en gran medida en la paráfrasis. Además, su respeto por el formato islámico del libro sagrado hizo posible que los lectores lo consultaran junto con el original árabe. Parece que estaba más preocupado por proporcionar una traducción literal del Corán que por consultar la tradición árabe. Sin embargo, en general, Marcos de Toledo demostró estar familiarizado con las interpretaciones estándar de palabras y pasajes difíciles (*vid.* Burman 1998, 2011).

La siguiente traducción latina del Corán es especialmente interesante, ya que da fe de una amplia colaboración entre un miembro del clero cristiano y un erudito musulmán. Desafortunadamente, esta traducción no se ha conservado y toda la información sobre ella proviene de citas dispersas conservadas en otras fuentes, o de su prólogo, que por suerte nos ha llegado (*vid.* Roth 2014). El texto en cuestión fue fruto del esfuerzo de Juan de Segovia (1393-1458), obispo franciscano y ex cardenal, que se retiró en 1453 al Priorato de Aiton en Saboya, donde permanecería hasta el final de su vida y donde se dedicó al proyecto de traducir el Corán (Scotto 2022). Se cree que el resultado de sus esfuerzos fue presentado al humanista Eneas Silvius Piccolomini, el futuro papa Pío II, y consistiría en una edición trilingüe árabe-castellano-latín. Para ello, Juan contactó con un erudito musulmán, ʿĪsā b. Jābir (también conocido como Yça Gidelli), muftī y faqīh de la aljama (comunidad musulmana) de Segovia. Se suponía que su colaboración daría como resultado una traducción confiable y, en cierto sentido, aprobada por los musulmanes, ya que la versión de Robert de Ketton, que Juan conocía, no le pareció útil (*vid.* Martínez Gázquez 2005). Leemos en el prólogo a la traducción perdida que ʿĪsā vino desde Segovia hasta Aiton en 1455 para trabajar en su encargo. Pasó cuatro meses con su anfitrión y, aunque le pidieron que se quedara más tiempo, regresó a Castilla, donde escribió otra obra importante, el *Breviario Sunni* (*vid.* Wiegiers 1990, 1994). En cuanto a la metodología de los traductores, se esperaba que ʿĪsā proporcionara una traducción al castellano lo más literal posible, a partir de la cual Juan de Segovia haría la versión latina. Parece que el objetivo de esta traducción era

ser lo más libre posible de intermediarios textuales. Segovia y otros lectores potenciales necesitaban estar seguros de que la obra que estaban consultando era una interpretación fiel y literal y no un resumen aproximado del Corán.

Guglielmo Raimondo Moncada (ca. 1445-1489), alias Flavio Mitrídates, intentó traducir el Corán al menos dos veces, según atestiguan los dos manuscritos existentes. Nació en una familia de judíos sicilianos, probablemente tenía una buena educación y era bilingüe en árabe y romance. Parece haberse convertido al cristianismo temprano y adoptó a Guglielmo Raimondo Moncada como su nuevo nombre. Su conocimiento del hebreo, el arameo y el árabe le permitió acceder a los círculos influyentes del centro y norte de Italia. Fue particularmente activo en la corte de Urbino (ca. 1480-1482), en la Corte Papal y en el séquito de Giovanni Pico della Mirandola (ca. 1485-1488), a quien sirvió como profesor de idiomas (*vid.* Grévin 2020). Las traducciones de versos coránicos escritos por Mitrídates se conservan en dos manuscritos. Uno de lujo (Biblioteca Apostolica Vaticana, MS urb. lat. 1384, probablemente completado alrededor de 1482) dedicado al duque de Urbino, Federico da Montefeltro (1422-1482), que contiene suvar 21 y 22 (*vid.* Bobzin 2008; Burman 2011: 133-148). El segundo es MS Vat. Ebr. 357, probablemente preparado en Sicilia a principios del siglo XV, que exhibe una traducción fragmentaria de todo el Corán (Grévin 2010). Sorprendentemente, Mitrídates también usó fuentes judías para explicar varios pasajes coránicos.

La traducción latina de 1518 fue encargada por el cardenal Egidio da Viterbo (1469-1532). Es principalmente conocido como un sacerdote cristiano erudito, cabalista, filólogo y reformador de la orden agustina. Su gran interés por las lenguas orientales le llevó a adquirir manuscritos no sólo en hebreo sino también en siríaco, arameo y árabe, así como a rodearse de tutores y estudiosos de la lengua. En 1518 se le encomendó una misión papal en España para reunirse con el emperador Carlos V y pedirle que uniera sus fuerzas contra los turcos. En esta visita debió de conocer al converso y antiguo faqīh Juan Gabriel, y muy probablemente decidió contratarlo como traductor debido a su conocimiento del Corán. Quien corrigió la versión del Corán latino de Juan Gabriel fue el ahijado de Egidio, Leo Africanus (ed. Starczewska 2018).

La siguiente traducción del Corán al latín fue realizada por Ignazio Lomellini en 1622 y se tituló *Animadversiones, Notae ac Disputationes in*

Pestilentem Alcoranum. El trabajo incluye una traducción latina del Corán, así como extensos comentarios, notas marginales y el original en árabe. El manuscrito existente de la traducción consta de 323 folios de dos caras y se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Génova (Ms A-IV-4): la traducción latina sigue después de cada verso en árabe y, a su vez, es seguida por el comentario. Estos comentarios parecen haber sido hechos principalmente desde una perspectiva católica, ya que hacen abundantes referencias a la *Vulgata*, a los escritos cristianos patrísticos y ocasionalmente a los poetas clásicos paganos (Shore 2017).

Se ha atribuido una interpretación del siglo XVII, probablemente finalizada ca. 1630, al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638). Se le atribuye por una interpretación de la dedicatoria que se conserva en uno de los manuscritos. El interés de Lúcaris en obtener una traducción del Corán podría deberse a su función como patriarca de Constantinopla. No se conserva el texto completo (faltan los capítulos 30:10 al 93), pero las partes existentes contienen amplios comentarios también traducidos del árabe (ed. Cruz Palma 2006).

Una de las últimas traducciones latinas del Corán es una obra recientemente descubierta, fechada en 1632 (Tottoli 2015), de Johann Zechendorff (1580-1662), sorprendentemente apasionado por enseñar a sus alumnos el árabe coránico durante su etapa como director de la Escuela Latina de Zwickau desde 1617; también publicó una edición y una traducción interlineal de partes del Corán. Su *Specimen suratarum* contiene las suras 61 y 78, y fue impreso en 1630 utilizando tipos de letra árabes tallados por uno de sus alumnos (Ben-Tov 2017). Según Reinhold Gleis (2016), la traducción de Zechendorff de todo el Corán es una interpretación interlineal muy fiel, que va de derecha a izquierda.

La *Interpretatio Alcorani litteralis* fue preparada por Germán de Silesia (1588-1670) entre 1651 y 1669 (ed. García Masegosa 2009). El franciscano y arabista de Silesia pasó los últimos años de su vida en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial para completar una nueva versión latina del Corán. Su traducción sobrevive en varios manuscritos, que dan testimonio de una intensa corrección y edición. La traducción fue acompañada por el texto en árabe y extensos comentarios.

Finalmente, cabe mencionar aquí el impresionante *Alcorani textus universus* de Ludovico Marracci (1612-1700), publicado en Padua en 1698, la última traducción del Corán que se hizo al latín. La obra monumental constaba, en su etapa final, de dos grandes volúmenes. El reciente descubrimiento (2012) de la biblioteca personal de Marracci que contiene quince manuscritos relacionados con la interpretación y traducción del Corán arroja luz sobre cómo el eminente arabista abordó la tarea de interpretar el texto sagrado musulmán. Gracias al estudio de Gleis & Tottoli (2016) sabemos cómo Marracci hizo uso del Tafsīr: inicialmente se basó casi por completo en la interpretación de Ibn Abī Zamanīn y el Tafsīr al-Jalālayn (una obra que consta de los comentarios de al-Maḥāllī y al-Suyūfī), y más tarde incorporó información transmitida en otras obras exegéticas, en particular las de al-Bayḍāwī, al-Zamakhsharī y al-Thaʿlabī.

Referencias bibliográficas

- ALBRECHT, Michael von. (1997) *Historia de la literatura romana desde Andrónico hasta Boecio*, vol. 1. Trad. Dulce Estefanía & Andrés Pociña. Barcelona: Herder.
- ALSINA, Josep. (1967) “Teoría de la traducción.” En: Alsina, Josep (ed.) 1967. *Literatura griega: contenidos, métodos y problemas*. Barcelona: Ariel, pp. 425-444.
- ALVAR, Carlos. (2010) *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- AVENOZA, Gemma. (2011) *Biblias castellanas medievales*. San Millán de la Cogolla: Cilengua.
- AVENOZA, Gemma. (2020) “The Old Testament in Translated Patristic Works: Ezekiel 1-4:3 and 40:1-47 in Fr. Gonzalo de Ocaña’s (1442) Spanish Translation of Homiliarum in Ezechielem Prophetam libri duo by Pope Gregory I.” *Medieval Encounters* 26:4-5, pp. 349-385.
- BACARDÍ, Montserrat. (2012) “La traducció en la cultura catalana.” En: Bacardí, Montserrat; Ona Domènech; Cristina Gelpí & Marisa Presas (eds.) 2012. *Teoria i pràctica de la traducció*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, pp. 181-214.

- BACARDÍ, Montserrat; Joan Fontcuberta & Francesc Parcerisas (eds.). (1998) *Cent anys de traducció al català (1891-1990)*. Vic: Eumo.
- BEN-TOV, Asaph. (2017) "Johann Zechendorff (1580-1662) and Arabic Studies at Zwickau's Latin School." En: Loop, Jan; Alastair Hamilton & Charles Burnett (eds.) 2017. *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*. Leiden: Brill, pp. 57-92.
- BLÜHER, Karl Alfred. (1983) *Séneca en España: investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*. Trad. Juan Conde. Madrid: Gredos.
- BOBZIN, Hartmut. (2008) "Guglielmo Raimondo Moncada e La Sua Traduzione Della Sura 21 ('Dei Profeti')." En: Perani, Mauro (ed.) 2008. *Guglielmo Raimondo Moncada Alias Flavio Mitridate. Un Ebreo Converso Siciliano*. Palermo: Officina di studi medievali, pp. 173-84.
- BORSARI, Elisa. (2016) *Nuevo catálogo de traducciones anónimas al castellano desde el siglo XIII al XVI, en bibliotecas de España, Italia y Portugal*. Barcelona: Calambur.
- BORTOLUSSI, Bernard; Madeleine Keller; Sophie Minon & Lyliane Sznajder (dir.). (2009) *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*. Paris: Picard.
- BOVER, José María & Francisco Cantera. (1947) *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid: BAC.
- BROCK, Sebastian. (1979) "Aspects of Translation Technique in Antiquity." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, pp. 69-87.
- BROCK, Sebastian. (2007) "Translation in Antiquity." En: Christidis, Anastassios-Fivos (ed.) 2007. *A History of Ancient Greek. From Its Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, pp. 873-886.
- BURGOS, Javier de. (1820) *Horacio. Las poesías de Horacio traducidas en versos castellanos con notas y observaciones críticas*. Madrid: Imprenta de Collado.
- BURMAN, Thomas E. (1998) "Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo." *Speculum* 73:3, pp. 703-732.
- BURMAN, Thomas E. (2011) *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560. Material Texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BURMAN, Thomas E. (2012) "Mark of Toledo." *Christian-Muslim Relations* 4, pp. 150-156.
- CARO, Miguel Antonio. (1889) *Traducciones poéticas*. Bogotá: Librería Americana.

- CARTAGENA, Nelson. (2009) *La contribución de España a la teoría de la traducción. Introducción al estudio y antología de textos de los siglos XIV y XV*. Madrid & Frankfurt: Iberoamericana & Vervuert.
- CASANELLAS, Pere. (2010) “Les traduccions catalanes de la Bíblia.” *Qüestions de Vida Cristiana* 236, pp. 9-37.
- CASANELLAS, Pere. (2011) “Bíblia. Traducciones catalanas.” En: Kasper, Walter (dir.) 2011. *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 1. Trad. Marciano Villanueva. Barcelona: Herder, pp. 268-269.
- CASANELLAS, Pere. (2020) “Bible Translation by Jews and Christians in Medieval Catalan-Speaking Territories.” *Medieval Encounters* 26:4-5, pp. 386-414.
- CRUZ PALMA, Óscar. (2006) *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)*. Madrid: CSIC.
- CRUZ PALMA, Óscar & Cándida Ferrero Hernández. (2011) “Robert of Ketton.” En: Thomas, David & Alexander Mallett (eds.) 2011. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 3: 1050-1200. Leiden & Boston: Brill, pp. 508-519.
- CUETO, Leopoldo Augusto de. (1871) “Poetas líricos del siglo XVIII. Tomo segundo.” En: Rivadeneyra, Manuel (ed.) 1871. *Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, LXIII*. Madrid: Rivadeneyra.
- DOLÇ, Miquel. (1966) “Técnica y práctica de la traducción.” En: VV.AA. (ed.) 1966. *Didáctica de las lenguas clásicas*. Madrid: Dirección General de Enseñanzas Medias, pp. 65-75.
- FAULHABER, Charles B. (1997) “Sobre la cultura ibérica medieval: las lenguas vernáculas y la traducción.” En: Lucía, José Manuel (coord.) 1997. *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. 1. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 587-598.
- FEENEY, Denis. (2016) *Beyond Greek. The Beginnings of Latin Literature*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio. (2007) “Las traducciones en la antigüedad.” *Sefarad* 67:2, pp. 263-282.
- FORNER, Juan Pablo. (2000) *Exequias de la lengua castellana. Sátira menipea*. Madrid: CSIC.
- GARCÍA CALVO, Agustín. (1973) *Lalia: ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*. Madrid: Siglo XXI.

- GARCÍA GARROSA, María Jesús & Francisco Lafarga. (2004) *El discurso sobre la traducción en la España del siglo XVIII. Estudio y antología*. Kassel: Reichenberger.
- GARCÍA MASEGOSA, Antonio (ed.). (2009) *Dominicus Germanus de Silesia. Interpretatio Alcorani litteralis*. Madrid: CSIC.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. (1979) “¿Cicerón y Horacio preceptistas de la traducción?” *CFC* 16, pp. 139-154.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. (1994) *Traducción: historia y teoría*. Madrid: Gredos.
- GLEI, Reinhold. (2016) “A Presumed Lost Latin Translation of the Qur’ān (Johann Zechendorff, 1632).” *Neulateinisches Jahrbuch* 18, pp. 361-72.
- GLEI, Reinhold & Roberto Tottoli (ed.). (2016) *Ludovico Marracci at Work: The Evolution of His Latin Translation of the Qur’ān in the Light of His Newly Discovered Manuscripts: With an Edition and a Comparative Linguistic Analysis of Sura 18*. Corpus Islamo-Christianum. Series Arabica-Latina 1. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- GRESPI, Giuseppina. (2004) *Traducciones castellanas de obras latinas e italianas contenidas en manuscritos del siglo XV en las bibliotecas de Madrid y El Escorial*. Madrid: Biblioteca Nacional.
- GRÉVIN, Benoît. (2010) “Le *Coran de Mithridate* (ms. Vat. ebr. 357) à la croisée des savoirs arabes dans l’Italie du XVe siècle.” *Al-Qanṭara* 31:2, pp. 513-48.
- GRÉVIN, Benoît. (2020) “Late Medieval Translations of the Qur’ān (1450-1525): Discontinuity or Cumulativeness?” *Medieval Encounters* 26:4-5, pp. 477-506.
- GUTIÉRREZ HERMOSA, María Luisa. (1998) “Hacia una teoría de la traducción del siglo XVIII español.” En: Orero, Pilar (coord.) 1998. *Actes del III Congrés Internacional sobre Traducció*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 153-163.
- HERNÁNDEZ MIGUEL, Luis Alfonso. (2008) *La Tradición Clásica. La transmisión de las literaturas griega y latina antiguas y su recepción en las vernáculos occidentales*. Madrid: Liceus.
- IRIARTE, Tomás de. (1777) *El Arte poética de Horacio o Epístola a los Pisones, traducida en verso castellano por D. Tomás de Iriarte*. Madrid: Benito Cano.
- JIMÉNEZ DELGADO, José. (1955) “La traducción latina.” *Revista de educación* 31, pp. 100-108.
- LAFARGA, Francisco & Luis Pegenaute (eds.). (2004) *Historia de la traducción en España*. Salamanca: Ambos mundos.

- LAFARGA, Francisco & Luis Pegenaute (eds.). (2009) *Diccionario histórico de la traducción en España*. Madrid: Gredos. Versión electrónica: <https://phte.upf.edu/dhte/>
- LASSO DE LA VEGA, José Sánchez. (1968) “La traducción de las lenguas clásicas al español como problema.” En: VV.AA. (ed.) 1968. *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 1. Madrid: SEEC, pp. 87-140.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2005) “Las traducciones latinas del Corán, arma antislámica en la Cristiandad Medieval.” *Cuadernos del CEMYR* 13, pp. 11-28.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2015) “Glossae Ad ALCHORAN LATINUM Roberti Ketenensis Translatoris, Fortasse a Petro Pictauiese Redactae: An Edition of the Glosses to the Latin Qur’ān in Bnf Ms Arsenal 1162.” *Medieval Encounters* 21:1, pp. 81-120.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José & Fernando González Muñoz (eds.). (2022) *Alchoran sive lex Saracenorum: edición crítica y estudio*. Madrid: CSIC.
- MARTÍNEZ ROMERO, Tomás (ed.). (1995) *L.A. Sèneca, Tragèdies. Traducció catalana medieval amb comentaris del segle XIV de Nicolau Trevet*, 2 vols. Barcelona: Barcino.
- MARTÍNEZ ROMERO, Tomás. (1998) *Un clàssic entre clàssics: sobre traduccions i recepcions de Sèneca a l’època medieval*. València & Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana & PAM.
- MARTÍNEZ ROMERO, Tomás (ed.). (2015) *L.A. Sèneca, Epístoles a Lucili. Traducció catalana medieval*, 3 vols. Barcelona: Barcino.
- MARTOS, Josep Lluís. (2007) “Els estudis clàssics al País Valencià: un apropament socioliterari.” *Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica* 23, pp. 81-96.
- MCELDUFF, Siobhán. (2017) *Roman Theories of Translation: Surpassing the Source*. New York & London: Routledge.
- MEDINA, Jaume. (1992) “La Renaixença i els clàssics llatins.” En: Jorba, Manuel (ed.) 1992. *Actes del col·loqui internacional sobre la Renaixença*. Barcelona: Curial, vol. 1, pp. 317-333.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. (1885²) *Horacio en España. Solaces bibliográficos*, vol. 1: *Traductores y comentadores*. Madrid: Pérez Dubrull.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. (1952-1953) *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, vols. 54-57. Santander: CSIC.
- MIRA, Joan Francesc (trad.). (2011) *Odissea. Homer*. Barcelona: Proa.
- MONTES DE OCA, Ignacio. (1910) *Poetas Bucólicos Griegos*. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando.

- MORRÁS, María. (1994) “Latinismos y literalidad en el origen de clasicismo vernáculo: las ideas de Alfonso de Cartagena (ca. 1384-1456).” *Livius* 6, pp. 35-58. Versión electrónica: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcp414>
- NÁCAR, Eloíno & Alberto Colunga. (1944) *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC.
- PAJARES, Eterio. (1996) “La teoría de la traducción en el siglo XVIII.” *Livius* 8, pp. 165-174.
- PERUJO, Joan Maria. (1999) “*Axí com plom en esguart de fin aur*: procediments traductològics de Jaume Conesa.” En: Fortuño, Santiago & Tomás Martínez Romero (eds.) 1999. *Actes del VII congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, vol. 3. Castelló: Universitat Jaume I, pp. 169-179.
- PONS, Nàdia Petrus (ed.). (2016) *Marcos de Toledo. Alchoranus latinus quem translulit Marcus canonicus toledanus: estudio y edición crítica*. Madrid: CSIC.
- PUIG, Armand. (1987) “Les traduccions bíbliques catalanes en el segle XIX.” *Revista catalana de teologia* 12:1, pp. 97-116.
- PUJOL, Josep Maria. (2004) “Traducciones y cambio cultural entre los siglos XIII y XV.” En: Lafarga, Francisco & Luis Pegenaute (eds.) 2004. *Historia de la traducción en España*. Salamanca: Ambos mundos, pp. 623-650.
- RECIO, Roxana & Tomás Martínez Romero (eds. lit.). (2001) *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*. Castelló: Universitat Jaume I.
- RIBA, Carles (trad.). (1942) *Plutarc. Vides paral·leles*, vol. 9: *Alexandre i Cèsar*. Barcelona: Bernat Metge.
- RIBA, Carles (trad.). (1953) *Homer. L'Odissea*. Barcelona: Alpha.
- ROTH, Ulli. (2014) “Juan of Segovia’s Translation of the Qur’an.” *Al-Qantara* 35:2, pp. 555-578.
- RUIZ CASANOVA, José Francisco. (2000) *Aproximación a una historia de la traducción en España*. Madrid: Cátedra.
- RUIZ CASANOVA, José Francisco. (2018) *Ensayo de una historia de la traducción en España*. Madrid: Cátedra.
- RUSSELL, Peter. (1985) *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- SABIO, José Antonio. (2017) “El legado de los filólogos a la traducción: Valentín García Yebra.” *Hermeneus* 19, pp. 309-334.
- SALAS, Francisco. (2011) “La traducción de la Biblia del P. Felipe Scío y su época.” *Fortunatae* 22, pp. 303-314.

- SANTOYO, Julio-César. (1987) *Teoría y crítica de la traducción: antología*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- SANTOYO, Julio-César. (2004a) "Sobre la historia de la traducción en España: algunos errores recientes." *Hermeneus* 6, pp. 169-182.
- SANTOYO, Julio-César. (2004b) "La Edad Media." En: Lafarga, Francisco & Luis Pegenaute (eds.) 2004. *Historia de la traducción en España*. Salamanca: Ambos mundos, pp. 23-174.
- SANTOYO, Julio-César. (2009) *La traducción medieval en la Península Ibérica (siglos III-XV)*. León: Universidad de León.
- SANTOYO, Julio-César. (2019) "La materia oscura de la traducción medieval en la Península Ibérica." En: Borsari, Elisa (coord.) 2019. *La traducción en Europa durante la Edad Media*. Madrid: Cilengua, pp. 143-160.
- SCOTTO, Davide. (2022) *Juan de Segovia e il Corano. Convertire i musulmani nell'Europa del Quattrocento*. Menaggio: Villa Vigoni.
- SEELE, Astrid. (1995) *Römische Übersetzer, Nöte, Freiheiten, Absichten*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- SHORE, Paul. (2017) "An Early Jesuit Encounter with the Qur'an: Ignazio Lomellini's Animadversiones, Notae Ac Disputationes in Pestilentem Alcoranum." *American Journal of Islamic Social Sciences* 34, pp. 1-22.
- STARCZEWSKA, Katarzyna K. (ed.). (2018) *Latin Translation of the Qur'an (1518-1621): Commissioned by Egidio Da Viterbo: Critical Edition and Case Study*. Diskurse Der Arabistik 24. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- TOTTOLI, Roberto. (2015) "The Latin Translation of the Qur'ān by Johann Zechendorff (1580-1662) Discovered in Cairo Dār al-Kutub: A Preliminary Description." *Oriente Moderno* 95:1-2, pp. 5-31.
- TRAINA, Alfonso. (1974) *Vortit barbare: le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- VARGAS, José de. (1793) *Declamación contra los abusos introducidos en el castellano*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra.
- VEGA, Miguel Ángel. (1994) *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.
- WIEGERS, Gerard Albert. (1990) "Isà b. Yabir and the origins of Aljamiado literature." *Al-qantara* 11:1, pp. 155-192.
- WIEGERS, Gerard Albert. (1994) *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (Fl. 1450), His Antecedents and Successors*. Leiden: Brill.

- WITTLIN, Curt. (1974) “Sens lima e correcció de pus dols estil: Fra Nicolau Quilis traduint el llibre *De officiis* de Ciceró.” *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 35, pp. 125-156.
- WRIGHT, Roger. (1999) “La traducción entre el latín y el romance en la Alta Edad Media.” *Signo* 6, pp. 41-63.

NOTA BIOGRÁFICA / BIONOTE

LUIS POMER MONFERRER, doctor en Filología Clásica por la Universitat de València, es Profesor Titular de Filología Latina en el Departamento de Filología Clásica de dicha universidad, donde imparte sus clases desde 1991. Es catedrático de latín de enseñanza secundaria en excedencia. Su tesis sobre el discurso indirecto en la obra de Quinto Curcio Rufo fue premiada por la SEEC. Además de trabajos sobre sintaxis latina derivados de su tesis, sus líneas de investigación se han centrado en tres campos, en los cuales ha participado en diversos proyectos de investigación. 1. Traducción y recepción de la cultura clásica en las literaturas castellana y catalana. Ha publicado dos libros: la *Antología de las más famosas historias de amor* (2010), con E. Sales, y *Traducción y recepción de la cultura clásica* (2012), con A. Narro; ha participado con la entrada “Edad Media” en el *Diccionario hispánico de la traducción y recepción clásica* (2021). 2. Literatura cristiana. Entre diversas publicaciones fruto de dos proyectos, los más recientes son tres artículos de revista en 2019 y 2020 sobre la polémica *adversus Iudaeos*, especialmente los diálogos. Actualmente participa en otro sobre las mártires. 3. Humanismo valenciano. Colaboró en la traducción al castellano de *Las Disciplinas* de Luis Vives, para el Ajuntament de València (1997); participó con dos entradas en el *Diccionario del humanismo español* (2012); fruto de un proyecto de investigación es la edición con traducción al castellano, de dos obras retóricas: las *Institutiones Rhetoricarum* de F. Furio Ceriol (2022), y la *Methodus oratoria* de Andreu Sempere, de inminente publicación, sobre la cual ha publicado diversos trabajos.

LUIS POMER MONFERRER holds a Ph.D. in Classical Philology and is a Professor of Latin Philology in the Department of Classical Philology at the University of València, where he has been teaching since 1991. His thesis on indirect

speech in Curcio's work was awarded by the SEEC. His research areas have focused on three fields, in which he has participated in various research projects. 1. Translation and reception of classical culture in Castilian and Catalan literature. He has published two books, *Antología de las más famosas historias de amor* (2010, with E. Sales) and *Traducción y recepción de la cultura clásica* (2012, with A. Narro) and has participated with the entry "Middle Ages" in the *Diccionario hispánico de la traducción y recepción clásica* (2021). 2. Christian Literature. He has published three recent journal articles (2019-2020) on *adversus Iudaeos* literature, especially the dialogues, and is currently part of a research project on female martyrs. 3. Valencian humanism. He contributed to the translation into Spanish of *De disciplinis* of Luis Vives (Ajuntament de València, 1997) and participated in two dictionary entries of the *Diccionario del humanismo español* (2012). The result of a research project is the edition with translation into Spanish of two rhetorical works of Valencian humanists: the *Institutiones Rhetoricarum* of F. Furio Ceriol (PUV, 2022), and the *Methodus oratoria* of Andreu Sempere, soon to be published.

KATARZYNA K. STARCZEWSKA es investigadora en la Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". En 2012 presentó su tesis doctoral en la Universitat Autònoma de Barcelona titulada *Traducción latina del Corán (1518/1621) encargada por de Egidio da Viterbo. Edición crítica y estudio introductorio*. Katarzyna está trabajando actualmente en una serie de temas que giran en torno a la cultura musulmana en Europa moderna temprana. Sus intereses incluyen redes de traductores cuyo idioma de destino era el latín, el reflejo de las polémicas interreligiosas latinas en los tratados en idiomas nacionales y los primeros libros de gramática moderna del árabe escritos en latín. Es autora de numerosos artículos y capítulos de libros. Su primer libro *Latin Translation of the Qur'ān (1518/1621) Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study*, se publicó en *Diskurse der Arabistik*, Otto Harrassowitz Verlag, en 2018 y ha recibido numerosas reseñas.

KATARZYNA K. STARCZEWSKA is a researcher at the Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". In 2012 she presented her doctoral thesis at the Universitat Autònoma de Barcelona entitled *Latin Translation of the Qur'ān (1518/1621) commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Introductory Study*. Katarzyna is currently working on a number of topics that revolve

around Muslim culture in early modern Europe. Her interests include networks of translators whose target language was Latin, the reflection of Latin interreligious controversies in national language treatises, and the first modern Arabic grammar books written in Latin. She is the author of numerous articles and book chapters. Her first book *Latin Translation of the Qurʾān (1518/1621) Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study*, was published in *Diskurse der Arabistik*, Otto Harrassowitz Verlag, in 2018 and has received numerous reviews.

IOANNIS KIORIDIS, doctor en Filología Española por la Universidad Nacional y Kapodistriaca de Atenas, es Profesor Contratado de Filología Española en los Estudios de Máster del Departamento de Lengua y Filología Españolas de la Facultad de Letras de dicha universidad. También es Profesor Contratado de Literatura, Historia y Civilización Españolas en el Programa de Estudios de Lengua y Civilización Españolas de la Universidad Abierta Griega, donde imparte sus clases desde 2010. Su tesis es una aproximación comparativa entre el CMC y el poema épico bizantino de *Diyenis Akritis* en su ms. de El Escorial. Su investigación versa sobre la traducción de textos medievales catalanes y castellanos al griego moderno, la literatura comparada medieval, la relación entre las baladas tradicionales griegas y el romancero. Participa en proyectos de investigación de las universidades de Zaragoza, Sergipe y Heidelberg. De sus libros destacan: 1. *Το Έπος του Ελ Σιντ: εισαγωγή, πρωτότυπο κείμενο, μετάφραση, σχόλια* [El CMC: introducción-texto original-traducción-notas] (2019). En colaboración con St. Dertsas y Al. Montaner. 2. *Ραμόν Μουντανέρ: το ελληνικό τμήμα του Χρονικού* [Ramón Muntaner: la secció grega de la Crònica]. Edición bilingüe en griego y catalá. En colaboración con E. Ferrer, J. J. Pomer y J. Redondo.

IOANNIS KIORIDIS holds a Ph.D. in Spanish Philology (National and Kapodistrian University of Athens) and is a Contract Professor of Spanish Philology in the Master's Studies of the Department of Spanish Language and Philology of the Faculty of Letters of the aforementioned university. He is also a Contract Professor of Spanish Literature, History and Civilization in the Spanish Language and Civilization Studies Program at the Hellenic Open University, where he has been teaching since 2010. His thesis is a comparative approach between the CMC and the byzantine epic poem of

Digenis Akritis in Escorial's MSS. His research deals with the translation of medieval Catalan and Castilian texts into modern Greek, comparative medieval literature, and the relationship between traditional Greek ballads and romancero. He participates in research projects at the universities of Zaragoza, Sergipe and Heidelberg. Among his books stand out: 1. *Το Έπος του Έλ Σιντ: εισαγωγή, πρωτότυπο κείμενο, μετάφραση, σχόλια* [The Song of my Cid: introduction-original text-translation-notes] (2019). In collaboration with St. Dertsas and Al. Montaner. 2. *Ραμόν Μουντανέρ: το ελληνικό τμήμα του Χρονικού* [Ramón Muntaner: the Greek section of the Chronicle]. Bilingual edition in Greek and Catalan. In collaboration with E. Ferrer, J. J. Pomer and J. Redondo.

Recibido / Received: 11/11/2022
Aceptado / Accepted: 19/11/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.01>

Para citar este artículo / To cite this article:

Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska. (2023) "Classical languages and translation: the sacred texts" In: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies. MonTI 15*, pp. 44-81.

CLASSICAL LANGUAGES AND TRANSLATION: THE SACRED TEXTS

LAS LENGUAS CLÁSICAS Y LA TRADUCCIÓN: LOS TEXTOS SAGRADOS

LUIS POMER MONFERRER

luis.pomer@uv.es
Universitat de València

KATARZYNA K. STARCZEWSKA

kstarczewska@unior.it
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

IOANNIS KIORIDIS

kioridis.ioannis@ac.eap.gr
Hellenic Open University

Abstract

Three aspects of translation related to classical languages are studied. The first section deals with the practice of translation in the ancient Greco-Roman world. The second and more extensive section deals with translations from classical languages into Catalan and Spanish throughout history: due to the scope of the subject, it simply provides an overview and refers to an exhaustive bibliography. The last part deals with the translation of sacred texts. The approach to biblical translations is twofold: it tackles translations of the Old Testament (OT) into Greek and Latin and translations of the New Testament (NT) into Latin; as well as the versions from Greek or Latin



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

into Catalan and Spanish. The article also presents a brief overview of translations of the Qur'an into Latin.

Keywords: Translation of Greek texts. Translation of Latin texts. Classical tradition. Reception of classical culture in Catalan and Castilian literature. Translation of sacred texts.

Resumen

Se estudian tres aspectos de la traducción relacionados con las lenguas clásicas. En un primer apartado se habla de la práctica de la traducción en el mundo antiguo grecorromano. El segundo y más extenso versa sobre la traducción de las lenguas clásicas al catalán y al castellano a lo largo de la historia: por la extensión del tema se traza simplemente una panorámica y se remite a una amplia bibliografía. El último punto trata de la traducción de los textos sagrados. La Biblia en la doble vertiente que afecta a las lenguas clásicas: las traducciones del Antiguo Testamento (AT) al griego y al latín y las del Nuevo Testamento (NT) al latín; y las versiones del griego o del latín al catalán y al castellano. Se enumeran también las traducciones del Corán al latín.

Palabras clave: Traducción de textos griegos. Traducción de textos latinos. Tradición clásica. Recepción de la cultura clásica en las literaturas catalana y castellana. Traducción de textos sagrados.

1. Translation in the ancient Greco-Roman world

The Greeks did not practice written translation, despite the fact that they were in contact with other peoples, and were acquainted with their oral accounts. Not even the discovery of the mystery religions from the East, which had so much influence on the Roman Empire, prompted them to translate these religious writings.

Around the same time as the Old Testament was translated into Greek in Alexandria, which we will discuss later, the first known Latin translation of a Greek work, the *Odyssey*, was embarked upon by a prisoner of war, the Tarentine Livius Andronicus, in Rome. The *Odusia*, as it is usually known, served as a textbook in Roman schools for more than two centuries until was replaced by the *Aeneid*.

Much of early Roman literature, and to a lesser extent literature from the classical period, was openly inspired by Hellenic models. The implicit

adaptations or translations were innumerable in the theatre, as can be seen especially in the comedies of Plautus and Terence. These cannot be considered authentic translations, however. Plautus is not really a translator of works of New Comedy; he is rather the creator of specifically Roman works (Albrecht 1994: 143-144). Plautus himself considers his adaptation of Greek originals into Latin a translation into a barbaric language: *Demophilus scripsit, Maccus vortit barbare* “Demophilus wrote it, Maccius (Plautus) translated it into barbarian” (Plaut. *Asin.* 11). This text implies that, at least in archaic times, the Romans considered Greek a literary language and Latin a “barbaric” one, and did not regard *contaminatio*, the process of Roman playwrights merging more than one Greek comedy, as a shameful act.

In fact, Latin literature stands out mainly for being a great adaptation of Greek literature, except for satire, the only genre considered entirely Roman: *satura quidem tota nostra est* (Quint. *Inst.* 10.93). This notwithstanding, fully-fledged translations did not abound, mostly because all the educated people of Rome between the 2nd century B.C.E. and the 2nd century C.E. knew Greek, the language in which the literature of the eastern part of the Roman Empire was written. Jerome (*Ep.* 57.5) refers to Cicero’s translations, namely, Plato’s *Protagoras*, Xenophon’s *Oeconomicus*, and the two very beautiful speeches (*orationes pulcherrimas*) that Aeschines and Demosthenes delivered against each other.

This process begins and ends in the third century, as the knowledge of Greek is gradually lost due to the cultural decline of the West. Before the fall of the Western Empire, a period of time begun in which translations from Greek into Latin abounded, and this continued after the invasions of the Germanic peoples. The figure of Boethius, Theodoric’s minister, is particularly worth mentioning as he was imprisoned and executed by order of the emperor, for being unable to carry out his ambitious project of translating and commenting on the works of Plato and Aristotle. The only translation and commentary that have survived are a part of Aristotle’s logical work, known as *Organon*, as well as Porphyry’s *Isagoge*, an introduction to the *Categories*. Nevertheless, Boethius was the leading authority on logic in the Middle Ages until the complete Latin translation of the *Organon* in the thirteenth century.

Among the translations that the Romans carried out into Latin from languages other than Greek, the 28 volumes on agriculture by the Carthaginian named Mago stand out. They were translated by means of a Senate decree shortly after the conquest of Carthage in 146 B.C.E. according to Pliny the Elder (*H.N.* 18.22-23), and Varro (*RR.* 1.1.10) mentions the translations into Greek. Further information on translation in the Greco-Roman world can be found in Traina (1974), Seele (1995), Brock (2007), Bortolussi-Keller-Minon-Sznajder (2009), Feeney (2016), and McElduff (2017).

In the theoretical field, in the absence of any translation theory among the Greeks, Cicero and Horace were among the first to raise the discussion that has ever since lived an eternal life: to opt for *verbum e verbo* or *sensus de sensu* translation. The classical authors preferred the latter, although with nuances. Cicero claims that he translated two speeches of Aeschines and of Demosthenes not “as an interpreter, but as an orator... I did not consider it appropriate to transmit them word for word, but I preserved all the style and force of the words” (own translation). (*nec converti ut interpres, sed ut orator... non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi.*) (*Cic. Opt. Gen.* 14). However, Miguel Ángel Vega (1994: 22) does not consider Cicero’s words a defense of translation by meaning, but rather as a differentiation between two modes of translation, the literal mode of the translator and the free mode of the poet. Valentín García Yebra (1979: 152-153) states that Horace’s text, *nec uerbo uerbum curabis reddere fidus / interpres* (*A.P.* 133-134), is not a recommendation to interpreters on how to translate, but rather a piece of advice addressed to novice poets, which is why he translates it as follows: “and you do not try to reproduce the plot word for word as a faithful interpreter.”

Nevertheless, it is Jerome of Stridon who is considered the father of translation theory in the modern sense. In addition to his enormous body of work as a translator, which is not limited to the *Vulgate*, among his translations from Greek to Latin it is worth mentioning the second part of the *Chronicon* of Eusebius, which he entitled *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, and his translations of Origen, including *De principiis* (περὶ ἀρχῶν) and some homilies. Jerome theorised on translation problems in his letter to Pammachius: *Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo*

mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu (Jer. Ep. 57.5). He differentiates between sacred and profane texts. Sacred texts must be translated to the letter, because even the word order can contain a mystery and thus literalness guarantees fidelity to the original, whereas translating profane texts according to their sense does not cause any problems. The Latin translations prior to the *Vulgate*, known as the *Vetus Latina*, carried out in the second and the third centuries CE, also claim to reproduce the sacred content as accurately as possible. In the Middle Ages literal translations prevailed in the Christian realm. Brock (1979: 70) claims that the reference for literal translations owned “to the prestige of this ideal of literal biblical translation”, and “it eventually became the norm for virtually all translation from Greek into Latin until the Renaissance”. On the contrary, and also in accordance with Jerome, in the prologues and dedications of non-religious peninsular translations, translation by meaning is usually chosen (Russell 1985: 27).

Throughout the Early Middle Ages, Western Christianity continued to draw inspiration from the theological writings of the Greek Fathers and from other sources that emerged in the Byzantine Empire. As Western intellectual life moved to the monasteries, most translations of the High Middle Ages were carried out there. In the sixth century, the Vivarium was founded, in which Cassiodorus commissioned the translation of Greek works for his library, including the *Antiquities of the Jews* by Flavius Josephus. In Monte Cassino, Benedict of Nursia promoted the transmission of classical texts according to the famous *ora et labora* rule, marking the origin of Benedictine monasticism.

2. Translation from classical languages into Spanish and Catalan

2.1. The Middle Ages

The reason why the first translations from Latin into Romance do not date from earlier than the twelfth century lies in the fact that the literary language that existed before this was a complex, but monolingual Romance (Wright 1999: 58). Therefore, we should not use of the term “translation” in the context of Latin and Romance until the twelfth century, which is when this process began in the Iberian Peninsula, although the target languages were

not the Romance languages at first. Indeed, the so-called Toledo School of Translators was a cultural centre for the transmission of classical, Arabic and Hebrew culture to the West. There has been much insistence that it was not a school of translation studies: Santoyo (2004a: 171) claims that nowadays the concept of the “Toledo school” has been quite unanimously rejected among scholars (“nadie hoy, en su sano juicio, alude a tal escuela, si no es para negar su existencia”). This translation scholar considers that there were only three or four translators at most in Toledo during the twelfth century and that many of those traditionally assigned to this school carried out their work in other cities such as Tarazona, Barcelona, Limia, Burgos, Tudela, Segovia, Sevilla, Murcia (Santoyo, 2009: 59). The texts were mostly translated from Arabic into Latin *à quatre mains*: the Arabized Jews rendered the Arabic texts into Romance, and the educated Christians, in turn, rendered them into Latin. This first stage begins with Raymond, Archbishop of Toledo between 1126 and 1152, under whose protection certain translators worked, such as Canon Dominicus Gundissalinus (ca. 1130-1170), who has a remarkable philosophical work of his own, and the baptized Jew John of Seville (Avendehut), also known as Iohannes Hispalensis, who worked as a translator from Arabic into Latin for about twenty-five years in the first half of the twelfth century, initially in Limia and later in Toledo. In a second period of this first stage, it is important to mention the following translators: Gerard of Cremona, who spent the final period of his life, from 1167 until his death in 1187, in Toledo, and worked intensely as a translator; Michael Scot, who was active at the beginning of the thirteenth century until 1220; Hermannus Alemannus, who bridged the two generations: the first group of translators and those gathered around Alfonso X of Castile. Furthermore, Canon Hugo of Santalla was a translator from Arabic into Latin in Tarazona until his death in the first half of the twelfth century.

The Alphonsine period is considered the second stage of the medieval history of translation, since King Alfonso X the Wise (1252-1284) also promoted translation from Arabic into Castilian. This point is considered the beginning of translation into Romance in the Iberian Peninsula as well as the turning point in the evolution of the Castilian language as a vehicle of culture, even though the literary use of Latin reached the seventeenth or even eighteenth century, with the end of Humanism. The Alphonsine period is

usually divided into two parts, the first spanning from 1256-1259, and the second beginning in 1270. The General Estoria (“General History”) includes the adaptation of the ten books of the *Pharsalia* (Book V) and extensive passages of the *Heroides* into prose, but the first proper translation of a classic author into Castilian dates to the reign of Alfonso’s successor, Sancho IV (1284-1295): *De ira* by Seneca is considered to be the first translation of a Senecan work into any vulgar language (Blüher 1969: 45).

Translations from Arabic into Latin were not limited to the so-called School of Translators. Here, it is important to mention Ramon Llull, who left works in Arabic, Latin and Catalan, with multiple versions of some of his works in Arabic and the other two languages. Furthermore, Doctor Arnau de Vilanova translated a few works by Galen and Avicenna from Arabic into Latin; some of their works in Latin were also translated into Catalan, such as the *Regimen sanitatis ad regem Aragonum* by Berenguer Sarriera.

In 1276 James I of Aragon created the royal chancellery so that all official documents were penned in Catalan. With the passage of time, officials in charge of translating legal and administrative texts, who knew Latin, also made translations of classical authors, mainly during the reigns of Peter the Ceremonious (1336-1387), John I (1387-1396) and Martin the Humane: these translations from Latin, prior to those of the classics, have a triple character: legal and historical, religious, and scientific (medical treatises).

Among the translators of this “pre-humanist” era, names such as Jaume Conesa stand out, who translated the *Historia destructionis Troiae* by Guido delle Colonne (1287) under the title *Històries troianes* (1367-74). Ferrer Saiol translated Palladius’ work into Catalan and Spanish. Guillem Nicolau was a translator of Ovid’s *Heroides*. The Dominican friar from Valencia, Antoni Canals, was the author of *Scipió e Anibal*, based on a text from Petrarca’s *Africa*. In keeping with the doctrinal nature of his work, he also translated classical texts of a moralistic nature, such as Seneca’s *De providentia* and the *Valeri Màxim* (1395), widely used as a source of *exempla*. Various translations were made of this translation into Spanish in the fifteenth century, including that of Juan Alfonso de Zamora. Nicolau Quilis translated Cicero’s *De officiis* (cf. Wittlin 1974). Furthermore, Bernat Metge translated only two non-classical works from Latin into Catalan: the medieval pseudo-Ovidian poem *De vetula* and the narrative *Griseldis*, translated by Petrarch from Tuscan into

Latin. Nevertheless, in his important work *Lo somni* he uses Latin texts, as an example of the continuity between the practice of creative writing and the practice of translation (“ejemplo de la continuidad existente entre la práctica de la escritura creativa y la práctica de la traducción”) (Pujol 2004: 640-641).

One of the most translated authors into Catalan (and into Castilian) was Seneca. He was already a highly valued author during the Middle Ages from a moral point of view, remarkably compatible with Christian doctrine; quotations from his works were prominent in *florilegia*, and from the fourteenth century interest in his entire body of works arose. Tomás Martínez Romero has published several thoroughly researched works on the medieval Catalan translations of Seneca (1995, 1998, 2015).

In some cases, translations of Latin works were rendered from the French versions, such as the anonymous renditions of the first seven books of the First Decade of Titus Livius and of Augustine’s *De civitate Dei*. Jaume Castellà’s translation of Vegetius’ *Epitoma rei militaris* was also rendered from the French version; the translated authors were largely historians because the kings themselves were primarily interested in chronicles and historical accounts (Martos 2007: 82-82). A work translated into almost all vernacular languages was Boethius’ *Consolatio Philosophiae*; the Catalan version by Pere Saplana (1358-62) was quite widespread, revised around 1390 by Antoni Ginebreda.

At the end of the fourteenth century, patrons, increasingly open to classical culture, began to commission private translations. In this regard, it is especially worth mentioning Pero López de Ayala of Castile, who was directly or indirectly responsible for the majority of translations from Latin into Castilian that were carried out in the fourteenth century. In Aragon the Grand Master of the Knights Hospitaller Johan Ferrández d’Heredia commissioned the translation of Greek works by Thucydides and Plutarch into Aragonese, and these can be considered the first translations from Greek into Romance in the Iberian Peninsula. Translators become more professional, thanks to receiving proper literary training in various institutions and thus, they began to pose new questions regarding their translation practice. This stage can be considered a prelude to the pre-Renaissance period of the fifteenth century, with an abundance of translations of Latin classics into Castilian carried out by authors who, in many cases, were prominent

in their own right. For instance, Enrique de Villena authored a translation of the *Aeneid*, commissioned by King Juan II of Castile, which is considered the first one into a vernacular language. The translation of the entire work is preserved, but death prevented him from finishing his hermeneutic work, which includes the glosses to the first three books. Fernando Pérez de Guzmán, nephew of Ayala, Grand Chancellor of Castile, translated anthologies of texts, and was in possession of a vast collection of translations, like his uncle the Marquis of Santillana, owner of one of the best libraries of the time and commissioner of translations from classical languages, possibly due to the fact that he himself knew little Latin. According to Santoyo (2004b: 151), the “school” gathered around Santillana was even more important than the Alphonsine one from a historical perspective.

Alonso Fernández de Madrigal (El Tostado) formulated a theory of translation from Latin into Spanish based on his experience in his 1450 translation of Jerome’s version of the Eusebio’s *Chronicon* into Spanish, entitled *Sobre el Eusebio*. Juan de Mena was the author of the *Laberinto de Fortuna* (Labyrinth of Fortune), and of the *Omero romanzado* translation of the Latin *Iliad*. Alonso de Cartagena translated the works of Cicero and Seneca; Alfonso of Palencia translated Plutarch’s *Parallel Lives* as well as Flavius Josephus’ *The Jewish War* and *Against Apion*; in his youth Juan del Encina translated Virgil’s *Eclogues* into verse, unlike his predecessors, who did so into prose. Diego López de Toledo was a translator of Julius Caesar. Pedro González de Mendoza, already mentioned, and Alfonso de Palencia, translated Greek texts into Spanish through the Latin versions of the Italian humanists, who had great influence in the Peninsula. Mendoza is credited with a translation of the *Iliad* based on the Latin version by Pietro Candido Decembrio, and Alfonso de Palencia carried out translations at the end of the century from Latin, using the versions made in Italy. Even Latin authors were translated through Romance versions in French and Italian at this time.

The period of prominence of Catalan translation at the end of the fourteenth century was due to the fact that the main commissioners were the kings of Aragon. In the fifteenth century it was followed by the predominance of translation into Castilian. It has to be stated, however, that translation into Catalan continued to proliferate in the fifteenth century; for example, Ferran Valentí rendered Cicero’s *Paradoxa*; Francesc Alegre carried out

the famous translation of Ovid's *Metamorphoses* at the end of the century; Lluís de Fenollet of Valencia translated Quintus Curtius Rufus (Barcelona, 1481), based on Decembrio's translation, like the later Castilian translation by Gabriel Castañeda (1534). There are also some anonymous translations of historical works such as Flavius Josephus' *Antiquitates Judaicas*, Julius Valerius' *Res gestae Alexandri Macedonis*, or Sallust's *Bellum Iugurthinum*: Grespí (2004) and Borsari (2016) offer catalogues of anonymous translations into Castilian from the late Middle Ages, many of them from Latin.

Charles B. Faulhaber (1997) provides interesting statistical data: translations from Latin in the Middle Ages accounted for seventy-three percent of all translations into Spanish and seventy-eight percent of translations into Catalan, and the former doubled the latter in quantity; two-thirds were religious texts.

Despite the important translation work carried out in the twelfth to thirteenth centuries, there is no written record of the methodology used for translation until the middle of the fourteenth century:

the great translation effort carried out from the tenth to the thirteenth century in Ripoll, Tarazona, Cordoba and, above all, Toledo did not transmit a single iota of critical-theoretical considerations, not even elementary ones. The peninsular translators and scholars of these four centuries saw in translation only the strict praxis of interlinguistic transfer. Santoyo (1987: 10-11)

In the Middle Ages, and also later in the Renaissance and Humanism, translation was not strictly what is currently considered "free translation", but rather the faithful translation of the contextual meaning of words and phrases from the original with the means of the target language. Nelson Cartagena (2009: XI-XLII) conducts a study on the evolutions of translation theories in the Middle Ages in the introduction to his anthology, which contains twenty-one texts by seventeen authors, including their brief biographies. On the translation theory of Alfonso de Cartagena, see Morrás (1994), who draws attention to the apparent contradiction between the theoretical defence of the use of Latinisms and the plain prose of his translations. The conclusion is that only those Latinisms that do not threaten the naturalness of style should be used. Perujo (1999) analyses the translation procedures of Jaume Conesa, who insists on the usual tagline of the inferiority of the vulgar languages. According to this view, a translation of high literary value

into Romance would not be possible. This thought, which would remain alive for centuries, is shared by other important translators of the fifteenth century, such as Enrique de Villena, Juan de Mena, Alfonso de Palencia and Juan del Encina.

Further considerations on medieval translations in the Iberian Peninsula can be found in Recio & Martínez Romero (2001), Santoyo (2004a, 2009), Alvar (2010), Ruiz Casanova (2018: 63-173), and Santoyo (2019). For information on translations from Latin into Catalan, see Bacardí (2012: 182-187).

2.2. *The Modern Age until the Nineteenth Century*

The so-called *Decadència* was the recession of the Catalan language between the sixteenth and the eighteenth centuries, when it lost its prestige compared to the prominence of Castilian. This period ended in the nineteenth century with the *Renaixença*. Despite the fact that Barcelona and Valencia were cultural centres, most translations were from Latin into Castilian. The only translation that enjoyed certain fame was the anonymous rendition of Aesop's fables under the name *Isopet*, the earliest remaining version of which dates from 1550 (the *editio princeps*, from 1493, has been lost). Thus, the following sections will be dedicated to translations from the classical languages into Castilian.

2.2.1. Sixteenth Century

In the sixteenth century, especially in the second half of the century, there were many Castilian versions of classic texts, both Greek and Latin, once they had been published in the original, thanks to the invention of the printing press in the previous century. One of the most noteworthy translators was Cristóbal de Castillejo, who translated fragments of Ovid, the Ciceronian treatises *De senectute* and *De amicitia*, and paraphrased Catullus in his own lyrical work; the character of his works stood in contrast to the Italian ways of Boscán and Garcilaso. Diego Gracián de Alderete translated, among others, Plutarch, Xenophon and Thucydides. Gonzalo Pérez was the first translator of the *Odyssey* in free hendecasyllables: the first edition contained books I to XIII (Salamanca, 1550), the first complete one was printed in Antwerp (1556), and the definitive one in Venice (1562). Jorge de Bustamante skillfully

translated the *Metamorphoses* (1545). Pedro Simón Abril translated Cicero's letters; his translations are of a didactic nature, since he is mostly known for his teaching of Greek and Latin; he also authored grammars of both languages. Fray Luis de León, in addition to his poetic work and the translation of the Song of Songs that cost him time in prison, also translated classical poetry, especially Virgil and Horace. Brocense, another great humanist, also translated some classical poets: Epictetus' *Enchiridion*, Virgil's first two eclogues, some translations of Horace and, according to Menéndez Pelayo, an *Iliad* in Latin and Castilian verse, destroyed by the Inquisition. The poet Fernando de Herrera translated the poetry of various Latin authors, especially of the Venusian poet.

As far as the theory is concerned, the ideas of the humanists are especially worth recalling, such as those of Luis Vives, expressed in *De ratione dicendi*, book III, chap. 12, and Juan de Valdés, visible in the *Diálogo de la lengua*.

Further information on the translation of classical languages during the Spanish Golden Age can be found in García Yebra (1994: 135-151), Ruiz Casanova (2018: 175-348); and for a list of Castilian translations of the sixteenth century, see Hernández Miguel (2008: 95).

2.2.2. Seventeenth Century

In the seventeenth century the majority of translations were of Greco-Latin works, far above the romances, most often from Italian, Catalan and Portuguese. We should mention here the humanist Vicent Mariner from Valencia, who carried out an enormous task translating Greek and Latin classics into Castilian at the beginning of the century, in addition to being the first, or one of the first, "reverse translators". Ruiz Casanova (2018: 300-301) clarifies, however, that he did not print any work and that the dating he establishes for his translations is doubtful and might have been manipulated in order to exalt his translation skills and speed. The most widely translated Greek author was Aristotle. The first translation into Spanish of Aristotle's *Poetics*, the most influential classical text as far as the literary reception of this century is concerned, was carried out by Alonso Ordóñez (1626). And, among the Romans, Virgil, Ovid, Horace, Seneca, Statius -whose translation

of the *Thebaida* by Juan de Arjona was completed by Gregorio Morillo-, and the Christian Tertullian. Also noteworthy are the different versions of Tacitus from the beginning of the century authored by Emmanuel Sueyro (1613), Baltasar Alamos de Barrientos (1614), Antonio de Herrero Tordesillas (1615) (the *Annales*), and Carlos Coloma (1629). There has been some discussion about Quevedo's knowledge of the classical languages, and as there are different opinions about the nature of his translations, most scholars analyse the differences between his paraphrases and his translations proper: his favorite Latin authors were Martial and Seneca.

Among the many translations from the seventeenth century, many of them by poets, we should mention but a few, such as the Lupercio brothers and Bartolomé Leonardo de Argensola and Francisco Medrano, translators of Horace's *Odes*. Luis Carrillo y Sotomayor partially translated Ovid's *Remedia amoris* and Seneca's *On the Shortness of Life*. Pellicer de Ossau was the translator of Tertullian and of Achilles Tatius' *Leucippe and Clitophon*. Juan de Jáuregui's *Pharsalia* were printed posthumously (1684). Francisco Enciso translated the *Aeneid* into *Ottava rima*. Diego Mejía translated the *Heroides*. Other prolific translators included Gonzalez de Salas; Jerónimo Gómez de Huerta, the translator of Pliny's *Natural History*; and Rodrigo Fernández de Ribera, the translator of Martial under the title *Centuria de epigramas*.

2.2.3. Eighteenth Century

One of the characteristics of the eighteenth century is that in Europe the cultural epicentre passes from Italy to France, and French is used on many occasions as a bridge language, also in the translation of classical languages. Tomás de Iriarte was one of the most famous translators of Latin texts of that time. Besides the fables of Phaedrus, from which his original fables derived, he also translated Horace's *Ars poetica*, in whose prologue he justifies his work, pointing to the flaws he had found in the versions from previous centuries (Iriarte 1777: V). This point of view ignited literary argument with contemporaries who defended the versions criticised by the fabulist: those of Vicente Espinel (1591) and José Morell (1684). Iriarte also translated the first four books of the *Aeneid* and held on to the aforementioned idea of the inferiority of the vernacular languages in comparison to the high poetic

register of the translated authors. This idea had followers in his time, such as Javier de Burgos, who talked about the “unequal dispute” between the Latin and Spanish languages (1820: XVII). Nevertheless, this idea also had detractors, such as Antonio Ranz Romanillos, translator of Isocrates, and José Mor de Fuentes, who established a comparison between the two classical languages and Spanish.

Ignacio García Malo was the author of the first complete translation of the *Iliad* published in Spanish in 1788, although the unpublished translation by Félix de Sotomayor, preserved in the Ms. 8227-8228 of BNE, is from an earlier date (1746). Other outstanding translators from classical languages into Castilian, mostly from the second half of the century, were Ignacio de Luzán; Francisco Patricio de Berguizas, who translated the poetic works of Pindar in three volumes (1798); and José Antonio Conde, who in addition to Greek and Latin also translated from Hebrew, Arabic and Persian. Various poets such as Nicolás Fernández de Moratín and Meléndez Valdés also translated some classical texts. Leandro Fernández de Moratín made versions of some of Horace’s odes in the period between the eighteenth and nineteenth centuries. The first two decades of the nineteenth century were still dominated by enlightenment thought.

In the eighteenth century, numerous translations of classical authors were created for didactic purposes, since translation was considered the best means to learn classical languages. Some authors disapproved of the fact that the translations into the fashionable language of the time, French, replaced those rendered from the classical languages in the Spanish Golden Age. Strong opinions circulated against the excess of Gallicisms in the target language, as well as statements that reviled contemporary translations. Such was the stance of José Vargas (1793) and Juan Pablo Forner, Horace’s translator, whose satirical work *Exequias de la lengua castellana* (2000) was not published until many years after his death (Cueto 1871: 378-425).

On the theory of translation in this century, see Gutiérrez Hermosa (1998) and Pajares (1996), who distinguishes between the neoclassical current, that reproduces the precepts of Aristotle, Cicero and Horace; and what he describes as the renewing-imitative current, comprised of little-known translators, who put the spotlight on the recipient of the translation and do not seek fidelity to the original. Iriarte also points to other difficulties such

as the need to understand the historical and cultural context of the Greco-Roman world and the writing of notes, as well as the necessity for comparison with previous versions and familiarisation with the comments. Further difficulties mentioned by other translators are the quest for the most reliable edition or the need to know contemporary works (García Garrosa & Lafarga 2004: 26-27). References to theories of translation as far as the ancient texts are concerned can also be found in José Goya y Muniain's prologue to his translation of the *Commentaries on the Gallic War*.

One of the most translated authors in this century and the next was Horace. Javier de Burgos, the first translator into Castilian who rendered practically all his work within the nineteenth century, highlights the difficulties of translating the poet. His first translation of the *Odes* dates from 1820 (revised in 1844). The first volume of Menéndez Pelayo's famous work on Horace (1885) contained translations together with commentaries on the Venusian author.

2.3. *From the Nineteenth Century until Now*

2.3.1. Catalan

Between the eighteenth and nineteenth centuries, before the *Renaixença*, Antoni Febrer, a prominent translator from Menorca, translated mainly classical Latin texts: four philosophical treatises by Cicero, the *Eclogues*, and the *Fables* of Phaedrus. Between 1810 and 1842 six editions of the *Faules d'Isop* were published. Other translations of the *Renaixença* are those of Sappho, Ovid, Pliny and Terence (see Medina 1992). The translator and literary critic Joan Sardà translated Horace and Martial.

We should frame the project of systematic translation of classical Greek and Latin authors into Catalan within the *Noucentisme* movement. A century ago Francesc Cambó initiated the Bernat Metge collection, which to date includes over 430 volumes. Even before the end of the Spanish Civil War (1923-1939), eighty-four volumes by thirty writers were published, the first of which was Lucretius' *De rerum natura* translated by Joaquim Balcells. The initiative continued after the civil war in 1946, and even though, a year before returning from exile, Carles Riba (1942) published a translation of Plutarch's *Vides Paral·leles d'Alexandre i Cèsar*, in which his name did not

appear. However, Riba was the most important figure in the translation of classic Greek works into Catalan. He was director of the Bernat Metge collection for a short period of time, between the death of the first director, Joan Estelrich, in 1958, and his own death the following year. In the Alpha publishing house, in which the collection was integrated from 1926, he published translations of Xenophon, Plutarch, Aeschylus and Sophocles. However, his most famous translation is the second translation of the *Odyssey* (1953), -the first having been issued in 1919-, published in 1948 in an edition for bibliophiles and reprinted on several occasions. The main objectives of the Bernat Metge collection were to give prestige to the target language and to establish a high register of Catalan, which led to a very elevated style, as stated in the publication norms, gathered by Joan Estelrich in 1922: see Bacardí-Fontcuberta-Parcerisas (1998: 81-94). After the acquisition of the collection by the SOM cooperative group in 2017, it was rebranded “La casa dels clàssics”. At present (since 2007), the collection is directed by Raül Garrigait, and its major aim is to refresh the oldest translations, in order to update the language and obtain texts that are free of the censorship of the time. Outstanding translators include, among many others, Miquel Dolç, Josep Alsina, Josep Vergés, Eduard Valentí, Manuel Balasch, Antoni Seva, and Jaume Medina.

There are two other collections of classical Greco-Latin texts in Catalan that prioritize accessibility over exclusivity. The monolingual “L’esperver clàssic”, from the publishing house La Magrana, has published approximately fifty translations since 1993. After the acquisition of the publishing house by the RBA group in 2000, the publication of the “Clàssics de Grècia i Roma” collection commenced in 2012, partially composed of re-editions of the “L’esperver clàssic”. The project stopped in 2015; however, in 2021 the Penguin Random House Group acquired the publishing house and announced its reactivation.

The other collection is called “Aetas” or “Summa Aetatis” depending on the length of the works, by the Martorell Adesiara publishing house, which has published over thirty translations of Greek and Latin texts from Classical Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance in bilingual editions. Beyond these collections, the translation work of Joan Francesc Mira stands out,

culminating in his *Odissea* (2011). All the Catalan translations of Greco-Latin classics can be found on the “Aula Carles Riba” website¹.

2.3.2. Castilian

Despite his short life, the poet Manuel de Cabanyes (1808-1833) completed several translations from Greek and Latin, some of them for educational purposes, influenced by both neoclassicism and romanticism. José Gómez Hermosilla translated the *Iliad* into hendecasyllables (1831), and defended the use of verse translation for classical poems, a recurrent problem among the translators of classical works of the time, as we read in their prologues; in contrast to other translators whose main concerns were, for example, the influence of the Galician language and the poor quality of translations.

Important figures included Sinibaldo de Mas, who attempted to translate the *Aeneid* into Castilian hexameters, and Miguel Antonio Caro, the president of Colombia, who published a volume of translations of Latin poets (1889). Along with the aforementioned Javier de Burgos, other translators of Horace’s *Odes* were Felipe Sobrado, Federico de Baráibar, who also translated the *Odyssey*, and Rafael Pombo at the end of the century. *The Art of Poetry* was translated by Martínez de la Rosa, Juan Gualberto González, who also translated the *Odyssey*, Jaime Balmes and Raimundo de Miguel (1855). In addition to translation in verse, the theoretical reflections of some of these translators such as Baráibar, J.G. Gonzalez and M.A. Caro concerned fidelity to the original. Furthermore, Juan María Maury translated book IV of the *Aeneid* and Pérez de Camino the *Elegies* of Tibullus, Catullus and the Virgilian *Georgics*.

Menéndez Pelayo, in addition to his theoretical work on the translators of classics, also carried out his own translations: his *Biblioteca de traductores españoles* (Library of Spanish Translators) includes an entry with his own translations of Greek and Latin authors (Menéndez Pelayo 1952-53).

Between the nineteenth and twentieth centuries, the Mexican bishop Ignacio Montes de Oca published a collection of Greek bucolic poets (1910).

1. <http://www.ub.edu/acr/>

Due to the vast number of translations from classical languages in the twentieth century, we should enumerate here but a few translators and translation theorists. One of the translators of Homer into Castilian from the beginning of the century was Luis Segalá, who also translated the *Iliad* into Catalan. Other outstanding translators of classical authors into Castilian are the poets Aníbal Núñez and Ángel Crespo.

According to José Antonio Sabio (2017: 314), the opinions circulating in Spain in the second half of the twentieth century, before establishing the first translation schools in the 1970s, come from Latin and Greek teachers. Among the classical philologists who have written on the theory of translation, Valentín García Yebra, who also translated Aristotle, Caesar, Cicero and Seneca, stands out. Jiménez Delgado (1955) has also made significant contributions to translation studies. Other remarkable theorists are Miquel Dolç (1966), a prominent translator of the classics into Catalan as previously mentioned, Josep Alsina (1967), Lasso de la Vega (1968) and Agustín García Calvo (1973: 39-76), who also translated the *Iliad*.

Further information on the translation of classical languages in Spain can be found in Ruiz Casanova (2000, 2018) and Lafarga-Pegenaute (2004, 2009): the latter, *Diccionario Histórico de la Traducción en España* (DHTE), is available on the internet.

Biblioteca de Autores Cristianos (BAC, Library of Christian Authors) has published texts of the Patristic and Greek and Latin Christian tradition in a bilingual edition. Translations of the Greek apologists by Daniel Ruiz Bueno and the Bible translations mentioned in the following section are particularly noteworthy.

3. Bible translations

3.1. *Translations of the Bible up to the Visigoth period*

Biblical translations constitute an important part of the history of translation; beginning with the translation of the Old Testament texts known as the *Septuagint* or the *Translation of the Seventy*. This translation is known as such due to the alleged number of translators, seventy-two, according to the famous *Letter of Aristeas*. The translators were summoned by the high priest of Jerusalem at the request of Ptolemy II Philadelphus urged by the

Jewish community of Alexandria, since the members of the large Jewish colony in Egypt and neighbouring countries had forgotten the language of their elders. However, the scholarly consensus is that the translation was actually carried out by Jews from Alexandria as it lacks literary merit and is replete with Hebraisms. The translation work began in the third century B.C.E. and it was completed in the following century, the period from which the oldest preserved fragments, parts of the *Leviticus* and *Deuteronomy*, date. According to Fernández Marcos (2007: 271), it was the greatest cultural contribution of Hellenistic Judaism and undoubtedly the one that had the greatest influence on our Western civilization and the largest translation corpus of all antiquity. Several very particular conditions facilitated the accomplishment of the work: the expansion of Hellenism, the cultural policy of the Ptolemies with the foundation of the Library of Alexandria, and the splendour of Hellenistic Judaism.

After the triumph of rabbinical Judaism, Jews left aside the version of the *Septuagint*, because Christians adopted the *Septuagint* as their official Bible (in fact, it still serves as the canonical text of the Greek Orthodox Church today). They used revisions that were more faithful to the Hebrew, such as that of Aquila, carried out between 100 and 130, and of a strict literalness criticized by Jerome. Other later translations into Greek were carried out by the Jews Theodotion and Symmachus. Origen, an early Christian scholar, gathered the four in his famous edition called *Hexapla*, which included, in six columns, the Hebrew text, the same text in Greek characters and the four translations cited.

In later centuries, translations of the Bible into Eastern languages such as Syriac, Coptic, Ethiopic, Georgic, and Armenian followed, as well as into Latin and Gothic.

Although Christian writers predominantly used the Greek language at first, with the expansion of the new religion to the West it was necessary to start using the official language of the Empire, Latin, to reach the new faithful of the territories dominated by Rome. For this reason, Jerome of Stridon was commissioned by Pope Damasus I to translate the Bible into Latin, with the aim of unifying the texts read in churches. The *Vulgate*, so called because it was a rendition made for the people (*vulgus*) and written in simple Latin without too much rhetorical artifice, was nourished by various

previous Latin translations of the New Testament from the second and third centuries CE (known as *Vetus Latina*) and from the Greek translations of the *Septuagint*. Slowly but surely it was imposing itself on Western Christianity, until it became practically universal at the end of the eighth century, even though it was not officially recognised by the Church until the Council of Trent (1545-1563). The influence of this version on European culture is immeasurable: all the languages and literatures of the Western world are indebted to it. In 1979 a *Nova Vulgata* was published, promulgated by John Paul II, as a result of a revision initiated during the mandate of Paul VI.

Some years before Jerome, Bishop Ulfilas (also known as Wulfila) translated, or commissioned the translation, of the entire Bible (except the two books of *Kings*) from Greek into Gothic. Only a few fragments remain. It was in general use among the Visigoths established in the Iberian and Italian Peninsulas, although they soon adopted Latin as their own language.

3.2. *Translations of the Bible into Castilian and Catalan*

The first known translation in the Iberian Peninsula is the *Biblia Alfonsina* (Alfonsine Bible) (1280). Subsequent translations date from the fifteenth century: the *Biblia de Alfonso V, el Magnánimo* (Bible of Alfonso V, the Magnanimous), a translation of the Old Testament from Hebrew and Latin of which the exact date of composition is unknown; and the *Biblia de Alba* (Alba Bible) (1433), of the Old Testament, carried out by Rabbi Moses Arragel of Guadalajara, commissioned by Luis Guzmán and sponsored by Juan II of Castile (on medieval Castilian bibles, cf. Avenozza 2011, 2020).

Cardinal Cisneros, having founded the University of Alcalá, gathered together experts in ancient languages for his project of the *Biblia Poliglota Complutense* (Complutensian Polyglot Bible), in six volumes, printed between 1514 and 1517. The first volume includes, along with the text of the *Pentateuch*, a series of letters that provide us with information about this endeavour: the permission of Pope Leo X, a letter from the pope to Cardinal Cisneros, a prologue to the reader, the prologues to the New Testament and to the Hebrew dictionaries, and finally Jerome of Stridon's letters in which he defends his third-century translation. The biblical texts of the Old Testament, which occupy the first four volumes, are presented in three

columns with the *Vulgate* text in the centre; the Greek, with a Latin literal translation, on the right; and on the left, the Hebrew, with clarifications on some complex words in the margin (there are only two columns in Latin and Greek in the parts that do not include the Hebrew version). The fifth volume contains the books of the New Testament in two columns, with the Greek *Vulgate* texts linked together by small superscript letters. It concludes with a brief two-page Greek grammar and a lexicon of some 9,000 Greek words. The sixth volume is composed of a dictionary of Hebrew and Aramaic words followed by an etymology with all the words of the Bible based on the work of the Carolingian monk Remi d'Auxerre, a thirty-page Hebrew grammar and a guide to the dictionary.

It should be stated that the intention of the Polyglot Bible was never to revise the text of the *Vulgate*. The famous humanist Benito Arias Montano was commissioned by Philip II to make a reprint, known as the *Biblia Regia* (King's Bible), edited in Antwerp (1569-1573) with two additional volumes.

Upon the threat of the advance of Protestantism, translations of the Bible into the vernacular language were prohibited and were persecuted during the Inquisition. Thus, during the Spanish Golden Age there were no translations into Castilian in the Peninsula, but they were carried out in other places. The first complete Castilian New Testament was authored by Francisco de Enzinas, published in Antwerp in 1543 following the critical edition of the Greek text by Erasmus. The Jew Abraham Usque translated the Old Testament in Ferrara (1553). The *Biblia del Oso* (Bear Bible), translated by Cassiodoro de Reina from the Hebrew and Greek, was published in Basel in 1569. A revision by Cipriano Valera published in Amsterdam (1602) is the most widely used translation by Spanish-speaking Protestants; it is known as the *Reina-Valera* or *Biblia del Cántaro* (Pitcher Bible). The latest revision is called the *Nueva Biblia Reina Valera* (2020).

At the end of the eighteenth century the Inquisition authorised versions into the vernacular language. Pope Benedict XIV allowed translations into vernacular languages in 1757, but it was not until 1782 that permission was granted in Spain. Until after the Civil War, the version of Felipe Scío de San Miguel (1793), which follows the *Vulgate* to the letter, was used in Spain (see Salas 2011). The translation by Félix Torres (1822), which was in fact a revision of a version by José Miguel Petisco, is much freer.

Two very successful translations were published in the forties within the BAC: one by Nacar & Colunga (1944), who translated the OT and the NT respectively, and another by Bover & Cantera (1947), translators of the NT and the OT respectively. The latter has been the basis of numerous versions that have emerged, especially in the 1960s. The well-known *Jerusalem Bible*, a pastoral and catechetical translation from the Biblical and Archaeological School of Jerusalem, was first published in French, and the first Spanish edition dates from 1967, with successive re-editions in 1975, 1998, 2009 and 2018. It is worth mentioning, among others, the *Nueva Biblia Española* (New Spanish Bible) (1975), revised and reissued twenty years later as the *Biblia del peregrino* (Pilgrim's Bible) (1993), and published shortly after in three large volumes (1996-97). It should be stated, however, that all these versions of Luis Alonso Schökel are less faithful to the original text than those of the BAC. The first *Interconfessional Bible* created by the collaboration of Catholics and Protestants dates, in its Spanish version (BTI), to 2008; the NT was published earlier (1978). The official version of the Episcopal Conference is from 2010.

Bonifaci Ferrer, a native of Valencia and brother of Saint Vincent, was the author of the first translation into Catalan (1478), derived from the *Vulgate*, but his edition, published in Valencia, was destroyed by the Inquisition in 1483. It is not certain whether he was the sole translator, or if he wrote it in collaboration with other monks of the Porta Coeli Charterhouse; it also seems that he used a previous Catalan version. There were no other complete versions until the 1920s (on the translations of the nineteenth century, cf. Puig 1987), which is when three translations of the Bible in Catalan were published. The most acclaimed is that of the Monasterio de Montserrat (1926), also known as *Biblia grossa de Montserrat* (Big Bible of Montserrat), of an erudite nature, it is in 25 volumes, conceived and translated largely by Bonaventura Ubach. In 1970 a version was published in a single volume, known as the *Biblia petita de Montserrat* (Small Bible of Montserrat).

The other two are from the “Fundació Bíblica Catalana”, under the aegis of Francesc Cambó and directed by Miquel d'Esplugues, in fifteen volumes, published between 1928 and 1948, and later published in a single volume under the name of *Biblia de Catalunya* (1968). Another translation to mention is that of the “Foment de Pietat Catalana”, which published four of the

eight volumes from 1928. Although the project was scheduled for completion in 1935, it could not be published in its entirety; the volumes published to date are two of the NT and two of the planned seven volumes of the OT. Furthermore, it is worth mentioning the *Biblia Catalana Interconfessional* (BCI), the first edition of which dates from 1993, with variants in Balearic (1994) and Valencian (BVI) (1996). Last but not least, we should mention the *Biblia Evangèlica Catalana* (2000), with an online edition (BEC online) since 2004. It was reissued in 2007 under the title *Biblia Evangèlica Protestant*. For more information about Catalan translations of the Bible, see Casanellas (2010, 2011, 2020).

4. Latin Translations of the Qur'ān

Over a period of five centuries, the Qur'ān was translated into Latin in its entirety at least ten times, by scholars or groups of translators working independently of one another. In chronological order, these translations are:

- 1142-1143 Robert of Ketton (printed by Theodore Bibliander, 1543, 1550)
- 1210 Mark of Toledo
- *1456 Juan de Segovia, Yça Gidelli (now lost)
- Guglielmo Raimondo Moncada (ca. 1445-1489), alias Flavius Mithridates
- 1518 Juan de Teruel (corrected in 1525 by Leo Africanus)
- ca. 1630 translation attributed to Cyril Lucaris
- 1622 Ignazio Lomellini
- 1632 Johann Zechendorff
- 1651-1669 Dominicus Germanus of Silesia
- 1698 Ludovico Marracci

The use of Muslim exegesis in the case of the first translation, produced by Robert of Ketton (1142-1143), has been thoroughly attested (Burman 2011). This translation was carried out under the auspices of Peter the Venerable (1092/94-1156), the abbot of Cluny, on the occasion of his journey to the Iberian Peninsula in 1141-1142. Somewhere in the Ebro Valley, not far from Tarazona (modern-day province of Zaragoza), he encountered a knowledgeable group of translators, among them Hermann of Carinthia and Robert of Ketton, who had been previously engaged in translating scientific works,

but had subsequently shifted to religious books (Cruz Palma & Ferrero Fernández 2011). Robert was an English monk who was particularly interested in Arabic treatises on astronomy and geometry, whereas Hermann, who was connected to the bishop of Tarazona, took an interest in translating texts on mathematics and astronomy. Both translators were assisted by Peter of Toledo, whose knowledge of Arabic may indicate that he was either of Mozarab origin or a convert from Islam or Judaism; Peter of Poitiers, the secretary of Peter the Venerable (Martínez Gázquez 2015); and a Muslim called Mohamet. In spite of this impressive team of specialists who worked on the group of texts on the life of the Prophet Muḥammad, the history of the Arabs and Islamic doctrine, recently dubbed *Collectio Islamolatina*, it is Robert of Ketton himself who is credited with the first translation of the Qurʾān (ed. Martínez Gázquez & González Muñoz 2022)². Not only did Robert's translation circulate widely in manuscript form (twenty-four manuscripts have been identified to date), but it was also the version that served as the basis of a sixteenth-century edition undertaken by the Protestant humanist Theodore Bibliander (Theodor Buchmann, 1505-1564). This text, although highly controversial in its day, was printed in 1543, then reprinted, and served as a basis for various subsequent translations of the Qurʾān into modern languages.

Despite the wide circulation of Robert's translation, the second translator of the Qurʾān, Mark of Toledo, who produced his work half a century later, around 1210, almost certainly had no knowledge of it (ed. Pons 2016). Mark's translation was, as far as we know, the work of a single author, commissioned by Don Rodrigo Jiménez de Rada, Archbishop of Toledo between 1209 and 1247, and Don Mauricio, Archdeacon of the Church of Toledo and later the bishop of Burgos. Just like Robert of Ketton and Hermann of Carinthia, Mark had also previously worked on scientific translations, specifically in the field of medicine. He also served as canon in the Church of Toledo from 1193 to 1216 (see Burman 2012 and the extensive bibliography cited therein).

Mark's translation has been regarded as prosaic and literal, in contrast to Robert's version, which relied heavily on paraphrase. Furthermore, Mark's

2. For a general overview see the publications of the research project Islamolatina: <http://grupsderecerca.uab.cat/islamolatina/>

respect for the Islamic format of the holy book made it possible for readers to consult it side by side with the Arabic original. It seems that Mark was more preoccupied with providing a literal translation of the Qurʾān than with consulting the Arabic tradition. In general, though, Mark proved himself familiar with the standard interpretations of difficult words and passages (Burman 1998, 2011).

The next Latin translation of the Qurʾān is especially interesting as it attests to an extensive collaboration between a member of Christian clergy and a learned Muslim. Unfortunately, there are no extant copies and all the information about this translation is gathered either from scattered quotations preserved in other sources or from its prologue, which has fortunately been passed down to us (see Roth 2014).

The text in question was the fruit of the labours of Juan de Segovia (1393-1458), a Franciscan bishop and former cardinal, who withdrew in 1453 to the Priory of Aiton in Savoy, where he would remain until the end of his life and where he devoted himself to the project of translating the Qurʾān (Scotto 2022). The result of his efforts is thought to have been presented to the humanist Aeneas Silvius Piccolomini, the future Pope Pius II, and was meant to consist of a trilingual Arabic-Castilian-Latin edition. To this end, Juan appointed a Muslim scholar, ʿĪsā b. Jābir (also known as Yça Gidelli), a *muftī* and *faqīh* of the *aljama* (Muslim community) of Segovia. Their collaboration was supposed to result in a reliable and, in a sense, Muslim-approved translation, since Robert of Ketton's version, with which Juan was acquainted, did not strike Segovia as useful (Martínez Gázquez 2005). We read in the prologue to the lost translation that ʿĪsā came all the way from Segovia to Aiton in 1455 in order to work on his assignment. He spent four months with his host and, although asked to stay longer, he returned to Castile, where he authored another important work, *Breviario Sunni* (cf. Wiegers 1990, 1994). As for the translators' methodology, ʿĪsā was expected to provide as literal a Spanish translation as possible, from which Juan de Segovia would create the Latin version. It seems that this translation was supposed to be as free of textual intermediaries as possible. Segovia and other intended readers needed to be assured that the work they were consulting was a faithful and *verbatim* rendition and not an approximate summary of the Qurʾān.

Guglielmo Raimondo Moncada (ca. 1445-1489), alias Flavius Mithridates, attempted a translation of the Qur'ān at least twice, as attested in two extant manuscripts. Flavius Mithridates was born to a family of Sicilian Jews, and was most likely well-educated and bilingual in Arabic and Romance. He seems to have converted to Christianity early in life, and adopted Guglielmo Raimondo Moncada as his new name. His knowledge of Hebrew, Aramaic, and Arabic gained him access to the influential circles of central and northern Italy. He was particularly active at the court of Urbino (ca. 1480-1482), at the Papal Court, and in the entourage of Giovanni Pico della Mirandola (ca. 1485-1488), whom he served as a language teacher under the sobriquet of Moncates or Flavius Mithridates (Grévin 2020).

Translations of Qur'ānic verses authored by Mithridates are preserved in two artifacts. A luxury manuscript (Biblioteca Apostolica Vaticana, MS urb. lat. 1384, likely completed around 1482) dedicated to the Duke of Urbino, Federico da Montefeltro (1422-1482), contains suwar twenty-one and twenty-two (Bobzin 2008; Burman 2011: 133-148). The second manuscript is MS Vat. Ebr. 357, probably prepared in Sicily at the beginning of the fifteenth century, which exhibits a fragmentary translation of the whole Qur'ān (Grévin 2010). Surprisingly, Mithridates also used Jewish sources to explain various Qur'ānic passages.

In 1518 a Latin translation of the Qur'ān was commissioned by Cardinal Egidio da Viterbo (1469-1532). Egidio is primarily known as a church scholar, Christian kabbalist, philologist, and reformer of the Augustine order. His great interest in Oriental languages led him to acquire manuscripts not only in Hebrew but also in Syriac, Aramaic, and Arabic, as well as to surround himself with language tutors and scholars. In 1518, Egidio was entrusted with a papal mission to Spain to meet Emperor Charles V and ask him to join forces against the Turks. It must have been on this visit that he met the convert and former *faqīh* Juan Gabriel, and he most likely decided to employ him as a translator due to his knowledge of the Qur'ān. The person who corrected Juan Gabriel's version of the Latin Qur'ān was Egidio's godson, Leo Africanus (ed. Starczewska 2018).

Ignazio Lomellini subsequently translated the Qur'ān into Latin in 1622 and entitled it *Animadversiones, Notae ac Disputationes in Pestilentem Alcoranum*. The work consists of a Latin translation of the Qur'ān as well

as extensive commentaries, marginal notes, and the Arabic original. The extant manuscript of the translation consists of 323 two-sided pages and is held at the library of the University of Genoa (Ms A-IV-4). Here, the Latin translation follows after each verse in Arabic, and is in turn followed by the commentary. These commentaries seem to have been made primarily from a Catholic perspective, as they make abundant references to the Vulgate, Patristic Christian writings, and occasionally to pagan classical poets (Shore 2017).

A seventeenth-century rendition has been attributed to the Patriarch of Constantinople Cyril Lucaris (1572-1638), believed to be completed ca. 1630. It is attributed to Lucaris because of an interpretation of the dedication which is preserved in one of the manuscripts. Lucaris' interest in obtaining a translation of the Qur'ān might have been due to his function as Patriarch of Constantinople. The full text is not preserved (chapters 30:10 to 93 are missing), but the extant portions contain ample commentaries also translated from Arabic (ed. Cruz Palma 2006).

One of the latest Latin translations of the Qur'ān to be mentioned here is a recently discovered work by Johann Zechendorff (1580-1662), dated to 1632 (Tottoli 2015). Johann Zechendorff was a German headmaster who was surprisingly passionate about teaching his pupils Qur'ānic Arabic. He was the headmaster of Zwickau Latin School from 1617, and it was only during his term of office that the school offered classes in Arabic. Zechendorff also published an edition and interlinear translation of parts of the Qur'ān. His *Specimen suratarum* contains suras 61 and 78, and was printed in 1630 using Arabic type carved by one of his pupils (Ben-Tov 2017). According to Reinhold Gleis (2016), Zechendorff's translation of the entire Qur'ān is a very close, interlinear rendition, which runs from right to left.

Interpretatio Alcorani litteralis was prepared by Dominicus Germanus of Silesia (1588-1670) between 1651 and 1669 (ed. García Masegosa 2009). The Franciscan and Arabist Dominicus Germanus of Silesia spent the last years of his life at the Monastery of San Lorenzo de El Escorial in order to complete a new Latin version of the Qur'ān. His translation survives in several manuscripts, which bear testimony to intense correcting and editing. The translation was accompanied by the Arabic text and extensive comments.

The final work to be presented here is the impressive *Alcorani textus univrsus* by Ludovico Marracci (1612-1700), published in Padua in 1698. Ludovico Marracci's translation of the Qur'ān was the last one to be made into Latin. The monumental work consisted, in its final stage, of two large volumes. The recent discovery (2012) of Marracci's personal library, containing fifteen manuscripts dealing with the interpretation and translation of the Qur'ān, sheds light on how the accomplished Arabist approached the task of interpreting the Muslim holy text (Glei & Tottoli 2016). Thanks to Glei and Tottoli's study, we now know how Marracci made use of the Tafsīr. Initially, he relied almost entirely upon the interpretation of Ibn Abī Zamanīn and the *Tafsīr al-Jalālayn* (a work consisting of the commentaries of al-Maḥāllī and al-Suyūfī). Later, he incorporated information conveyed in other exegetical works, notably those of al-Bayḍāwī, al-Zamakhsharī and al-Tha'labī.

References

- ALBRECHT, Michael von. (1994) *Geschichte der römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius. Mit Berücksichtigung ihrer bedeutung für die Neuzeit*, vol. 1. München, New Providence, London & Paris: K.G. Saur.
- ALSINA, Josep. (1967) "Teoría de la traducción." In: Alsina, Josep (ed.) 1967. *Literatura griega: contenidos, métodos y problemas*. Barcelona: Ariel, pp. 425-444.
- ALVAR, Carlos. (2010) *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- AVENOZA, Gemma. (2011) *Biblias castellanas medievales*. San Millán de la Cogolla: Cilengua.
- AVENOZA, Gemma. (2020) "The Old Testament in Translated Patristic Works: Ezekiel 1-4:3 and 40:1-47 in Fr. Gonzalo de Ocaña's (1442) Spanish Translation of Homiliarum in Ezechielem Prophetam libri duo by Pope Gregory I." *Medieval Encounters* 26:4-5, pp. 349-385.
- BACARDÍ, M. (2012) "La traducció en la cultura catalana." In: Bacardí, Montserrat; Ona Domènech; Cristina Gelpí & Marisa Presas (eds.) 2012. *Teoria i pràctica de la traducció*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, pp. 181-214.
- BACARDÍ, Montserrat; Joan Fontcuberta & Francesc Parcerisas (eds.). (1998) *Cent anys de traducció al català (1891-1990)*. Vic: Eumo.

- BEN-TOV, Asaph. (2017) "Johann Zechendorff (1580-1662) and Arabic Studies at Zwickau's Latin School." In: Loop, Jan; Alastair Hamilton & Charles Burnett (eds.) 2017. *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*. Leiden: Brill, pp. 57-92.
- BLÜHER, Karl Alfred. (1969) *Seneca in Spanien: Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. Bis 17. Jahrhundert*. München: Francke Verlag.
- BOBZIN, Hartmut. (2008) "Guglielmo Raimondo Moncada e La Sua Traduzione Della Sura 21 ('Dei Profeti')." In: Perani, Mauro (ed.) 2008. *Guglielmo Raimondo Moncada Alias Flavio Mitridate. Un Ebreo Converso Siciliano*. Palermo: Officina di studi medievali, pp. 173-84.
- BORSARI, Elisa. (2016) *Nuevo catálogo de traducciones anónimas al castellano desde el siglo XIII al XVI, en bibliotecas de España, Italia y Portugal*. Barcelona: Calambur.
- BORTOLUSSI, Bernard; Madeleine Keller; Sophie Minon & Lyliane Sznajder (dir.). (2009) *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*. Paris: Picard.
- BOVER, José María & Francisco Cantera. (1947) *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid: BAC.
- BROCK, Sebastian. (1979) "Aspects of Translation Technique in Antiquity." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, pp. 69-87.
- BROCK, Sebastian. (2007) "Translation in Antiquity." In: Christidis, Anastassios-Fivos (ed.) 2007. *A History of Ancient Greek. From Its Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, pp. 873-886.
- BURGOS, Javier de. (1820) *Horacio. Las poesías de Horacio traducidas en versos castellanos con notas y observaciones críticas*. Madrid: Imprenta de Collado.
- BURMAN, Thomas E. (1998) "Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo." *Speculum* 73:3, pp. 703-732.
- BURMAN, Thomas E. (2011) *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560. Material Texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BURMAN, Thomas E. (2012) "Mark of Toledo." *Christian-Muslim Relations* 4, pp. 150-156.
- CARO, Miguel Antonio. (1889) *Traducciones poéticas*. Bogotá: Librería Americana.

- CARTAGENA, Nelson. (2009) *La contribución de España a la teoría de la traducción. Introducción al estudio y antología de textos de los siglos XIV y XV*. Madrid & Frankfurt: Iberoamericana & Vervuert.
- CASANELLAS, Pere. (2010) “Les traduccions catalanes de la Bíblia.” *Qüestions de Vida Cristiana* 236, pp. 9-37.
- CASANELLAS, Pere. (2011) “Biblia. Traducciones catalanas.” In: Kasper, Walter (dir.) 2011. *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, vol. 1. Trans. Marciano Villanueva. Barcelona: Herder, pp. 268-269.
- CASANELLAS, Pere. (2020) “Bible Translation by Jews and Christians in Medieval Catalan-Speaking Territories.” *Medieval Encounters* 26:4-5, pp. 386-414.
- CRUZ PALMA, Óscar. (2006) *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)*. Madrid: CSIC.
- CRUZ PALMA, Óscar & Cándida Ferrero Hernández. (2011) “Robert of Ketton.” In: Thomas, David & Alexander Mallett (eds.) 2011. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 3: 1050-1200. Leiden & Boston: Brill, pp. 508-519.
- CUETO, Leopoldo Augusto de. (1871) “Poetas líricos del siglo XVIII. Tomo segundo.” In: Rivadeneyra, Manuel (ed.) 1871. *Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, LXIII*. Madrid: Rivadeneyra.
- DOLÇ, Miquel. (1966) “Técnica y práctica de la traducción.” In: VV.AA. (ed.) 1966. *Didáctica de las lenguas clásicas*. Madrid: Dirección General de Enseñanzas Medias, pp. 65-75.
- FAULHABER, Charles B. (1997) “Sobre la cultura ibérica medieval: las lenguas vernáculas y la traducción.” In: Lucía, José Manuel (coord.) 1997. *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. 1. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 587-598.
- FEENEY, Denis. (2016) *Beyond Greek. The Beginnings of Latin Literature*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio. (2007) “Las traducciones en la antigüedad.” *Sefarad* 67:2, pp. 263-282.
- FORNER, Juan Pablo. (2000) *Exequias de la lengua castellana. Sátira menipea*. Madrid: CSIC.
- GARCÍA CALVO, Agustín. (1973) *Lalia: ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*. Madrid: Siglo XXI.

- GARCÍA GARROSA, María Jesús & Francisco Lafarga. (2004) *El discurso sobre la traducción en la España del siglo XVIII. Estudio y antología*. Kassel: Reichenberger.
- GARCÍA MASEGOSA, Antonio (ed.). (2009) *Dominicus Germanus de Silesia. Interpretatio Alcorani litteralis*. Madrid: CSIC.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. (1979) “¿Cicerón y Horacio preceptistas de la traducción?” *CFC* 16, pp. 139-154.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. (1994) *Traducción: historia y teoría*. Madrid: Gredos.
- GLEI, Reinhold. (2016) “A Presumed Lost Latin Translation of the Qur’ān (Johann Zechendorff, 1632).” *Neulateinisches Jahrbuch* 18, pp. 361-72.
- GLEI, Reinhold & Roberto Tottoli (ed.). (2016) *Ludovico Marracci at Work: The Evolution of His Latin Translation of the Qur’ān in the Light of His Newly Discovered Manuscripts: With an Edition and a Comparative Linguistic Analysis of Sura 18*. Corpus Islamo-Christianum. Series Arabica-Latina I. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- GRESPI, Giuseppina. (2004) *Traducciones castellanas de obras latinas e italianas contenidas en manuscritos del siglo XV en las bibliotecas de Madrid y El Escorial*. Madrid: Biblioteca Nacional.
- GRÉVIN, Benoît. (2010) “Le *Coran de Mithridate* (ms. Vat. ebr. 357) à la croisée des savoirs arabes dans l’Italie du XVe siècle.” *Al-Qanṭara* 31:2, pp. 513-48.
- GRÉVIN, Benoît. (2020) “Late Medieval Translations of the Qur’ān (1450-1525): Discontinuity or Cumulativeness?” *Medieval Encounters* 26:4-5, pp. 477-506.
- GUTIÉRREZ HERMOSA, María Luisa. (1998) “Hacia una teoría de la traducción del siglo XVIII español.” In: Orero, Pilar (coord.) 1998. *Actes del III Congrés Internacional sobre Traducció*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 153-163.
- HERNÁNDEZ MIGUEL, Luis Alfonso. (2008) *La Tradición Clásica. La transmisión de las literaturas griega y latina antiguas y su recepción en las vernáculos occidentales*. Madrid: Liceus.
- IRIARTE, Tomás de. (1777) *El Arte poética de Horacio o Epístola a los Pisones, traducida en verso castellano por D. Tomás de Iriarte*. Madrid: Benito Cano.
- JIMÉNEZ DELGADO, José. (1955) “La traducción latina.” *Revista de educación* 31, pp. 100-108.
- LAFARGA, Francisco & Luis Pegenaute (eds.). (2004) *Historia de la traducción en España*. Salamanca: Ambos mundos.

- LAFARGA, Francisco & Luis Pegenaute (eds.). (2009) *Diccionario histórico de la traducción en España*. Madrid: Gredos. Online version: <https://phte.upf.edu/dhte/>
- LASSO DE LA VEGA, José Sánchez. (1968) “La traducción de las lenguas clásicas al español como problema.” In: VV.AA. (ed.) 1968. *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 1. Madrid: SEEC, pp. 87-140.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2005) “Las traducciones latinas del Corán, arma anti-sláamica en la Cristiandad Medieval.” *Cuadernos del CEMYR* 13, pp. 11-28.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2015) “Glossae Ad ALCHORAN LATINUM Roberti Ketenensis Translatoris, Fortasse a Petro Pictauienae Redactae: An Edition of the Glosses to the Latin Qur’ān in Bnf Ms Arsenal 1162.” *Medieval Encounters* 21:1, pp. 81-120.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José & Fernando González Muñoz (eds.). 2022. *Alchoran sive lex Saracenorum: edición crítica y estudio*. Madrid: CSIC.
- MARTÍNEZ ROMERO, Tomás (ed.). (1995) *L.A. Sèneca, Tragèdies. Traducció catalana medieval amb comentaris del segle XIV de Nicolau Trevet*, 2 vols. Barcelona: Barcino.
- MARTÍNEZ ROMERO, Tomás. (1998) *Un clàssic entre clàssics: sobre traduccions i recepcions de Sèneca a l'època medieval*. València & Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana & PAM.
- MARTÍNEZ ROMERO, Tomás (ed.). (2015) *L.A. Sèneca, Epístoles a Lucili. Traducció catalana medieval*, 3 vols. Barcelona: Barcino.
- MARTOS, Josep Lluís. (2007) “Els estudis clàssics al País Valencià: un apropament socioliterari.” *Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica* 23, pp. 81-96.
- MCELDUFF, Siobhán. (2017) *Roman Theories of Translation: Surpassing the Source*. New York & London: Routledge.
- MEDINA, Jaume. (1992) “La Renaixença i els clàssics llatins.” In: Jorba, Manuel (ed.) 1992. *Actes del col·loqui internacional sobre la Renaixença*, vol. 1. Barcelona: Curial, pp. 317-333.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. (1885²) *Horacio en España. Solaces bibliográficos*, vol. 1: *Traductores y comentadores*. Madrid: Pérez Dubrull.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. (1952-1953) *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, vols. 54-57. Santander: CSIC.
- MIRA, Joan Francesc (trans.). (2011) *Odissea. Homer*. Barcelona: Proa.
- MONTES DE OCA, Ignacio. (1910) *Poetas Bucólicos Griegos*. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando.

- MORRÁS, María. (1994) "Latinismos y literalidad en el origen de clasicismo vernáculo: las ideas de Alfonso de Cartagena (ca. 1384-1456)." *Livius* 6, pp. 35-58. Online version: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcp414>
- NÁCAR, Eloíno & Alberto Colunga. (1944) *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC.
- PAJARES, Eterio. (1996) "La teoría de la traducción en el siglo XVIII." *Livius* 8, pp. 165-174.
- PERUJO, Joan Maria. (1999) "Axí com plom en esguart de fin aur: procediments traductològics de Jaume Conesa." In: Fortuño, Santiago & Tomás Martínez Romero (eds.) 1999. *Actes del VII congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, vol. 3. Castelló: Universitat Jaume I, pp. 169-179.
- PONS, Nàdia Petrus (ed.). (2016) *Marcos de Toledo. Alchoranus latinus quem transtulit Marcus canonicus toledanus: estudio y edición crítica*. Madrid: CSIC.
- PUIG, Armand. (1987) "Les traduccions bíbliques catalanes en el segle XIX." *Revista catalana de teologia* 12:1, pp. 97-116.
- PUJOL, Josep Maria. (2004) "Traducciones y cambio cultural entre los siglos XIII y XV." In: Lafarga, Francisco & Luis Pegenaute (eds.) 2004. *Historia de la traducción en España*. Salamanca: Ambos mundos, pp. 623-650.
- RECIO, Roxana & Tomás Martínez Romero (eds. lit.). (2001) *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*. Castelló: Universitat Jaume I.
- RIBA, Carles (trans.). (1942) *Plutarc. Vides paral·leles*, vol. 9: *Alexandre i Cèsar*. Barcelona: Bernat Metge.
- RIBA, Carles (trans.). (1953) *Homer. L'Odissea*. Barcelona: Alpha.
- ROTH, Ulli. (2014) "Juan of Segovia's Translation of the Qur'an." *Al-Qantara* 35:2, pp. 555-578.
- RUIZ CASANOVA, José Francisco. (2000) *Aproximación a una historia de la traducción en España*. Madrid: Cátedra.
- RUIZ CASANOVA, José Francisco. (2018) *Ensayo de una historia de la traducción en España*. Madrid: Cátedra.
- RUSSELL, Peter. (1985) *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- SABIO, José Antonio. (2017) "El legado de los filólogos a la traducción: Valentín García Yebra." *Hermeneus* 19, pp. 309-334.
- SALAS, Francisco. (2011) "La traducción de la Biblia del P. Felipe Scío y su época." *Fortunatae* 22, pp. 303-314.

- SANTOYO, Julio-César. (1987) *Teoría y crítica de la traducción: antología*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- SANTOYO, Julio-César. (2004a) "Sobre la historia de la traducción en España: algunos errores recientes." *Hermeneus* 6, pp. 169-182.
- SANTOYO, Julio-César. (2004b) "La Edad Media." In: Lafarga, Francisco & Luis Pegenaute (eds.) 2004. *Historia de la traducción en España*. Salamanca: Ambos mundos, pp. 23-174.
- SANTOYO, Julio-César. (2009) *La traducción medieval en la Península Ibérica (siglos III-XV)*. León: Universidad de León.
- SANTOYO, Julio-César. (2019) "La materia oscura de la traducción medieval en la Península Ibérica." In: Borsari, Elisa (coord.) 2019. *La traducción en Europa durante la Edad Media*. Madrid: Cilengua, pp. 143-160.
- SCOTTO, Davide. (2022) *Juan de Segovia e il Corano. Convertire i musulmani nell'Europa del Quattrocento*. Menaggio: Villa Vigoni.
- SEELE, Astrid. (1995) *Römische Übersetzer, Nöte, Freiheiten, Absichten*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- SHORE, Paul. (2017) "An Early Jesuit Encounter with the Qur'an: Ignazio Lomellini's Animadversiones, Notae Ac Disputationes in Pestilentem Alcoranum." *American Journal of Islamic Social Sciences* 34, pp. 1-22.
- STARCZEWSKA, Katarzyna K. (ed.). (2018) *Latin Translation of the Qur'an (1518-1621): Commissioned by Egidio Da Viterbo: Critical Edition and Case Study*. Diskurse Der Arabistik 24. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- TOTTOLI, Roberto. (2015) "The Latin Translation of the Qur'ān by Johann Zechendorff (1580-1662) Discovered in Cairo Dār al-Kutub: A Preliminary Description." *Oriente Moderno* 95:1-2, pp. 5-31.
- TRAINA, Alfonso. (1974) *Vortit barbare: le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- VARGAS, José de. (1793) *Declamación contra los abusos introducidos en el castellano*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra.
- VEGA, Miguel Ángel. (1994) *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.
- WIEGERS, Gerard Albert. (1990) "Isà b. Yabir and the origins of Aljamiado literature." *Al-qantara* 11:1, pp. 155-192.
- WIEGERS, Gerard Albert. (1994) *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (Fl. 1450), His Antecedents and Successors*. Leiden: Brill.

- WITTLIN, Curt. (1974) “Sens lima e correcció de pus dols estil: Fra Nicolau Quilis traduint el llibre *De officiis* de Ciceró.” *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 35, pp. 125-156.
- WRIGHT, Roger. (1999) “La traducción entre el latín y el romance en la Alta Edad Media.” *Signo* 6, pp. 41-63.

BIONOTE / NOTA BIOGRÁFICA

LUIS POMER MONFERRER holds a Ph.D. in Classical Philology and is a Professor of Latin Philology in the Department of Classical Philology at the University of València, where he has been teaching since 1991. His thesis on indirect speech in Curcio's work was awarded by the SEEC. His research areas have focused on three fields, in which he has participated in various research projects. 1. Translation and reception of classical culture in Castilian and Catalan literature. He has published two books, *Antología de las más famosas historias de amor* (2010, with E. Sales) and *Traducción y recepción de la cultura clásica* (2012, with A. Narro) and has participated with the entry “Middle Ages” in the *Diccionario hispánico de la traducción y recepción clásica* (2021). 2. Christian Literature. He has published three recent journal articles (2019-2020) on *adversus Iudaeos* literature, especially the dialogues, and is currently part of a research project on female martyrs. 3. Valencian humanism. He contributed to the translation into Spanish of *De disciplinis* of Luis Vives (Ajuntament de València, 1997) and participated in two dictionary entries of the *Diccionario del humanismo español* (2012). The result of a research project is the edition with translation into Spanish of two rhetorical works of Valencian humanists: the *Institutiones Rhetoricarum* of F. Furio Ceriol (PUV, 2022), and the *Methodus oratoria* of Andreu Sempere, soon to be published.

LUIS POMER MONFERRER, doctor en Filología Clásica por la Universitat de València, es Profesor Titular de Filología Latina en el Departamento de Filología Clásica de dicha universidad, donde imparte sus clases desde 1991. Es catedrático de latín de enseñanza secundaria en excedencia. Su tesis sobre el discurso indirecto en la obra de Quinto Curcio Rufo fue premiada por la SEEC. Además de trabajos sobre sintaxis latina derivados de su tesis, sus líneas de investigación se han centrado en tres campos, en los cuales ha

participado en diversos proyectos de investigación. 1. Traducción y recepción de la cultura clásica en las literaturas castellana y catalana. Ha publicado dos libros: la *Antología de las más famosas historias de amor* (2010), con E. Sales, y *Traducción y recepción de la cultura clásica* (2012), con A. Narro; ha participado con la entrada “Edad Media” en el *Diccionario hispánico de la traducción y recepción clásica* (2021). 2. Literatura cristiana. Entre diversas publicaciones fruto de dos proyectos, los más recientes son tres artículos de revista en 2019 y 2020 sobre la polémica *adversus Iudaeos*, especialmente los diálogos. Actualmente participa en otro sobre las mártires. 3. Humanismo valenciano. Colaboró en la traducción al castellano de *Las Disciplinas* de Luis Vives, para el Ajuntament de València (1997); participó con dos entradas en el *Diccionario del humanismo español* (2012); fruto de un proyecto de investigación es la edición con traducción al castellano, de dos obras retóricas: las *Institutiones Rhetoricarum* de F. Furio Ceriol (2022), y la *Methodus oratoria* de Andreu Sempere, de inminente publicación, sobre la cual ha publicado diversos trabajos.

KATARZYNA K. STARCZEWSKA is a researcher at the Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”. In 2012 she presented her doctoral thesis entitled *Latin Translation of the Qur’ān (1518/1621) commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Introductory Study* at Universitat Autònoma de Barcelona. Katarzyna is currently working on a number of topics that revolve around Muslim culture in early modern Europe. Her interests include networks of translators whose target language was Latin, the reflection of Latin inter-religious controversies in national language treatises, and the first modern Arabic grammar books written in Latin. She is the author of numerous articles and book chapters. Her first book *Latin Translation of the Qur’ān (1518/1621) Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study*, was published in *Diskurse der Arabistik*, Otto Harrassowitz Verlag, in 2018 and has received numerous reviews.

KATARZYNA K. STARCZEWSKA es investigadora en la Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”. En 2012 presentó su tesis doctoral en la Universitat Autònoma de Barcelona titulada *Traducción latina del Corán (1518/1621) encargada por de Egidio da Viterbo. Edición crítica y estudio introductorio*. Katarzyna está trabajando actualmente en una serie de temas que giran

en torno a la cultura musulmana en Europa moderna temprana. Sus intereses incluyen redes de traductores cuyo idioma de destino era el latín, el reflejo de las polémicas interreligiosas latinas en los tratados en idiomas nacionales y los primeros libros de gramática moderna del árabe escritos en latín. Es autora de numerosos artículos y capítulos de libros. Su primer libro *Latin Translation of the Qur'an (1518/1621) Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study*, se publicó en *Diskurse der Arabistik*, Otto Harrassowitz Verlag, en 2018 y ha recibido numerosas reseñas.

IOANNIS KIORIDIS holds a Ph.D. in Spanish Philology (National and Kapodistrian University of Athens) and is a Contract Professor of Spanish Philology in the Master's Studies of the Department of Spanish Language and Philology of the Faculty of Letters of the aforementioned university. He is also a Contract Professor of Spanish Literature, History and Civilization in the Spanish Language and Civilization Studies Program at the Hellenic Open University, where he has been teaching since 2010. His thesis is a comparative approach between the CMC and the byzantine epic poem of *Digenis Akritis* in Escorial's MS. His research deals with the translation of medieval Catalan and Castilian texts into modern Greek, comparative medieval literature, and the relationship between traditional Greek ballads and romancero. He participates in research projects at the universities of Zaragoza, Sergipe and Heidelberg. Among his books, the following are noteworthy: 1. *Το Έπος του Ελ Σιντ: εισαγωγή, πρωτότυπο κείμενο, μετάφραση, σχόλια* [The Song of my Cid: introduction-original text-translation-notes] (2019). In collaboration with St. Dertsas and Al. Montaner. 2. *Ραμόν Μουντανέρ: το ελληνικό τμήμα του Χρονικού* [Ramón Muntaner: the Greek section of the Chronicle]. Bilingual edition in Greek and Catalan. In collaboration with E. Ferrer, J. J. Pomer and J. Redondo.

IOANNIS KIORIDIS, doctor en Filología Española por la Universidad Nacional y Kapodistriáca de Atenas, es Profesor Contratado de Filología Española en los Estudios de Máster del Departamento de Lengua y Filología Españolas de la Facultad de Letras de dicha universidad. También es Profesor Contratado de Literatura, Historia y Civilización Españolas en el Programa de Estudios de Lengua y Civilización Españolas de la Universidad Abierta Griega, donde imparte sus clases desde 2010. Su tesis es una aproximación comparativa

entre el CMC y el poema épico bizantino de *Diyenís Akritis* en su ms. de El Escorial. Su investigación versa sobre la traducción de textos medievales catalanes y castellanos al griego moderno, la literatura comparada medieval, la relación entre las baladas tradicionales griegas y el romancero. Participa en proyectos de investigación de las universidades de Zaragoza, Sergipe y Heidelberg. De sus libros destacan: 1. *Το Έπος του Ελ Σιντ: εισαγωγή, πρωτότυπο κείμενο, μετάφραση, σχόλια* [El CMC: introducción-texto original-traducción-notas] (2019). En colaboración con St. Dertsas y Al. Montaner. 2. *Ραμόν Μουντανέρ: το ελληνικό τμήμα του Χρονικού* [Ramón Muntaner: la secció grega de la Crònica]. Edición bilingüe en griego y catalá. En colaboración con E. Ferrer, J. J. Pomer y J. Redondo.

Rebut / Received: 01/06/2022
Acceptat / Accepted: 04/10/2022

Per enllaçar amb aquest article / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.02>

Per citar aquest article / To cite this article:

Camatxo Buj, Agnès & Bartomeu Obrador Cursach. (2023) "Joaquim Garcia i Girona, traductor d'Horaci." En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. *MonTI* 15, pp. 82-101.

JOAQUIM GARCIA I GIRONA, TRADUCTOR D'HORACI

TRANSLATING HORACE: JOAQUIM GARCIA I GIRONA

AGNÈS CAMATXO BUJ
acamatxo@gmail.com
Universitat de Barcelona

BARTOMEU OBRADOR CURSACH
obradorcursach@gmail.com
Institut Menorquí d'Estudis

Resum

Es presenten diferents caires de les traduccions de Joaquim Garcia i Girona, centrats en la poètica d'Horaci. Algunes odes i epodes apareixen traduïts i publicats al *Butlletí de la Societat Castellonenca de Cultura*, entre el 1920 i el 1958, a la secció intitolada pel traductor "Del jardí d'Horaci". La minuciositat i rigor de la traducció, juntament amb les notes complementàries per a la tria del lèxic català adient, ens mostren la seua intuïció i el seu coneixement lingüístic profund tant del llatí com del català.

Paraules clau: Garcia i Girona. Horaci. Llatí. Català. Traducció.

Abstract

Different aspects of the translations of Joaquim Garcia i Girona are presented, focusing on the poetry of Horace. Some odes and epodes are translated and published in the



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Butlletí de la Societat Castellonenca de Cultura, between 1920 and 1958, in a section entitled “Del jardí d’Horaci” by the translator. The meticulousness and rigour of the translation, together with the complementary notes for the choice of the appropriate Catalan lexicon, represent his intuition and deep linguistic knowledge of both Latin and Catalan.

Keywords: Garcia i Girona. Horace. Latin. Catalan. Translation.

De vós aprenc i desaprenc altern,
dels vostres fulls, de les vostres paraules,
del vostre vers d’adelerada ametla
que crema més que no el vent de ponent.

Vicent Andrés Estellés, *Mural del País*
Valencià XXIV, “Morella” v. 1-4.

1. Introducció

Horaci ja era un poeta singular a ulls dels llatins. Com a hereu de les propostes neotèriques, pel que fa a l’assumpció de la lírica arcaica i hel·lenística gregues, en les obres líriques (*Odes* i *Epodes*) ultrapassà el paper d’epígon i creà un món literari tan propi que no se’n pot trobar cap emulador en el corpus llatí. De fet, les seues obres són artefactes tan perfectament closos pel que fa tant a forma com a contingut que la transmissió manuscrita mostra poques alteracions, si hom té en compte el que és habitual en un poeta del tombant d’era. Tot plegat evidencia la singularitat d’un autor que conscientment i volguda va esdevindre un dels puntals poètics de la literatura occidental, incloent –òbviament– la catalana.

Tanmateix, els crítics sovint ens indiquen que, abans del s. XX, Horaci és un autor poc present en la literatura catalana. Per exemple, si deixem de banda la menció dels manuscrits medievals, Carles Riba (1936), bo i repassant la recepció d’Horaci a les literatures “ibèriques”, d’autors en català només cita Costa i Llobera i Josep Carner; en una nota excessivament breu, Manuel Balasch (1969) tot just esmenta l’edició de les *Odes* de Josep Juvenci a Cervera (1751) com a únic referent anterior a les traduccions de Tomàs Forteza al *Gay Saber* (1868). En el profund i fonamental article de Jaume

Medina sobre aquesta qüestió (1976: 96-97), d'unes notícies sobre manuscrits i edicions medievals i modernes, es passa als *Preludios de mi lira* de Manuel de Cabanyes (1833) i al llistat de traductors o versionadors d'Horaci en català recollits pel monument bibliogràfic que és l'*Horacio en España* de Menéndez y Pelayo (1885). Tanmateix, com passa massa sovint, la historiografia literària principatina oblida el grup d'il·lustrats menorquins de la segona meitat del s. XVIII i començament del XIX: deixant de banda les cites en obres de Joan Ramis i Ramis, Antoni Febrer i Cardona és, ara per ara, el primer adaptador (més que traductor) d'un poema d'Horaci en català conservat (l'*Oda I 4*, cf. Paredes Baulida 1990: 59-60 i 1996: 153-159). És cert, però, que amb la imitació de Tomàs Forteza al 1868, comencen a fer-se més constants les traduccions i adaptacions d'Horaci en català. Ara bé, es tracta d'unes adaptacions molt formalistes i esparses, una tendència tot just rompuda per Joan Sardà, qui traduí un bon nombre d'odes (arreglades pòstumament el 1914 per ni més ni menys que Joan Maragall), encara que no seria fins a la feina d'Isidre Vilaró Codina (1922) que el català tindria una traducció completa de les *Odes* i els *Epodes* (amb l'afegitó del *Carmen Saeculare* i la fonamental *Epistula ad Pisones*).

Ara bé, si tractem d'Horaci en català, el nom que tothom té en el cap és Miquel Costa i Llobera i les seues *Horacianes* de 1906. A banda de dues traduccions d'Horaci (*Odes I 30* i *I 38*), és ben sabut que el poeta mallorquí, seguint l'estela de Carducci en italià, va adaptar els metres horacians al català¹. Aquesta fita literària també va significar tot un seguit d'adaptacions d'Horaci amb els seus metres èlics per part de poetes com Joaquim Garcia i Girona, Jeroni Zanné, Llorenç Riber i, de forma completa, Josep Maria Llovera (1978 i 1980). És justament a un d'aquests seguidors de Costa i Llobera (vegeu, per exemple, 1927: 176), Garcia i Girona (Benassal, 1867-Baeza, 1928), a qui dediquem aquest article, com a preàmbul d'una imminent edició de les seues traduccions horacianes acollida per la Fundació Carles Salvador de Benassal (Camatxo Buj & Obrador Cursach, en premsa).

1. Cifre Forteza (2005: 313-505) oferix un comentari detallat de les *Horacianes*, dins d'un profund estudi sobre la recepció clàssica en Costa i Llobera.

2. Joaquim Garcia i Girona i Horaci

Malgrat que la figura d'aquest benassalenc il·lustre haja estat ja estudiada amb prou cura, convé recordar que la seua carrera literària i docent va anar íntimament lligada a la llatinitat. Com a prevere, la seua formació llatina vingué donada pel preceptiu pas pel seminari, en aquest cas el de la seua diòcesi, a Tortosa, antiga seu d'un humanisme del qual encara no tenim una visió completa. Si bé en el seu primer curs (1879-1880) el resultat en la matèria llatinitat fou simplement bo (*Benemeritus* 7), segons consta en el seu expedient acadèmic², al final de la matèria lingüística, a quart (1882-1883) hi obtingué un *Meritissimus* 9. En Teologia i Filosofia no manquen les notes màximes. Com a operari diocesà, va tindre altes responsabilitats en alguns seminaris (com a rector a Saragossa 1903-1919, Còrdova 1919-1926 i Oriola 1926-1927 i, finalment, com a director espiritual a Baeza, 1927-1928), encara que abans havia tingut altres càrrecs on havia pogut promoure l'afecció literària entre jóvens estudiants (Pérez Silvestre 2019: 15-16). La seua ardent militància en favor de la formació llatina i grega en l'educació queda explicada pòstumament en l'article titulat "El estudio del latín. El latín, factor de la educación clásica" (Garcia i Girona 1929), primer d'una sèrie d'articles que, per la seua mort, no pogué desenvolupar. Siga com siga, en aquest article Horaci apareix esmentat en dues ocasions. La primera (*Oda* III 2, v. 17-19 a Garcia i Girona 1929: 47), que en segueix una de Virgili (*Geòrgiques* II 490), serveix per a exemplificar la modèlica adjectivació dels poetes clàssics que ha de servir d'inspiració pels futurs hòmens de lletres (inevitable pensar que aquesta és, justament, una de les virtuts tothora esmentada de Josep Pla). La segona, tanmateix, és una màxima que conclou amb força l'article i l'arredoneix: *vos exemplaria graeca | nocturna versate manu, versate diurna* 'fullegeu amb la mà els volums grecs tant de dia com de nit' (*Ars Poetica*, v. 268-269).

No és casualitat que el darrer article enviat a impremta per Joaquim Garcia i Girona acabe amb Horaci. De fet, podem dir que la seua trajectòria també hi començà. Com era costum en l'educació de l'època, com a estudiant s'havia exposat als clàssics llatins, entre els quals els poetes Virgili i Horaci

2. Arxiu Capitular de Tortosa. Secció Seminari Conciliar de Tortosa. Llibre de matrícula, exàmens i notes acadèmiques dels cursos 1876 a 1893 (sense foliar). Volem agrair a Mn. Josep Alanyà, canonge arxiver, la consulta feta.

tenien un lloc prominent i l'*Ars Poetica* era una obra de referència (de fet, ho ha estat fins fa unes dècades)³. Si bé és cert que fins la publicació de les *Horacianes* (1906) i d'unes traduccions de Lluís Revest (1920-1921, vegeu a sota), no es va capficar en la traducció, podem trobar referències explícites i ressos d'Horaci en les fites més importants de la seua producció poètica. Així, justament en el pròleg de *Seidia*, el premiat poema que li donaria fama, hi podem llegir: “En quant a la forma i la diversitat de metres, de que'n faig us, seguix allò de *pictoribus atque poetis* d'Horaci” (Garcia i Girona 1920: 8). No necessita donar més explicacions ni explicitar-ne la font, perquè qualsevol autor mitjanament format en les lletres sabia que és del començament de l'*Ars Poetica* (v. 9) i que al vers següent continuava amb *quidlibet audendi semper fuit aequa potestas*: “als pintors i als poetes sempre se'ls ha permès per igual el poder de ser agosarats a pler”.

Ara bé, la recepció horaciana de Garcia i Girona és la corrent en la seua època, en la qual el postromanticisme i la Renaixença havien deixat una fonda petjada –no debades, per una banda Garcia i Girona era un academicista del seu temps i, per l'altra, un admirador de Mn. Jacint Verdaguer i de Frederic Mistral. Així doncs, despullat de l'humor i la ironia amb què Horaci juga en gairebé tota la seua obra, trobem un autor llatí prescriptiu que desenvolupa –o li fan desenvolupar– en l'*Ars Poetica* un programa normatiu de composició i una font d'inspiració pel que fa al tractament del paisatge, una idealització del camp, que en aquest moment no s'allunya del bucolisme de Virgili. Aquesta visió devia arrelar fort en el de Benassal, qui no atura de lloar la seua pagesívola pàtria, la qual pel relleu i costums podria ser tractada com a hereva cultural del món clàssic (“dins sa terra el cavador atònit | ossos i marbres i joiells hi troba”, com diu Costa i Llobera d'una Mallorca idealitzada). Tota aquesta percepció li serveix també per a analitzar el territori que esdevé matèria poètica, ja siga en un marc històric i mític (*Seidia*) o contemporani. O és que no són pura tradició clàssica versos com aquesta

3. La rellevància de l'*Ars Poetica* en l'educació, ja d'època Moderna (en termes histogràfics) va durar fins a mitjans de s. XX. És sota aquestes coordenades que hem d'entendre que la primerenca publicació d'una moderna (en sentit popular) autora com Helena Valentí i Petit en siga justament una traducció i edició escolar en una data tan avançada com el 1961.

albada de *Seidia*? “Llavons ja ses ovelles blanquíssimes l'Aurora | Pels camps del cel blavissos traïa a pasturar” (Garcia i Girona 1920: 55).

És aquesta estètica concreta dels poetes llatins (el Virgili bucòlic i l'Horaci rural), la d'un camp idealitzat (visió semblant a l'actual neoruralisme social amb la gent que el treballa), que ja havia inspirat els renaixentistes castellans preceptius en l'educació del moment, el que guia la selecció de poemes que Garcia i Girona tradueix. En paraules seues:

Los grandes autores, pues, de la selecta latinidad son en el campo de exploración de nuestros jóvenes humanistas. Mejor que campo habría que llamarse vergel amenísimo, apacible Arcadia, valle de Tempe, donde toda belleza, toda templanza y serenidad tienen su asiento: dicho sea esto, aunque también de los prosistas, pero señaladamente de los grandes maestros de la poesía (Garcia i Girona 1929: 46).

Així, aquest “vergel amenísim” esdevindrà, mitjançant Lluís Revest, “Del Jardí d'Horaci”, una secció on hi encabirà les seues traduccions d'Horaci i que conformen una visió particular del poeta llatí, en sintonia, però, amb el seu temps (noteu que, justament, Isidre Vilaró Codina havia publicat el 1919 *De mon ermot i del verger de Horaci*).

Si ens aturem a veure la temàtica de la selecció que Garcia i Girona fa de les *Odes* i *Epodes* d'Horaci hi trobem, al costat de l'exaltació d'algunes virtuts que poden ser compartides per un eclesiàstic (com la senzillesa a I 38 i I 20, la finitud de la vida I 14, la virtut III 12 o la pau de l'Èpodon VII), tòpics cèlebres (*carpe diem* Oda I 11, *pallida mors aequo pulsat* I 4, *aurea mediocritas* II 10) i apologies de l'art poètica (I 6, II 13, IV 3), la vida idíl·lica del camp tradicional (*Epode* 2, *Oda* I 7, I 16, I 17, III 13, III 22) contraposada al comerç i els perills de la mar (*Oda* I 7, I 3, II 10), no sense humor en conservar el final de l'Èpodon II i de triar el IV (així com la invectiva del VI). Seria excessiu dir que quan Garcia i Girona tradueix la famosa oda a la font de Bandúsia (III 13, d'on beu l'horaciana V de Costa i Llobera) estiga pensant en la famosa Font d'en Segures del seu estimat Benassal perquè la selecció és molt usual. Tanmateix, és cert que tot aquest imaginari que evoca és profundament compartit, encara que siga tot just seguidora de la recepció d'Horaci en l'Edat Moderna.

3. *Del Jardí d'Horaci, una dilatada producció i publicació*

Del Jardí d'Horaci és el nom de la secció de traduccions llatines iniciada el 1920 en el *Butlletí de la Societat Castellonenca de Cultura (BSCC)*. La secció va ser impulsada per Lluís Revest Corzo (València, 1892-Castelló, 1963), figura clau en les humanitats a Castelló i un dels fundadors del butlletí. La sèrie poètica va inaugurar-se amb un parell d'odes d'Horaci traduïdes al català i una altra al castellà, a càrrec de Revest. A partir de 1921 Joaquim Garcia i Girona pren el relleu en les publicacions i, després de la seua mort l'any 1928, van seguir apareixent traduccions seues al català fins al 1958. Passats uns anys de silenci, apareixen noves traduccions d'Horaci per Garcia i Girona gràcies al professor Lluís Gimeno Betí. Va alliberar quatre odes, una nova versió d'una oda publicada al BSCC i un epode més que romanien inèdits en *Mossèn Alcover i les comarques centrals del domini lingüístic: correspondència epistolar amb mossèn Joaquim Garcia Girona* (2004).

Garcia i Girona va aportar al butlletí un total de dotze odes i tres epodes traduïts al català, a més de tres articles teòrics sobre les traduccions. En el BSCC s'hi publiquen les odes 3, 4, 7, 17 i 20 del llibre primer; les 10, 13, 14 i 16 del segon; les 12 i 22 del tercer; la 3 del quart i els epodes 2, 6 i 7. L'autor va acabar publicant fins a quinze traduccions en el BSCC. La majoria, dotze, com a publicació independent i tres d'elles, versions a l'interior dels articles. En aquests editorials Garcia i Girona s'esplaia amb valuoses explicacions sobre el procés d'adaptació dels textos del llatí al català. Val a dir que, també, al final de la majoria dels poemes publicats en el BSCC hi incloïa notes explicadores sobre la forma original llatina, l'adaptació de termes de la cultura clàssica o la definició de paraules pròpies del Maestrat. La minuciositat de Garcia i Girona en la confecció dels articles i l'interès per la seua publicació és representativa del tarannà propi, exigent i compromès amb la tasca traductora i la transmissió de la millor versió del text als lectors, a qui s'adreça des d'una òptica crítica.

Arran de la commemoració del centenari de *Seidia* (1920) s'ha accedit als manuscrits de Garcia i Girona conservats en l'arxiu de la Societat Castellonenca de Cultura, d'on s'ha pogut recuperar una versió inèdita de l'oda 3 del llibre primer. Aquesta traducció es publicarà en la compilació de les traduccions d'Horaci per Garcia i Girona (Camatxo Buj & Obrador

Cursach, en premsa). Unint les publicacions al BSCC (1921-1958), les edicions de Gimeno Betí (2004) i el manuscrit inèdit conservat a l'arxiu de la Societat Castellonenca de Cultura, s'han arribat a aplegar fins a vint-i-una versions d'Horaci a càrrec del mossèn benassalenc.

4. La llengua de les traduccions

La llengua de les traduccions de Garcia i Girona mostra l'afany de recuperació del català com a llengua literària i culta propi de la Renaixença. Natural de Benassal, Joaquim Garcia i Girona va estudiar al Seminari Diocesà de Tortosa, on va destacar com un dels millors alumnes llicenciats en Filosofia i Lletres. La producció de Garcia i Girona es regeix per la tríada de valors renaixencistes emblema dels Jocs Florals: pàtria, fe i amor, del llatí *patria, fides, amor*. En paraules del benassalenc: “la vocació religiosa, l'amor a la terra valenciana i la passió per lo renaixement de la llengua dels pares” (1920).

Les primeres publicacions de l'autor van ser en castellà, tal com era natural en el context lingüístic de l'època a la Diòcesi de Tortosa, que comprenia les comarques de l'Alcalatén, l'Alt Maestrat, Baix Ebre, el Baix Maestrat, el Montsià, la Plana Alta, la Plana Baixa, la Ribera d'Ebre, els Ports, la Terra Alta, i part de les comarques de l'Alt Millars, el Baix Camp, el Matarranya, el Priorat i el Segrià. Un moment clau per a la recuperació del català va ser l'aparició del setmanari tortosí en català *La Veu de Tortosa* (1899), fundat per un dels principals renaixencistes a casa nostra, Francesc Mestre i Noè (Tortosa, 1866-1940). En aquest setmanari Garcia i Girona va publicar la seua primera composició en català, el poema “Als fills del Maestrat” (n. 107, 1901), el nucli temàtic del qual és un cant a la revalorització de la llengua catalana, vàlida per a l'expressió lírica, emparada en el paisatge estimat i els brillants antecedents històrics i literaris de Jaume I, Montcada, Ausiàs March, Ramon Llull i Sant Vicent Ferrer. Aquests referents són importants, ja que mostren els models de l'autor, comuns dels autors de l'època.

Pel que fa a la consciència lingüística de Garcia i Girona, és molt destacable la seua impermeabilitat als prejudicis, que li permet entendre la llengua com un contínuum i, per tant, fer-ne una concepció unitària. En aquest sentit, no podem deixar d'esmentar la seua tasca de col·laborador pel *Diccionari català-valencià-balear*, a partir de la qual va establir un ric

intercanvi epistolar amb Antoni Maria Alcover. L'obra de Garcia i Girona, *Vocabulari del Maestrat*, va ser el primer diccionari valencià amb el català com a metallengua, abandonant el mètode dels predecessors que havien elaborat glossaris valencià-castellà. El *Vocabulari del Maestrat* va anar apareixent en fascicles al *Butlletí de la Societat Castellonenca de Cultura*, entre 1922 i 1928, quan va interrompre's per la mort de Garcia i Girona.

La recollida de paraules l'havia iniciada ans de conèixer el projecte de mossèn Alcover, tal com havien fet els admirats Verdaguer i Mistral, enfocada a la creació literària. Tal com apuntàvem, Garcia i Girona escrivia amb ambició i s'interessava per la recepció de l'obra, incloent notes sobre les tries lingüístiques en les traduccions, que permetien orientar el públic en la lectura i la correcta comprensió dels textos.

El títol *Del jardí d'Horaci* per a la secció de traduccions ja anticipa l'eix temàtic de les poesies seleccionades, que situen el *locus amoenus* horacià al Maestrat. La llengua i l'estil de les traduccions de Garcia i Girona són el reflex de la parla del Benassal que l'autor viu i coneix. Les versions del benassalenc s'adeqüen totalment a l'estil dels originals, que van des de composicions cultes fins a poesies satíriques. Com a tastet dels aspectes lingüístics, podem marcar alguns trets de diferents categories. Per exemple, hi trobem vacil·lació en els articles, combinant tant la forma *el* com *lo*. La tria dels demostratius també és variada: *aqueste*, *aquesta*, *este/esta* i *eixe/eixa*. Pel que fa als possessius, intercala els possessius tòncics *meu*, *meua*, *meus*, *meues*; amb els àtons *mon* i *ma*. Un altre cas d'alternança és en les conjuncions consecutives *pos* i *puix*, que és la més repetida. Seguint el fil dels clàssics fa diversos cultismes, com ara el manteniment de la preposició *ab*, que apareix majoritàriament, amb poques incursions de la forma evolucionada *amb*. Passant al lèxic, té molta cura a fer aparèixer paraules idiosincràtiques de Benassal. En mencionem algunes que, justament, constaten la seua aportació com a font al DCVB. En són exemples *escucar*, *rabera*, *regatxol* i *retanyir*, entre d'altres.

En la mateixa línia de l'interès de l'autor per la llengua, en les notes també assenyala la presència d'algun hispanisme en la llengua comuna del seu territori, com és el cas de *cuèrnos* (Garcia i Girona 1928: 174). En les notes al poema en què hi apareix indica el següent: "Este vocable, viciós per ésser castellà alterat, està, no obstant, estés per nostres Maestrat, Plana i València. Horaci, contra un vil ca, se revestix ací de la bella figura d'un bou valent."

La precisió semàntica en la tria del lèxic és una de les grans virtuts de Garcia i Girona, cosa visible tant en la producció pròpia com en les traduccions. La sèrie *Del jardí d'Horaci* respon a la fi que el mateix Garcia i Girona especifica en el primer article sobre les traduccions publicat al BSCC (Garcia i Girona 1925: 269-270):

Fer un Horaci valencià, [...] un ramell d'escollides odes seues que donen a conèixer un aspecte de la seua excelsa i múltiple personalitat literària. Un Horaci tal com és, no llevant-li ni ficant-li ni mudant-li res de lo principal, ni encara de lo secundari més que a pura necessitat; que no em dona pena passar plaça d'apegat a la lletra: preferisc açò a les originalitats de certs traductors, que posen molt de lo seu... per no tindre paciència per a desenranyar i desenredar lo sentit de l'original [...]. Això sí, Horaci vestit a la valenciana, que es deixe escoltar i entendre en los vocables, giros i maneres que jo sàpiga trobar més pròpies i legítimes de la nostra llengua. Perquè és tanta la fe que tinc en la virtut, nervi i gràcia de nostra *hermosa* vernàcula, que estic segur que per ella no ha de quedar.

Amb aquestes darreres paraules, Garcia i Girona constata la seua voluntat de fer una versió “escudellada en valencià”, amb l'atenció necessària al text original per a obtindre un resultat fidel al text horacià. El benassalenc arriba a un Horaci emplaçat en el redol immediat, amb l'expressió natural fruit de l'ús de la llengua pròpia, joliva i vàlida per a l'expressió literària. Té un estil personal, amb lèxic del Maestrat i trets lingüístics a través dels quals s'accedeix a la seua esfera particular, tant d'entorn com de pensament. Garcia i Girona, en definitiva, fa un Horaci valencià que ben podem llegir emmirallant-nos en l'entorn de Benassal: “Ací baix l'ombra la innocent dolcesa | gustaràs del vi Lèsbic, sense cures | de que ambdós, Baco i Mart, promoguen fresa” (Garcia i Girona 1924: 322).

5. La mètrica de les traduccions

Una de les característiques més destacades de les traduccions de Garcia i Girona és la constant experimentació i desenvolupament de la mètrica. Com que aquest aspecte ha estat ben treballat per Jesús Bermúdez Ramiro (2009), a qui seguim i remetem en aquest capítol, no cal que ens hi returem gaire. Tanmateix, la mètrica és un aspecte fonamental en la recepció d'Horaci

posterior a les *Horacianes* de Costa i Llobera (1906) i, per tant, un aspecte ineludible en Garcia i Girona.

Quant a la forma de les traduccions, sempre en vers, cal distingir dues etapes caracteritzades del capellà benassalenc pel que fa a la modalitat adoptada. La primera, seguint la nomenclatura de J. S. Holmes adoptada per Bermúdez Ramiro (2009), és la traducció mitjançant formes semàntiques: el traductor, Garcia i Girona, fa servir versos propis de la tradició poètica de la llengua d'arribada, el català. Al cap i a la fi, en aquesta etapa segueix el que s'havia fet, de manera exclusiva, fins a la publicació de la influent obra de Costa i Llobera. En el cas que ens ocupa, aquesta manera de traduir correspon als poemes publicats entre 1921 i 1924. Molt probablement, d'altres poemes sense data que s'avenen a aquesta modalitat s'hi puguen inscriure també cronològicament. Els octosíl·labs, els decasil·labs, hexasil·labs i alexandrins, com ja havia començat a fer el seu predecessor Lluís Revest, serveixen per a vessar-hi els calculats ritmes quantitius de l'original llatí d'Horaci. Posem per cas l'estrofa alcaica emprada per Horaci a les odes I 17 i II 14: Joaquim Garcia i Girona va fer servir quartets de decasil·labs amb diferents rimes. Segons Bermúdez Ramiro (2009: 56), agrupà els versos d'aquesta manera "tot imitant visualment el model llatí". En el cas de la I 14, només rimen els versos parells, i el mateix estudiós hi destaca que Garcia i Girona dota aquests versos de "un ritme assossegat que invita a la reflexió", d'una "marxa rítmica pausada" (2009: 57, d'on també prenem el senyal de la identificació de les tòniques amb un punt):

Ai, que afluats se'n van, oh Pòstum, Pòstum,
 los anys! ni la pietat lo pas atura
 a les arrugues i a la instant vellèsa,
 ni menys a l'aspra mort, a tot fre dura.

(*Oda* II 14, v. 1-9, Garcia i Girona 1922: 322)

Pel que fa als díctics, Garcia i Girona només respecta l'alternança mètrica en dues traduccions de les semàntiques. És el cas de l'oda I 4, en la qual l'arquiloquià i el senari iàmbic catalèctic esdevenen un decasil·lab i un hexasil·lab, i el I 3, on va versar el glicònic i l'asclepiadeu a la inversa amb un hexasil·lab i un decasil·lab:

Ja amolla'l crúo hivern a l'alenada
 de nova primavera,
 i els àrguens trauen lentament, eixutes,
 les naus a la ribera.

(*Oda I 4*, Garcia i Girona 1922: 386)

Vullga Venus la Cípria
 I de Helena els germans, llums del cel fúlgides,
 I dels vents lo rei lòbregue,
 tots tancant-los al cau, fora els dols làpiga,

(*Oda I 3*, Garcia i Girona 1925, a Gimeno Betí 2004: 179)

En dues traduccions de Garcia i Girona els díctics originals han esdevingut tirallongues d'un sol tipus de vers. És el cas de la de l'oda I 7, en la qual l'alternança d'hexàmetre dactílic i tetràmetre dactílic es neutralitza en una tirallonga d'alexandrins, i de l'epode 3, format per díctics de senari iàmbic i quaternari iàmbic, que va traduir en hexasil·labs. Servisquen aquestes referències com a breu mostra de la primera etapa.

A partir de 1925, amb la publicació d'una traducció de l'Oda a Melpòmene (*Oda IV 3*), l'autor encetà, conscientment, una segona etapa caracteritzada per les formes mimètiques: aquí el traductor prefereix adaptar la mètrica original llatina, íntimament lligada a la poètica lírica d'Horaci, a una combinació de tòniques i àtones del català que pretenen imitar els ritmes de l'original llatí, de natura quantitativa. L'objectiu, seguint l'espirit de Carducci i, principalment, de Costa i Llobera, era, en paraules del traductor, "fer un Horaci valencià" en la seua totalitat, tant en el contingut com en la forma. La primera traducció publicada sota aquesta modalitat va ser seguida per una llarga i agraïda explicació teòrica. En aquest segon text, no només explica la seua concepció d'Horaci i de la traducció, sinó que pren consciència de ser en una fase diferent (Garcia i Girona 1925: 270) a l'anterior.

Pel que fa a l'adopció de ritmes, ja en la primera etapa, Garcia i Girona havia esdevingut un deixeble que seguia de molt prop les passes del mestre, Costa i Llobera. Així ho evidencia Bermúdez Ramiro (2009: 61) comparant les traduccions d'una mateixa oda feta primer pel mallorquí i després pel castellanenc:

Calma suplica // el navegant qui es troba
 per la mar ampla // si ya negre nuvol
 tapa la lluna // cap estel propici
 guia li dona.

(Costa i Llobera, Horacianes IV)

Calma al deus prega // el navegant quis troba
 en la mar ampla // Grega si un fosc nuvol
 tapa la lluna // i'ls estels dubtosa
 guia li donen.

(Garcia i Girona 1923)

Tanmateix, el deixeble anirà desenvolupant estratègies pròpies en l'etapa mimètica, intentant apropar-se a Horaci el més possible. Per fer-ho, segons ens conta, es basa en la interpretació de Ettore Stampini (1908) i en la prosòdia tradicional eclesiàstica del *Breviarium* llatí (Garcia i Girona 1925: 275). Així, desenvolupa un sistema molt particular en què pren com a referent els ictus dels diferents peus per a posar-hi, en la versió anostrada, una tònica. En aquest punt pot ser útil reproduir les seues pròpies paraules (Garcia i Girona 1925: 271):

Fem, sinó, una prova, lectors benévols, en una oda a l'atzar, per exemple, en la rotulada "A la nau de Virgili".

Síc te díva poténs Cypri
 Síc fratrés Helenáe, lúcida sídera[...]

Les sílabes que porten accent son les llargues, que s'han de pronunciar carregant i allargant més la veu; les no accentuades son les breus, que s'han de llegir més a pressa... Eixos dos versos, reproduïts en valencià, el faiga aixina:

Vullga Vènus la Xipria,
 I d'Helena els germáns, llúms del cel nítides...

I convide als lectors a llegir, de primer els versos llatins, i després els valencians, carregant be els accents tal com van marcats en uns i en altres versos, i qu'em diguen lleialmente si no percibixen lo mateix galopar del ritme en uns que en altres, la mateixa armonía, la mateixa gràcia de moviment.

Establir quins eren els mecanismes que operen en Garcia i Girona a l'hora de crear els seus ritmes no sempre és bo de fer. De fet, segons Medina (2003:

76), els articles teòrics del de Benassal, malgrat no ser-ne esmentats, van ser els instigadors d'una polèmica a la premsa de Vic sobre la possibilitat de la imitació dels metres clàssics, en la qual participà el també traductor d'Horaci Josep Maria Llovera. Per això és d'agrair que, al costat de l'exhaustiu treball de Bermúdez Ramiro, el mateix Garcia i Girona hagués decidit comentar les seues pròpies traduccions en alguns articles i hagués mostrat el procés d'experimentació que va seguir. En termes horacians podríem parlar de *limae labor* (*Ars Poetica*, v. 290). Així doncs, no es estrany que trobem diferents versions d'una mateixa oda (encara que de vegades parcialment). Aquest és el cas de l'Oda I 3, dos versos que hem vist suara, però també de l'Oda I 20. En reproduïm les versions conservades de la primera estrofa (Garcia i Girona 1925: 275-276, 1926: 219):

Jo tinc un vinet, de Sabina terra,
Que l'has de tastar, cavaller Mecenes,
Mon amic volgut, i en grec cànter guarde
Per a quan vingues.

Tinc un vi pobre de Sabina terra,
I has de tastar-lo, cavaller Mecenes
Mon amic íntim, i en grec cànter guarde
Per a quan vingues.

Te convide a un vi de Sabina terra,
Molt pobret i moll, cavaller Mecenes,
Car amic, i en grecs canterets jo guarde
Per a quan vingues.

De la darrera versió, en dirà:

—Però aqueixos no són sàfics —dirà algun. —Tant hemistiqui agut i resultat dotze síl·labes en lloc de les onze. —Responc: Repetisc que no m'atenc a la mètrica de nostra vulgar. Si més lícit, diré que faig versos llatins en vocables valencians. M'és indiferent que resulten de dotze síl·labes o d'onze. Lo que vull és que els *temps* de la quantitat llatina se perceben igualment ordenats en la valenciana, ni un més ni un manco (Garcia i Girona 1926: 219).

Un punt interessant, que ha passat desapercbut a la crítica prèvia, és que Garcia i Girona no només estava al dia del que es feia en català sinó que també aprofitava per intercanviar impressions sobre la traducció amb qui

pogués. Així, en un dels seus articles explicatius, descriu la trobada amb un “notable professional, llatí de primera força” (Garcia i Girona 1925: 274), que li mostrà tota una sèrie de provatures mètriques “en castellà asturià fetes en lo motle dels clàssics llatins” que coincidien amb l’anàlisi i aplicació del benassalenc. Tot i que n’arriba a citar dos versos en asturià que imiten l’hexàmetre llatí⁴, no en diu en cap moment qui és (“el nom de qui no em crec autoritzat per a revelar”, Garcia i Girona 1925: 274-276). Només en sabem que aquesta persona tenia la intenció “de donar prompte a l’estampa algunes obretes que té escrites sobre aquestes matèries, i d’assaigs de poesia nova castellano-asturiana”. Aquesta aproximació a la producció asturiana ve a mostrar una vegada més la sensibilitat del de Benassal amb la producció en altres llengües, fins i tot les minoritzades. Baste recordar que sabem que s’escrivía amb Frederic Mistral per “una postal datada a Maiano, Provença, el 15 de juny de 1909, i adreçada al Seminari de Saragossa” (Barreda 1997).

Tot i que a començaments del s. XX la literatura asturiana viu un moment esperançador amb el *rexonalismu*, que maldava per consolidar, també per la via política, el moviment de ressorgiment desenvolupat en el segle anterior, el nombre de possibles candidats que podem considerar són dos. Malauradament, no hem aconseguit prou documentació com per a confirmar-ne o desmentir-ne taxativament cap, tot i tindre’n un de més versemblant. En primer lloc, hom pot pensar en el poeta i metge Francisco Balbín de Villaverde “Xiquín de Villaviciosa” (Madrid, 1892-Buenos Aires, 1985), autor conegut per un poemari titulat *De la mió Asturias (Poesías)* (1926) i publicat a l’Argentina, on va residir entre el 1922 i 1929 i d’ençà el 1942 fins la seua mort (Portal Hevia 1995: 8-12). En aquest llibre aparegué publicada una traducció d’Horaci (l’oda I 26)⁵. Una de les particularitats d’aquest autor asturià és que no va residir pròpiament a Astúries. Només hi estiuejava ocasionalment, i, entre els llocs en què va exercir la Medicina, hi ha Simat de la Vallidigna (La Safor, València). Noteu que va ser a València on va sortir publicada la seua traducció al castellà de la *Chanson de Roland* (1918). Ara

4. “Yo vou pul camin cantando l’amor que me lhieva, | Yo vi en cada flor pedim una càntiga nueva”.

5. Sobre les traduccions d’Horaci a l’asturià, vegeu-ne l’estudi global de González Delgado (2004). Les pàgines 79-80 estan dedicades a la traducció de “Xiquín de Villaviciosa”.

bé, no tenim notícia que aquest autor tingués cap interès especial en l'adaptació mètrica dels clàssics i, de fet, la seua única traducció coneguda no va en aquesta direcció ni és coherent amb les observacions que transmet Garcia i Girona del seu anònim interlocutor.

Ara bé, malgrat no tindre gaire clar en quin punt i moment podrien haver coincidit, l'autor asturià que més encaixa, per ser l'il·lustre interlocutor de Garcia i Girona, és Galo Antonio Fernández (1884-1939), el Padre Galo, que signava com a Fernán Coronas. Les coincidències amb la descripció de Garcia i Girona semblen prou contundents com per ser optimistes en aquesta identificació, encara que calga ser prudents. Primerament, coincideix en Fernán Coronas la coneixença de la interpretació eclesiàstica del llatí (“[u]na verdadera revelació me feu [...] quan lo modo que de cantar-la observa la Iglesia, [...] quan lo mateix Breviari [...]”) i una apologia de la mateixa (“[q]uant a la conducta de l'Església en este punt, hi ha que vindicar-la”), quelcom que és propi d'una persona que empra el breviari, obra bàsica de la vida litúrgica de les persones consagrades i, en efecte, el Padre Galo fou un sacerdot religiós dels Missioners Oblats de Maria Immaculada. En segon lloc, l'esment a les diferents maneres d'interpretar la prosòdia llatina pròpia dels diferents països – “[m]e digué lo distingit visitant que recentment ha estat en Alemanya i en Anglaterra, [...] que en França i en Itàlia hi són encara molt refractaris” – és coherent amb els seus viatges per convents del seu orde arreu d'Europa: Països Baixos, Bèlgica, França i Itàlia. Finalment, en el fragment d'hexàmetre adaptat a l'asturià que transmet el de Benassal, el verb *lhieva*⁶ per la més comuna *llieva* mostra un tret ortogràfic innovador proposat i promogut per Ferrán Coronas. Per tot plegat, sembla força probable que el Padre Galo siga el misteriós savi que esmenta Garcia i Girona, quelcom que

6. Sobre el so que representa, el Padre Galo va escriure un poema titulat “Pa prenuñciar bien la lh”: “La nueva de Pin del Lhuelhu | Feixu de lhana un lhuvielhu; Foi lhavalhu nu perpielhu...” (Fernán Coronas 1993: 101, núm. 56). Val a dir, però, que no és un punt concloent per ell mateix, atès que d'altres autors el segueiren. És el cas de Casimiro Cienfuegos (García 1993: 28).

es podria confirmar si s'identifiqués a quin poema pertanyen els dos versos en asturià que ens en transmet⁷.

6. Notes conclusives

Si bé *Seidia* és l'obra més important de Joaquim Garcia i Girona, l'escriptor de Benassal també dedicà temps i esforços no menors a la traducció d'algunes odes i epodes d'Horaci seguint l'esperit del seu temps. Encara que sempre amb un desenvolupament propi, si en la composició del llarg poema de la conquesta de València va seguir les passes del català Jacint Verdaguer, amb les traduccions segueix el mallorquí Miquel Costa i Llobera. Aquesta triangle Catalunya-Mallorca-València no és un fet menor i revela una alta consciència lingüística, manifestada en les traduccions (i en composicions pròpies) per l'ús dels mots idiosincràtics del territori de l'antiga diòcesi de Tortosa, que ja havia recollit com a col·laborador d'Antoni Maria Alcover.

Les traduccions d'Horaci són una part molt preuada per Garcia i Girona i íntimament lligada a la seua activitat poètica i acadèmica. No debades, es dedica a desenvolupar una teoria traductològica i prosòdica poc freqüent en el seu temps. És cert que la seua posició com a eclesiàstic al capdavant de la formació de futurs eclesiàstics, el va portar a prioritzar una tradició prosòdica poc valorada per la filologia clàssica més pura. Tanmateix, la seua experimentació i teorització, malgrat el poc impacte que tingueren al nord de l'Ebre, ofereixen un testimoni de primer ordre per al desenvolupament de l'adaptació catalana dels metres clàssics, després de l'espurna encesa per Costa i Llobera. I és que, al costat de traduccions i obres que trobem ja concloses, Garcia i Girona explica de forma progressiva, pausada i dilatada en el temps la problemàtica i les solucions que troba a la ingent tasca de transportar al català uns ritmes complexos i gairebé insòlits.

7. Encara que no es troben en l'extens recull d'Antón García (Fernán-Coronas 1993), l'editor explicita que l'obra d'aquest poeta asturià està molt dispersa i que només en recopila una part (García 1993: 38).

Referències bibliogràfiques

- BALASCH, Manuel. (1969) "Horaci als Països Catalans." *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 3:1, pp. 23-24.
- BARREDA, Pere-Enric. (1997) "Mossèn Joaquim Garcia Girona, benassalenc il·lustre." Versió electrònica: <https://geocities.restorativland.org/Athens/Acropolis/2864/girona.htm>
- BERMÚDEZ RAMIRO, Jesús. (2009) "Les traduccions poètiques de Joaquim Garcia Girona. Ritme i versificació." *Llengua & Literatura* 20, pp. 51-80.
- CAMATXO BUJ, Agnès & Bartomeu Obrador Cursach. (en premsa) *Del jardí d'Horaci. Traduccions de Joaquim Garcia i Girona*. Benassal: Fundació Carles Salvador.
- CIFRE FORTEZA, Bernat. (2005) *Costa i Llobera i el món clàssic (1854-1922)*. Palma: Leonard Muntaner.
- CORONAS, Fernán. (1993) *Poesía asturiana y traducciones*. Oviedo: Trabe.
- FORTEZA, Tomàs. (1868) "Imitació de l'Oda d'Horaci *otium divos*." *Lo Gay Saber* 1:16 (15 d'octubre de 1868), p. 122.
- GARCÍA, Antón. (1993) "Introducción." En: Coronas, Ferrán (ed.) 1993. *Poesía asturiana y traducciones*. Oviedo: Trabe, pp. 9-41.
- GARCIA I GIRONA, Joaquim. (1920) *Seidia. Poema valencià del principi de la Reconquesta*. València: Imprenta Valencianista.
- GARCIA I GIRONA, Joaquim. (1925) "Del Jardí d'Horaci. Unes explicacions." *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 6, pp. 269-277.
- GARCIA I GIRONA, Joaquim. (1926) "Del jardí d'Horaci. Més sobre la imitabilitat dels metres llatins." *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 7, pp. 210-220.
- GARCIA I GIRONA, Joaquim. (1927) "Del Jardí d'Horaci. La versió de la estrofa alcaica." *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 8, pp. 172-178.
- GARCIA I GIRONA, Joaquim. (1929) "El estudio del latín. El latín, factor de la educación clásica." *Correo Interior Josefino* 384, pp. 45-48.
- GIMENO BETÍ, Lluís. (2004) *Mossèn Alcover i les comarques centrals del domini lingüístic: correspondència epistolar amb mossèn Joaquim Garcia Girona*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- GONZÁLEZ DELGADO, Ramiro. (2004) "Les traduccions d'Horacio al asturianu." *Lletres asturianas* 85, pp. 57-84.
- MEDINA, Jaume. (1976) "Horaci en la literatura catalana." *Els Marges* 7, pp. 93-106.

- MEDINA, Jaume. (2003) “Una polèmica a la premsa vigatana entorn de la imitació dels ritmes clàssics en català: Josep Fonts, Joan Franquesa i Josep Maria Llovera.” *Ausa* 21:151, pp. 75-85.
- PAREDES BAULINA, Maria. (1990) “Antoni Febrer i Cardona, traductor d’Horaci: una versió de *Carmina* I, 4.” *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* 21:4, pp. 49-60.
- PAREDES BAULINA, Maria. (1996) *Antoni Febrer i Cardona: un humanista il·lustrat a Menorca (1761-1841)*. Barcelona: Curial & Publicacions de l’Abadia de Montserrat.
- PÉREZ SILVESTRE, Òscar. (2019) “Joaquim Garcia Girona, a cent anys del Seidia. Assaig d’un estat de la qüestió i noves aportacions.” *Empelt. Revista de lletres i humanitats del Maestrat* 2, pp. 13-41. Versió electrònica: <https://raco.cat/index.php/Empelt/article/view/390267>.
- PORTAL HEVIA, Lluís. (1995) *Francisco Balbín de Villaverde (Xiquín de Villaviciosa)*. Oviedo: Gráficas Oviedo.
- RIBA, Carles. (1936) “Orazio nelle letterature iberiche.” En: Castle, Eduard (ed.) 1936. *Orazio nella letteratura mondiale*. Roma: Istituto di Studi Romani, pp. 191-218.
- STAMPINI, Ettore. (1908) *La metrica di Orazio: comparata con la greca e illustrata su liriche scelte del poeta*. Torino: E. Loescher.

NOTA BIOGRÀFICA / BIONOTE

AGNÈS CAMATXO BUJ és graduada en Filologia Catalana per la Universitat de Barcelona (2022). Ha participat a l’XI Col·loqui Internacional Verdaguer, a propòsit de *Records del Rosselló*, de Pere Talrich. S’ha dedicat en els darrers temps a aprofundir en l’obra de Mn. Joaquim Garcia i Girona i en la literatura de la Renaixença, arreu dels territoris de parla catalana. Ha realitzat una estada de pràctiques de traducció a la Sala Beckett de Barcelona.

AGNÈS CAMATXO BUJ graduated as a Catalan philologist from the University of Barcelona (2022). She has taken part in the XI Col·loqui Internacional Verdaguer on *Records del Rosselló*, by Pere Talrich. She has recently devoted herself to delve into the work of Mn. Joaquim Garcia i Girona and into the literature of the Renaissance, throughout the Catalan-speaking territories. She has completed an internship in translation at the Sala Beckett in Barcelona.

BARTOMEU OBRADOR CURSACH és llicenciat en Filologia Clàssica per la Universitat de Salamanca (2012) i màster i doctor per la Universitat de Barcelona amb la tesi *Lexicon of the Phrygian inscriptions* (2018). La seua recerca compren l'epigrafia llatina i grega i la lingüística indoeuropea, on cal destacar l'estudi de la llengua frígia. Tanmateix, també ha publicat estudis sobre literatura llatina i la seua recepció, especialment en l'àmbit de la Menorca il·lustrada.

BARTOMEU OBRADOR CURSACH holds a degree in Classical Philology from the University of Salamanca (2012) and a master's degree in Ancient Cultures and Languages from the University of Barcelona (2013), where he also earned his PhD with the dissertation *Lexicon of the Phrygian inscriptions* (2018). His research is devoted to Indo-European linguistics (with special attention to the Phrygian language) and Greek and Latin epigraphy. He also has devoted some works to Latin literature and its reception, especially in the context of Minorca during the Enlightenment.

Recibido / Received: 30/05/2022
Aceptado / Accepted: 22/09/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.03>

Para citar este artículo / To cite this article:

Cardigni, Julieta. (2023) "Los traductores ante lo sagrado en el tardoantiguo latino occidental: algunas reflexiones." En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. *MonTI* 15, pp. 102-119.

LOS TRADUCTORES ANTE LO SAGRADO EN EL TARDOANTIGUO LATINO OCCIDENTAL: ALGUNAS REFLEXIONES

TRANSLATORS AND THE SACRED IN WESTERN LATE ANTIQUITY: SOME REFLECTIONS

JULIETA CARDIGNI
jcardigni@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Universidad Pedagógica Nacional, CONICET

Resumen

El objetivo del presente trabajo es reflexionar acerca de la actitud traductológica de dos autores tardoantiguos latinos, a partir de una serie de sus paratextos: Jerónimo (*Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, 57) y Calcidio (Epístola introductoria y prefacio del *Commentarius in Timaeum*). Dado que ambos se dedican a la traducción de textos que podemos denominar "sagrados" en la Antigüedad tardía (la Biblia, el *Timeo* de Platón), sus prácticas traductológicas están atravesadas principalmente por una tensión entre los polos de "tradición" e "innovación", que pueden ser releídos desde los Estudios de Traducción a partir de las categorías de "fidelidad" y de "libertad" / "equivalencia". En definitiva, lo que está en juego es la construcción de la autoridad discursiva y moral (*authoritas*), que garantice la eficacia de su tarea, sobre textos que proyectan un carácter particular: lo sagrado.

Palabras clave: Antigüedad tardía. Traducción. *Timeo*. Escrituras.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Abstract

The aim of this paper is to reflect on the translation approach of two Latin authors of Late Antiquity, based on a series of their paratexts: Jerome (*Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, 57) and Calcidius (Introductory Epistle and preface of the *Commentarius in Timaeum*). Since both are dedicated to the translation of texts that could be considered “sacred” in Late Antiquity (the Bible, Plato’s *Timaeus*), their translation practices are mainly met with a tension between the poles of “tradition” and “innovation”, which can be re-read from a Translation Studies’ perspective through the categories of “fidelity” and “freedom” / “equivalence”. In short, what is at stake is the construction of discursive and moral authority (*auctoritas*), which guarantees the effectiveness of its task, on texts that project a particular character: the sacred.

Keywords: Late Antiquity. Translation. *Timaeus*. Scriptures.

1. El Tardoantiguo y la traducción ante lo sagrado

Si ad verbum interpretor, absurde resonant; si ob necessitatem aliquid in ordine, vel in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse.

Jerónimo, *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi* 57.7

Si hay una metáfora adecuada para describir y comprender cómo el mundo tardoantiguo —ya cristiano, con una *romanitas* ya fragmentada y diluida, pero aún atado a su pasado por la *imitatio* y el culto de la tradición— articulaba su pasado cultural con el nuevo escenario conflictivo de la época, es la de la *traducción*. Su sentido desplazado encierra, tanto como el literal, todo el conflicto que implica verter de una lengua-cultura a otra un determinado mensaje, configurado de una manera determinada. Se cifran en esta tarea las instancias de innovación y adaptación, pero también de respeto hacia la autoridad y la búsqueda de continuidad y de reconocimiento como parte de una cultura heredada. Como sucede a menudo con las traducciones, no todos estos objetivos se cumplen, ya que puede suceder que la obra traducida funde (a la manera del “original”) una nueva instancia literaria, así como las operaciones de continuidad y transformación de los hombres tardoantiguos, lejos de garantizarles la romanidad que buscaban, los proyectaron fuera del mundo romano, arrojándolos a una nueva época cuyas construcciones

culturales principales ha heredado el Occidente europeo (como notan Elsner & Hernández Lobato 2017, entre otros).

Pero además de su omnipresencia metafórica, la traducción cobra protagonismo en la Antigüedad tardía también como práctica concreta, que adquiere una relevancia central en tanto estrategia de apropiación y adaptación cultural. Así como la literatura romana se funda en la traducción, la “refundación” tardoantigua busca operar de manera análoga, aunque diferente. La práctica de la traducción responde en esta época sobre todo a la necesidad concreta de poder leer obras en griego, lengua que ya, desde el siglo IV d. C., no era de conocimiento común para los hombres tardoantiguos, como sí lo había sido en los siglos previos. Pero dada la ocasión y la necesidad de traducir, surgen en las traducciones también relecturas y transformaciones que acusan las características de los nuevos tiempos, y que ponen en conflicto a los traductores, que luchan por respetar la *auctoritas* y por hacerse comprensibles en el nuevo espacio textual.

Cuando la *auctoritas* del texto fuente está anclada en su carácter sagrado, este conflicto cobra una nueva dimensión, que acentúa el aspecto moral y también, no hay que olvidarlo, el logístico, derivado de lo que podía significar, en la época del establecimiento de la ortodoxia cristiana, un desvío hacia alguna forma de heterodoxia. No olvidemos que la Antigüedad tardía es también —como señala Athanassiadi (2005)— el comienzo de un proceso de intolerancia que no admite desvíos de una norma, que, a su vez, no está completamente constituida. El peso de la traducción, tanto el terrenal como el celestial, suma a la tarea del traductor una nueva dimensión con la que debe lidiar.

En este marco, nuestro objetivo central es reflexionar acerca de la actitud traductológica de dos autores tardoantiguos latinos, a partir de una serie de sus paratextos: Jerónimo (*Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, 57) y Calcidio (Epístola introductoria y prefacio del *Commentarius in Timaeum*). Nuestra hipótesis principal es que, dado que ambos se dedican a la traducción de textos que podemos denominar “sagrados” en la Antigüedad tardía (la Biblia, el *Timeo* de Platón)¹, sus prácticas traductológicas están

1. Acerca de la “sacralidad” de estos textos, es mucho lo que se podría discutir. Es claro en el caso de las Escrituras, por supuesto. En el caso del *Timeo*, coincido, con

atravesadas principalmente por una tensión entre los polos de “tradición” e “innovación”², que pueden ser releídos desde los Estudios de Traducción a partir de las categorías de “fidelidad” y de “libertad” / “equivalencia”, a las que nuestros propios autores aluden en sus reflexiones, como nos anticipa el epígrafe de este trabajo. Estas categorías, que se plantean ya en oposición, ya en *continuum*, son centrales a las reflexiones sobre traducción desde los primeros tiempos, y fueron cuestionadas y desarticuladas a partir de la creación de los Estudios de traducción, desde distintas perspectivas. Por ejemplo, Venuti (1992) cuestiona la idea de sumisión al original por parte del traductor y replantea la misma categoría de original como texto fijo y venerable, considerándolo derivado y cambiante. También los teóricos del Polisistema (como Toury 1999) hacen un planteo similar.

En definitiva, lo que está en juego es la construcción de la autoridad discursiva y moral (*auctoritas*), que garantice la eficacia de la tarea traductológica sobre textos que proyectan un carácter particular: lo sagrado. Esta sacralidad no resiste, como veremos, la reformulación, sino que requiere para mantener su carácter trascendente una *re-creación* que no abandone la servilidad de la letra, pero que pueda al mismo tiempo recrear su aura sagrada en un nuevo contexto.

2. Traducciones y traductores en la Antigüedad tardía

La Antigüedad tardía —que operativamente consideraremos comprendida entre los siglos III y VIII d. C. y caracterizada por una continuidad en las formas sociopolíticas de la Antigüedad, pero por cambios y transformaciones

Athanassiadi (2005) en que hay en la Antigüedad tardía un movimiento paralelo, protagonizado por cristianismo y neoplatonismo, en búsqueda de la construcción de una ortodoxia. Esto incluye el establecimiento de un canon textual, y tanto las Escrituras como el *Timeo* de Platón cumplen la función de textos canónicos, por su carácter de revelación. Es este carácter simbólico, que implica su conexión con alguna verdad oculta, que hace necesaria su exégesis, y el desarrollo de estrategias a tal fin (cf. también Coulter 1976; Struck 2014). De ahí también la importancia de la traducción —una forma más de exégesis— de ambos en la época.

2. Sobre estos conceptos en relación con la traducción y el comentario en la Antigüedad tardía, cf. Goulet-Cazé (2000).

en los aspectos cultural y espiritual—³ fue una época en la que proliferaron las traducciones del griego al latín, dado que a partir del siglo IV los hombres ya no leían griego como sus antepasados en la *pars occidentalis* del Imperio (Cameron 1977; Fontaine 1977). Se hacía necesario, entonces, traducir las grandes obras filosóficas y literarias para seguir construyendo una *koiné* cultural. A diferencia de lo ocurrido en el siglo I a. C. —otro gran momento para la traducción en Roma— en este caso no se trataba de armar el canon literario-filosófico latino, sino de recuperar las obras del pasado en un contexto de reconfiguración de la identidad cultural (Macías Villalobos 2015).

En el plano filosófico-espiritual, cristianismo y neoplatonismo conformaban dos corrientes de pensamiento religioso-filosófico, preocupadas por afianzar su soberanía y (re)construir su tradición a partir de los textos “sagrados”. La tradición (neo)platónica se proponía como la exégesis autorizada de las obras de Platón, mientras que el cristianismo intentaba construir una retórica que se basara en la tradición clásica, única de la que disponía en el mundo romano. Ambos compartían el interés por la exégesis de las doctrinas previas, y también las estrategias y recursos que aplicaban para ello. Tratándose la Antigüedad tardía de una etapa “exegética” —frente a una etapa “profética” previa, en que las verdades habrían sido ya enunciadas (Athanassiadi 2005)—, era fundamental desarrollar mecanismos de lectura e interpretación de los textos, que constituían el anclaje de las doctrinas (Coulter 1976). Asimismo, la Antigüedad tardía ha sido catalogada como “época de prefacios” y “época de interpretación”, aludiendo al fuerte giro metaliterario que se aprecia en las obras del período (Elsner & Hernández Lobato 2017). Las obras tardoantiguas están cruzadas por las reflexiones de sus autores sobre sus propias prácticas, mostrando que sienten la necesidad de explicar(se) las nuevas estrategias que ponen en juego para leer e interpretar el pasado clásico o las nuevas formas de pensar problemas como el del lenguaje y la representación.

En este contexto general, entonces, la traducción adquiere un lugar central tanto para el cristianismo como para el neoplatonismo. Aún más, traducir o comentar un texto era una manera de construir la propia *auctoritas*,

3. Sobre la Antigüedad tardía y sus características, cf. Brown (1971), Cameron (1998), entre otros.

adjuntando el propio nombre a un texto prestigioso. Junto con la traducción, hay también en la Antigüedad tardía una profusa actividad de enmendación, edición y comentario de textos, tanto por parte de paganos como de cristianos, mostrando que la traducción formaba parte de un abordaje integral de los textos destinado a su comprensión, adaptación, sistematización y difusión (Cameron 1977). Acompañando la actividad de la traducción propiamente dicha, y respondiendo también al espíritu de la época, encontramos consideraciones metaliterarias sobre la tarea traductológica, sus estrategias, su función, su propósito, sus problemas.

En el caso de los textos sagrados, debemos tener en cuenta que la sacralidad no pasa sólo por el sentido, sino que se construye a partir de la *littera*, y el desafío del traductor es, en la Antigüedad tardía, *mantener* o bien *reconstruir* la autoridad sagrada del texto, de acuerdo con una norma de “literalidad” que pesaba en ese tiempo (y que no se verifica para los textos sagrados en todas las épocas, sino que, como toda norma, es cambiante). En este contexto, es relevante analizar cómo se posicionan Calcidio y Jerónimo frente a la lectura y traducción de estos textos sagrados (Platón-la Biblia), mediante qué estrategias construyen su autoridad discursiva, y qué idea de traducción surge a partir de sus reflexiones.

3. Calcidio: traductor y comentarista del *Timeo* de Platón

Calcidio fue, a fines del siglo IV d. C., el autor de la traducción y comentario al *Timeo* que leyeron los hombres medievales. Así conocieron a Platón, a través de la versión latina de Calcidio. Existía una traducción parcial de Cicerón, que el orador había incluido en otra obra finalmente no publicada, pero no contó con demasiada difusión sino hasta más adelante (Macías Villalobos 2005). El *Timeo* fue, sin ninguna duda, el texto más influyente de Platón hasta la Modernidad temprana, entre otras cosas porque condensaba uno de los puntos centrales de su filosofía: la cosmología.

No sabemos mucho de Calcidio, no más de lo que deja entrever en su obra y, en particular, en la carta dedicatoria que analizaremos. Probablemente cristiano —al menos formalmente convertido— parece haber escrito a fines del siglo IV y su traducción y comentario al *Timeo* de Platón es la única obra que conservamos de él. Escrita aparentemente por encargo de Osio (a quien

se ha identificado como Obispo de Córdoba) la obra no traduce ni comenta la totalidad del *Timeo*, ni tampoco sus secciones son de extensión pareja. Sus interpretaciones en el *Comentario* parecen responder más a un platonismo medio que al neoplatonismo de su época, lo que parte de la crítica ha interpretado como un intento de deslindarse de las polémicas neoplatonismo-cristianismo del siglo IV, refugiándose de manera segura en debates previos, ya superados (sobre Calcidio, su identificación y datación, Waszink 1962; Villalobos 2014; Magee 2016).

La *Epístola* dedicada a Osio, que nos dedicaremos a analizar en este apartado, precede a la traducción parcial del *Timeo* platónico (que abarca desde 17 a hasta 53c), y al *Comentario*. Dado que es aún una discusión de la crítica especializada si la epístola es real o apócrifa, a los fines del presente trabajo la tomaremos como parte del texto, pero sumaremos los párrafos del *Comentario* (de cuya autoría no se duda) en los que Calcidio retoma las reflexiones sobre su práctica traductológica⁴. Como ocurre en muchos comentarios, si bien el grueso del texto, dedicado a la explicación de los autores, suele consistir en una operación de copiado y pegado de distintas fuentes⁵, los párrafos introductorios suelen ser espacios textuales programáticos en los que se alza la voz propia del comentarista.

En principio, en el siguiente pasaje programático al final de la *Epístola* aparecen enunciados los tres ejes de análisis que nos interesa destacar (*Ep. 7*)⁶:

non solum transtuli sed etiam partis eiusdem commentarium feci putans reconditae rei simulacrum sine interpretationis explanatione aliquanto obscurius ipso exemplo futurum.

[no solo he traducido sino que también he hecho un comentario, convencido de que la reproducción de un tema intrincado sin una explicación de la interpretación resultaría en algo más oscuro que el propio original.]

También a comienzos del *Comentario*, Calcidio se explaya sobre su doble tarea, presentando estas mismas ideas (*In Tim. 1.4*):

4. Sigo la edición de Bakhouché (2011) para el texto latino, y las traducciones son mías.

5. Con esto no estamos negando la originalidad del comentario como género, ya que la organización de los temas, la elección de las fuentes, y la disposición de la información responden al trazado del comentarista.

6. Las negritas son mías en todos los casos.

sola translatione contentus non fui ratus obscuri minimeque inlustris exempli simulacrum sine interpretatione translatum in eiusdem aut etiam maioris obscuritatis vitio futurum. Et ea quae mihi visa sunt in aliqua difficultate sic interpretatus sum.

[no estuve satisfecho con la mera **traducción**, considerando que la **reproducción** de un modelo **oscuro** y **poco claro**, traducido sin **interpretación**, resultaría en un defecto de igual o incluso mayor **oscuridad** que la del modelo, y así, lo que me pareció de alguna dificultad lo **interpreté**.]

En primer lugar, observemos las nociones de dificultad y de oscuridad (*obscuritas*) asociadas al texto fuente, pero también a la traducción, que arrastrará la misma oscuridad si no se hace de manera adecuada. Si bien no podemos olvidar que estas calificaciones entran en el marco del tópico de la modestia, típico de los textos prologales, no por eso dejan de ser significativas respecto de la tarea traductológica. La dificultad asociada a la *obscuritas* es, al mismo tiempo, la excusa para la acción de traducir (y comentar), y la forma de no faltarle el respeto a la *auctoritas* del texto fuente. Se traduce (y se comenta) un texto valioso, pero al mismo tiempo difícil y opaco, ya sea por la lengua, ya sea por el contenido (Goulet-Cazé 2000). Asociarlo con la oscuridad (metáfora incansable de traductores y comentaristas en la Antigüedad tardía, y en épocas previas, según García Jurado 2007) es una forma de ligar la dificultad a una virtud retórica, que es la de la *brevitas*. Es decir que no hay, en el fondo, una falla de estilo o pericia (imposible atribuirle eso a Platón) sino una distancia, temporal, cultural, lingüística, que hay que llenar. Eso es lo que busca la traducción, aquí en su doble vertiente de traducción y comentario. De hecho, al comenzar el *Comentario*, Calcidio señala (*In Tim.* 1.1):

Timaeus Platonis et a ueteribus difficilis habitus atque existimatus est ad intellegendum, non ex imbecillitate sermonis obscuritate nata –quid enim illo uiro promptius?— sed quia legentes artificiosae rationis, quae operatur un explicandis rerum quaestionibus, usum non habebent stili genere sic instituto...

[El *Timeo* de Platón fue considerado y valorado como **difícil** de comprender también por los antiguos, no por una ineficacia expresiva nacida de la **oscuridad** —pues, ¿quién más ingenioso que aquel hombre [Platón]?— sino porque los lectores no estaban familiarizados con este ingenioso método, que se ocupa en explicar cuestiones de contenido...]

Se evidencia aquí la doble dificultad de encarar la traducción del *Timeo*: la dificultad en la expresión (que no corría para los interlocutores de Platón,

hablantes del griego, pero sí en el siglo IV d. C. en Occidente); y aquella relacionada con sus contenidos, siempre vigente, que Calcidio atribuye a las múltiples disciplinas, ciencias y teorías que se ponen en escena en esta obra.

En segundo lugar, la traducción aparece caracterizada a partir de la idea de *simulacrum*, que podemos entender como “reproducción”, en un sentido vacío o engañoso, como una imagen, una apariencia casi fantasmal. En este término –de gran carga semántica en el marco de la tradición platónica— se encierra la idea de que la traducción sin explicación es simplemente una *copia* superficial, que no da cuenta de la *verdad* (es decir, del original y su revelación)⁷. En conexión con esta idea de *simulacrum*, aparece la contraparte de la *explanatio interpretationis*, es decir, el desarrollo de una explicación, de una interpretación, que encarna el *Comentario*. Aquí entonces hay dos ideas de traducción, entendida esta en sentido amplio: aquella de los *verba*, aquella del *sensus*. En estas declaraciones de Calcidio encontramos la idea de que el comentario es un tipo de traducción, cultural, intralingüística, diacrónica, en la línea de teorías modernas en las que encontramos una idea de traducción más amplia (como en Steiner 1997). Es tan relevante este concepto que Calcidio usa la palabra *extricatio* (“explicación”, “solución”) documentada aquí por única vez en la lengua latina, cuando al principio de la *Epístola* dice, aludiendo a que la amistad que siente hacia Osio le hará superar las dificultades de la tarea:

Eadem est, opinor, vis amicitiae parque impossibilium paene rerum extricatio.
[Esta es, en mi opinión, la fuerza de la amistad e idéntica la capacidad para la explicación de las cosas casi imposibles.]

Finalmente, hay también elementos relacionados con el carácter de la obra comentada, a la que Calcidio califica repetidamente de “imposible” o “casi imposible”, aludiendo a su dificultad (como en la cita anterior), y también de “sagrada”, o de inspiración divina, cuando señala en la *Epístola* (1.7):

Itaque parui certus non sine divino instinctu id mihi a te munus iniungi.
[Seguro de que tú me has encomendado esta tarea no sin la inspiración divina.]

7. En breve veremos en qué consistía el carácter “sagrado” del original, del cual no había que apartarse.

El carácter del original es aquí una fuerza insoslayable, dado que proviene de su sacralidad, de su carácter de revelación. En el marco de la tradición platónica, los textos son sucesivas reelaboraciones discursivas de una verdad pronunciada alguna vez (por Pitágoras, por Platón; por Dios en el marco del cristianismo), pero que es ahora incomprensible y lejana y hay que reelaborar. Sin embargo, la garantía de que estas reelaboraciones discursivas son “verdaderas” es el grado de acuerdo con los textos previos. El desvío o la interpretación en una dirección diferente es, en el fondo, un acto de falsedad discursiva, ya que el acuerdo con las palabras dichas previamente conforma un círculo de validación (como propone Eon 1970). La traducción está sujeta a estas mismas reglas, según las cuales un desvío no es solo una cuestión literaria o lingüística, sino moral, doctrinal, y, por lo tanto, roza el campo de lo herético (en el caso de las Escrituras, sin duda; y en un sentido amplio, también en el caso de las doctrinas platónicas). De alguna manera, si se respeta la *littera*, este carácter sagrado del original emana hacia la traducción —o eso espera Calcidio— cuando califica su obra como algo jamás hecho antes⁸ al decir que Osio había concebido “una obra no intentada hasta ahora” (*operis intemptati ad hoc tempus*, *Ep.* 1.5). El problema de esta “emanación” de lo sagrado —muy neoplatónico, por otro lado— es que no garantiza la comprensión, o en todo caso propone otra forma de comprensión, que no pasa por el aspecto racional, pero que sí preocupa a Calcidio lo suficiente como para sumar un comentario. En definitiva, el problema de la traducción es también el de la exégesis y la comprensión de los textos a traducir.

4. Jerónimo: *interpres* y *orator*

Sabemos mucho más sobre Jerónimo que sobre Calcidio, por supuesto, ya que fue el traductor de la Biblia al latín en el siglo IV, y nos ha legado reflexiones traductológicas en varias cartas, como la dedicada a su amigo Pamaquio, que analizaremos (*Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, 57). Mucho más explícito que Calcidio, Jerónimo describe su procedimiento y método de traducción. La carta está basada en el texto de Cicerón *De optimo genere*

8. Si bien sabemos que Cicerón había realizado una traducción parcial del *Timeo*, como ya comentamos; quizá la alusión de Calcidio tiene que ver con la forma en que ha traducido, completando su obra con el *Comentario*.

oratorum, en el que el Arpinate —gran traductor a su vez de textos griegos— sienta una serie de normas básicas para que los oradores puedan entender los discursos de las grandes figuras griegas. Aquí Cicerón sostiene que el orador no puede traducir palabra por palabra un texto, sino que tiene que centrarse en reproducir la *elocuencia* del texto original y, por supuesto, su *sentido*. Cataloga como *interpres* a aquella persona que traduce de forma literal, es decir, a la figura del traductor (5.14)⁹:

nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi.

[y no traduje como intérprete, sino como orador, manteniendo las mismas ideas y formas, o figuras de pensamiento, pero en un lenguaje que se adapte a nuestro uso. En estas [traducciones] no me pareció necesario volcar palabra por palabra, pero preservé el estilo general y la fuerza de las palabras.]

Jerónimo, en la *Epístola 57*, siguiendo el modelo ciceroniano, asegura que hay dos formas de traducir, cuya enunciación tomaremos como ejes de análisis. Una de ellas es traducir palabra por palabra, es decir, de forma literal, y Jerónimo dice expresamente que se deben traducir así las Sagradas Escrituras por el carácter dogmático de estos escritos. En cambio, dice que para traducir cualquier otro escrito se debe traducir atendiendo al sentido y no a las palabras¹⁰. La propuesta es enunciada por Jerónimo cuando defiende su propia traducción de la carta por la que es acusado (*Ep. 57.5*)¹¹:

Nunc vero cum ipsa epistula doceat nihil mutatum esse de sensu, nec res additas, nec aliquod dogma confictum, faciunt ne intelligendo ut nihil intelligent et dum alienam imperitiam volunt coarguere, suam produunt. Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis

9. Sigo el texto de Yon (1964) y las traducciones son mías.

10. Como señala Brock (1979: 70), la dicotomía entre literalidad y libertad al traducir experimenta una ruptura a partir del advenimiento del cristianismo y las traducciones de los textos sagrados. Sobre el destino medieval de la propuesta de Jerónimo, cf. Schwarz (1944). Sobre el tema más amplio de la traducción en la Edad media, cf. Copeland (1991).

11. Sigo el texto latino de Labourt (1949), y las traducciones aquí presentadas son mías. Las negritas son mías también en todos los casos.

sanctis ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.

[Pero la verdad es que la misma carta demuestra que nada del sentido se ha cambiado, no se ha añadido cosa alguna ni se ha inventado ninguna doctrina; con lo que se ve que esos, “a fuerza de entender, no entienden nada de nada”¹² y al querer argüir la ignorancia ajena, delatan la propia. Porque yo no solamente confieso, sino que proclamo a viva voz que, **excepto las Sagradas Escrituras, en que incluso el orden de las palabras encierra misterio, en la traducción de los griegos no expreso palabra de palabra, sino el sentido a partir del sentido.**]

Jerónimo también advierte sobre algunos traductores —apóstoles y evangelistas, nos dice— que no cumplieron con su tarea *ad litteram*, y que en ocasiones buscaron más trasladar el sentido que las palabras (*Ep.* 57.9):

Ex quibus universis perspicuum est apostolos et evangelistas in interpretatione veterum Scripturarum sensum quaesisse, non verba, nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret.

[A partir de todas estas cosas, es evidente que, en la interpretación de las Escrituras antiguas, los apóstoles y evangelistas **no buscaron tanto las palabras cuanto el sentido**, ni se preocuparon demasiado por la construcción y por los términos, siempre que fuera accesible lo que había que entender.]

Sin embargo, Jerónimo también reconoce que esto puede ser un problema que atenta contra la tarea de traducción, si releemos el epígrafe con que se inicia este trabajo: “Si traduzco a la letra suena mal; si, por necesidad, cambio algo en el orden del discurso, parecerá que me salgo del oficio de intérprete.” (*Si ad verbum interpretor, absurde resonant; si ob necessitatem aliquid in ordine, vel in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse.*)¹³. En un tono más provocativo que Calcidio, nuestro autor deja claro cuál es el problema. Se pretende del traductor un imposible: que respete la letra, que respete el sentido. A pesar de los siglos que nos separan de este texto, podemos reconocer problemas familiares de los modernos Estudios de Traducción insinuados en esta frase, como el de la “imposibilidad” de la traducción, desde una mirada estrictamente lingüística, que no encuentra

12. La cita corresponde a Terencio, *Andria*, Prol, 17. Es interesante notar cómo una cita de autoridad —en este caso, de un comediógrafo romano— también funciona como recurso para construir la *auctoritas* discursiva que Jerónimo busca.

13. Jerónimo, *Ad Pammacchium de optimo genere interpretandi* 57.7.

equivalentes exactos entre dos lenguas (y por supuesto en el otro extremo, de corte más filosófico, tenemos la postura de que “todo puede traducirse”). Pero para Jerónimo, en el caso del texto sagrado, este “desvío” del que el traductor puede ser culpado si no se ciñe a la letra no tiene el carácter de un error, sino que adquiere una naturaleza moral, y entonces traducir mal se considera un delito (“*crimen*”) (Ep. 57.2):

ut inter imperitos concionentur me falsarium, me verbum non expressisse de verbo, pro “honorabili” dixisse “carissimum”, et maligna interpretatione – quod nefas dictu sit – αἰδεσιμώτατον Παππαν noluisse transferre. Haec et istiusmodi nugae crimina mea sunt.

[Van pregonando entre ignorantes que soy un falsario, que no expresé palabra por palabra, por “honorable” puse “carísimo” y, con maligna interpretación —cosa que no es lícito decir—, no quise traducir el superlativo *aidesimótaton* [= reverendísimo]. Estas tonterías y otras por el estilo son mis delitos.]

Esta *interpretatio* es *maligna*, es una “mala traducción”, pero no porque acuse errores, sino porque implica una mala intención. Es decir que la libertad que provee la traducción menos literal genera espacio para tergiversaciones y maldades, para falsedades y engaños¹⁴.

En algún punto es la propia dificultad u oscuridad del texto fuente la que advierte sobre su simplificación *ad sensum*: un texto tan complejo, misterioso y oscuro como las Escrituras —o al menos secciones de ellas— presenta un riesgo si queremos traducir libremente, ya que corremos peligro de modificarlo. Nuevamente la lectura, la exégesis, aparecen como elemento esencial: la dificultad del texto puede hacer que el traductor lo comprenda mal, o, si lo comprende bien, sus cambios terminológicos pueden sembrar confusión o cambiar el mensaje. Mejor, entonces, apegarse a la letra. Como Calcidio con Platón, Jerónimo no puede soslayar el carácter casi “intocable” del texto

14. Como caso sumamente interesante y representativo de las transformaciones que implica una traducción, no hay más que recordar el referente a la traducción de la Epístola de Pablo por el propio Jerónimo analizado por Ginzburg (2013). De acuerdo con este autor, la máxima paulina “*noli altum sapere*”, en la traducción de Jerónimo, pasó de ser una advertencia contra la arrogancia espiritual, a ser una admonición contra el conocimiento de las cosas “altas”.

fuente cuando se trata de las Escrituras. Porque la sacralidad se cifra no solo en el sentido, sino también en la forma.

Pero además de la comprensión racional del texto —que Calcidio intentaba paliar con su *Comentario*—, Jerónimo también menciona la presencia del “misterio” (*et verborum ordo mysterium est*), que está contenido también en la forma, encerrado en las palabras. Hay algo del orden de lo trascendente, de lo mágico, de lo hipnótico, que produce el lenguaje, y que también forma parte de la “comprensión” del texto sagrado. Casi como ocurre también con los himnos en esa misma época, la disposición lingüística tiene un efecto que no es solo estilístico, sino que es *garante* de su sacralidad.

5. Verter los textos sagrados, traducir literatura

En las reflexiones de ambos autores, la “fidelidad” hacia el texto sagrado, que se transformaría en “literalidad” a la hora de traducir, encuentra coherencia en el marco del pensamiento exegético de la Antigüedad tardía. La verdad ha sido ya revelada previamente, y sus sucesivas reelaboraciones discursivas (entre las cuales la traducción es una más) no deben realizar ningún desvío respecto de este primer momento de revelación. Pitágoras, Platón, las Escrituras... son todas verdades reveladas que han quedado lejanas, en tiempo, espacio, código, y si bien la traducción es un puente para acercarlas, no es esa su única función. No es meramente utilitaria. La función más importante es repetir las, reiterar las, *re-presentarlas* en nuestro espacio tiempo y código actuales. No se trata únicamente de que el lector comprenda, sino de hacer surgir nuevamente esta verdad ante sus ojos, casi como en un nuevo acto performativo o teatral. Para eso, la forma y no solo el sentido deben ser *re-presentados*. La fidelidad no significa solamente la literalidad, sino que adquiere una dimensión moral de acuerdo con la cual desviarse de la letra original es una afrenta a la tradición, a la *auctoritas* y a la verdad de la revelación. La idea de la traducción como “transformación” —que encontramos en propuestas de carácter más funcionalista, en nuestros días, como la Teoría del Polisistema—¹⁵ no es aceptable, y encarna, de hecho, todo aquello que se quiere evitar al traducir lo sagrado.

15. En particular presente en los textos de Even Zohar (1999) y Toury (1999).

No obstante —traductores al fin—, el problema de la posible ininteligibilidad derivada de este apego a la letra no escapa a las reflexiones de nuestros autores. Jerónimo se sitúa en el eje del conflicto con sus consideraciones. La propuesta de Calcidio es completar la traducción con una interpretación, que le dé esencia real a este *simulacrum* que es el texto vertido en otra lengua. Y tampoco debe escapársenos a nosotros que las Escrituras y el *Timeo* fueron de los textos más comentados y explicados en la Antigüedad tardía, si no por sus traductores, por comentaristas, exegetas y maestros. Al conflicto de la ininteligibilidad responden multitudes de estrategias exegeticas y géneros literarios preocupados justamente por clarificar y explicar. La traducción tal como podemos comprenderla hoy estaba, entonces, encarnada en varias instancias (traducción, glosa, comentario...) que presentaban diferentes tipos de relación con el texto original.

Esta aura sacra, tan visible en los textos filosófico-religiosos de la Antigüedad tardía, no está del todo ausente en otros casos, más cercanos en tiempo y espacio a nuestras propias prácticas traductológicas. ¿O acaso ciertos textos literarios no proyectan, por su lugar cultural, este halo sagrado ante el cual el/la traductor/a siente, en ocasiones, que debe ceder con total apego, sumisión y “fidelidad”, o al menos dudar de su criterio al respecto mientras realiza su tarea, sintiendo que falta a alguna digna obligación moral más o menos imaginaria? Por supuesto, los Estudios de traducción ofrecen otras reflexiones y alternativas a esta perspectiva, en las cuales el/la traductor/a no debe ser una figura marginal o subordinada, como tampoco debe serlo su propia obra, creación al fin, y no mero *simulacrum*. Sin embargo, más allá del carácter de demiurgo platónico que en los últimos años hayan conquistado los/las traductores/as, la relación conflictiva con el original no está ausente en casi ninguna de las reflexiones teóricas sobre la práctica traductológica.

Calcidio y Jerónimo eran conscientes de los problemas que esta forma moralmente fiel de encarar la traducción implicaba, y sus elecciones estaban condicionadas por elementos culturales y coyunturales: la literalidad era necesaria en el caso de los textos sagrados, pero no en todos los casos. Sabían por qué lo hacían, cuándo lo hacían, y a qué problemas se enfrentaban como resultado de estas elecciones. Y desarrollaban también estrategias para solucionar o lidiar con estos problemas derivados de la traducción “literal”. Quizá

podamos aspirar, entonces, como sus lectores y herederos, a que nuestras prácticas sean siempre producto de nuestras elecciones —situadas, limitadas, provocadas y restringidas por nuestro contexto histórico—, cuyas consecuencias conozcamos y estemos preparados y preparadas para enfrentar.

Bibliografía

Fuentes primarias

- BAKHOUCHE, Béatrice. (2011) *Calcidius: Commentaire au Timée de Platon*, v. 1-2. Paris: Les Belles Lettres.
- BARTELINK, Gerhardus Johannes Marinus. (1980) *Hieronymus. Liber de Optimo Genere Interpretandi (Epistula 57). Ein Kommentar*. Leiden: E.J. Brill.
- LABOURT, Jérôme. (1949) *Saint Jérôme. Lettres*. Edición y traducción. Paris: Collection des Universités de France
- MAGEE, John. (2016) *On Plato's Timaeus. Calcidius*. Harvard: Harvard University Press.
- MACÍAS VILLALOBOS, Cristobal. (2014) *Calcidio. Traducción y comentario del Timeo de Platón*. Introducción, traducción y notas de Cristóbal Macías Villalobos. Zaragoza: Pórtico.
- VALERO, Juan Bautista (ed.). (1993) *San Jerónimo. Epistolario*. Madrid: BAC.
- VEGA, Miguel Ángel. (1994) *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra
- WASZINK, Jan Hendrik. (1962) *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Edición de Kiblansky. London & Leiden: Warburg Institute & Brill.
- YON, Albert. (1964) *De optimo genere oratorum / Du meilleur genre d'orateurs*. Edición y traducción A. Yon. Paris: Les Belles Lettres.

Referencias bibliográficas

- ATHANASSIADI, Polymnia. (2005) *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numenius à Damascius*. Paris: Vrin.
- BROCK, Sebastian. (1979) "Aspects of Translation Technique in Antiquity." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, pp. 69-87.
- BROWN, Peter. (1997) *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: Laterza.
- CAMERON, Averil. (1993/1998) *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía (395-600)*. Barcelona: Crítica.

- CAMERON, Alan. (1977) "Paganism and literature in late fourth century Rome." *Entretiens sur l'antiquité classique* 23, pp. 1-40.
- COPELAND, Rita. (1991) *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COULTER, James A. (1976) *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. Leiden: Brill.
- ELSNER, Jas & Jesús Hernández Lobato. (2017) *The poetics of Late Latin Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- EON, Alain. (1970) "La notion plotinienne d'exégèse." *Revue Internationale de Philosophie* 92, pp. 253-289.
- EVEN ZOHAR, Itamar. (1999) "La posición de la literatura traducida en el polisistema literario." En: Iglesias Santos, Montserrat (coord.) 1999. *Teoría de los Polisistemas*. Madrid: Arco Libros, pp. 223-232.
- FONTAINE, Jacques. (1977) "Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins du la fin du IV siècle: Ausone, Ambroise, Ammien." *Entretiens sur l'antiquité classique* 23, pp. 425-482.
- GARCÍA JURADO, Francisco. (2007) "Símbolos y metáforas de la erudición en Aulo Gelio." *Emerita: Revista de lingüística y filología clásica* 75:2, pp. 279-298.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. (1994) *Traducción: Historia y Teoría*. Madrid: Gredos.
- GINZBURG, Carlo. (2013) *Mitos, emblemas e indicios*. Buenos Aires: Prometeo.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. (2000) *Le commentaire, entre tradition et innovation*. Paris: Vrin.
- IGLESIAS SANTOS, Montserrat. (coord.) (1999) *Teoría de los Polisistemas*. Madrid: Arco Libros.
- MACÍAS VILLALOBOS, Cristobal. (2005) "Versiones Latinas del *Timeo* platónico." *Thamyris. Cuadernos de Filología Clásica* núm. esp., pp. 151-175.
- SCHWARZ, Werner. (1944) "The meaning of *Fidus Interpres* in Medieval Translation." *Journal of Theological Studies* 45, pp. 73-78.
- STEINER, George. (1997) *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México D.F.: FCE.
- STRUCK, Peter. (2014) *Birth of the Symbol, Ancient Readers at the Limits of their Texts*. Princeton: Princeton University Press.
- TOURY, Gideon. (1999) "La naturaleza y el papel de las normas en la traducción." En: Iglesias Santos, Montserrat (coord.) 1999. *Teoría de los Polisistemas*. Madrid: Arco Libros, pp. 233-256.

VENUTI, Lawrence. (1992) *Rethinking Translation: Discours, Subjectivity, Ideology*. London: Routledge.

NOTA BIOGRÁFICA / BIONOTE

Julieta Cardigni es Doctora en Letras (Lenguas Clásicas) por la Universidad de Buenos Aires, donde ejerce como docente en el grado y el posgrado. Es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y es docente en la Universidad Pedagógica Nacional y en el Doctorado de la Universidad Nacional del Sur. Coordina el Área de Estudios Tardoantiguos en el Instituto de Filología Clásica de la UBA. Fue Visiting Scholar en la Universidad de Princeton con una beca Fulbright (2016-2017) y becaria de la Fondation Hardt (2012) y del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD, 2020). Ha publicado numerosos artículos en Revistas especializadas nacionales e internacionales, y dos libros: *El comentario como género tardoantiguo* (Buenos Aires, 2013) y *De nuptiis Philologiae et Mercurii o la farsa del discurso* (Buenos Aires, 2019).

Julieta Cardigni is a Doctor in Literature (Classical Languages) from Universidad de Buenos Aires, where she teaches undergraduate and graduate courses. She is an Adjunct Researcher at the National Council for Scientific and Technical Research (CONICET) and a Professor at Universidad Pedagógica Nacional and in the doctoral programme of Universidad Nacional del Sur. He coordinates the Area of Late Antique Studies at the Institute of Classical Philology of the UBA. She was a Visiting Scholar at Princeton University on a Fulbright Scholarship (2016-2017) and a Fellow of the Hardt Foundation (2012) and the German Academic Exchange Service (DAAD, 2020). He has published numerous articles in national and international specialized journals, and two books: *El comentario como género tardoantiguo* (Buenos Aires, 2013) and *De nuptiis Philologiae et Mercurii o la farsa del discurso* (Buenos Aires, 2019).

Recibido / Received: 05/07/2022
Aceptado / Accepted: 08/09/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.04>

Para citar este artículo / To cite this article:

Fornieles Sánchez, Raquel. (2023) “La traducción de la ironía en el discurso *Sobre la Corona* de Demóstenes.” En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. *MonTI* 15, pp. 120-140.

LA TRADUCCIÓN DE LA IRONÍA EN EL DISCURSO SOBRE LA CORONA DE DEMÓSTENES

THE TRANSLATION OF IRONY IN DEMOSTHENES’ ON THE CROWN¹

RAQUEL FORNIELES SÁNCHEZ

raquel.fornieles@uam.es
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

El propósito de este trabajo es ofrecer una aproximación a la traducción al español de la ironía en la obra maestra de Demóstenes —el discurso *Sobre la Corona*— en el marco de los ataques verbales que el orador dirige a su gran rival político, Esquines.

Palabras clave: Traducción. Ironía. Inyectiva. Demóstenes. Esquines.

1. Este trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos EIRONEIA. La ironía como recurso retórico en el lenguaje judicial ateniense (SI3/PJI/2021-00208) y Cortesía y descortesía verbal en el diálogo literario del griego antiguo (PGC2018-093779-BI00). Agradezco a los evaluadores sus comentarios y sugerencias, ya que han enriquecido mi trabajo. Acción financiada por la Comunidad de Madrid a través del Convenio Plurianual con la Universidad Autónoma de Madrid en su línea de Acción de Estímulo a la Investigación de Jóvenes Doctores en el marco de V PRICIT (V Plan Regional de Investigación Científica e Innovación Tecnológica).



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Abstract

The purpose of this paper is to offer an approach to the translation of irony in Demosthenes' masterpiece – the speech *On the Crown* – into Spanish within the framework of the verbal attacks that the orator directs to his great political rival, Aeschines.

Keywords: Translation. Irony. Invective. Demosthenes. Aeschines.

1. Introducción

En su tratado de crítica literaria *Sobre Demóstenes*, Dionisio de Halicarnaso no duda en elogiar el estilo del orador ateniense destacando su habilidad para adornar el discurso con todos los recursos y matices adecuados en la declamación. Según el historiador, no es posible una lectura simple de los discursos demosténicos ni siquiera como mero entretenimiento (D.H. *Dem.* 22.5-6):

Porque el propio discurso enseña cómo debe ser declamado: aquí con ironía, ahí con indignación y allí con enfado, o aquí con temor, ahí con tacto y allí amonestando o exhortando (Oliver Segura 2005: 172-173).

Demóstenes era un maestro de la ironía (*cf.* Ronnet 1971: 143-145) y la manejó con soltura, especialmente, cuando construyó la invectiva contra sus rivales, pero captar su ironía y traducirla correctamente es una tarea sumamente compleja, ya que el traductor debe tener en cuenta una gran variedad de elementos.

En términos generales, Barbe (1995: 11) sostiene que la complejidad de definir la ironía reside en el hecho de que siempre parece incluir algún tipo de sentimiento subjetivo. Según Barbe, lo que separa un comentario irónico de un comentario crítico es que, con frecuencia, la crítica intencionada no es obvia ni pretende serlo para todos los participantes del acto comunicativo. Barbe explica su punto de vista a partir de los siguientes ejemplos que comparten el mismo contexto situacional (el destinatario de estas palabras ha vuelto a dejar la puerta abierta):

- (1) ¡Cierra la maldita puerta!
- (2) ¡Cierra la puerta!
- (3) ¡Por favor, cierra la puerta!

- (4) ¿Podrías cerrar la puerta, por favor?
- (5) ¡Siempre dejas la puerta abierta!
- (6) Parece que la puerta está abierta.
- (7) Me alegro de que te hayas acordado de cerrar la puerta.
- (8) Creo que la gente que cierra la puerta cuando hace frío fuera es muy considerada.
- (9) Me encanta sentarme en una corriente de aire.

Los ejemplos (1), (2), (3) y (4) son peticiones directas que varían en función del grado de cortesía empleado por el hablante. Los ejemplos (5), (6), (7), (8) y (9) son peticiones indirectas y, excepto el caso de (5), todos son irónicos. La crítica es evidente en (5), pero no lo es tanto en los casos de (6) a (9), y no lo es, precisamente, porque la ironía es una herramienta de la que se sirve el hablante para emitir una crítica de un modo encubierto. Además, para que un enunciado irónico sea efectivo, es necesario que los participantes en el acto comunicativo compartan varios tipos de conocimientos básicos: conocimientos lingüísticos, contextuales, situacionales y personales (Barbe 1995: 16-18).

Hay que tener en cuenta, por una parte, que la ironía representa una forma de lenguaje no literal emitido por un emisor cuyo significado real debe ser inferido por el receptor. Como es bien sabido, las definiciones más tradicionales explican la ironía como la acción de decir lo contrario de lo que se piensa. El concepto de ‘contrario’ es fundamental en la concepción de Grice, que sostiene que una expresión irónica manifiesta una cosa, pero significa lo contrario.² Esta definición ha sido ampliamente criticada por

2. Recordemos que, según Grice (1975: 45), las conversaciones se guían por el principio de cooperación, que genera cuatro máximas conversacionales: cantidad, calidad, relación y manera. La ironía, para Grice, se explica mediante el quebrantamiento de una de ellas, la de calidad (“Intente que su contribución sea verdadera”), que se divide a su vez en dos ‘submáximas’: “No diga lo que cree que es falso” y “No diga aquello sobre lo que no tiene pruebas”). Para un marco teórico actualizado que recoge las perspectivas de la Teoría de la Polifonía de Ducrot, la Teoría de la Relevancia de Sperber y Wilson o de los estudios de cortesía y descortesía verbal, véanse los dos trabajos de Fornieles Sánchez (2022, en prensa).

quienes consideran que el concepto de ‘contradicción’ no es suficiente para unificar todos los fenómenos irónicos (Haverkate 1985).

Otras definiciones parten de un criterio más global tomando como base no el significado contrario, sino un significado distinto de lo que el hablante dice explícitamente (Haverkate 1985: 350). Burgers, Van Mulken & Schellens (2011: 190), cuya propuesta es la que seguimos, han definido la ironía verbal, de la que aquí nos ocupamos, como una expresión con una evaluación inicial implícitamente contraria a la evaluación pretendida —*cf.*, por ejemplo, Groeben & Schule (1981: 20), Myers Roy (1978: 16) o Alcaide (2004)— es decir, un mensaje irónico implica algún tipo de diferencia en la valencia que se está evaluando. No hay muchos estudios dedicados al análisis de la ironía en griego antiguo. Remitimos a Vatri (2018) para el caso de la oratoria o a Wolfsdorf (2008) para la comedia aristofánica.

Si definir la ironía no es tarea fácil, el trabajo se complica aún más cuando se trata de traducirla. Cabanillas González (2003: 221) resume la dificultad inherente a este proceso atribuyéndosela a dos variables: el proceso de descodificación que debe realizarse dentro del propio sistema lingüístico y la transferencia de una proposición de un sistema lingüístico a otro.

El presente trabajo está centrado en un contexto muy concreto, el de los ataques verbales que Demóstenes dirige contra su gran rival político, el también orador Esquines. Recordemos que, en el año 330 a.C., Esquines, que había iniciado años antes una acusación de ilegalidad (γραφὴ παρανόμων) contra la propuesta de decreto elevada por el propio Ctesifonte para que a Demóstenes se le otorgara una corona de oro por los servicios que había prestado a la ciudad, intentó demostrar que dicho decreto era ilegal y carecía de validez en su discurso *Contra Ctesifonte*. Ese mismo año, Demóstenes se defendió con una pieza magistral de la oratoria griega, el discurso *Sobre la Corona*.

Nuestro propósito es ofrecer una primera aproximación a la traducción al español de la ironía en la oratoria griega, concretamente en esta obra maestra de Demóstenes y en el marco de su invectiva contra Esquines. Para ello, se realizará un análisis comparativo de tres traducciones de dicho

discurso: las de Julio Pallí Bonet (1968), José Luis Navarro González (1990) y Antonio López Eire (1998). Se examinarán las estrategias de traducción empleadas por los tres traductores y se comprobará si la intención irónica de Demóstenes en el texto origen griego se ha reflejado con éxito en los textos meta.

2. La ironía demosténica en la invectiva contra Esquines

Yunis (2005: 18) pone de relieve que los ataques de Demóstenes —en ocasiones hilados como piezas de conjunto— ridiculizan a Esquines con el propósito de hacerlo indigno de la confianza del auditorio. En este sentido, debemos tener en cuenta el género discursivo que estamos analizando, pues en los discursos judiciales como el que aquí estudiamos el hablante construye su argumentación de manera estratégica con un claro propósito: vencer a su auditorio, los miembros del jurado, cuyo favor desea ganarse para obtener una sentencia favorable. Para ello, en términos de cortesía verbal, el orador se sirve de diversos mecanismos para proteger la *face* (imagen) de quienes le juzgan, para salvaguardar su propia *face* o para atacar la *face* de su oponente, a quien desea desacreditar. Es, sobre todo, en este último caso cuando entra en juego la ironía demosténica que, como bien indica Yunis, expresa de manera indirecta la olímpica seguridad de Demóstenes en sí mismo, la opinión de que el intento de Esquines de empañar su ilustre carrera política es, simplemente, el esfuerzo transparentemente inútil de un charlatán al que debe despreciarse.

La ironía surge, por ejemplo, cuando Demóstenes incita a su auditorio a burlarse de Esquines por haber disfrutado de la hospitalidad los macedonios³ después de arremeter contra él en los siguientes términos (Dem. 18.51):

3. Cf. Dem. 18.52: “¿Qué os parece, varones atenienses? ¿Esquines es un asalariado o un huésped de Filipo?” (López Eire 1998: 191).

Texto origen (Griego) ⁴	Texto meta 1 (Pallí Bonet)	Texto meta 2 (Navarro González)	Texto meta 3 (López Eire)
οὔτε Φιλίππου ξένον οὔτ' Ἀλεξάνδρου φίλον εἶπομι' ἄν ἐγὼ σε, οὐχ οὔτω μαίνομαι, εἰ μὴ καὶ τοὺς θεριστὰς καὶ τοὺς ἄλλο τι μισθοῦ πράττοντας φίλους καὶ ξένους δεῖ καλεῖν τῶν μισθωσαμένων.	Nunca te podría llamar huésped de Filipo ni amigo de Alejandro, no estoy tan loco; a no ser que se deba llamar amigos y huéspedes de sus patrones a los segadores o a los que hacen algún otro trabajo a jornal.	Jamás te podría yo llamar huésped de Filipo o amigo de Alejandro —no estoy tan loco—, salvo en el caso de que cuadrara llamar amigos y huéspedes a quienes los contrataron, a los segadores y a cualesquiera otros trabajadores a sueldo.	Ni huésped de Filipo ni amigo de Alejandro te llamaría yo a ti (no estoy tan loco), a no ser que también a los segadores y a los que en alguna otra ocupación trabajan a jornal haya que llamarlos amigos y huéspedes de quienes los tomaron a sueldo.

El enunciado οὐχ οὔτω μαίνομαι ('no estoy tan loco') es evidentemente irónico, pues Demóstenes acaba de acusar a Esquines de haber sido huésped de Filipo y de ser amigo de Alejandro. Las construcciones de este tipo —*cf.*, también, Dem. 18.11: οὐχ οὔτω τετύφωμαι; Dem. 18.140: οὐχ οὔτω πόλλ' ἐρεῖς o Dem. 18.245 οὔτω σκαιὸς εἶ— son muy habituales como recurso con el que el orador remata su argumentación previa y, en este caso, los traductores coinciden en ofrecer la misma traducción, muy literal.

Tampoco hay discrepancias al verter la lítote (οὐ δὲ ἐμέ, 'no por mi causa', 'no por culpa mía') del texto origen al texto meta cuando Demóstenes sugiere que ni siquiera Esquines podría culparlo del estallido de la guerra focidia, ya que él aún no había empezado a dedicarse a la política (Dem. 18.18):

4. Seguimos el texto griego fijado por Butcher en su edición oxoniense.

Texto origen (Griego)	Texto meta 1 (Pallí Bonet)	Texto meta 2 (Navarro González)	Texto meta 3 (López Eire)
<p>Τοῦ γὰρ Φωκικοῦ συστάντος πολέμου, οὐ δι' ἐμέ (οὐ γὰρ ἔγωγ' ἐπολιτευόμεν πω τότε), πρῶτον μὲν ὑμεῖς οὕτω δέεικεσθε ὥστε Φωκέας μὲν βούλεσθαι σωθῆναι.</p>	<p>Habiendo empezado la guerra fócica, no por mi culpa —pues entonces todavía no intervenía en la política—, en primer lugar, era tal vuestro estado de ánimo que deseabais que los focenses venciesen.</p>	<p>Al estallar la guerra fociada, no por mi culpa — que yo entonces aún no tenía responsabilidades de gobierno—, vosotros en un principio estabais en una situación tal que deseabais que a los focidios no les pasara nada.</p>	<p>Cuando estalló la guerra fociada, no por culpa mía (pues por entonces yo, al menos, no intervenía todavía en la administración pública), en primer lugar, vosotros estabais en una disposición de ánimo por la que deseabais que los focidios resultaran incólumes.</p>

Poco después, el orador repite la misma lítote (Dem. 18.20):

Texto origen (Griego)	Texto meta 1 (Pallí Bonet)	Texto meta 2 (Navarro González)	Texto meta 3 (López Eire)
<p>ἡ μὲν οὖν τότε συγγορηθεῖς εἰρήνη διὰ ταῦτ', οὐ δι' ἐμέ, ὡς οὕτως διέβαλλον, ἐπράχθη.</p>	<p>Así pues, la paz entonces concertada se debió a las circunstancias, no a mí, como este pretende.</p>	<p>Por consiguiente, la paz que entonces se pactó se llevó a cabo por ese motivo y no por intervención mía, como con cierta mala idea iba diciendo ese hombre por ahí.</p>	<p>Por tanto, la paz entonces convenida se realizó por esas circunstancias y no por intervención mía, como maliciosamente declaraba ese.</p>

La paz a la que Demóstenes está haciendo referencia y de la que Esquines le hace responsable (*cf.* Aeschin. 3.57) es la paz de Filócrates del 346 a.C., llamada así porque Filócrates fue quien tuvo la iniciativa de la negociación en una embajada formada por él mismo, Demóstenes y Esquines. Como explica López Eire (1998: 176), Atenas no se mostraba especialmente deseosa de

firmar esa paz. En sus comentarios al discurso *Sobre la Corona*, Yunis (2001: 120) explica así la repetición de la mencionada figura retórica:

‘οὐ δὲ ἐμέ’: the irony of the same phrase when it was uttered a moment ago (§18) suggests an equation of the two cases: just as it would be absurd to view Demosthenes as responsible for the Phocian War, so too it would be absurd to view him as responsible for the Peace of Philocrates.

Como en otras lenguas, el griego antiguo dispone de procedimientos lingüísticos que hacen posible o facilitan la codificación del sentido irónico de un enunciado y su comprensión por parte de los interlocutores y que precisan, como veremos, de unos conocimientos compartidos entre el emisor y el receptor. Entre estos indicadores de la ironía se encuentran, por ejemplo, la lítote, las repeticiones, los juegos de palabras, los indicadores léxico-semánticos, las marcas de evidencialidad o el oxímoron, como en el siguiente pasaje en el que Demóstenes ataca aspectos concernientes a la vida privada de Esquines. Primero, pregunta si debería decir que su padre había sido esclavo en casa de un tal Elpias; después, alude a su madre (Dem. 18.129):

Texto origen (Griego)	Texto meta 1 (Pallí Bonet)	Texto meta 2 (Navarro González)	Texto meta 3 (López Eire)
ἢ ὡς ἡ μήτηρ τοῖς μεθημερινοῖς γάμοις ἐν τῷ κλεισίῳ τῷ πρὸς τῷ καλαμίτῃ ἤρω χρωμένη τὸν καλὸν ἀνδριάντα καὶ τριταγωνιστὴν ἄκρον ἐξέθρεψε σε;	¿O cómo tu madre, que a la luz del día se casaba en el tugurio junto a Hero el calamita, te crio, hermosa estatua y tritagonista excelente?	¿O mejor, por el que tu madre, en bodorrio mañanero celebrado en el tugurio que está cerca del héroe cirujano Aristómaco te crio a ti, bella estatua y destacado actor de segunda fila?	¿O que tu madre, haciendo uso de las nupcias de mediodía en la cabaña situada al pie del héroe Calamita, te crio a ti, hermosa estatua y eximio actor de papeles de tercer orden?

Debemos llamar la atención, en primer lugar, sobre el sintagma τὸν καλὸν ἀνδριάντα (‘hermosa estatua’), usado en sentido figurado para referirse a

alguien presumido.⁵ Ninguna de las tres traducciones españolas aquí examinadas recoge la propuesta de Bekker ('bella muñeca'), que explica estos términos como una expresión cariñosa con la que las madres se referían a sus hijos en la intimidad (cf. *Anecd. Bekk.* 394.29-30) y que tiene mucho sentido en este contexto concreto en el que Demóstenes se está burlando de los familiares de Esquines y, en particular, de su madre.

Por otra parte, el hecho de que Demóstenes se refiera a Esquines como actor no es fortuito. Se trata de un conocimiento compartido por todo el auditorio, ya que era bien sabido que, en una etapa anterior de su vida, Esquines había sido actor. En este sentido, la ironía subyace en el uso intencionado del oxímoron *τριταγωνιστὴν ἄκρον* ('exímio actor de papeles de tercer orden'). El adjetivo *ἄκρος* designa, en sentido figurado, a alguien sobresaliente, excelente y, por tanto, no puede denotar a un *τριταγωνιστής* (el tercero de los tres actores que actuaban en una tragedia), ya que, como el mismo Demóstenes señala en otro contexto (Dem. 19.247), tiene una categoría casi irrelevante reservada a aquellos que representan papeles de tiranos. En dos traducciones —López Eire ('exímio actor de papeles de tercer orden') y Pallí Bonet (que directamente transcribe el término: 'tritagonista excelente')— se mantiene de un modo u otro la primera forma del compuesto (*τρίτος*, 'tercero'). Navarro, en cambio, se aparta de esa literalidad ('destacado actor de segunda fila'). En todo caso, los tres traductores recogen el oxímoron que facilita a la audiencia la correcta interpretación del enunciado irónico.

La carrera como actor de Esquines es un filón para Demóstenes. Veamos otro ejemplo (Dem. 18.242):

5. Cf. *DGE*, que recoge este pasaje: "de cosas que recuerdan las estatuas por su mutismo, insensibilidad, etc.". Irón. de un presumido *τὸν καλὸν ἀνδριάντα καὶ τριταγωνιστὴν ἄκρον ἐξέθρεψέ σε* te crío como hermoso petimetre y excelente actor de tercera fila Dem. 18.129.

Texto origen (Griego)	Texto meta 1 (Pallí Bonet)	Texto meta 2 (Navarro González)	Texto meta 3 (López Eire)
<p>τοῦτο δὲ καὶ φύσει κίναδος τὰνθρώπιόν ἐστιν, οὐδὲν ἐξ ἀρχῆς ὑγιὲς πεποιηκὸς οὐδ' ἐλεύθερον, αὐτοτραγικὸς πίθηκος, ἀρουραῖος Οἰνόμαος, παράσημος ῥήτωρ.</p>	<p>Pero este sujeto es por naturaleza un zorro, absolutamente incapaz de ninguna acción honesta o generosa, mono farsante, rústico Enómao, orador de cuño falso.</p>	<p>Pero el tipejo ese, por su propia índole, es además un zorro, que en su puñetera vida ha hecho nada limpio ni propio de hombres libres, un auténtico mono de imitación, un Enómao paleta y un orador de chicha y nabo.</p>	<p>Pero ese hombrecillo es también un zorro por naturaleza, que desde antiguo nada sano ni liberal ha hecho, un mono de imitación en las tragedias por su propio natural, un Enómao rústico, un orador de cuño falso</p>

Son varios los aspectos que deben destacarse de este pasaje. Por una parte, el uso del diminutivo (τὰνθρώπιόν). Evidentemente, Demóstenes no pretende decir que Esquines sea un hombre de poca estatura, sino que está intensificando el desprecio que quiere mostrar hacia él. Como puede observarse, López Eire traduce literalmente el diminutivo ('hombrecillo'). Sin embargo, aunque la traducción literal ya recogería ese matiz peyorativo, Pallí Bonet omite el diminutivo y ofrece el sustantivo 'sujeto'. Navarro González, por su parte, acentúa aún más el sentido despreciativo proponiendo 'tipejo', sustantivo formado por 'tipo' —que ya de por sí puede adquirir connotaciones negativas según el contexto en el que se utilice— y el sufijo despectivo *-ejo*.

Por otra parte, Demóstenes recurre en este pasaje a dos metáforas animales. Llama a Esquines 'mono' (πίθηκος) para insinuar que lo que hacía no era interpretar sino imitar, pero también le atribuye el calificativo de 'zorro' (κίναδος), que es el que más nos interesa y que las tres traducciones recogen en un sentido literal. Sin embargo, ninguna de las tres versiones expresa la verdadera ironía que subyace de la elección de este sustantivo por parte de Demóstenes y que el auditorio, por sus propios conocimientos lingüísticos, sí debió captar. El término más común en griego para designar al zorro no es κίναδος —que según lexicógrafos y los escoliastas, era el

término usado en Sicilia para nombrar al zorro y era, además, sinónimo de θηρίον ('animal salvaje')— sino ἀλώπηξ. Aunque ambos pueden aludir de forma metafórica a la astucia de un zorro, Kamen (2014) sostiene que Demóstenes, en realidad, está haciendo un juego de palabras por la similitud de κίναδος ('zorro') con κίναιδος ('depravado') y no estaría aludiendo a la sagacidad de un zorro, sino que estaría insinuando que Esquines se prostituía para Filipo. En nuestra opinión, el uso de otros términos como 'zorrón' o incluso 'zorrra' o 'zorrrita', que pueden tener una connotación sexual en la lengua meta que no posee el masculino 'zorro' (más relacionado con la astucia) contribuiría a aportar ese matiz tan preciso que, creemos que acertadamente, propone Kamen.

Demóstenes también se burla con frecuencia de otra profesión que había ejercido Esquines con anterioridad (Dem. 18.261):

Texto origen (Griego)	Texto meta 1 (Pallí Bonet)	Texto meta 2 (Navarro González)	Texto meta 3 (López Eire)
ἐπειδὴ δ' εἰς τοὺς δημότας ἐνεγράφησ ὅπωςδῆποτε (ἐὼ γὰρ τοῦτο), ἐπειδὴ γ' ἐνεγράφησ, εὐθέως τὸ κάλλιστον ἐξελέξω τῶν ἔργων, γραμματεῦειν καὶ ὑπηρετεῖν τοῖς ἀρχιδίοις.	Una vez que fuiste inscrito en el censo de los ciudadanos, de la manera que fuera (porque dejo esto), pero fuiste inscrito, elegiste al punto la más brillante de las profesiones, la de escribano al servicio de magistrados subalternos.	Y una vez que te inscribiste en el registro de los ciudadanos, del modo que fuera — no me importa—, una vez que, en cualquier caso, te inscribiste, bien pronto escogiste el mejor de los oficios, el de escribiente y ayudante de magistrados de tres al cuarto.	Y una vez que fuiste inscrito en el censo de los ciudadanos por el procedimiento que fuera (que eso lo dejo), una vez que, de todos modos, fuiste inscrito, al punto escogiste el más hermoso de los trabajos, el de escribano o ayudante de magistradillos.

En las tres traducciones se observa la transposición, el cambio de dos formas verbales —los infinitivos γραμματεῦειν ('ser secretario o escribano') y ὑπηρετεῖν ('servir', 'ayudar')— en sustantivos ('escribano', 'escribiente' y

‘ayudante’) o en el adjetivo ‘subalterno’ para lograr una mayor naturalidad de la expresión en el texto meta.

Para entender la ironía, en este caso, es importante tener en cuenta el contexto sociocultural. En Atenas se despreciaba el oficio de secretario privado remunerado y, en otras ocasiones (*cf.*, por ejemplo, Dem.19.200 o Dem. 19.249), Demóstenes se burla de Esquines por la escasa compensación económica que recibía. Además, el hecho de no referirse a él como magistrado sino como ayudante también muestra una intención claramente despreciativa que se confirma con la presencia de τοῖς ἀρχιδίοις. Como bien indica Goodwin (1904), el término ἀρχίδιον es aquí un diminutivo de ἀρχή (‘magistratura’, ‘cargo’). De hecho, ἀρχίδιον es definido como ‘carguito’, con un evidente tono irónico, en *DGE*.

El ataque es evidente y la ironía reside en la denotación de los oficios mencionados mediante el adjetivo superlativo τὸ κάλλιστον (‘el más bello’, ‘el mejor’). Solamente López Eire ofrece una traducción literal del diminutivo. Pallí Bonet opta por la amplificación y Navarro González por la adaptación, la sustitución del término griego por la expresión ‘de tres al cuarto’ que en español se aplica a algo a alguien de poca categoría (Martínez López & Jørgensen 2009: 127).

En los siguientes ejemplos, Demóstenes critica la forma de argumentar de Esquines en su discurso de acusación (Dem. 18.227):

Texto origen (Griego)	Texto meta 1 (Pallí Bonet)	Texto meta 2 (Navarro González)	Texto meta 3 (López Eire)
<p>Εἶτα σοφίζεται καὶ φησὶ προσήκειν ἥς μὲν οἴκοθεν ἦκετ ἔχοντες δόξης περὶ ἡμῶν ἀμελήσαι, ὥσπερ δ', ὅταν οἰόμενοι περιεῖναι χρήματά τῳ λογίζησθε, ἂν καθαραὶ ὧσιν αἰ ψῆφοι καὶ μηδὲν περιῆ, συγγωρεῖτε, οὕτω καὶ νῦν τοῖς ἐκ τοῦ λόγου φαινομένοις προσθέσθαι.</p>	<p>Luego habla como sofista y dice que conviene prescindir de la opinión que de nosotros traéis de casa; y que de la misma manera que cuando hacéis una cuenta creyendo que hay un superávit, si las cifras son exactas y no resta nada cedéis en vuestra opinión, así también ahora debéis aceptar los resultados de las pruebas.</p>	<p>Después, como un vulgar sofista, emplea argumentos retorcidos y dice que conviene desentenderse por completo de la opinión que sobre nosotros trae cada uno de su casa cuando viene aquí, y que al igual que cuando hacéis cuentas creyendo que a alguien le sobre dinero, si de verdad las cifras son claras y realmente no sobra nada se las aprobáis, así también ahora os rindáis a la evidencia de sus argumentos.</p>	<p>Luego emplea argumentos sutiles y afirma que conviene hagáis caso omiso de la opinión que sobre nosotros traéis de casa. Y que, así como, cuando hacéis cuentas en la idea de que a alguien le queda excedente de dinero, le dais el visto bueno si las cifras son claras y nada sobra, así también ahora os rindáis a la evidencia de los razonamientos.</p>

En este pasaje no hay ironía, pues el orador acusa a su oponente de comportarse como un sutil sofista (σοφίζεται) y se burla de su torpeza dialéctica por haber introducido una analogía como forma de criticar el papel desempeñado por Demóstenes en la paz de Filócrates del año 346 a.C. El propio Demóstenes trae ahora a la memoria del auditorio esa analogía y la vuelve contra Esquines para defender su liderazgo y su comportamiento en las cuestiones de Estado. Donde sí hay ironía es en la afirmación posterior (Dem. 18.228):

Texto origen (Griego)	Texto meta 1 (Pallí Bonet)	Texto meta 2 (Navarro González)	Texto meta 3 (López Eire)
ἐκ γὰρ αὐτοῦ τοῦ σοφοῦ τούτου παραδείγματος ὠμολόγηκε νῦν γ' ἡμᾶς ὑπάρχειν ἐγνωσμένους ἐμὲ μὲν λέγειν ὑπὲρ τῆς πατρίδος, αὐτὸν δ' ὑπὲρ Φιλίππου·	Porque por este hábil ejemplo ha reconocido que la opinión que se tiene de nosotros es que yo hablo en defensa de la patria y él en favor de Filipo.	Efectivamente, a partir de ese ejemplo ingenioso ha reconocido que hoy en día, al menos, es del dominio público que yo hablo a favor de la patria y él a favor de Filipo.	Porque a partir de ese sutil ejemplo ha reconocido que ahora, al menos, es cosa establecida por la opinión pública respecto de nosotros, que yo hablo en favor de la patria y él en favor de Filipo.

Demóstenes se mofa de un argumento esgrimido por su rival y cuya invalidez pretende demostrar designándolo con el adjetivo σοφός ('sabio', 'inteligente' 'hábil'). Según Yunis (2001: 237), el perfecto ὠμολόγηκε ('ha reconocido') también es irónico, pues lo que ha reconocido Esquines es, simplemente, lo que equivale a su uso de la analogía.

Ejemplos como estos no pueden entenderse si los receptores no comparten con el orador el conocimiento de la situación, si desconocen que Demóstenes está aludiendo directamente a un argumento que Esquines había esgrimido en su discurso de acusación *Contra Ctesifonte*.

Tradicionalmente, la ironía tiende a asociarse con la burla, la crítica o el desprecio y, por este motivo, lo más habitual es relacionarla con unos efectos negativos. Eso es, de hecho, lo que sucede en los pasajes que hemos examinado hasta el momento. Sin embargo —aunque no son demasiado frecuentes— también pueden localizarse ejemplos en los que las palabras del orador pueden encubrir un propósito positivo. En estos casos, el empleo de la ironía por parte del hablante se explica como una estrategia de (des)cortesía en el marco de sus propias estrategias discursivas, cuyas metas principales suelen ser las siguientes: atacar al oponente, defenderse, o, como en los casos que veremos a continuación, mostrar modestia (o falsa modestia) cuando expone su argumentación ante quienes van a juzgarlo para proteger su imagen (*face*) y obtener su aprobación, ganarse su voto favorable.

En el siguiente texto, por ejemplo, vemos cómo Demóstenes reprocha a Esquines haber sido cómplice de Filipo y haber mentado. Lo interesante es

que el orador se refiere irónicamente al comportamiento de su rival, pero también al suyo propio (Dem. 18.41):

Texto origen (Griego)	Texto meta 1 (Pallí Bonet)	Texto meta 2 (Navarro González)	Texto meta 3 (López Eire)
<p>ὁ δὲ ταύτης τῆς πίστεως αὐτῷ συνεργός καὶ συναγωνιστής καὶ ὁ δειρ' ἀπαγγείλας τὰ ψευδῆ καὶ φενακίσας ὑμᾶς, οὐτός ἐσθ' ὁ τὰ Θηβαίων ὀδυρόμενος νῦν πάθη καὶ διεξιῶν ὡς οἰκτρά, καὶ τούτων καὶ τῶν ἐν Φωκεῦσι κακῶν καὶ ὅς' ἄλλα πεπόνθασιν οἱ Ἕλληνες ἀπάντων αὐτὸς ὢν αἴτιος. δῆλον γὰρ ὅτι σὺ μὲν ἀλγεῖς ἐπὶ τοῖς συμβεβηκόσιν, Αἰσχίνη, καὶ τοὺς Θηβαίους ἐλεεῖς, κτήματ' ἔχων ἐν τῇ Βοιωτίᾳ καὶ γεωργῶν τὰ ἐκείνων, ἐγὼ δὲ χαίρω, ὃς εὐθὺς ἐξηπτούμην ὑπὸ ταῦτα πράξαντος.</p>	<p>Mas el cómplice de Filipo, el que le ayudó a ganar esta confianza hacia su persona, y el que trajo aquí las falsas noticias y os engañó, este es el que ahora se lamenta de las desgracias de los tebanos, y se extiende en relatos lastimeros, cuando en realidad es el responsable de los males de los focenses y de todo cuanto padecen los helenos. Sí, Esquines, es evidente que tú sufres por lo sucedido y te compadeces de los tebanos, puesto que tienes tus propiedades en Beocia y explotas las fincas de aquellos, y en cambio yo me alegro, yo que al punto fui reclamado por el que llevó a cabo estos desmanes.</p>	<p>Y quien fue colaborador y cómplice de esa confianza, y quien trajo aquí el anuncio de falsas noticias, quien os engañó vilmente, fue ese, sí, ese, el que ahora va lamentando los sufrimientos de los tebanos y anda por ahí explicando cuán dignos de compasión son, cuando resulta que es él precisamente el culpable, absolutamente, de todos los males que han acaecido a los focidios y de todas las desgracias que han sufrido los griegos. Está bien claro, Esquines, que a ti te duele lo que ha pasado y que compadeces a los tebanos; como que tienes propiedades en Beocia y cultivas sus tierras; y en cambio me alegro yo, que inmediatamente fue reclamado por el autor de esos hechos.</p>	<p>Y el que fue su cómplice y colaborador en el logro de esa confianza y el que transmitió aquí las falsas noticias y os en-gañó, ese es el que ahora se lamenta de los tebanos, y el que refiere lo lamentables que estos son, cuando él mismo es el culpable de estos males, de los de los focidios y de todos los demás que sufren los griegos. Pues es evidente que tú, Esquines, te dueles de lo sucedido y compadeces a los tebanos, teniendo como tienes propiedades en Beocia y cultivando sus campos, mientras que yo me alegro, yo que era de inmediato reclamado por el que llevó a cabo esas acciones.</p>

El indicador de la ironía en este pasaje es el evidencial δῆλον ('es evidente'), que, como advierte Yunis (2001: 132), plasma la indignación de Demóstenes ante la hipocresía de Esquines. El orador está insinuando que su adversario obtuvo sus propiedades en Beocia de parte de los macedonios a cambio de los servicios prestados. Asimismo, las palabras de Demóstenes encierran la alusión a otro hecho, que también es conocimiento compartido por el orador y su auditorio y fundamental para la correcta interpretación de la ironía del pasaje. Tras la destrucción de Tebas (335 a.C.), Alejandro exigió a Atenas que se le hiciera entrega de los principales líderes de la revuelta. Entre ellos estaba Demóstenes, pero no Esquines.

Δῆλον, como muchos otros términos y expresiones, pertenece al lenguaje probatorio o evidencial propio del ámbito jurídico en el que nos encontramos. En contextos jurídicos es frecuente que los hablantes utilicen los marcadores evidenciales como mecanismo de manipulación del lenguaje (Moussa Sassi, 2020) y eso es lo que aquí hace Demóstenes. Δῆλον es un marcador de modalidad epistémica empleado para dar validez a la evidencia manifestada epistémica y, sirviéndose de este término, Demóstenes expresa certeza absoluta, indica que el miembro del discurso al que remite está fuera de cualquier duda. Sin embargo, la intención de Demóstenes no es salvaguardar la imagen de Esquines afirmando que está dolido ante lo ocurrido y atacar la suya propia confirmando que él mismo se alegra, sino todo lo contrario. Como en el texto griego, las tres traducciones españolas omiten la repetición del evidencial en la contraposición entre el 'tú' (σὺ, Esquines) y el 'yo' (ἐγώ, Demóstenes). La traducción de Navarro González incluye, además, un elemento más (el adverbio 'bien') para intensificar aún más el sentido irónico del enunciado.

Incidimos en esta ocasión en el hecho de que, además de para atacar a su oponente, Demóstenes arremete contra sí mismo realizando un uso auto-crítico de la ironía (Hutcheon, 1995: 47; Nox, 1973). Se trata, como ya hemos mencionado, de una forma de expresar modestia, de presentarse intencionalmente en una posición de marginación o inferioridad. Como bien indica Vatri (2018: 1054), cuando un hablante recurre a la ironía para manifestar alguna desaprobación respecto a sí mismo en realidad lo que persigue es provocar un efecto concreto en sus interlocutores, en este caso los miembros del jurado. Conviene recordar que *Sobre la Corona* es un discurso de

defensa y el propósito del orador es conseguir su indulgencia. En el siguiente ejemplo (Dem. 18.212), Demóstenes se defiende de un ataque de Esquines (cf. Aeschin. 3.157):

Texto origen (Griego)	Texto meta 1 (Pallí Bonet)	Texto meta 2 (Navarro González)	Texto meta 3 (López Eire)
<p>καίτοι τοσαύτη γ' ὑπερβολῇ συκοφαντίας οὗτος κέχρηται ὥστε, εἰ μὲν τι τῶν δεόντων ἐπράχθη, τὸν καιρὸν, οὐκ ἐμέ φησιν αἴτιον γεγενῆσθαι, τῶν δ' ὡς ἐτέρως συμβάντων ἀπάντων ἐμέ και τὴν ἐμὴν τύχην αἰτίαν εἶναι· καί, ὡς ἔοικεν, ὁ σύμβουλος καὶ ῥήτωρ ἐγὼ τῶν μὲν ἐκ λόγου καὶ τοῦ βουλευσασθαι πραχθέντων οὐδὲν αὐτῷ συναίτιος εἶναι δοκῶ, τῶν δ' ἐν τοῖς ὄπλοις καὶ κατὰ τὴν στρατηγίαν ἀτυχηθέντων μόνος αἴτιος εἶναι.</p>	<p>Y en verdad este va tan lejos en su calumnia que si se hizo algo de lo necesario atribuye la causa no a mí, sino a las circunstancias, pero en cambio nos hace responsables a mí y a mi suerte de todos los acontecimientos adversos. Así, por lo visto, como consejero y político no tengo derecho a participar de la discusión y la deliberación, pero sí soy el único causante de los fracasos en las armas y en la estrategia.</p>	<p>Y mira que el granuja ese le está echando al asunto más cara que espalda, que va y dice que cuando se hizo lo que se tenía que hacer fueron las circunstancias y no yo las responsables de ese proceder y, en cambio, cuando las cosas salieron al revés de lo planeado, dice que yo y mi propio destino somos los responsables. O sea que yo, el consejero, el orador, no tengo arte ni parte en las acciones que se derivan de mis discursos y de mis dictámenes y, en cambio, soy el responsable único de los reveses sufridos en las armas y en las operaciones militares.</p>	<p>Ese individuo pone en práctica con tanto exceso su índole de sicofanta, que si algo se hizo de lo que había que hacer, declara que la causa no fui yo, sino las circunstancias; en cambio, de todos los acontecimientos que resultaron de forma contraria, afirma que yo y mi destino somos culpables; y, a lo que parece, yo, el consejero y orador, en su opinión no soy para nada copartícipe de los éxitos logrados por los discursos y deliberaciones, y, en cambio, soy el único responsable de los infortunios habidos en las armas y en lo que se refiere a la dirección de las operaciones militares.</p>

En este caso Demóstenes no muestra certeza absoluta ante la información que ofrece, sino que opta por tomar distancia y, al introducir el marcador evidencial ὡς ἔοικε ('según parece'), evita comprometerse con sus propias palabras. Este distanciamiento (distancia irónica) del hablante también es interpretado en clave irónica por aquellos que explican la ironía como una marca de insensibilidad, indiferencia o de la expresión indirecta de superioridad (cf. Muecke 1969: 216 o Hutcheon 1994: 115). La traducción de ὡς ἔοικεν (y, en general, la de todo el pasaje) que aporta Navarro González es la más libre, ya que no refleja la distancia intencionada que sí recogen las traducciones de López Eire y Pallí Bonet. En su lugar, introduce un reformulador explicativo ('o sea que') que presenta el miembro discursivo que introduce como una reformulación que explica o que aclara lo que se ha querido decir con un miembro anterior que quizá no era del todo comprensible (Portolés, 1998: 142). En todo caso, la ironía que Demóstenes impregna a sus palabras no queda desdibujada, sino todo lo contrario.

3. Conclusiones

Demóstenes maneja la ironía con maestría y es un recurso del que se sirve continuamente cuando construye su argumentación en el marco de la invectiva contra Esquines en el discurso *Sobre la Corona*. La traducción de la ironía no es tarea fácil y los traductores han de tener en consideración una gran variedad de elementos. Además de los elementos lingüísticos (la lítote, el oxímoron, los procedimientos léxicos, los evidenciales, etc.) que funcionan como marcadores de la ironía y que pueden facilitar la labor traductora, es necesario tener en cuenta toda una serie de conocimientos (contextuales, situacionales, personales y socioculturales) que la audiencia de Demóstenes compartía con el propio orador. Todo ello debe plasmarse con eficacia en la traducción. Como hemos comprobado, los traductores ofrecen en ocasiones textos meta muy literales. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones se sirven de diversas estrategias (amplificación, omisión, transposición o adaptación) para conseguir la equivalencia del efecto irónico del texto origen en el texto meta.

Referencias bibliográficas

- ALCAIDE, Esperanza. (2004) “La ironía, recurso argumentativo en el discurso político.” *RILCE* 20:2, pp. 169-189.
- ANECD. BEKK.= Bekker, Immanuel. (1814-21) *Anecdota Graeca I*. Berlin: Nauckium.
- BARBE, Katharina. (1995) *Irony in context*. Amsterdam: John Benjamins.
- BURGERS, Christian; Margot van Mulken & Peter Jan Schellens. (2011) “Finding irony: An introduction of the Verbal Irony Procedure (VIP).” *Metaphor and Symbol* 26:3, pp. 186-205.
- BURGERS, Christian & Gerard J. Steen. (2017) “Introducing a three-dimensional model of verbal irony.” En: Athanasiadou, Angeliki & Herbert Colston (eds.) 2017. *Irony in Language Use and Communication*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 87-108.
- BUTCHER, Samuel Henry. (1903 [reimp. 1966]) *Demosthenis orations*, v. 1. Oxford: Clarendon Press.
- CABANILLAS GONZÁLEZ, Candelas. (2003) “La traducción de la ironía.” En: Ricardo Muñoz Martín *et al.* (eds.) 2003. *Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación*, Granada: AIETI, pp. 221-231.
- DE HALICARNASO, Dionisio. (2005) *Sobre Demóstenes*. En: *Tratados de crítica literaria*. Traducción, introducción y notas por Juan Pedro Oliver Segura. Madrid: Gredos.
- DEMÓSTENES. (1968) *Sobre la corona*. Traducción, prólogo y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Aguilar.
- DEMÓSTENES. (1989) *Demóstenes. Discursos políticos I*. Traducción, introducción y notas por Antonio López Eire. Madrid: Gredos.
- DEMÓSTENES. (1990) *Demóstenes. Discursos*. Traducción, introducción y notas por José Luis Navarro. Madrid: Alianza.
- DEMÓSTENES. (1998) *Las Filípicas. Sobre la corona*. Traducción, introducción y notas por Antonio López Eire. Madrid: Cátedra.
- DGE=*Diccionario Griego-Español en línea*. Madrid: CSIC.
- FORNIELES SÁNCHEZ, Raquel. (2002) “Evidenciales e ironía en Esquines y Demóstenes.” *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* 90:2, pp. 281-300.
- FORNIELES SÁNCHEZ, Raquel. (en prensa) “A first approach to irony in Greek oratory.” En: Georgios Giannakis *et al.* (eds.). *Historical linguistics and classical philology*. Berlin: De Gruyter.

- GOODWIN, William Watson. (1904) *Demosthenes De Corona*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRICE, H. Paul. (1975) "Logic and Conversation." En: Cole, Peter & Jerry L. Morgan (eds.) 1994. *Syntax and Semantics: Speech Acts*, v. 3. New York: Academic Press, pp. 41-58.
- GROEBEN, Norbert & Brigitte Scheele. (1981) "Strategien uneigentlich-kontrastiven Meinens: Kategorien des Dementis im ironischen Sprechakt." *Deutsche Sprache* 9:1, pp. 1-24.
- HAVERKATE, Henk. (1985) "La ironía verbal: análisis pragmalingüístico." *Revista Española de Lingüística* 15:2, pp. 343-391.
- HAVERKATE, Henk. (1990) "A speech act analysis of irony." *Journal of Pragmatics* 14:1, pp. 77-109.
- HUTCHEON, Linda. (1994) *Irony's Hedge. The Theory and Politics of Irony*. New York: Routledge.
- KAMEN, Deborah. (2004) "KINA[I]DOS: A pun in Demosthenes' *On the Crown*?" *Classical Quarterly* 64:1, pp. 405-408.
- KNOX, Norman. (1973) "Irony." En: Philip P. Wiener (ed.) 1973. *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selective Pivotal Ideas*, v. 2. New York: Scribner and Sons.
- LSJ=Liddell, Henry George & Robert Scott. (1968) *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. revised by H. S. Jones. Oxford: Oxford University Press.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Juan Antonio & Annette Myre Jørgensen. (2009) *Diccionario de expresiones y locuciones del español*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- MOUSSA SASSI & Fatima Zohra. (2020) "Manipulative Use of Affect and Evidential Markers in Legal Discourse." *Language. Text. Society* 7:1. <https://ltsj.online/2020-07-1-moussasassi>.
- MUECKE, Douglas Colin. (1969) *The Compass of Irony*. London: Routledge.
- MYERS ROY, Alice. (1987) *Irony in Conversation*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- NORD, Christiane. (1991) *Text Analysis in Translation*. Amsterdam: Rodopi.
- PORTOLÉS, José. (1998) *Marcadores del discurso*. Barcelona: Ariel.
- RONNET, Gilberte. (1971) *Étude sur le style de Démosthène dans les discours politiques*. Paris: De Boccard.
- VATRI, Alessandro. (2018) "Implicit, Explicit and 'Paraphrased' Irony in Attic Oratory." *Mnemosyne* 71, pp. 1053-1061.

- VINAY, Jean Paul & Jean Darbelnet. (1958) *Stilistique comparée de français et de l'anglais*. Paris: Didier.
- WOLSDORF, David. (2008) "Eirōneia in Aristophanes and Plato", *Classical Quarterly* 58, pp. 666-672.
- YUNIS, Harvey. (2001) *Demosthenes. On the Crown*. Cambridge: University Press.
- YUNIS, Harvey. (2005) *Demosthenes. Speeches 18 and 19*. Austin: University of Texas Press.

NOTA BIOGRÁFICA / BIONOTE

RAQUEL FORNIELES SÁNCHEZ es licenciada en Periodismo (Universidad Complutense de Madrid) y en Filología Clásica (Universidad Autónoma de Madrid). Se doctoró en 2015 y se incorporó a la UAM en 2016, donde es Profesora Contratada Doctora en el Departamento de Clásicas. Su interés por la investigación abarca una amplia gama de temas relacionados con la lingüística griega. Actualmente, sus investigaciones están centradas en la cortesía y la descortesía verbal en la oratoria griega, en particular en los discursos de Lisias, Esquines y Demóstenes. Es Investigadora Principal del proyecto "EIRONEIA. La ironía como recurso retórico en el lenguaje judicial ateniense" (SI3-PJI-2021-00208).

RAQUEL FORNIELES SÁNCHEZ studied Journalism at Universidad Complutense de Madrid (BA 2003) and Classics at Universidad Autónoma de Madrid (BA 2009, MA 2010, PhD 2015). She has been a Lecturer of Greek Philology at Universidad Autónoma of Madrid since 2016. Her research interests cover a range of topics associated with Greek linguistics. Currently, her research focuses on (im)politeness phenomena in Greek Oratory, specifically in speeches by Lysias, Aeschines and Demosthenes. She is the head researcher of the project "EIRONEIA. La ironía como recurso retórico en el lenguaje judicial ateniense" (SI3/PJI/2021-00208).

Recibido / Received: 27/05/2022
Aceptado / Accepted: 12/06/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.05>

Para citar este artículo / To cite this article:

García González, Marta. (2023) "Los conceptos de función y calidad en la traducción: consideraciones en torno a las traducciones latinas del Corán." En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. MonTI 15, pp. 141-178.

LOS CONCEPTOS DE FUNCIÓN Y CALIDAD EN LA TRADUCCIÓN: CONSIDERACIONES EN TORNO A LAS TRADUCCIONES LATINAS DEL CORÁN

THE CONCEPTS OF TRANSLATION FUNCTION AND QUALITY: THE LATIN TRANSLATION OF THE QUR'AN

MARTA GARCÍA GONZÁLEZ
mgarciag@uvigo.es
Universidade de Vigo

Resumen

Los conceptos de función (*skopos*, Reiss & Vermeer 1991: 95-104) y calidad de la traducción han generado innumerables trabajos dentro del ámbito de los Estudios de Traducción. Se trata en nuestra opinión de dos conceptos indisociables, en la medida en que solo podemos valorar la calidad de una traducción cuando conocemos la función con la que esta fue concebida. En este sentido, pese a la asociación habitual de la traducción con el deseo de dar a conocer a los hablantes de una lengua (LM) un discurso inicialmente generado en otra (LO), lo cierto es que numerosos autores a lo largo del tiempo han reconocido la existencia de otras funciones igualmente frecuentes de la traducción. Este trabajo pretende revisar algunos aspectos de las traducciones del Corán al latín realizadas entre 1143 y 1680, analizando su(s) función(es), su difusión y la percepción de su calidad dentro del marco histórico de las relaciones-enfrentamientos entre cristianismo e islam.

Palabras clave: Calidad de la traducción. Función de la traducción. Confrontación islámico-cristiana. Corán.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Abstract

The concepts of translation function (*skopos*, Reiss & Vermeer 1991: 95-104) and quality have been the subject of substantial discussion within the area of Translation Studies. They are, in our opinion, two closely bound concepts, to the extent that the quality of a translated text can only be fully assessed when the *skopos* for which it was created is known. In this respect, despite the frequent connection of translation with the purpose of making an original discourse (ST) available to speakers of a different language (TL), several authors over the centuries have acknowledged the concurrence of other equally common aims of translation. The main objective of this paper is to discuss some aspects of the different Latin versions of the Qur'an prepared between the years 1143 and 1680, reviewing their intended function(s), how they circulated across Christian Europe and how their quality was perceived by their initiators, potential readers and scholars within the historical framework of Christian-Islamic confrontation.

Keywords: Translation Quality. Translation Function. Christian-Islamic Confrontation. Qur'an.

1. Introducción

El de la traducción de textos religiosos es un tema que ha ocupado a numerosos expertos de diferentes ámbitos, entre ellos la filología, la historia y la teología, además de los propios Estudios de Traducción. Sobradamente conocidos son dentro de esta última disciplina, por citar solo algunos ejemplos, los estudios de Nida (1964, 1969) sobre la traducción de la Biblia, o el análisis del papel de los traductores de textos religiosos de Delisle & Woodsworth (2012). Menos conocidos, aunque de igual interés, podrían resultar otros trabajos previos a la propia configuración de los Estudios de Traducción como disciplina académica, como los llevados a cabo por algunos misioneros durante la colonización de América o Asia, por ejemplo, Fray Andrés López en el siglo XVII (Sueiro 2002: 125-162).

Nida (1964) utiliza ejemplos de la traducción de la Biblia para ilustrar el concepto de equivalencia dinámica, según el cual debe primarse la traducción basada en el contenido frente a la búsqueda de la correspondencia formal. Se promueve, por lo tanto, una recreación del texto en la lengua del receptor, con la búsqueda del equivalente natural más próximo, que permita al lector asimilar el contenido dentro de su propia cultura. Fray Andrés López

hace lo propio en el siglo XVII, defendiendo una traducción *ad sensum* de los textos sagrados, como ya antes hiciera San Jerónimo:

Comenzando pues por la difinicion de traducion digo que es conversión de las palabras de un ydioma en otro en quanto al sentido guardando la propiedad del ydioma en que se traduce. Esta definicion se saca del comun sentir de los sabios acerca de este punto y en especial de lo que dize San Geronimo en muchos lugares [...] y assi arrimado ala autoridad de tan gran Maestro digo que todo el negocio de traducir consiste en dos puntos. El uno es en que se traduzca el sentido y el otro el que se traduzca según la propiedad, modo y fras de la lengua en que se traduce (fol. 124 v y rv-fol. 125v: párrafo 123, *apud* Sueiro 2002: 140).

Esta aproximación a la traducción de textos religiosos de la doctrina cristiana es pareja al enfoque adoptado en la traducción de textos de otras confesiones, como la islámica, que rechaza la traducción literal debido a la propia naturaleza del texto original. Como indica Abdul-Raof (2005: 162), existe la creencia de que el Corán es un texto intraducible por estar su contenido intrínsecamente ligado a la lengua en la que está escrito. De forma similar, Von Denffer (1983: 145) afirma que, dado que la palabra de Alá fue revelada en la lengua árabe, cualquier traducción realizada a otra lengua ya no sería “la palabra de Alá”. Tales argumentos hacen que estos autores rechacen la traducción literal del Corán y promuevan “a pragmatic translation of the Surface meanings of the Qur’an and the provision of linguistic and rhetorical patterns suitable for the target language” (Abdul-Raof 2001: 2). El objetivo de esta traducción comunicativa no sería sustituir el texto original sino permitir a los lectores meta el acceso a una aproximación al mismo. Como tal, no debería denominarse “traducción del Corán” sino “traducción de los significados del Corán” (Abdul-Raof 2001: 13).

Ahora bien, en los ejemplos anteriores, se parte de una aproximación a la traducción que se basa en el objetivo de difundir el mensaje del texto original. Y si bien es cierto que una de las funciones importantes de la traducción de una obra es la de permitir el acceso a ella al mayor número de personas que no pueden leerla en su lengua de origen, no parece que fuese esta la que movió a los primeros traductores del Corán al latín ni especialmente a los iniciadores (Nord 1988) de su trabajo. No podía ir destinada al pueblo cristiano como tal, porque su lectura, en el improbable caso de que

hubiesen tenido conocimientos de latín, hubiera sido un terrible veneno para sus almas. Las traducciones del Corán tuvieron que realizarse, por lo tanto, con otros objetivos en mente. Diversos autores (Daniel 1960; Martínez Gázquez 2003a; Burman 2007; Elmarsafy 2009) coinciden en destacar principalmente dos: por un lado, parece probado que en general las traducciones se hicieron para dotar a los apologetas cristianos de una herramienta con la que combatir la expansión del islam por Occidente, para lo cual se incluían abundantes comentarios y se destacaban, a veces a posteriori, aquellas partes del texto sagrado islámico que más debían escandalizar a los lectores cristianos (Burman 2007: 62). Por otro lado, la presencia de ediciones bilingües y multilingües, así como las características de algunas de ellas, apuntan también hacia un posible interés filológico.

Dentro de este contexto, el objetivo del presente trabajo es revisar las diferentes traducciones del Corán al latín realizadas entre 1143 y 1680, analizando su función dentro del marco histórico de las relaciones-enfrentamientos entre cristianismo e islam. Este análisis se complementará con una revisión de las valoraciones sobre su calidad expresadas tanto por los iniciadores y lectores de la época en que se realizaron, como por los investigadores actuales. Nos valdremos, para ello, de las ediciones modernas realizadas dentro del proyecto de investigación Islamolatina¹, así como de la abundante bibliografía dedicada al estudio de las traducciones latinas del Corán.

El estudio comienza con una breve contextualización general del momento histórico en que se realizaron las diferentes traducciones, para a continuación revisar de manera específica lo que conocemos sobre los objetivos con que se realizaron y sobre las estrategias aplicadas por los traductores a cada una de ellas. Finalmente intentaremos, a partir de esta doble revisión, sacar alguna conclusión respecto a la relación entre la percepción de la calidad de los textos analizados y su difusión y recepción a lo largo del período analizado. El trabajo se cierra con un breve anexo que recoge las

1. El proyecto de investigación Islamolatina, dirigido por el profesor Martínez Gázquez, de la UAB, ha contribuido mucho al conocimiento y expansión de estas traducciones promoviendo la edición de las de Marcos de Toledo, Egidio de Viterbo, Cirilo Lúcaris y Germán de Silesia. El propio Martínez Gázquez ha elaborado junto con González Muñoz una edición moderna de la traducción de Ketton, que se encuentra actualmente en prensa.

primeras líneas de cada una de las traducciones del Corán revisadas, que permitirá al lector interesado hacerse una idea de las diferencias entre ellas.

2. Contextualización general

Para comprender las razones por las que se realizan las primeras traducciones del Corán al latín, así como las estrategias de trasvase utilizadas en cada una de ellas, debemos remontarnos a comienzos del siglo XII. Por una parte, es necesario hacer una breve referencia al contexto sociolingüístico de la época. El latín hacía ya siglos que había desaparecido como lengua viva entre el pueblo, tras la diferenciación de los diferentes dialectos vernáculos de este que acabaron desembocando en la aparición de las lenguas romance. Sin embargo, sí seguiría manteniéndose como lengua científica hasta el s. XIX y como religiosa hasta bien entrado el s. XX, lo que explica la abundancia de textos latinos generados durante todos estos siglos. Con todo, mientras que en el Renacimiento se produce una recuperación del latín clásico, con el nacimiento del interés por los estudios filológicos, el latín escrito utilizado en la Edad Media es un latín adaptado para facilitar la expresión de los conceptos abstractos y llenos de matices de la filosofía de la época, el denominado latín escolástico o latín curial.

Por otra parte, pese a que los árabes habían comenzado a entrar en Europa, principalmente en la península ibérica a través del Mediterráneo en el siglo VIII, el idioma árabe no estaba al alcance de todo el mundo, lo que impedía el acceso a la religión islámica en su propia fuente en busca de argumentos fundados para su refutación. Se trataba de una cuestión importante, porque se había establecido un amplio frente de disputa socio religiosa en la Europa cristiana y muy especialmente en la Hispania musulmana ocupada por los árabes desde hacía bastantes siglos. Es innegable que existió un traspaso de conocimientos en uno y otro sentido, sin duda beneficioso. Había un impulso en el estudio de las ciencias árabes que aportaban conocimientos nuevos; incluso se estudiaban los textos islámicos hasta entonces despreciados por los cristianos. Sin embargo, había que cortar de raíz el avance de la fe islámica entre los cristianos y había que hacerlo con un esfuerzo similar al de una guerra.

Este es el contexto en el que Pedro el Venerable (1092-1156, Cluny), abad de la abadía benedictina de Cluny, ante la expansión cada vez mayor del islam, afirma que “contra estas herejías y contra esta peste hay que estar en posesión de un armario cristiano como una respuesta proporcional a las mismas” [nuestra traducción] (Bibliander 1543)². Precisamente con este objetivo en mente, el abad concibe la idea de elaborar un corpus de textos, algunos traducidos del árabe al latín y otros escritos directamente en latín, dirigidos a refutar el islam y dotar a los cristianos de armas para luchar mediante la palabra contra el enemigo musulmán. Uno de esos textos sería la traducción del Corán a la lengua latina. El propio Abad compuso también en el s. XII dos pequeños opúsculos, *Summa totius heresis Saracenorum* y *Liber contra sectam siue heresim Saracenorum*, cuyos títulos no dejan lugar a dudas sobre su orientación antisemita.

El conjunto de la obra promovida por Pedro el Venerable se conoce como *Collectio Toletana* o *Corpus Toletanum*, aunque hay tendencia a denominarla *Corpus Islamolatinum*, ya que su elaboración no se realizó realmente en Toledo sino en Tarazona (Martínez Gázquez 2011). El manuscrito más antiguo en que se recoge la antología es un código de mediados del s. XII, conservado en la Biblioteca Nacional de Francia (MS Arsenal 1162). Bishko (1956) apunta que la traducción del Corán fue encomendada, a raíz de su viaje a la península ibérica en 1142, a un grupo de estudiosos en el que llevó el grueso del trabajo Robert de Ketton, traductor de obras científicas originario de Inglaterra pero que desarrolló su actividad en la península ibérica, concretamente en Pamplona y Tudela (Martínez Gázquez 2015a). Con todo, aunque oficialmente se atribuye la traducción a de Ketton, también contribuyeron otros, entre los que destacan Pedro de Toledo y Pedro de Poitiers, y no se descarta la participación de algún musulmán conocedor del Corán y de la lengua árabe. Pedro el Venerable también encomendó a de Ketton una *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum, de uita Machumetis et successorum eius*, título que representa en sí mismo una declaración de intenciones sobre la función que debería tener la obra.

2. ...sicut contra alias haereses, ita et contra hanc pestem Christianum armarium habere deceret (Bibliander 1493).

Esta primera traducción del Corán al latín se terminó en julio de 1143 y, relativamente pronto, en 1210, se completaría la segunda, atribuida a Marcos de Toledo y cuya difusión sería, como veremos, muy inferior a la de Robert de Ketton. Tendrían que transcurrir más de dos siglos, hasta mediados del XV, para que Juan de Segovia emprendiese la tarea de realizar su propia versión, de la que en la actualidad solo se conserva el prólogo (Martínez Gázquez 2003a: 501-2). Igualmente incompleto se conserva el trabajo de Flavius Mithridates (1480), si bien en este caso los estudios indican que es probable que la traducción nunca llegase a completarse. Ya en el siglo XVI, concretamente en 1518, ve la luz una nueva versión impulsada por el Cardenal Egidio de Viterbo y realizada por Ioannes Gabriel Terrolensis. Como veremos en detalle más adelante, estos tres últimos trabajos se caracterizan por su interés filológico, que apunta a un posible cambio de dirección en los objetivos buscados por los iniciadores de las traducciones. En este sentido, cabe recordar que todas ellas se realizaron en un momento en que la reconquista territorial ya estaba prácticamente (las dos primeras) o totalmente (la última) finalizada, si bien la cruzada cristiana contra el islam aún se mantendría activa durante siglos.

En 1543, se publica en imprenta por primera vez la traducción realizada cuatro siglos antes por Robert de Ketton, que hasta entonces había sido copiada y recopilada en diversos manuscritos y que pasa gracias a la imprenta a adquirir un sello de oficialidad que contribuiría a su mayor difusión. El texto de de Ketton se recoge, concretamente, en un corpus en dos volúmenes compilado en Basilea por el orientalista suizo Theodore Bibliander, y aunque es cierto que el Corán ocupa una buena parte del corpus, está precedido y seguido de un buen número de trabajos, lo que permite afirmar que en la mente del editor no estaba la idea de publicar una traducción del Corán al latín, sino que esta formó parte como un elemento más, junto con otros muchos estudios y trabajos, de un nuevo instrumento antiislámico. No se sabe con exactitud qué manuscrito utilizó Bibliander, aunque podría haber sido uno que mandó copiar el cardenal Juan de Ragusa, hoy perdido (Alverny 1948: 86). Sí se conserva un manuscrito poco estudiado hasta la fecha y que resulta de interés para conocer el contexto en el que se realizó la edición. Se trata del manuscrito Basel (Universitätsbibliothek A XIII 25), de 1542, procedente de la biblioteca de Johannes Oporinus, que consiste en una

plantilla editorial para varias de las obras consignadas en los volúmenes I y II del corpus de Bibliander. Por ella sabemos que, entre las obras de primer volumen, además de la traducción de de Ketton y su *Chronica mendosa et ridiculosa*, se recogían, entre otros trabajos, una apología del propio Bibliander (*Apologia pro editione Alcorani, ad Reuerendissimos patres ac dominos Episcopos & doctores Ecclesiarum Christi, Theodoro Bibliandro auctore*) y dos textos de Martín Lutero (*D. MARTINI Lutheri ad Alcorani lectorem Praemonitio* y *Martini Luteri doctoris theologiae et ecclesiastis ecclesiae Vuittenbergensis, in Alcoranum praefatio*).

En su primer trabajo, Lutero no se aleja de los lugares comunes de las maldades que lleva en sí la doctrina islámica, insistiendo en compararlas con las plagas bíblicas de Egipto, si bien al final introduce este párrafo: “La Iglesia hace ya bastantes siglos que ha sido devastada y disminuida, en parte por causa de la fe de Mahoma, en parte por la idolatría del romano pontífice” [nuestra traducción] (Lutero, en Bibliander 1493)³. En el segundo, el autor nos presenta lo que puede considerarse una declaración de intenciones sobre la necesidad de conocer el contenido del Corán:

Por tanto es provechoso a los hombres sabios leer los escritos de los enemigos para poder refutarlos, debilitarlos y derribarlos más duramente a fin de sanar a algunos o dotar ciertamente a los nuestros de argumentos muy firmes [nuestra traducción]. (Lutero, en Bibliander 1493)⁴

Cabe indicar que ambas obras de Lutero fueron omitidas en una segunda edición del corpus de Bibliander aparecida solo unos cuantos años después, en 1550. No se conoce el criterio que siguieron los editores para suprimirlos ya que, si bien es cierto que Lutero había sido excomulgado muchos años antes de la primera edición, él mismo había sido artífice y colaborador de esta recopilación de textos. Aunque es cierto que su referencia a la *idolatria pontificis Romani* es lo suficientemente explícita como para merecer una

3. *Ecclesia iam multis seculis partim Mahometica peste, partim idolatria pontificis Romani uastata et attenuata est* (Lutero, en Bibliander 1493).

4. *Quare doctis prodest legere scripta hostium, ut acrius ea refutare, concutere et evertere, ut sanare aliquos, aut certe nostros firmioribus argumentis communiter possint* (Lutero, en Bibliander 1493).

censura, el argumento de que esta pueda haber sido la causa de su exclusión no parece ser muy sólido, ya que su lugar en la segunda edición lo ocupa una *Philippi Melanchthonis praemonitio ad lectorem*, y el cardenal Melanchton respiraba los mismos aires antipapado que Lutero.

En 1544, entre las dos ediciones de la colección de Bibliander, Guillaume Postel, hace un intento de traducción que no llega a completar, pero del que se conservan algunas partes. De hecho, las ediciones de Bibliander recogen una versión de Postel de la Azoara prima tras la traducción del propio de Ketton y la de un tercer traductor no identificado. A los trabajos de Postel sigue la versión atribuida a Cirilo Lúcaris, iniciada en 1572 y terminada en fecha desconocida, si bien debió ser antes de 1638, año de la muerte de su autor. Ya en la segunda mitad del s. XVII, en 1670, finaliza la suya Germán de Silesia y solo 10 años después, en 1680, Ludovicus Marraccius acaba la que vendría a poner fin a esta serie de traducciones del Corán al latín, que tuvo su inicio en la península ibérica pero que acabó con protagonistas con residencia o procedencia itálica ya que, aunque Germán de Silesia hizo su traducción en el Escorial, toda su vida había transcurrido en Italia.

Antes de abordar en los siguientes apartados el estudio detallado de cada una de las distintas versiones, conviene indicar lo que de la Cruz (2003) afirma sobre la traducibilidad de la obra que nos ocupa, ya que ello nos permitirá comprender el porqué de la forma adoptada por la mayor parte de los textos y las numerosas críticas recibidas por la traducción de Robert de Ketton pese a su enorme difusión:

El Corán, revelado en lengua árabe, es intraducible. El estilo mismo del Corán, inimitable, es una prueba del acto de la revelación. Cualquier traducción a otra lengua, es considerada un comentario, y no el texto mismo de la revelación. La primera traducción del Corán, que en absoluto cuenta con estas premisas como criterio de trabajo, convirtió al Corán en una abrupta fuente de argumentos que había que refutar. (de la Cruz 2003: 21)

En sentido similar, Abdul-Raof (2005: 162) afirma que las traducciones al latín del Corán jamás podrían considerarse una sustitución del Corán original por ser, de acuerdo con los intelectuales musulmanes, lo que Bassnett (1988: 25) denomina “a betrayal, an inferior copy of a prioritised original”.

3. Las primeras traducciones: el Corán como arma contra el Islam

3.1. *Machumetis Saracenorum Principis, Eiusque Successorum Vitae Ac Doctrina, Ipseque Alcoran*, de Robert de Ketton

Vidas y doctrina de Mahoma, príncipe de los sarracenos y de sus sucesores y el propio Corán por el que se rigen como auténtico código de las leyes divinas los agarenos, los turcos y otros pueblos que se oponen a Cristo. Estos escritos un hombre muy conocido por diversos nombres, D. Pedro, abad de Cluny, ordenó que fuesen traducidos de la lengua árabe a la latina por unos hombres muy sabios para la defensa de la fe cristiana y de la santa madre iglesia [nuestra traducción]. (Bibliander 1543, 1550)

Este es el título completo con el que se publicó la primera edición impresa del Corán al latín de Robert de Ketton, cuya elaboración ya hemos contextualizado en el apartado 2. Es importante destacar que se caracteriza por ser lo que se denominaría una paráfrasis comentada del texto árabe, y no una traducción literal⁵. De Ketton reelabora el texto, reformulándolo cuando lo considera necesario, y se apoya para hacerlo en el *tafsīr*, la exégesis empleada para la explicación e interpretación del Corán por los propios árabes. Lo que hace especial la versión de de Ketton es que, a diferencia de las posteriores, el traductor no introduce elementos que permitan distinguir qué partes se corresponden con la traducción del original y cuáles están extraídas de fuentes exegéticas. De esta forma, los lectores tendían a considerar que el documento en su conjunto constituía la traducción directa de la obra sagrada (Burman 2002: 64).

A pesar de no tratarse de una práctica infrecuente en la época medieval (Copeland 1991: 174-77), esta circunstancia provocó que la traducción se considerase una versión incorrecta del texto original, manipulada para cumplir los deseos de su iniciador de utilizarla como herramienta para destacar las herejías de la religión islámica. De hecho, varios fueron los traductores posteriores de la obra al latín que criticaron el trabajo de de Ketton en este sentido. Así, Juan de Segovia ataca con mucha dureza esta primera traducción y de esa forma justifica la necesidad de su versión, que sería más

5. Como puede verse en el anexo, el comienzo del Corán en la ediciones comentadas es *In nomine Dei miseratoris, misericordis*, menos en Postel que introduce un *pii*, mientras que la de Ketton se aparta bastante de todas las demás versiones.

fiable y ajustada al texto árabe y más científica (Martínez Gázquez 2003b). También Egidio de Viterbo (1518), iniciador de otra de las versiones, justifica su encargo en el hecho de que no encuentra en la traducción de Robert de Ketton ni una línea ajustada al texto. Por su parte, Germán de Silesia afirma, como veremos en un apartado posterior, que otros (sin especificar quiénes) lo han hecho mal. Finalmente, Ludovico Marraccio, autor de la última traducción latina del Corán, dice de la de de Ketton que le parece una paráfrasis infiel.

La traducción también ha sido objeto de crítica en la actualidad. Martínez Gázquez (2003a) afirma lo siguiente al respecto de la forma en que se ajusta a una mejor lectura desde el punto de vista cristiano:

La traducción latina de Robert de Ketton presenta discrepancias en puntos controvertidos de la doctrina islámica y adopta diversas soluciones que se apartan del contenido y la forma original del Corán. La división de las suras en el texto latino no se corresponde con la división aceptada en el texto original y les da títulos diferentes, las más de las veces sesgados, sacados de los prejuicios ante la doctrina y las costumbres islámicas, y quiere finalmente la descalificación de Mahoma y su doctrina. La acompaña un corpus importante de glosas que aclaran y ayudan al lector para una mejor y más ajustada lectura del Corán desde un punto de vista cristiano. (Martínez Gázquez 2003a: 493)⁶

Aún más severo se muestra de la Cruz (2003) quien estudia las razones que determinaron el éxito de la versión de de Ketton frente a las traducciones posteriores:

Si bien es cierto que los conocimientos sobre el “otro” fueron profundizándose con el tiempo, el éxito de la traducción de Ketton, que contiene tantos prejuicios contra el Islam, demuestra que el discurso antimusulmán se fundamentaba en muchas ocasiones en una información elaborada, cuanto menos, sin rigor, por no decir en una información destinada a la destrucción del enemigo musulmán. (de la Cruz 2003: 27)

Con todo, no todas las valoraciones actuales sobre la calidad de la traducción de Robert de Ketton son negativas. Si bien reconoce la presencia de errores en pasajes que el traductor ha interpretado o trasladado de forma incorrecta,

6. Las glosas fueron editadas posteriormente por el propio Martínez Gázquez en 2015.

Burman (1998: 703-732) comprueba que las paráfrasis del traductor estaban ampliamente basadas en el *tafsīr*, de tal forma que su Corán latino no sería “just a translation of that holy book but, to a substantial degree, a translation of that book as it was understood by Muslim commentators” (Burman 1998: 711).

Burman añade que el propio Juan de Segovia, pese a la dura crítica vertida sobre la traducción de de Ketton en el prólogo a la suya, reconocía al final que aquella no contenía nada inventado ni faltaba en ella nada esencial del texto árabe original (Burman 1998: 725). Desde el punto de vista de los actuales Estudios de Traducción, afirma Burman:

[...] it would be considerable injustice to Robert and his Latin Qur’ān to conclude that merely because his *Lex Mahumet* is a paraphrase, it is therefore a poor translation. Scholars of the theory and practice of translation would challenge such a conclusion simply because the assumption upon which it is based—that a literal translation is always a better translation—has long been known to be questionable. A paraphrase in some cases may be the only way to get across many of the essential meanings of a given text. In the case of Robert of Ketton’s Latin Qur’ān, such a judgment is particularly unwarranted because his paraphrase is so heavily informed by standard Muslim interpretations of the Qur’ān. (Burman 1998: 731)

En términos también positivos se manifiesta Tolan (1998: 354), según el cual “Robert has gone to great lengths to provide an accurate and comprehensive Latin version of the Qur’ān”. Sin embargo, el autor nos indica también que la precisión o fidelidad al contenido de esta traducción se contrapondría a las numerosas anotaciones presentes en el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Francia, en las que se induce al lector a una lectura negativa del texto con comentarios del tipo “locura”, “ridiculez”, “estupidez”, “blasfemia”. También recoge el manuscrito subtítulos para algunas de las suras como: “Sura estúpida, vana e impía”, “Sura de estupidez y mentira, como las anteriores”, “Sura diabólica, como las anteriores” (Tolan 1998: 355). El manuscrito iba incluso acompañado de dibujos en los que se representaba a Mahoma con diversas formas ridículas, como un hombre pez monstruoso (Burman 2007: 61). Todos estos elementos, cuya autoría no ha sido determinada, si bien por sus características se identifican al menos dos manos diferentes (Tolan 1998: 355), buscaban atraer al lector hacia las partes que

más chocaban con el cristianismo, entre otros la sexualidad de Mahoma o los placeres prometidos a los fieles en el paraíso, y vendrían a reforzar el objetivo con el que Pedro el Venerable habría encargado la traducción. Tolan (2005: 79) hace referencia a ella utilizando las palabras del propio Robert de Ketton, quien en su dedicatoria dirigida a Pedro el Venerable afirma que la traducción “puede fertilizar la ciénaga estéril de la secta sarracena”.

Dejando a un lado las diferentes opiniones sobre la calidad de la traducción de Robert de Ketton, sobre las que volveremos en el apartado de conclusiones, es justo reconocerle el mérito de haber sido el primero en traducir el texto completo del Corán, de hacerlo directamente del árabe, lengua desconocida para los occidentales y con matices que fácilmente se les escapaban. Existía, además, la dificultad añadida de los cambios experimentados por la lengua desde que siglos antes fuera escrito el original. También hay que considerar el sesgo que imponía el espíritu combativo del trabajo, que a veces hace desviarse al traductor del “supuesto” camino correcto de la traducción. Y, sobre todo, hay que tener en cuenta que, pese a las críticas, fue la traducción más leída y utilizada y llegó viva, 400 años después, a ser la primera en ser impresa, registrándose referencias a ella como fuente de autoridad hasta el siglo XVII (de la Cruz 2003).

3.2. *Alchoranus Latinus Quem Transtulit Marcus Canonicus Toletanus*

La siguiente traducción completa del Corán al latín se realizó, como ya vimos en el apartado 2, en 1210, pocos años después de la traducción de Robert de Ketton. Como la anterior, tampoco fue el fruto de un trabajo aislado. En este caso fueron dos los iniciadores y patrocinadores de un nuevo movimiento de traducciones con fines antiislamistas: Rodrigo Giménez de Rada, hombre que en su libro *Historia Arabum* ya manifiesta abiertamente estas actitudes y su deseo de lograr una reconquista por métodos dialécticos y no mediante las armas, y don Mauricio, quien alcanzó el título de archidiácono de Toledo en 1209 y el obispado de Burgos en 1213.

Pese a tratarse de la segunda traducción al latín del Corán, su edición impresa es la penúltima en el tiempo, ya que no se publicó hasta 2016 (Petrus Pons 2016). Hasta entonces, solo se había presentado una traducción de las cuatro primeras suras (Petrus Pons 2004) que, junto a una publicación del

prólogo realizada por Alverny & Vajda (1951) y una reedición del mismo con algunos fragmentos del texto publicados por Cecini (2012), era todo el bagaje de que se disponía de esta versión latina del Corán.

Se cuenta con muy pocos datos biográficos de Marcos de Toledo, casi todos aportados por Alverny & Vajda (1951). El título de su traducción lo define como canónigo de la catedral de Toledo en el momento de realizarla, pero en diversos documentos aparece indistintamente como *Marcus diaconus canonicus* o *Marcus presbyter canonicus*, lo que hace suponer que siguió por cronología natural el *cursus honorum* dentro del cabildo. Los autores referidos indican que, por su posible lugar de origen, Huecas, cerca de Toledo, es probable que el traductor no fuera mozárabe, sino que debió nacer y crecer en Toledo y hablar desde su niñez tanto árabe como castellano (Petrus Pons 2016: XXIX). Esto le supondría un buen conocimiento de la lengua original que le habría ayudado a realizar su traducción. De hecho, no solo tradujo del árabe al latín el Corán sino que también trasladó textos de medicina, como él mismo apunta en el prólogo de su traducción al *De tactu pulsus* de Galeno:

...buscando con gran interés en los estantes de los escritos árabes otro libro para traducir encontré el *De pulsu*, el *De pulsus utilitate* y el *De motibus membrorum liquidis*, todos ellos de Galeno en un solo volumen...y los traduje del árabe al latín por considerarlos muy útiles para maestros y alumnos de esta disciplina. (Alverny & Vajda 1951: 259-60).

Tradujo también obras de tema teológico, de las que mencionaremos solo el *Libellus Habentometi* porque en su prólogo hace referencia a su traducción del Corán, dejando claro que la hizo a petición de Rodrigo y de Mauricio.

En su prólogo a la traducción del Corán, Marcos de Toledo expone sus intenciones en relación al texto traducido. El prólogo puede dividirse en tres partes: la primera expone la vida de Mahoma, la segunda enumera los preceptos de los musulmanes y la tercera está dedicada a los iniciadores de la traducción y a la preocupación del pueblo cristiano por la dominación musulmana. Tolan (2005: 83) identifica una finalidad muy ligada a la ideología de reconquista, en la que el Corán latino se convierte en una herramienta con la cual “los clérigos [...] podrán confundir la ley de Mahoma y los musulmanes estarán obligados a reconocer su error y venir hasta la iglesia”.

Petrus Pons (2016) indica que la difusión de la obra fue menor que la de la traducción de Robert de Ketton. Se basa para ello en los textos del prólogo editado por Alverny & Vajda (1951) y en la escasez de manuscritos existentes, que se localizan sobre todo en Francia y el norte de Italia, de donde proceden aquellos con los que se ha realizado la edición crítica, excepto uno que procede de Viena.

Por lo que se refiere a la calidad de la traducción, Marcos de Toledo realiza una versión literal del texto coránico, lo que hace que algunos autores como Alverny (1948) la consideren una traducción fiel a la obra original. Sin embargo, autores más recientes indican que presenta problemas tanto de forma y estilo lingüístico como de contenido. En cuanto a su forma, mantiene el número y el título de las suras, pero equivoca la numeración de los capítulos al numerarlos hasta el 112 cuando realmente son dos más. Además, presenta muy pocas glosas, que no figuran siquiera en todos los manuscritos conservados de la obra (Martínez Gázquez 2015a).

Respecto al contenido, Burman (1998: 731) considera que no se puede afirmar que la traducción sea inherentemente mejor que la de Robert de Ketton, y añade que su escasa utilización de la tradición exegética a menudo hace que cometa errores en el trasvase del contenido. De la misma opinión es Daniel (1960: 44-45), quien reconoce que la literalidad del texto de Marcos de Toledo le permite trasladar mejor la forma del Corán pero indica que su preocupación por realizar una traducción palabra por palabra provoca que en ocasiones cometa errores graves de contenido.

4. Las traducciones bilingües y multilingües realizadas a partir del s. XV: una aproximación más filológica

Elmarsafy (2009: 3) considera el siglo XV como un momento de inflexión en la práctica de la traducción del Corán, debido a la aparición de las primeras ediciones bilingües, que suponen un cambio de perspectiva en la forma de enfrentarse al texto sagrado. Aunque el objetivo antiislámico sigue presente en las versiones multilingües, algunas veces más solapado que otras, las ediciones que incluyen el original presentan una función filológica paralela, en la que la literalidad constituiría una característica clave.

4.1. *Las primeras versiones multilingües*

Si bien no las trataremos en profundidad, por no existir de ellas ediciones completas, cabe hacer mención de forma breve a dos versiones realizadas durante el s. XV, la de Juan de Segovia (1453) y la de Flavius Mithridates (1480), por ser de las primeras en las que los traductores recurren al formato trilingüe o multilingüe, lo que apunta a la aparición de esa posible función filológica a la que hacíamos referencia en el apartado 2.

La primera de ellas, la del Cardenal Juan de Segovia, nace como un instrumento para facilitar la relación pacífica con los musulmanes. De Segovia era contrario a las Cruzadas y al enfrentamiento bélico con los árabes, y estaba convencido que era posible establecer una comunicación entre cristianos y musulmanes basada en el conocimiento mutuo de la religión del otro y que esa comunicación tendría como resultado la conversión de los musulmanes al cristianismo (Roth 2014: 555). Su traducción tenía, por lo tanto, el objetivo último de servir a una relación intelectual de intercambio mutuo, una función para la que las traducciones anteriores no resultaban de utilidad, por el tratamiento poco respetuoso que en su opinión se hacía de la obra islámica (Martínez Gázquez 2015a: 672).

Pese a no conservarse ningún manuscrito de la traducción, a partir de su prólogo sabemos que se trataba de un texto árabe, castellano y latino y que seguía la estructura gramatical del original todo lo posible, para preservar la literalidad aun a expensas de la corrección formal en la lengua de llegada (Roth 2014: 568). El manuscrito estaba organizado en dos columnas, una en la que se recogía el texto árabe vocalizado y otra con la versión en castellano, realizada por el intelectual árabe Yça Gidelli por encargo de Juan de Segovia, y su latinización, obra del propio Juan de Segovia, realizada a partir de la versión castellana de Gidelli. La disposición trilingüe del texto y la fidelidad extrema con el original respondían al deseo de permitir una comparación del contenido de este de forma directa e íntegra, lo que Roth (2014: 557) considera una prueba de una segunda función del trabajo emprendido por de Segovia, la de servir como fuente de información para estudios posteriores.

La segunda de estas traducciones, obra del judío convertido al cristianismo Guillermo Raimundo de Moncada, conocido como Flavius Mithridates,

es una versión de las suras 21 y 22. Si bien Elmarsafy (2009: 3) apunta que se trata de una traducción mejorable, considera que tuvo un papel relevante en la aparición de versiones posteriores, como la encargada por Egidio de Viterbo. Coincide en esta visión Grévin (2020: 491), quien señala que Egidio conocía alguno de los trabajos de Moncada.

En sus escritos, Mithridates se declara contrario a Mahoma, a quien presenta como un hombre impío e impuro. Sin embargo, Martínez Gázquez (2015a: 674) nos indica que las notas y aclaraciones a la traducción “parecen dejar de lado la polémica [...] Parece que preocupaba al traductor, más que el sentido de fidelidad al texto, el dar a comprender los matices y aspectos filológicos del texto árabe difíciles de dar en la traducción”.

Al hablar de la traducción de Mithridates, conviene aclarar que se trata, en realidad, de dos trabajos recogidos en dos manuscritos diferentes y que presentan diferencias importantes entre ellas. La más conocida es la traducción de las suras 21 y 22 elaborada para un manuscrito de elegante caligrafía dedicado al duque de Urbino y datado alrededor de 1482, que se conserva en la Biblioteca del Vaticano. Es una traducción realizada a un latín de corte clasicista y que se aleja considerablemente del texto original (Grévin 2020: 485). Incluye un prefacio en el que se anuncia un proyecto de edición cuatrilingüe (árabe, hebreo, arameo y latín) que no parece haber llegado a materializarse. La segunda es una serie de anotaciones en latín recogidas en otro manuscrito, también conservado en la Biblioteca del Vaticano, sobre una versión del Corán escrita en caracteres hebreos. Datado en los años 1480, este segundo trabajo consiste en un buen conjunto de anotaciones latinas interlineares acompañadas de traducciones de exégesis árabes en los márgenes. Lo que más llama la atención son las numerosas diferencias que se pueden encontrar entre las decisiones de traducción identificadas en uno y otro manuscrito, pese a la proximidad temporal entre ambas, hasta el punto de que Grévin (2020: 490) considera probable que Mithridates contase con asistencia en el trabajo realizado en el manuscrito hebreo, y llega incluso a cuestionar los métodos de traducción aplicados en la versión encargada por el duque de Urbino, para el que podría haberse ayudado de la versión de Marcos de Toledo (Grévin 2020: 506).

4.2. *La traducción latina del Corán (1518-1621) encargada por Egidio de Viterbo*

La obra que revisamos a continuación es cronológicamente la quinta traducción del Corán al latín, posterior a las de Juan de Segovia y Guillermo Raimundo de Moncada abordadas brevemente en el apartado anterior. Sin embargo, es la tercera de entre aquellas de las que se dispone de una edición íntegra a imprenta, realizada a partir de los dos manuscritos que se conservan (uno de ellos incompleto), y que fue presentada primero en forma de tesis doctoral y recientemente publicada por la editorial Harrassowitz (Starczewska 2012, 2018).

Se trata de una traducción preparada en 1518 para el cardenal Egidio de Viterbo y atribuida a Juan Gabriel, musulmán converso de Teruel anteriormente conocido como Ali Alayzar. Siete años después, este texto fue corregido por medio de anotaciones interlineares por otro converso de origen hispano, Leo Africanus, antes llamado al-Hasan Wazzan, secuestrado en 1518 por un pirata siciliano y entregado al papa León X como regalo en 1520. Casi 100 años después, en 1621, fue analizada y nuevamente anotada por David Colville, copista de uno de los dos manuscritos ahora conservados, el denominado manuscrito de Milán, alojado en la Biblioteca Ambrosiana de esa ciudad. Gracias al prólogo incluido en él, se sabe que el manuscrito original de la traducción, actualmente desaparecido, estaba organizado en cuatro columnas que contenían el texto árabe la primera, su transliteración en caracteres romanos la segunda, la traducción al latín la tercera y algunos comentarios sobre el contenido coránico la última.

Ninguno de los manuscritos conservados reproduce íntegramente las versiones de las cuatro columnas. El ya mencionado manuscrito de Milán se reduce a dos columnas, la del texto original y la de la traducción al latín, omitiendo por lo tanto la transliteración. En cuanto a las notas del traductor, si bien no se recogen en una columna, sí se incluyen parcialmente en hojas sueltas incluidas entre las páginas del volumen. El otro manuscrito, conservado en la Cambridge University Library, descubierto más tarde, aunque de origen más antiguo, está incompleto, ya que solo incluye partes de las primeras cuarenta y nueve suras. Además de las correcciones interlineares de Leo Africanus, incluye también anotaciones de un segundo revisor, identificado

recientemente como Isaac Casaubon (Grafton & Weinber 2011: 306), que se limitan a una parte de la sura 2. Si bien la forma en que está organizado parece indicar que el copista tenía previsto mantener la organización original en cuatro columnas, finalmente debió de desistir de esta intención, ya que durante los primeros 50 folios solo la primera y la tercera columna contienen texto, mientras la segunda y la cuarta aparecen vacías. Desde ahí hasta el folio 226, solo se incluye la traducción en su correspondiente columna mientras que a partir de ahí y hasta el final, la traducción ocupa las cuatro columnas (Burman 2002: 337-46).

Burman (2007: 148) afirma que, pese a no estar claras las motivaciones de Egidio de Viterbo para encargar la traducción, el producto final resulta ser una obra de clara utilidad filológica, a diferencia de sus antecesoras. La disposición del texto en cuatro columnas, el uso de numeración para los versos, la conservación de los nombres y divisiones de las suras, entre otros elementos, así lo atestiguan. En apariencia, según Burman (2007: 156) tanto el promotor de esta nueva versión como sus posteriores editores, Leo Africanus (1525), cuyas anotaciones se conservan en ambos manuscritos, e Isaac Casaubon (1602-1604) parecen estar poco interesados en la polémica antiislámica, pese a que las ediciones impresas de Bibliander de la versión de Robert de Ketton, acompañadas aún de sus duras anotaciones contra el Islam, al igual que otras traducciones de las que nos ocuparemos en los siguientes apartados, indican que seguía tratándose de un tema vigente en la época. Con todo, algunos detalles en el tratamiento selectivo de las fuentes en las notas de la cuarta columna rescatadas por Colville (1621), sí sugieren la presencia subyacente, tras el interés filológico, de un objetivo antiislámico centrado en destacar aquellos puntos en los que el Corán entra en conflicto con los textos sagrados cristianos (Burman 2007: 177).

Más allá de su gran utilidad desde el punto de vista filológico, ni Starczewska (2012, 2018) ni el resto de expertos actuales se manifiestan claramente en lo que respecta a la calidad de la traducción. Sí se manifestaron en su momento los correctores de la traducción inicial de Juan Gabriel Sabemos (Burman 2007: 165-173) que las anotaciones interlineales de Leo Africanus e Isaac Casaubon corrigen en ocasiones errores evidentes de la traducción inicial de Juan Gabriel, mientras que en otras se limitan a realizar

ampliaciones para una mejor comprensión del original, o a proponer una traducción literal, sobre todo en el caso de Casaubon, que permita un mayor acercamiento al texto árabe, lo que sería consecuente con el objetivo filológico de la versión.

Por su parte, Colville, en su prólogo introductorio al manuscrito de Milán, pese a considerar que no le corresponde a él como copista juzgar la calidad de la traducción, afirma lo siguiente:

La traducción latina de la tercera columna juntamente con todas las correcciones, me vi obligado a transcribirlas del mismo modo en que las encontré, e igualmente esas seudografías las retuve tal como las encontré escritas para que den su opinión aquellos en cuyas manos caigan tales ridiculeces. Sobre tan noble traducción: yo nunca vi algo tan ridículo hasta el punto de que al principio apenas pude contener la risa. Uno y otro tradujeron hasta tal punto de forma errónea que ciertamente por un lado Juan León cambia a una barbaridad lo que fue correctamente dicho por Gabriel, por otro este transforma en otra barbaridad lo que fue dicho por aquel, de modo que me lleva a juzgar que ni uno ni otro conocían ninguna de las dos lenguas. De la lengua latina es muy cierto, de la árabe pienso que Gabriel la conoció mejor que León pues al escribir le supera de largo, dado que es posible ver la mano de León en muchos lugares en el margen y sobre todo al final del primer tomo donde intenta corregir tanto la lengua como los escritos de Gabriel, y la escritura es pésima, pienso que es mucho peor que la mía, yo que aprendí por mi propia cuenta y sin maestro todos mis conocimientos sobre esta lengua [nuestra traducción]. (Colville 1621, en Starczewska 2012: XXI)

4.3. *El Alcorani seu legis Mahometi et euangelistarum concordiae liber*, de Guillaume Postel (1543)

La sexta traducción a la que debemos hacer referencia se recoge incorporada en el segundo título de la obra del lingüista y orientalista francés Guillaume Postel, *De orbis terrae concordia*, obra en la que defiende una religión universal. Como ya indicamos en el apartado 2, en su edición del Corán de Robert de Ketton, Bibliander recogía ya una traducción previa de Postel de la primera sura, procedente en este caso de su *Grammatica Arabica* (de la Cruz 2013: 171).

Postel consideraba que, una vez se hubiese demostrado que todas las religiones tenían una base común y que la religión cristiana era la que mejor

representaba dicha base, todos los judíos, árabes y paganos podrían convertirse al cristianismo. Para ello, en el segundo libro de *De orbis terrae concordia*, Postel utiliza una traducción propia, que sin embargo no llegó a publicar completa por carecer de un léxico árabe-latino en el que apoyarse⁷. De la Cruz & Planas (2015: 521-22) estiman que *De orbis* incluye aproximadamente un 30 % del Corán, concretamente aquellas aleyas que permitían comparar las doctrinas islámicas con las cristianas. Existe además un manuscrito autógrafo de Postel que recoge una traducción posterior de la Sura 1 y de la Sura 2 hasta la aleya 140, acompañada por notas marginales e interlineales del propio traductor.

Se trata de traducciones mucho más literales que la realizada por de Ketton, de las que de la Cruz (2013: 175) considera que presentan un “método filológico muy actualizado”, si se lo compara con los trabajos de autores anteriores, que se manifiesta en rasgos como la inclusión de transcripciones del árabe, de paréntesis en los que incluyen palabras sobreentendidas del original, y de glosas y notas aclaratorias de este. En el caso del manuscrito autógrafo, de la Cruz & Planas (2015: 523) indican que la calidad de la traducción es superior a la publicada en *De orbis*, y que demuestra una “voluntad de corrección y mayor precisión” que aquella.

4.4. La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)

La traducción atribuida a Cirilo Lúcaris sería la séptima, cronológicamente hablando. Decimos “atribuida” porque, como el autor de la edición moderna (de la Cruz 2006) explica en su introducción, no hay motivos firmes para atribuir a Cirilo su autoría. El argumento de más peso a favor es la dedicatoria incluida en uno de los manuscritos que la recoge:

Yo, Carolo Marino de Geinziz, Consejero de su Magestad de Suecia y su Residente en los Esquiereros, dedico este Alcorano traduzido por l'obra del Reverendissimo Patriarca de Constantinopoli Cyrilo <,> a la muy illustre libreria de Zurigo l'anno MDCXLIII.

7. ...ea uero iam sunt a me arabica uersa, sed ideo non eddam quod desit adhuc nobis lexicon Arabicolatinum (Postel, *De orbis terrae concordia* 136, apud de la Cruz 2013: 174).

Sin embargo, hay que tener en cuenta que “por la obra de” puede significar que encargó o pagó el trabajo de traducción o simplemente la copia del manuscrito. Hay indicios de que Cirilo tenía algunos conocimientos del árabe, pero no los suficientes para hacer una traducción. Tampoco resulta posible dar una fecha exacta de su terminación por lo que solo podemos fijarla en algún año anterior a la muerte de su supuesto autor, 1638.

La tradición manuscrita en la que se basa la edición crítica de de la Cruz es muy escasa. Solamente se conocen dos manuscritos, el K y el Z, con la circunstancia de que Z es copia directa de K. Dan la sensación de ser instrumentos de trabajo y contienen comentarios al Corán. La obra está incompleta, dado que solo se han transmitido las suras 1 a 30(8) completas (excepto la 4) y algunos fragmentos de las suras 94 a 114 (menos la 100). Ello lleva a cuestionar si se tradujo realmente la obra completa, sin que ningún autor haya dado una respuesta afirmativa o negativa al respecto, aunque un criterio a favor sería que no tendría sentido llegar al final de la obra dejando parte de ella sin traducir.

Aunque la biografía del supuesto autor de la traducción podría darnos alguna indicación sobre las razones que llevaron a emprender una nueva versión del texto sagrado, de la Cruz indica que sus motivaciones no están del todo claras. En cuanto a la calidad de la traducción, sí aclara que a veces hay errores por una mala lectura del texto árabe pero que, en general, la versión es excelente:

En todo caso, la traducción (fragmentaria) del Corán que ofrecen estos testimonios es excelente, muy literal con el original árabe. Los recursos que empleaba el traductor responden a criterios científicos modernos, que pretenden una objetividad de la que carecían las primeras traducciones latinas del Corán. En este sentido es destacable el uso de los paréntesis que hace el traductor para restituir el sentido completo del texto, cuando en árabe se hacía difícil por causa de las braquilogías que lo caracterizan. (de la Cruz 2006: XLVII)

Concuera con estas apreciaciones Martínez Gázquez (2015a: 679), quien afirma que se trata de una traducción “con gran interés filológico” que “en algunos casos elabora y restituye el texto para mejor transmitir el sentido del texto coránico”.

4.5. *La Interpretatio Alcorani Litteralis* (1670) de Dominicus Germanus de Silesia

La octava traducción del Corán al latín es obra de Germán de Silesia. Los datos biográficos que poseemos de este fraile franciscano se los debemos a Wadding (1588-1657), biógrafo de algunos escritores de la orden, y a diferentes referencias que aparecen en sus libros y manuscritos y, de forma circunstancial, en documentos o cartas de la época, en anotaciones en las obras del traductor e incluso en la *praefatio* de la propia traducción del Corán (García Masegosa 2005, 2017). También aportan algunos datos sendos artículos de Devic (1883) y Richard (1984) y, más recientemente, el de García Masegosa (2017).

Germán de Silesia nació en Shugast, la actual Skorogoszcz (Polonia) y falleció en el monasterio del Escorial el 28 de septiembre de 1670 cuando corregía el último manuscrito de su traducción. Es importante destacar que dedicó su vida al estudio y no al apostolado: fracasó como misionero en sus dos viajes a Oriente y en el segundo estuvo todo el tiempo en Ispahan, desempeñando la función simbólica de prefecto de la gran Tartaria, título del que estaba orgulloso, pues lo recuerda casi siempre al comienzo de sus obras. Estas estancias le fueron muy provechosas para perfeccionar sus conocimientos del árabe, del persa y del turco, conocimientos que había iniciado muy pronto, pues en 1630 ya recibió lecciones por parte de Tomás Obicini en el monasterio de san Pietro in Montorio. Después de su primer viaje a Oriente comenzó a enseñar árabe en 1636, posiblemente sustituyendo al propio Obicini, fallecido en 1632. Escribió una docena de obras, algunos de cuyos títulos muestran claramente su afán por el conocimiento del árabe y por el propio Corán: *Fabrica overo Dittionario della lingua volgare arabica et italiana*, *Selectiores sententiae ex Arabum libris collectae*, *Prognosis interpretationis litteralis Alcorani*, *Impugnatio Alcorani*.

De lo expuesto podríamos deducir que Germán estaba suficientemente preparado para hacer una buena traducción del Corán. Conocía la lengua árabe, conocía otras traducciones anteriores a la suya e hizo la traducción al final de su vida en el ambiente de tranquilidad que le brindaba el monasterio del Escorial. Podríamos suponer asimismo que la hizo sin la presión que debieron sentir otros traductores por parte de los iniciadores, Pedro

el Venerable, Rodríguez de Rada o Egidio de Viterbo entre otros, de quienes posiblemente debían cobrar por su trabajo (Kritzcek 1964: 212) y cuyo primer objetivo era la lucha frente al islam, no la fidelidad al original.

Con todo, en contra de la primera de estas suposiciones tenemos la opinión de al menos dos fuentes autorizadas. Casiri (1760: 543) afirma que Germán era un teólogo distinguido pero que su formación en lengua árabe no era tan destacable⁸. Richard (1984: 96) tiene una opinión semejante, pues afirma que “le P. Germanus a été jugé meilleur théologien qu’il ne fut philologue ou grammairien”, si bien podría haber sido tomada de Casiri, y no derivada de la lectura directa de la obra de Germán.

Germán no hubiera compartido estas opiniones sobre sus conocimientos de la lengua árabe, ya que estaba convencido, y lo dice expresamente, de que poseía conocimientos “no mediocres no solo de la lengua árabe sino también de la turca y la persa”⁹. En uno de los manuscritos, Germán indica que su conciencia nunca le echará en cara haber tergiversado cambiando u omitiendo el texto escrito en lengua árabe¹⁰. Igualmente, en la Praefatio afirma ser un innovador, que de entre otros muchos y prestigiosos doctores, ninguno ha sido capaz de hacer algo definitivo a causa de su carencia de conocimientos, por escasez de raciocinio o por los problemas de la lengua árabe¹¹. También dice, ya hacia el final, que expondrá “las sentencias y opiniones de forma llana, sencilla y fiel”¹².

8. *Theologus sane insignis, sed Arabica eruditione non adeo excultus.*

9. *Ego de me ipso fateor non obstante commoditate tam diuersarum expositionum et non immediocri etiam praxi linguae Arabicae nisi quoque Persici ac Turcici.* (Germán de Silesia, Praefatio, en García Masegosa 2005: 128).

10. *Et nequaquam de pura arabica ueritate quidquam mutasse aut omisisse conscientia me reprehendit.* (German de Silesia, Interpretatio Alcorani Litteralis. “Ad lectorem”. Manuscrito Escorial L. I. 3. Fol.334v).

11. *quod iam per mille et ultra annos (Deo, aiunt, sic disponente) tum per timiditatem, tum vero ob carentiam litterarum rationisque inopiam ac linguae impedimentum: inter tot doctores, de quibus vane gloriamur, non sit ausus quispiam soluere linguam, multo minus calamum in Alcoranum, librum caelitus datum.* (Germán de Silesia, Praefacio, en García Masegosa 2005: 129).

12. *Vniuersorum autem uerba et sententias, simpliciter pure ac fideliter exponam.* (Germán de Silesia, Praefacio, en García Masegosa 2005: 130).

Devic (1883: 400) está de acuerdo con Germán y afirma que la traducción del texto del Corán es “généralement assez fidèle et littérale”. Y no olvidemos que la obra se titula *Interpretatio Alcorani Litteralis*, con todo lo que implica el adjetivo literal, al menos en la intención del traductor. Pero la obra de Germán no es solo una traducción del Corán al latín. Como indica el editor,

Las traducciones al uso pretendían ofrecer a los teólogos un material necesario para que estos pudieran fundamentar sus teorías de rechazo a la doctrina islamista. Esta obra contiene ambos trabajos, por un lado el texto coránico traducido al latín, una lengua comprensible para los occidentales, y por otro el comentario teológico, por lo que podríamos afirmar que Germán no solo ofrece un material para los teólogos, sino que también lo utiliza él mismo como tal y hace ya la refutación (García Masegosa 2009: 17).

De hecho, en palabras del propio Germán, su intención era hacer una traducción no solo literal sino apoyada en las opiniones y aclaraciones del propio Mahoma y de los discípulos más cercanos al Corán. Con tal objetivo, estructura su obra de forma que a un *textus* que contiene la traducción, sigue siempre, al final de cada sura, un *scholium* con un comentario teológico sobre el texto previamente traducido. Estos escolios están localmente separados del texto coránico, es decir, aparece la sura completa del Corán y luego todos los comentarios, no en la forma solapada o desordenada de otras traducciones, como la de Robert de Ketton o la de Marraccius.

No parece probable que la obra de Germán tuviese demasiada difusión si tenemos en cuenta que de los seis manuscritos utilizados para esta edición crítica, no todos con la obra completa, cinco han permanecido siempre en el Escorial y dos de ellos son de la propia mano del traductor. Sólo uno se ha encontrado fuera de las fronteras hispánicas en la facultad de medicina de Montpellier, a la que llegó tras pasar por Italia donde perteneció a la colección de Juan Francisco Albani.

4.6. *El Alcorani Textus Universus ex Correctionibus Arabum Exemplaribus Summa Fide*¹³... (1698) de Ludovicus Marraccius

La simple lectura de su título nos da una clara idea de lo que nos ofrece esta última traducción del Corán al latín, realizada solo 38 años después de que Germán de Silesia terminara la suya. Aclara este que se trata del *textus universus*, es decir, de una traducción del texto coránico completo, a diferencia de otras traducciones que son parciales. Se ha valido como original *ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide*, es decir, de los textos árabes más fidedignos, y además en la edición ha utilizado los tipos de letra más bellos. Continúa diciendo que con la misma fidelidad e igual diligencia lo ha traducido del idioma árabe al latino y ha puesto notas y refutaciones a cada uno de los capítulos. Todo ello es el contenido del segundo tomo, que recoge la traducción, pero hay un primer tomo al que llama *Prodromus* en el que se menciona al autor, Ludovicus Marraccius, antes de la referencia al papa Inocencio XI, del que fue confesor, y el lugar y fecha de la edición: Padua, 1698.

Existen pocas noticias biográficas de Ludovico Marraccio. Nació en Torcigliano, República de Lucca, el 6 de octubre del año 1612 y perteneció desde muy joven a la congregación de los clérigos regulares de la Madre de Dios. Además de sirio, griego y hebreo, estudió árabe, lengua de la que fue profesor en la Universidad Sapienza de Roma, y en 1665 formó parte del grupo que desacreditó las tablillas de plomo de Granada (Bevilaqua 2013). Declinó ser nombrado cardenal de la Iglesia católica y murió en 1700 a los 88 años.

En 2012, se descubrió en la Orden de Clérigos Regulares de la Madre de Dios en Roma una colección de sus manuscritos de casi 10.000 páginas entre las que se incluyen su material de trabajo, notas e información significativa sobre su enfoque para traducir el Corán, así como diferentes versiones de

13. ...*atque pulcherrimis characteribus descriptus, Eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus, Appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: His omnibus praemissus est PRODROMUS Totum priorem tomum implens, In quo contenta indicantur pagina sequenti, auctore Ludovico Marraccio e Congregatione Clericorum Regularium Matris Dei. Innocentii XI Gloriosissimae memoriae olim confessorio. Patavii, M.DCXCVIII.*

su traducción. A partir del estudio de estos manuscritos, Reinhold & Tottoli (2016) publican un nuevo examen de su vida, influencia y métodos.

Marraccio hace la última traducción del Corán al latín todavía en un ambiente de necesidad de refutación de la doctrina del Islam, pero también de luchas contra la reforma protestante y los escritos de Lutero. En sus manuscritos (Martínez Gázquez 2015a: 681-82) afirma que todo el trabajo realizado hasta ese momento, desde Robert de Ketton hasta Germán de Silesia, no es más que el comienzo, el estudio previo, y que la obra definitiva la va a hacer él. De hecho, se le considera el iniciador de los estudios modernos del Corán (Burman 2002: 150) hasta el punto de que su aparición pudo suponer el inicio del abandono progresivo de la obra de de Ketton como fuente de autoridad. En su trabajo se han basado otros estudios y traducciones, como la de G. Sale impresa en Londres en 1734, de la que se han hecho multitud de reimpresiones.

Como ya indicamos, la obra incluye una primera parte dividida en cuatro secciones, cada una de las cuales cuenta con su propia introducción y un reinicio de la numeración de páginas. Su extenso título (*Prodromus ad refutationem Alcorani in quo Mahumetis vita, ac res gestae ex probatissimis apud Arabes scriptoribus collectae referetur*) nos da una idea clara de la postura del traductor ante la obra y de sus motivaciones. Se trata del nombre, autor, idioma y estilo del Corán, obra muy venerada por los mahometanos. Se trata también de otras cosas semejantes que hacen referencia al íntimo y absoluto conocimiento de este. Finalmente, mediante cuatro notas de la verdadera religión se muestra la falsedad de la secta mahometana y la verdad de la religión cristiana.

En cuanto a la traducción coránica como tal, es necesario indicar que no se trata de una traducción al uso, es decir, con todo el texto en su orden original. Por el contrario, cada apartado comienza con el título *Refutationes in suram* (número de la misma), y en él se incluye el texto árabe, argumentos, notas, un apartado llamado *Refutata*, un textus *Alcorani* y también una traducción, que da la impresión al lector de no ser lo más importante de la obra, sino más bien un medio para alcanzar el fin de refutar la obra.

Como sus antecesores, Marraccio utilizó los escritos de exegetas e historiadores musulmanes y diferentes investigadores (Burman 2007; Martínez Gázquez 2015a) coinciden en que su traducción es exacta y fiel y

está debidamente comentada. Borrmans (2002) indica que, si bien la refutación permanece imbuida del espíritu de controversia que los peligros de la época parecen justificar, la traducción anuncia los nuevos tiempos de un orientalismo científico ansioso por obtener información de fuentes árabes e islámicas, con toda objetividad, pero sin renunciar a las exigencias de una sana crítica.

El propio traductor, en su *conclusio totius operis* de la página 124 del *Prodomus* afirma lo siguiente:

Hasta ahora he luchado contra el Corán con el propio Corán y he intentado cortarle el cuello a Mahoma con su propia espada por mi virilidad, pero ni a aquel lo he vencido ni a este he degollado. Por mí no queda. Pero una y otra victoria no dependerán ya del Corán ni de Mahoma sino de sus seguidores [nuestra traducción]. (Marraccio, 1698)¹⁴

Considera pues el traductor que ha terminado su trabajo y que lo ha hecho bien. Con la obra de Marraccio, como ya indicamos, se cierra el conjunto de traducciones al latín del Corán, que sin embargo seguirá y sigue traducándose a las lenguas modernas aún en la actualidad (Arias Torres 1998; Haleem 2016).

5. Consideraciones finales

La revisión de las traducciones del Corán al latín realizadas entre los S. XII y XVII nos da pie a reflexionar brevemente sobre la importancia de la función en la configuración final del texto meta. Parece claro, por un lado, que las traducciones nacieron por un deseo de conocimiento del enemigo religioso que les permitiese combatirlo. El hecho de que se utilizase el latín como lengua meta es un indicador claro de este objetivo, ya que no iban dirigidas al público general, que en esa época no tenía conocimientos de dicha lengua, sino principalmente al clero, estamento que en la época tenía el nivel cultural requerido para entenderlas y la autoridad para interpretarlas. Fueron realizadas, de hecho, por personas también pertenecientes al

14. *Hactenus Alcorano contra Alcoranum pugnavi; et Mahumetum gladio suo jugulare pro mea virili conatus sum. At enim neque illum expugnavi neque hunc jugulavi. Per me non stetit. Sed utraque victoria non ex Alcorano, vel Mahumeto, verum ex iis, qui illos sequuntur, dependet.*

clero. Sus iniciadores, en muchos casos, fueron terceras personas, que casi, con certeza pagaban a los traductores un salario por el trabajo realizado. De esa forma, podían influir con mayor autoridad en la forma que adoptaría la traducción con arreglo a su finalidad.

En todos los casos se trata no de traducciones al uso, tal y como hoy las entendemos, sino de ediciones que, con excepción de la de Robert de Ketton, acompañan el texto traducido con comentarios adjuntos o independientes de diversa naturaleza. Esto concuerda, en cierto modo, con las afirmaciones de los intelectuales árabes revisadas en la introducción, según las cuales no es posible realizar una verdadera traducción del Corán por la intrínseca relación de su contenido con la lengua en la que está escrita. Las traducciones analizadas, con sus comentarios, por lo tanto, podrían ser consideradas como un intento de alejarse de su significado, habida cuenta de la motivación con la que eran realizadas. Sin embargo, también pueden interpretarse como una forma de acercamiento al significado verdadero del texto, motivado por el deseo de conocer en profundidad los fundamentos de la religión islámica para estar en mejor disposición de combatirlos.

Cabe preguntarse por qué fue la versión de Robert de Ketton la que mayor difusión obtuvo a lo largo de los siglos. Pese a las diversas críticas a su falta de fidelidad, hemos visto que desde una óptica reciente, diversos autores han reconocido en la traducción de de Ketton un mérito que no le atribuían ni sus coetáneos ni muchos expertos de siglos posteriores: la de favorecer un trasvase centrado no en la forma sino en el sentido del original y la de basar sus decisiones de traducción en un extenso y sólido trabajo de documentación que encajaría perfectamente en el contexto actual de los Estudios de Traducción. En ese sentido, se alejaría de la función inicialmente planteada, la de modelar la interpretación del texto sagrado al antojo de los que deseaban desacreditar la religión islámica. Resulta difícil llegar a una conclusión definitiva al respecto. No cabe duda de que el hecho de haber sido la primera le otorgó cierta ventaja frente a las versiones posteriores, como también lo haría el que Bibliander la escogiese para su edición impresa. Podríamos pensar que los apologetas de la época no eran conscientes de la fidelidad de la traducción al sentido del texto árabe, y que consideraban que una paráfrasis tan alejada de la forma del texto original necesariamente debía de haber modificado el sentido para favorecer la función antiislámica. O

que pese a las reformulaciones de de Ketton basadas en las interpretaciones de los musulmanes del *tafsīr*, la versión dejaba claras las herejías de que los cristianos acusaban a la religión árabe. Los muchos comentarios y anotaciones denigrativos recogidos en el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Francia, fueran o no introducidos por de Ketton, indudablemente contribuían a esta percepción. No debemos olvidar que el propio de Ketton había subrayado en la dedicatoria de su traducción la necesidad de convertir a la secta sarracena.

Por otro lado, el hecho de que se tratase de una traducción menos literal, haría de su lectura un trabajo menos arduo, lo que podría haber favorecido su difusión frente a la de otras versiones más respetuosas con la letra del texto original, pero de lectura más compleja. También contribuía a esta lectura más sencilla la forma en que se presentaba el texto, subdividido en segmentos fácilmente legibles, y el hecho de que las interpretaciones extraídas del *tafsīr* estuviesen incorporadas en el texto final, en lugar de en comentarios marginales como sucedía en muchas de las versiones posteriores.

Resulta interesante señalar también que las traducciones a las que los autores tienden a atribuir una mayor calidad por ser más literales y por tanto más fieles al original, como la de Marcos de Toledo, la de Guillaume Postel, o la de Germán de Silesia, no se ajustarían a los criterios de calidad de la traducción que acostumbran a favorecerse en la actualidad en el ámbito de los Estudios de la Traducción, como la transferencia total del sentido o la adecuación a la cultura de llegada. Sin embargo, es evidente que la percepción de la calidad de estas traducciones varía si las evaluamos desde una perspectiva filológica. Por una parte, hay que tener en cuenta que la presencia del texto en la edición constituía una diferencia cualitativa para el lector, ya que le permitía evaluar el contenido de la traducción de primera mano, siempre que dispusiese de los conocimientos suficientes para hacerlo. Por este motivo, la libertad del traductor para manipular el texto se vería limitada. Hemos de entender, por lo tanto, la inclusión del texto original, como una declaración de principios por parte del traductor. Esto no implica necesariamente que cesasen en su objetivo antiislamista, sino que tal vez consideraban que la interpretación fiel del original era suficiente para permitir a los receptores percibir sus supuestas maldades, sin que fuese necesario adornarlas para hacerlas más reprochables. Por otro lado, podemos entender estas nuevas

versiones bilingües y multilingües como un indicador de la evolución de los motivos de la traducción, que se orientaría hacia el conocimiento filológico de la obra e incluso de la lengua original. Así, pese a que estas obras tuvieron una difusión mucho menor que sus antecesoras, su forma las haría merecedoras de la atención de estudiosos posteriores, en especial a la de Marracius, a quien como indicamos se le considera el iniciador de los estudios modernos del Corán.

Finalmente, la menor difusión de las dos últimas traducciones completas, pese a su reconocida calidad, podría asociarse al hecho de que el problema de confrontación religiosa había disminuido. Sin embargo, a este respecto, cabe indicar que el origen de las traducciones no respaldaría esta hipótesis. Así, aunque las primeras traducciones tienen su origen en la península ibérica, lo que se justifica por el estado de convivencia de las culturas europea y árabe, y la mayor percepción en este territorio de la amenaza que esta segunda cultura suponía, posteriormente, ya completada la reconquista de la península, la actividad traductora se desplaza parcialmente a Italia, sede del poder político-religioso del cristianismo. Esto constituye un indicador de que, pese a la desaparición de la necesidad de promover el debate ideológico como arma paralela al combate físico por el territorio, los estamentos religiosos cristianos seguían percibiendo la amenaza de la expansión del islamismo. A la vista de la situación transcurridos poco más de tres siglos desde la última de las traducciones analizadas, cabe preguntarse si los acontecimientos históricos de estos últimos trescientos años, la revolución industrial, la revolución cultural o la más reciente globalización han contribuido a disipar esta percepción. Sería pertinente, en este sentido, un análisis comparado de las traducciones actuales del Corán hacia diferentes lenguas occidentales para determinar en qué modo ha evolucionado la función de la traducción.

Referencias bibliográficas

Ediciones latinas del Corán

- BIBLIANDER, Theodore (ed.). (1543, 1550) *Machumeti Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran*. Basel: Johannes Oporinus.
- DE LA CRUZ, Oscar. (2006) *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)*. Madrid: CSIC.

- GARCÍA MASEGOSA, Antonio. (2009) *Germán de Silesia. Interpretatio Alcorani literalis. Parte I: La traducción latina; introducción y edición crítica*. Madrid: CSIC.
- MARRAQUIO, Ludovico. (1698) *El Alcorani Textus Universus ex Correctionibus Arabum Exemplaribus Summa Fide... Patavii: ex Typographia Seminarii*.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José & Fernando González Muñoz. (2022) *Alchoran sive Lex Sarracenorum. Estudio y edición*. Madrid: Nueva Roma.
- PETRUS PONS, Nadia. (2016) *Alchoranus Latinus quem transtulit Marcus cononicus Toletanus*. Madrid: CSIC.
- STARCZEWSKA, Katarzyna K. (2018) *Latin Translation of the Qur'ān 1518-1621*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Referencias

- ABDUL-RAOF, Hussein. (2001) *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis*. Curzon: UK.
- ABDUL-RAOF, Hussein. (2005) "Cultural Aspects in Qur'an Translation." En: Long, Lynne (ed.) 2005. *Translation and Religion: Holy Untranslatable*. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 162-172.
- ALVERNY, Marie-Thérèse d'. (1948) "Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 16, pp. 69-131.
- ALVERNY, Marie-Thérèse d' & Georges Vajda. (1951) "Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart." *Al-Andalus* 16, pp. 260-268.
- ARIAS TORRES, Juan Pablo. (1998) "Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español." *TRANS. Revista de Traductología* 2, pp. 173-177.
- BASSNETT, Susan. (1988) "When is a Translation not a Translation." En: Bassnett, Susan & André Lefevere (eds.) 1988. *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 25-40.
- BEVILACQUA, Alexander. (2013) "The Qur'ān translations of Marracci and Sale." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 76, pp. 93-130.
- BISHKO, Charles Julian. (1956) "Peter the Venerable's journey to Spain." *Studia Anselmiana* 40, pp.163-75.
- BORRMANS, Maurice. (2002) "Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran." *Islamochristiana* 28, pp.73-86.
- BURMAN, Thomas, E. (1998) "Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert the Ketton and Mark of Toledo." *Speculum* 3, pp. 703-732.

- BURMAN, Thomas, E. (2002) "Cambridge University Library MS Mm. v. 26 and the History of the Study of the Qur'an in Medieval and Early Modern Europe." En: Burman, Thomas E.; Mark D. Meyerson & Leah Shopkow (eds.) 2002. *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 335-363.
- BURMAN, Thomas, E. (2007) *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CASIRI, Miguel. (1760) *Bibliotheca Arabico-hispana Escorialensis Sive Librorum Omnium Mss. Quos Arabice ab Auctoribus Magnam Partem Arabo-hispanis Compositos Bibliotheca Coenobii Escorialensis Complectitur Recensio & Explanatio*. Madrid: Antonius Perez de Soto imprimebat.
- CECINI, Ulisse. (2012) *Alchoranus Latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*. Berlin: LIT.
- COPELAND, Rita. (1991) *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DANIEL, Norman. (1960) *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld Publications.
- DE LA CRUZ, Oscar. (2003) "La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143)". *Collatio* 7, pp 21-28.
- DE LA CRUZ, Oscar. (2013) "Los primeros orientalistas frente al islam: la traducción latina del Corán de Guillaume Postel (1544)". En: Caerols, José J. (ed.) 2013. *Religio in labyrintho. Encuentros y desencuentros de religiones en sociedades complejas*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, pp. 167-179.
- DE LA CRUZ, Oscar & Marta Planas. (2015) "Sobre el Corán latino de Guillaume Postel." *Rivista di historia et letteratura religiosa* 51:3, pp. 514-539.
- DELISLE, Jean & Judith Woodsworth. (2012) *Translators through History. Revised Edition*. Amsterdam: John Benjamins.
- DENFFER, Ahmad von. (1983) *Ulum al Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an (Koran)*. Leicester: The Islamic Foundation.
- DEVIC, Marcel. (1883) "Une traduction inédite du Coran." *Journal Asiatique* 8:1, pp. 346-406.
- ELMARSIFY, Ziad. (2009) *The Enlightenment Qur'an: The Politics of Translation and the Construction of Islam*. Oxford: Oneworld Publications.

- GARCÍA MASEGOSA, Antonio. (2005) “La Praefatio de la traducción latina del Corán de Germán de Silesia.” *Faventia* 27:2, pp. 121-31.
- GARCÍA MASEGOSA, Antonio. (2017) “Dominicus Germanus.” En: Thomas, David (ed.) 2017. *Christian-Muslim Relations 1500-1900*. Versión electrónica: <http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_M_27194>.
- GILLY, Carlos. (2001) *Die Manuskripte in der Bibliothek des Johannes Oporinus*. Basel: Schwabe & Co.
- GLEI, Reinhold F. & Roberto Tottoli. (2016) *Ludovico Marracci at work. The evolution of his Latin translation of the Qur’ān in the light of his newly discovered manuscripts*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- GRAFTON, Anthony & Joanna Weinberg. (2011) “I have always loved the Holy Tongue”. *Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*. Cambridge: Harvard University Press.
- GRÉVIN, Benoît. (2020) “Late Medieval Translations of the Qur’ān (1450-1525): Discontinuity or Cumulativeness?” *Medieval Encounters* 26, pp. 477-506.
- HALEEM, Muhammad A. S. Abdel. (2016) *The Qur’ān: a New Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- KRITZECK, James. (1964) *Peter the Venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2003a) “Las traducciones latinas medievales del Corán: Pedro el Venerable-Robert de Ketton, Marcos de Toledo y Juan de Segovia.” *Euphrosyne* 31, pp. 491-503.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2003b) “El prólogo de Juan de Segobia al Corán (Qur’ān) trilingüe (1456).” *Mittellateinisches Jahrbuch* 38:1-2, pp. 1-22.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2011) “Islamolatina: Estudios sobre el Corpus Islamolatinum (1142-1143) y literatura de controversia islamo-judeo-cristiana.” En: Prieto Entrialgo, Clara Elena (ed.) 2011. *Arabes in patria Asturiensium*. Oviedo: Universidad de Oviedo, pp. 171-90.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2015a) “Las traducciones latinas del Corán, una percepción limitada del Islam en la Europa Medieval y Moderna.” *Humanismo y pervivencia en el mundo clásico* 2, pp. 663-82.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2015b) “Glossae ad ALCHORAN LATINUM Roberti Ketenensis translatoris, fortasse a Petro Pictauiese redactae: An Edition of the Glosses to the Latin Qur’ān in bnf ms Arsenal 1162.” *Medieval Encounters* 21, pp. 81-120.

- MELO, Diego. (2020). “Martín Lutero y prefacio del Corán de Bibliander (1543).” *Cultura & Religión* 14:1, 26-40.
- NIDA, Eugene A. (1964) *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*. Leiden: Brill.
- NIDA, Eugene A. (1969) “Science of Translation.” *Language* 45:3, pp. 483-498.
- NORD, Christiane. (1988) *Textanalyse und Übersetzen. Theoretische Grundlagen, Methode und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse*. Heidelberg: Julius Groos.
- PETRUS PONS, Nadia. (2004) *Liber Alchorani quem Marcus canonicus Toletanus transtulit. Estudio preliminar y edición crítica de los capítulos I-IV*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral inédita.
- REISS, Katharina & Hans Vermeer. (1991 [1984]) *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Max Niemeyer.
- RICHARD, Francis. (1984) “Le franciscain Dominicus Germanus de Silésie, grammairien et auteur d’apologie en persan.” *Islamolatina* 10, pp. 91-107.
- ROTH, Ulli. (2014) “Juan of Segovia’s Translation of the Qur’ān.” *Al-Qantara* 35:2, pp. 555-578.
- STARCZEWSKA, Katarzyna K. (2012) *Latin Translation of the Qur’ān (1518/1621) commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Introductory Study*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral inédita.
- SUEIRO JUSTEL, Joaquín. (2002) “Fray Andrés López, un teórico de la traducción del siglo XVII en la lingüística española en Filipinas.” En: Sánchez Trigo, Elena & Óscar Díaz Fouces (eds.) 2002. *Traducción & Comunicación*, v. 3. Vigo: Universidade de Vigo, pp. 125-162.
- TOLAN, John. (1998) “Peter the Venerable and the ‘Diabolic Heresy of the Saracens.’” En: Ferreiro, Alberto (ed.) 1998. *The Devil, Heresy, and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*. Leiden: Brill, pp. 345-360.
- TOLAN, John. (2005) “Las traducciones y la ideología de reconquista: Marcos de Toledo.” En: Barceló, Miquel & José Martínez Gázquez (eds.) 2005. *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 79-85.
- VERNET, Juan. (1953) *El Corán*. Barcelona: J. Janes.

Anexo: Transcripción de las traducciones de los siete primeros versículos del Corán

Corán árabe	<p>بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٢ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ</p>
Traducción al castellano de J. Vernet	<p>-1 En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.1/2 La alabanza a Dios, Señor de los mundos. 2/3 El Clemente, el Misericordioso. 3/4 Rey del Día del Juicio. 4/5 A Ti adoramos y a Ti pedimos ayuda. 5/6 Condúcenos al camino recto, 6/7 camino de aquellos a quienes has favorecido, 7/- que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados.</p>
Edición de Bibliander	<p style="text-align: center;"><i>Robert de Ketton</i></p> <p>Misericordi pioque Deo, universitatis creatori, cuius postrema dies expectat, uoto supplici nos humiliemus, adorantes ipsum: suaeque manus suffragium, semitaeque donum & dogma, quos nos ad se beneuolos, nequaquam hostes & erroneos adduxit, iugiter sentiamus.</p> <p style="text-align: center;"><i>Vel secundum alium translatoem.</i></p> <p>In nomine Dei misericordis, miseratoris, Gratias Deo domino uniuersitatis misericordi, miseratori, iudicii diei iudicii. Te oramus, In te confidimus: Mitte nos in uiam rectam, uiam eorum quos elegisti, non eorum quibus iratus es, nec infidelium.</p> <p style="text-align: center;"><i>Gulielmus Postellus ita vertit</i></p> <p>In nomine Dei misericordis, pii. Laus Deo, regi saeculorum misericordi et pio, regi diei iudicii, O uos omnes illi seruiamus certe adiuuabimur. Dirige nos, Domine, in punctum rectum, in punctum inquam illorum, in quos tibi complacitum est, sine ira aduersus eos, et non errabimus.</p>
Marcus Canonicus Toletanus	<p>1 In nomine Dei, misericordis, miseratoris. 2 Gloria Deo, creatori gencium. 3 Misericordi, miseratori, 4 qui regnat in die legis. 5 Te quidem adoramus per te iuuamur. 6 Dirige nobis uiam rectam, 7 quam eis erogasti, non eorum contra quos iratus es neque dampnatorum.</p>

Egidio de Viterbo	–/1 In nomine Dei Misericordis et clementis. 1/2 Laudetur Deus, Dominus generationum. 2/3 misericors, Clemens, 3/4 dominus diei iudicii. 4/5 Te adoramus et per te adiuuabimur. 5/6 Dirige nos in uiam beatorum, et illorum qui a te gratias acceperunt, 7/– et non per uiam maledictorum neque errantium.
Guillaume Postel	<p style="text-align: center;">Manuscrito de Paris (BnF)</p> <p>1 In nomine Dei misericordis propitii. 2 Laus Deo regi seculorum, 3 misericordi propitio, 4 regi diei iudicii. 5 Heus uos, seruiamus ei, certe adiuuabimur. 6 Dirige nos in punctum rectum, 7 punctum illorum quibus benefecisti, sine ira duersus eos et non errabimus.</p> <p style="text-align: center;"><i>De orbis terrae concordia</i></p> <p>1 In nomine Dei, misericordis, propitii. 2 Laus Deo, domino seculorum, 3 id est misericordi propitio <i>secundo</i>, 4 regi diei iudicii <i>tertio</i>. 5 Heus seruiamus et heus adiuuabimur <i>quarto</i>. 6 Dirige nos (in) punctum rectum <i>quinto (magna pausa)</i>, 7 punctum eorum, in quibus tibi bene complacitum est <i>sexto</i>, sine ira aduersus eos et non errabunt <i>séptimo</i>.</p>
Cirilo Lúcaris	In nomine Dei, Miseratoris Misericordis 1 Laus Deo, Domino creaturarum, 2 miseratori, misericordi, 3 regi diei iudici. 4 Tibi seruiemus, tuamque opem implorabimus. 5 Dirige nos in uia recta, 6 uia eorum quibus tu gratus fuisti, 7 absque ira iis, non autem improbis.
Dominicus Germanus	–(1) In nomine Dei Miseratoris, Misericordis. 1(2) Laus Deo, Domino saeculorum, 2(3) Miseratori, Misericordi, 3(4) Dominatori diei iudicii. 4(5) Te colimus et imploramus opem tuam. 5(6) Dirige nos in uiam rectam, 6(7) uiam illorum, quos tua gratia cumulasti, 7(–) non eorum, super quos ira tua requiescit, neque illorum, qui errorem sequuntur
Ludovicus Marracius	1 In nomine Dei Miseratoris, Misericordis. 2. Laus Deo Domino mundorum, 3 Miseratori, Misericordi, 4 regnanti diei iudicii. 5 te colimus et te in iudicium imploramus. 6 Dirige nos in uiam rectam, 7 uiam illorum erga quos beneficus fuisti: non actum iracunde contra eos: et non errantium.

NOTA BIOGRÁFICA / BIONOTE

MARTA GARCÍA GONZÁLEZ es licenciada y doctora en Traducción e Interpretación y Máster en Comercio Internacional y en Economía por la Universidade de Vigo. Trabajó como traductora profesional entre 1997 y 2011, principalmente en el ámbito de la traducción jurídica y económica. Desde 2001 es profesora del área de Traducción e Interpretación de la Facultad de Filología e Traducción de la Universidade de Vigo, Vocal de la Comisión Académica del Máster en Traducción Multimedia y Secretaría del Programa de Doctorado en Comunicación de la misma Universidad. En el ámbito de la investigación, es miembro del grupo de investigación ESTILOS y sus intereses se centran en la traducción de textos jurídicos y económicos, la didáctica de la traducción, la traducción de lenguas minorizadas y la traducción audiovisual y la historia de la traducción.

MARTA GARCÍA GONZÁLEZ holds a degree and PhD in Translation and Interpreting, a MA in Foreign Trade and a MA in Economics from the University of Vigo. She worked as a professional translator from 1997 to 2010, specialising in legal and business Translation. Since 2001, she has been a lecturer of Legal and Business Translation at the Faculty of Philology and Translation of the University of Vigo, where she was the Director of the faculty's MA in Multimedia Translation of that university from 2010 to 2012. Currently, she is a member of the Academic Commission of the MA in Multimedia Translation and of the PhD Program in Communication. She belongs to the ESTILOS research group of the University of Vigo and her main research interests are legal and business translation, translation pedagogy, translation from and into minoritised languages, translation history and screen translation.

Recibido / Received: 30/07/2022
Aceptado / Accepted: 01/09/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.06>

Para citar este artículo / To cite this article:

González Soutelo, Silvia & Sandra Romano Martín. (2023) "Fuentes para el estudio del termalismo antiguo: una nueva propuesta de edición y traducción." En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies. MonTI* 15, pp. 179-205.

FUENTES PARA EL ESTUDIO DEL TERMALISMO ANTIGUO: UNA NUEVA PROPUESTA DE EDICIÓN Y TRADUCCIÓN

SOURCES FOR THE STUDY OF ANCIENT THERMALISM: A NEW PROPOSAL FOR EDITING AND TRANSLATION

SILVIA GONZÁLEZ SOUTELO
silvia.gonzalez@uam.es

Universidad Autónoma de Madrid / Madrid Institute for Advanced Studies (MIAS)

SANDRA ROMANO MARTÍN
sandra.romano@uam.es

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

En el presente artículo presentamos un nuevo proyecto interdisciplinar consistente en una colección de textos, en formato digital, que recogerá las fuentes griegas y latinas sobre el fenómeno del termalismo mineromedicinal antiguo. La colección permitirá aunar, por primera vez, distintos tipos de fuentes en una única publicación, así como reunir, analizar y ampliar de forma ágil el trabajo ya existente en la bibliografía sobre el tema desde el punto de vista filológico, histórico, arqueológico y epigráfico. Se dará así acceso directo a las fuentes originales para el estudio del termalismo antiguo con una visión crítica, innovadora y actualizada, algo que la comunidad de investigadores sobre el tema viene reclamando desde hace tiempo. Esta nueva herramienta de trabajo será accesible online para todos los interesados en la materia, con una clara pretensión



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

de continuidad y duración, pero siempre respaldada por criterios científicos y especializados, y en constante revisión.

Palabras clave: Aguas mineromedicinales. Balnearios romanos. Fuentes clásicas. Ediciones y traducciones comentadas. Publicaciones online.

Abstract

This article presents a new interdisciplinary project for compiling a digital collection of Greek and Latin sources dealing with ancient mineral-medicinal thermalism. For the first time ever, the project bring together different types of historical and textual sources in a single publication, and also gather, analyse and expand on previous bibliographic attempts on this subject from the philological, historical, archaeological, and ephigraphic perspective. The collection will provide direct access to original sources for the study of ancient thermalism including translations into English and Spanish with a critical, innovative, and updated vision, meeting a long-standing demand by the community of researchers in this area. This new tool will be accessible online for everyone interested in this topic, and aims for both continuity and permanence, while always being endorsed by scientific and specialized criteria, and in constant review.

Keywords: Mineral-medicinal Waters. Roman Healing Spas. Classical Sources. Commented Editions and Translations. Online publications.

1. Introducción

El termalismo ha sido desde siempre un objeto de estudio de enorme interés, fundamentalmente por tres cuestiones básicas: la importancia social, económica y cultural que las aguas mineromedicinales tienen para el tratamiento de la salud; la necesaria interdisciplinariedad de su naturaleza, que permite abordar su estudio desde muy diferentes áreas y perspectivas; y la riquísima tradición y el patrimonio cultural, natural e inmaterial que representa recientemente reconocido por la UNESCO como patrimonio mundial (UNESCO World Heritage Convention 2021).

A pesar de todo esto, la industria del termalismo ha mostrado escaso interés por aprovechar el patrimonio termal como valor añadido a su recurso, obviando en muchos casos el conocimiento científico sobre los orígenes de

esta práctica milenaria, que sin duda forma parte de su esencia, así como del reclamo comercial y turístico de los enclaves que explotan.

Así, es posible constatar una enorme confusión en la interpretación de estos conjuntos termales. Pese a la necesidad de crear productos diferenciados dentro de la balneoterapia, no siempre se ha prestado una adecuada atención a las significativas diferencias constructivas, funcionales y culturales que desde la Antigüedad se evidencian entre los diferentes tipos de establecimientos de baños según el agua que se utilice.

En el caso concreto de aquellos edificios de baños romanos en los que se usaron aguas mineromedicinales, el limitado número de investigaciones de conjunto para dar a conocer la enorme complejidad que se esconde en el uso y aprovechamiento de estas aguas ya desde época romana (atentos a los condicionantes hidrogeológicos, físico-químicos, funcionales y culturales), se ha visto reflejado en ocasiones en un uso inadecuado de la terminología, en una mala o falseada interpretación de las fuentes clásicas que los mencionan, así como en una imprecisa descripción y comprensión de los restos arqueológicos presentes en muchos de los complejos balnearios que se han mantenido en uso hasta la actualidad.

Así pues, consideramos necesario retomar el estudio de estos conjuntos termales desde una perspectiva interdisciplinar que, en primer lugar, permita a los arqueólogos e investigadores reconocer los elementos diferenciadores o confluentes del uso de los baños en el mundo antiguo para así crear contenidos de base científica sobre el origen de esta práctica milenaria; y, en segundo lugar, ofrecer a los usuarios e interesados en general en esta materia contenidos de referencia, que puedan consultar, disfrutar y utilizar según sus intereses y necesidades.

Partimos del proyecto de investigación *Healing spas in Antiquity: analysis of Roman thermalism from an architectural and functional point of view* (apoyado por la UAM y el MIAS), dedicado al estudio histórico-arqueológico de los edificios de baños con aguas mineromedicinales en el Imperio romano como fuente para conocer el origen del termalismo actual. Este proyecto tiene como principal objetivo identificar la singularidad constructiva y funcional de estos establecimientos termales respecto a otros complejos de baños en función del tipo de agua utilizada, considerando el periodo romano, y más específicamente el periodo Imperial, como momento en el que se asientan

los principales principios de la crenoterapia moderna (*cf.* González Soutelo 2019). Para ello, proponemos profundizar en esta realidad desde distintas perspectivas: creando un punto de referencia sobre las diferentes novedades en la investigación, y aportando diversos enfoques de estudio y nuevas interpretaciones que fomenten la creación de un foro de discusión y debate sobre este sujeto.

Nuestra experiencia en esta área nos ha llevado a comprobar que, entre otras cuestiones, es necesaria la revisión, puesta al día y análisis detallado de la múltiple información disponible para el estudio del termalismo antiguo. Del mismo modo, resulta esencial conocer con precisión los testimonios escritos griegos y latinos, tanto documentales como epigráficos, que con la ayuda de un análisis adecuado puedan mostrarnos la visión del termalismo romano a la luz de sus contemporáneos.

Para ello consideramos fundamental retomar la revisión, puesta al día y publicación de estas fuentes. Solo una aproximación interdisciplinar nos permitirá obtener resultados científicos y contrastados, con vocación de exhaustividad, sobre el origen del termalismo medicinal antiguo. A esto hemos añadido el valor de las modernas tecnologías de la información, creando una herramienta de trabajo dinámica y precisa que genere una fuente de consulta y análisis accesible a investigadores y al público en general, y que, esperamos, pueda convertirse en una referencia en la materia.

2. Estado actual y antecedentes

Además de las diversas descripciones y referencias que se realizaron ya desde el s. XV sobre las evidencias arqueológicas identificadas en determinados balnearios de origen romano —véanse, en el caso español, portugués e italiano los manuscritos de Savonarola (ed. de Pasalodos Requejo 2020), Limón Montero (1697), Gómez de Bedoya y Paredes (1764-1765) o Ayuda (1798), entre muchos otros—, los primeros trabajos sobre termalismo antiguo desde un punto de vista arqueológico y descriptivo se iniciaron principalmente en Francia y surgieron de forma espontánea en el contexto del renacimiento del termalismo durante los ss. XIX y XX y la construcción de nuevos edificios termales sobre los ya utilizados con anterioridad. Véanse, por ejemplo, los trabajos esenciales de Greppo (1846), Bonnard (1908) o Grenier (1960a,

1960b) así como las posteriores contribuciones colectivas de Chevallier (1992) y Pelletier (1985), con sus respectivos congresos sobre termalismo, que inauguraron una nueva etapa en estos estudios. En fechas más recientes las investigaciones se han completado gracias a múltiples aportaciones, como las de Dvorjetski (2007), Bassani, Bressan & Ghedini (2011, 2012, 2013), Annibaletto, Bassani & Ghedini (2014), Scheid, Nicoud, Boisseuil & Coste (2015), Matilla Séiquer & González Soutelo (2017), Peréx Agorreta & Miró i Alaix (2018), Bassani, Bolder-Boos & Fusco (2018), entre otros.

En concreto, el estudio de las fuentes clásicas griegas y latinas vinculadas al termalismo ha sido abordado frecuentemente por parte de la historiografía, aunque centrado sobre todo en el ámbito italiano por ser el territorio sobre el que conservamos mayor número de alusiones de los autores antiguos. Hay que destacar, así, los trabajos de Oró Fernández (1995, 1996) sobre los tratamientos termales en los autores clásicos y sobre el termalismo en la península Ibérica; y también el de Guérin-Beauvois (2015), con su actual revisión del termalismo en Italia entre los ss. I y II d.C. Pero de una forma muy especial son relevantes los estudios de J. Allen, en concreto, su tesis doctoral (1998) que, si bien se limitó nuevamente al territorio itálico, presenta una interesante recopilación de textos clásicos sobre termalismo antiguo, acompañados de una valoración histórica, que ha supuesto un punto de partida imprescindible para el trabajo que estamos desarrollando en este proyecto. Es muy relevante, también, la colección de textos poéticos de época imperial relacionados con los baños y el termalismo de Busch 1999.

Además de estos estudios de conjunto, contamos con otros de carácter parcial que resultan igualmente útiles, si bien la mayoría de ellos también están limitados sobre todo al ámbito italiano. Entre otros, pueden citarse los de Pettendò (1997), Miró i Alaix & Miró i Alaix (1997, 2018), Basso, Petracchia & Tramunto (2011), Zanetti, Rizzi & Mantovanelli (2012), Rizzi (2014) o Zanetti (2014); así como aquellos centrados en autores clásicos concretos, como Callebat (1990), Montero Herrero & Martínez Saura (1997) o Marano (2011), entre otros.

3. Problemas planteados

A pesar de la relevancia y utilidad de los trabajos realizados hasta la fecha, al analizar el origen del termalismo a través de los textos antiguos hemos identificado algunas carencias y problemáticas que dificultan su interpretación.

3.1. El problema de las traducciones

Uno de los principales problemas que se detectan en la bibliografía es que pocas veces se compara la terminología y las explicaciones de un elemento arqueológico con su descripción original griega o latina. La mayor parte de las veces se utilizan únicamente versiones de esos textos en sus traducciones a lenguas modernas, que no suelen incluir una reflexión detallada sobre la temática tratada, lo que dificulta una adecuada percepción de la realidad material descrita. Esto provoca también enormes dificultades para intercambiar experiencias y conocimientos, dada la notoria interdisciplinariedad propia de los estudios sobre el termalismo. La colaboración de arqueólogos, filólogos, epigrafistas, historiadores, y también estudiosos de otras áreas científicas (hidrólogos, hidrogeólogos, arquitectos, etc.), exige que se parta de conceptos bien definidos y unívocos para poder dar respuesta a los problemas planteados.

Desde el punto de vista de la arqueología hemos comprobado que la interpretación de los espacios termales a partir de traducciones genera numerosos problemas. A veces, un mismo término aparece traducido de formas muy diversas dependiendo del autor de que se trate o de la lengua a la que se vierta, lo que redundará en una interpretación incorrecta o confusa de algunos de los fenómenos descritos. Así pues, es especialmente importante valorar la versión en lengua original de los términos específicos que se usan, tanto en griego como en latín, para designar propiamente a las aguas mineromedicinales (por ejemplo, *ῥῥατα θερμά*; *aquae, aquae naturales, fontes medicati*, etc.). Y lo mismo ocurre con otros aspectos del fenómeno, como las denominaciones que se les da a los balnearios de aguas propiamente termales frente a las termas higiénicas, los términos empleados para designar el uso que se daba a esas aguas, o las diferencias que pueden observarse por cronología o localización. Es necesario analizar en detalle los textos originales y ofrecer traducciones inequívocas para cada término.

A este fenómeno se añade el hecho de que algunos de los textos antiguos que proporcionan información sobre instalaciones termales de la Antigüedad no están traducidos al castellano o a cualquier otra lengua moderna, por lo que no suelen tenerse en cuenta en la bibliografía.

Además, las referencias traducidas que se usan para estos análisis arqueológicos no suelen recoger el contexto en el que esa frase o cita se encuentra. Rara vez se indica de dónde se saca la traducción o qué edición concreta del texto es la que se ha traducido, por lo que resulta dudoso, cuando menos, si lo que se presenta se corresponde exactamente con lo que el autor antiguo decía.

Partir de una traducción para definir un concepto antiguo, sobre todo en estos casos en los que es necesario hacer un análisis científico de restos materiales o constructivos evidentes, como un yacimiento arqueológico, tiene el problema añadido de que el autor de la traducción no tiene por qué disponer de conocimientos precisos sobre ese tipo de yacimientos. Cuando se consulta la traducción de un autor como Plinio o Celso, puede exigirse que la lengua y el estilo del texto original se conserven, pero no que el traductor sea un especialista en cada uno de los temas que aparecen mencionados en esos textos; por esto, muchas veces las traducciones ofrecidas poco tienen que ver con las realidades a las que el texto original hace referencia.

3.2. El problema de la imprecisión de las citas

Otro problema muy habitual en los estudios sobre termalismo, esta vez especialmente grave, es la costumbre de citar las fuentes clásicas a través de la bibliografía precedente, sin citar directamente ni el texto ni su traducción, ni tan siquiera mencionando la referencia canónica del pasaje que se usa como argumento. Se limita la alusión a un, por ejemplo, “ya Galeno decía que...”, cuando conservamos numerosísimas obras de Galeno, que en muchos casos no han sido aún traducidas a ningún idioma moderno. Y éste es solo un ejemplo, pero es práctica habitual con todo tipo de autores y pasajes. Cuando se consulta la bibliografía a la que se remite para justificar esta mención, muchas veces ocurre que esos estudios han hecho exactamente lo mismo por su parte, repetir que Galeno afirmaba algo porque lo han leído

en algún trabajo anterior, a veces decimonónico o incluso anterior, sin referencia alguna al pasaje concreto. La búsqueda hacia atrás para encontrar la referencia es una labor ardua y ofrece pocos resultados útiles para un investigador actual. Y es peor aún cuando la cita original se malinterpreta o es errónea, pues el error se repite indefinidamente sin llegar siquiera a consultarse la fuente, ya que, con frecuencia, no aparece mención alguna al pasaje concreto.

Además, incluso en el caso de que la cita se haga completa y el investigador pueda localizarla fácilmente dentro de una obra antigua, la consulta de los textos en versión original en una edición fiable no siempre es accesible para quienes no son filólogos clásicos. Esta situación ha mejorado de manera importante con la publicación de gran parte de los textos antiguos a través de internet en diferentes repertorios de calidad como, por citar algunas de las más habituales, las ediciones de la *Perseus Digital Library*, de libre acceso (Crane s.f.) o la *Loeb Classical Library online*, de pago (Varios Autores s.f.). Con todo, estos repertorios de textos, que nunca se publican acompañados de traducciones al castellano, suelen estar compuestos a partir de ediciones anteriores a 1950 en su casi totalidad, contienen numerosos errores de transcripción o bien no incluyen un aparato crítico, por lo que el texto que ofrecen dista mucho de estar actualizado o ser fiable.

3.3. *El problema de la terminología*

Por lo que respecta a una terminología identificable como propia de los balnearios medicinales antiguos, no hemos encontrado entre los repertorios específicos una clasificación clara e unívoca de los términos que han de emplearse para denominar cada elemento o fenómeno relacionado con el termalismo. No suelen incluirse comentarios críticos que faciliten la comprensión de las descripciones en su contexto, lo que provoca una percepción solo parcial de lo que supuso el termalismo (frente a otros aspectos de la cultura del baño) en la Antigüedad. La ausencia de opciones para la comparación de términos, la variabilidad de las definiciones o la inexistencia de un glosario consensuado entre los especialistas del área, son solo algunas de las dificultades que entorpecen la interrelación directa entre los textos y las evidencias arqueológicas a investigar.

3.4. *El problema de la epigrafía*

En el ámbito epigráfico nos encontramos con problemas similares. Si bien también existen referentes de interés para el estudio del termalismo antiguo —entre los que cabe destacar los trabajos más recientes de Andreu Pintado (2011, 2012, 2018), Basso, Petracchia & Tramunto (2011), Basso (2013), Ghedini (2014) y nuevamente Allen (1998) para los casos italianos, entre otros—, es especialmente interesante el estudio de Díez de Velasco (1998), que muestra las posibilidades de un estudio minucioso sobre los epígrafes localizados en aquellos ámbitos termales asociados a aguas mineromedicinales.

Sin embargo, estas revisiones se han hecho fundamentalmente desde el punto de vista de la religión y el culto a las aguas, pero se echa en falta un estudio que focalice también su atención en la caracterización arquitectónica y funcional de estos espacios, y en elementos de carácter más profano que permitan una interpretación de los conjuntos termales en sus múltiples facetas: constructivas, funcionales, sociales, políticas y económicas, más allá del carácter cultural que se les asocia.

En ese sentido, como es obvio, la epigrafía tiene mucho que decir en este tipo de estudios, aunque pocas veces los textos recogidos en ella aparecen comparados con textos de otra naturaleza, por lo que entendemos que integrar y comparar la información presente en las fuentes clásicas con los testimonios de la epigrafía, como ya resaltaba Allen (1998), es una práctica que debe ser fundamental para su contrastación con datos arqueológicos.

4. Soluciones: la colección de textos *Fuentes para el estudio del termalismo antiguo / Sources for the Study of Ancient Thermalism*

4.1. *Colaboración entre disciplinas*

A la vista de estas dificultades nos pareció oportuno iniciar una colaboración entre nuestras especialidades (arqueología y filología clásicas) y publicar una nueva edición conjunta que sirva de referencia para todas las fuentes clásicas que hagan alusión, por breve que sea, al termalismo mineromedicinal en la Antigüedad. La idea es ofrecer el texto original, en sus versiones originales griegas y latinas, con traducciones en paralelo, y acompañado de sus correspondientes comentarios arqueológicos y literarios, que permitan

la interpretación correcta tanto de los textos como de los elementos de *realia* a los que vayan referidos.

Para ello estamos promoviendo en este proyecto la participación de especialistas en determinados autores y cronologías que quieran contribuir con su experiencia en nuevas ediciones de las referencias localizadas. Contamos también con la colaboración de diversos colegas en diferentes ámbitos científicos que nos aportan su experiencia, por ejemplo, en el campo de la historia antigua y la epigrafía latina, con una adecuada identificación de los epígrafes asociados a cada yacimiento termal. Hemos incluido también a especialistas en geografía y georreferenciación de los enclaves citados en las fuentes, colaboración que se convertirá en una herramienta interactiva para conectar datos espaciales con las referencias presentes en las fuentes y en los testimonios arqueológicos.

4.2. *Revisión de las citas*

Para resolver la imprecisión reinante en cuanto a las citas y alusiones a autores y obras antiguos, nos hemos propuesto una revisión profunda de todos los listados que se han publicado hasta ahora de los textos antiguos referidos al termalismo. Comprobamos cada cita o alusión localizables a partir de los textos en versión original, siguiendo las ediciones críticas de referencia para cada autor u obra, y constatando que realmente el texto dice lo que la bibliografía afirma. En algunos casos estamos encontrando que los pasajes citados no existen o son erróneos, y en otros casos lo que aparece son pasajes nuevos que habían pasado inadvertidos. Otras veces la forma de numeración ha cambiado respecto a la cita que se viene repitiendo desde épocas pasadas, y corregimos la referencia para que coincida con las ediciones vigentes en la actualidad.

Nuestro principal objetivo es recoger todos los testimonios que puedan ser útiles para el estudio del termalismo, por lo que se procurará la incorporación a nuestra colección de todos los testimonios que no hayan sido documentados por los estudiosos anteriores.

4.3. Una nueva colección general y exhaustiva

Como hemos dicho, la mayor parte de los repertorios de fuentes publicados hasta ahora estaban limitados a una zona o a una época concretas. Pero nuestro objetivo es recoger todos los testimonios, independientemente de su naturaleza.

En raras ocasiones nos encontramos con obras dedicadas expresamente al termalismo, como pueden ser el libro 31 de la *Naturalis historia* de Plinio, el libro 8 del *De architectura* de Vitruvio, el libro 3 de las *Quaestiones naturales* de Séneca, o el libro 10 de las *Collectiones medicae* de Oribasio de Pérgamo. La mayor parte de los testimonios consisten en menciones puntuales de las características de un sitio concreto, de un tratamiento que pudiera darse en ese lugar, o bien de la simple mención del nombre del sitio, por ser famoso o proverbial. En otros casos no encontramos ni eso siquiera, tan solo menciones genéricas de posibles tratamientos, aguas o lodos útiles para la salud, sin especificar un balneario o sitio termal concreto.

En cuanto a los autores que nos ofrecen testimonios útiles, es también grande su diversidad tanto cronológica como en lo referente al género literario que cultivan. Los testimonios más amplios y comunes son los de los autores técnicos: enciclopedistas, médicos, políticos, etc., aunque no faltan poetas y testimonios puramente literarios de otros tipos. Y también es importante tener en cuenta la lengua en la escriben, la época, el oficio o personalidad, y la localización de cada uno.

Hasta el momento tenemos recogidos, por orden cronológico, testimonios de Hipócrates, Heródoto, Sófocles, Aristóteles, Asclepiades, Valerio Máximo, Cicerón, Diodoro Sículo, Horacio, Lucrecio, Propercio, Tibulo, M. Terencio Varrón, Vitruvio, Virgilio, Ovidio, Celso, Tito Livio, Estrabón, la *Biblia*, Columela, Flavio Josefo, Marcial, ambos Plinios, Plutarco, Escríbonio Largo, L. Anneo Séneca, Silio Itálico, Tácito, Estacio, Areteo de Capadocia, Petronio, Dioscórides, Arquígenes, Rufo de Éfeso, Floro, Suetonio, Juvenal, Heródoto el médico, Dión Casio, Frontón, Galeno, Pausanias, Sorano de Éfeso, Apuleyo, Arístides, Luciano de Samósata, Antilo, Estación, Solino, el *Itinerario Antonino*, Ausonio, Avito de Viena, Claudiano, la *Historia augusta*, Simmaco, Oribasio, Amiano Marcelino, la *Tabula Peutinger*, Casiodoro, Celio

Aureliano, Rutilio Namaciano, Sidonio Apolinar, Isidoro de Sevilla, Regiano, Ecio de Ámida, Alejandro de Trales, Pablo de Egina y Gregorio Magno.

Pero este listado, procedente en su mayoría de la bibliografía que hemos manejado hasta el momento, se ampliará mediante búsquedas de palabras clave y pasajes paralelos, además de añadir los textos epigráficos relevantes y cualquier otro testimonio que se pueda considerar.

4.4. *Publicación dinámica online y en abierto*

Una colección como esta encuentra el medio ideal de publicación en el formato digital a través de internet, a partir de una base de datos que, mediante una aplicación web dinámica, permita acceder a ella en cualquier momento tanto a investigadores como a cualquier persona interesada en el termalismo. A través de la aplicación web todos los testimonios se pueden recopilar, analizar, consultar y comparar de forma sencilla y ágil. Este formato permite la actualización constante de los contenidos, así como la revisión y la adición de nuevos pasajes en cualquier momento, sin depender de los costes y las dificultades que implica una publicación en papel.

Aunque la incorporación de todos los testimonios es un trabajo que acaba de comenzar y que no esperamos poder completar a corto plazo, tenemos ya preparada la aplicación web y la base de datos, y nos encontramos ahora en la fase de redacción de los diferentes contenidos. El repertorio no está todavía publicado en abierto, pero lo estará y en formato de libre acceso, en cuanto se haya incorporado una cantidad suficiente de textos recogidos.

Para ello se ha creado una herramienta *online*, con interfaz bilingüe español/inglés, que estará alojada en el sitio web *Healing Spas in Antiquity* (González Soutelo 2020), asociado al proyecto de investigación antes mencionado.

En ese sentido, la herramienta *online* pretende ser también un punto de encuentro y de intercambio de experiencias entre los diferentes investigadores que a escala internacional están trabajando sobre este tipo de edificios (*thermal network*), publicando noticias y actividades que puedan ser de interés para ampliar nuestro conocimiento sobre este sujeto, con una actualización dinámica y constante de los trabajos que se están realizando sobre esta

temática. Toda la información que ofrecemos, así como los contenidos de la base de datos de textos, están publicados bajo licencia Creative Commons BY-NC 4.0, por la que se permitirá la copia, adaptación y redistribución de los contenidos para cualquier medio o formato, siempre que se reconozca la autoría y no se usen para fines comerciales.

En cuanto a la tecnología con la que estamos desarrollando el programa, nos servimos de una base de datos MySQL con un CMS Wordpress, que hemos modificado convenientemente para que se ajuste a las necesidades de este tipo de publicación. Estos programas tienen la ventaja de ser gratuitos y de código abierto, y de estar constantemente actualizados por una muy sólida comunidad de desarrolladores *online*, lo que garantiza la calidad técnica, la versatilidad y la durabilidad de nuestra aplicación y sus posibilidades de migración a futuros formatos. Igualmente, estamos llevando a cabo el desarrollo y diseño tanto de la base de datos como de la presentación web, por lo que el coste de mantenimiento y gestión del sitio en la actualidad es cero.

En cuanto a la colección de textos propiamente dicha, el convertirla en una base de datos relacional permite que cada pasaje recogido se presente acompañado de una serie de datos clave para su catalogación y análisis.

El listado general de fuentes ofrece una vista previa de la colección completa, en la que se pueden hacer búsquedas a texto completo y ordenar o restringir el listado por orden cronológico, fecha de la obra, idioma, tipología textual, género literario, autor, título de obra, balneario o centro termal mencionado o término termal que incluya. En la Figura 1 puede verse la primera página del listado.

HEALING SPAS
IN ANTIQUITY
Project Thermal Network Resources News Contact Us! EN

Browse All Sources

Sort By

- Reference (A-Z)
- Reference (Z-A)
- Date (Oldest)
- Date (Newest)

Language

- Latin (37)

Textual Typology

- Manuscript Tradition (37)

Date

Any

Literary Genre

- Prose (32) | +
- Poetry (5) | +

Author All >>

Any

Work All >>

Any

Healing Spa All >>

Any

Term All >>

Any

Index Any # A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W X Y Z

<p>Anthologia Latina 36 Riese Unos baños humildes son mejores que los más famosos de otras partes, porque están a mano. Según Socas 2011: 152, n.252. Este poema puede estar</p> <p style="text-align: right; color: #e74c3c; font-size: 0.8em;">Read More >></p>	<p>Ausonius Mosella 335-348 Describe Bayas y sus distintas estancias.</p> <p style="text-align: right; color: #e74c3c; font-size: 0.8em;">Read More >></p>	<p>Caelius Aurelianus Chronicae passiones 1.1.42 Recomendaciones para el dolor de cabeza crónico.</p> <p style="text-align: right; color: #e74c3c; font-size: 0.8em;">Read More >></p>
<p>Caelius Aurelianus Chronicae passiones 1.1.44 Recomienda el uso de aguas con propiedades naturales.</p> <p style="text-align: right; color: #e74c3c; font-size: 0.8em;">Read More >></p>	<p>Caelius Aurelianus Chronicae passiones 1.4.111-112 Baños y natación en aguas que tengan propiedades curativas de forma natural, pero que no tengan olores penetrantes.</p> <p style="text-align: right; color: #e74c3c; font-size: 0.8em;">Read More >></p>	<p>Caelius Aurelianus Chronicae passiones 1.5.169 Uso de aguas con propiedades naturales, especialmente las ritrosas, siempre que no tengan olores perniciosos.</p> <p style="text-align: right; color: #e74c3c; font-size: 0.8em;">Read More >></p>
<p>Caelius Aurelianus Chronicae passiones 2.3.48 Tratamientos para curar la parálisis. Entre otras cosas, recomienda el uso de aguas con propiedades naturales, duchas y otros recursos relacionados con las aguas termales</p> <p style="text-align: right; color: #e74c3c; font-size: 0.8em;">Read More >></p>	<p>Caelius Aurelianus Chronicae passiones 2.5.70 Tratamientos para el dolor de oídos. Entre otras cosas recomienda usar chorros de agua en los oídos y aguas termales.</p> <p style="text-align: right; color: #e74c3c; font-size: 0.8em;">Read More >></p>	<p>Caelius Aurelianus Chronicae passiones 2.5.78 Tratamientos para el dolor de muelas. Recomienda enjuagar la boca con aguas que tengan propiedades curativas por sí mismas.</p> <p style="text-align: right; color: #e74c3c; font-size: 0.8em;">Read More >></p>
<p>Caelius Aurelianus Chronicae passiones 2.8.109 Tratamientos para el catarro, entre los que se incluye el agua con propiedades medicinales</p> <p style="text-align: right; color: #e74c3c; font-size: 0.8em;">Read More >></p>	<p>Caelius Aurelianus Chronicae passiones 3.1.10 Tratamientos para el asma, entre los que se incluye el agua con propiedades medicinales. Menciona balnearios que son buenos para esta dolencia.</p>	<p>Caelius Aurelianus Chronicae passiones 3.2.45 Tratamientos para los problemas de esófago. Recomienda las aguas con propiedades naturales, entre otras cosas. Menciona balnearios que son útiles para esta dolencia.</p>

Figura 1. Listado de fuentes, con barra lateral para seleccionar la presentación y para restringir las búsquedas. Captura de pantalla de la aplicación web <https://healingspasinantiquty.es> (no visitable todavía)

HEALING SPAS
IN ANTIQUITY
Project Thermal Network Resources News Contact Us! EN Q

Sources of Ancient Healing Thermalism

« Thermal Sources General Index

Anonymous: *Anthologia Latina I: Carmina in codicibus scripta*

Anthologia Latina 36 Riese

📄 Latin

📅 Late Antiquity - Unknown

📖 Epigram

📜 Manuscript Tradition

📖 Anth. 36 Riese

📍 balneum || balneolum

📍 Aponi Fons || Baiae || Thermopolae

📖 Allen 1998

Unos baños humildes son mejores que los más famosos de otras partes, porque están a mano.
Según *Socas 2011*: 152. n.252. "Este poema puede estar recogido de una inscripción puesta en unos baños".

Original Latin Text <small>Riese 1894-1906²</small>	English Translation <small>Romano Martin 2021-Unpublished</small>	Spanish Translation <small>Socas 2011</small>
<p style="color: #e74c3c; font-weight: bold;">De balnets</p> <p>Exultent Aponi Veneti, Campania Bais, Graecia Thermopolis: his ego balneolis.</p>	<p>De balnets</p> <p>Exultent Aponi Veneti, Campania Bais, Graecia Thermopolis: his ego balneolis.</p>	<p>De balnets</p> <p>Exultent Aponi Veneti, Campania Bais, Graecia Thermopolis: his ego balneolis.</p>

Original Latin Text <small>Riese 1894-1906²</small>	English Translation <small>Romano Martin 2021-Unpublished</small>	Spanish Translation <small>Socas 2011</small>
<p>Unos baños</p> <p>Que se entusiasmen los vénéto con Ápono, Campania con Bayas, Grecia con Termópolis: yo lo hago con estos baños chiquitos.</p>	<p>Unos baños</p> <p>Que se entusiasmen los vénéto con Ápono, Campania con Bayas, Grecia con Termópolis: yo lo hago con estos baños chiquitos.</p>	<p>Unos baños</p> <p>Que se entusiasmen los vénéto con Ápono, Campania con Bayas, Grecia con Termópolis: yo lo hago con estos baños chiquitos.</p>

Figura 2. Ficha de una entrada, con la visualización de una de las pestañas con traducción duplicada abajo. Captura de pantalla de la aplicación web <https://healingspasinantiquity.es> (no visitable todavía)

En la ficha correspondiente a cada testimonio (cf. Figura 2), además del texto original, se proporcionan datos sobre el autor y la obra de la que ha sido extraído, la lengua original de la referencia, la época, el género literario, la tipología textual, las palabras clave que aparecen en el texto que lo identifican como referido al termalismo mineromedicinal, los enclaves termales y balnearios a los que se refiere, y una bibliografía concreta sobre el pasaje, además de un comentario y una interpretación unificada de cada elemento.

Recogemos y citamos siempre las ediciones críticas de referencia para cada obra, y se coloca en paralelo una traducción al castellano y otra al inglés. Todos estos elementos son, a su vez, enlaces a las páginas propias de cada autor, en donde se relacionan otras referencias que también los incluyan. Esta es una de las principales ventajas de organizar la publicación a través de una base de datos referencia.

Desde cualquier página se permitirá, asimismo, hacer búsquedas y relacionar términos, que faciliten la interpretación, la comprensión y el análisis minucioso de las fuentes clásicas en sus versiones originales a la luz de los hallazgos de la arqueología.

4.5. *Nuevas traducciones*

Las traducciones que acompañan a cada pasaje son nuestra principal preocupación, ya que van a permitir el acceso a estos testimonios a todos los investigadores sin conocimientos profundos de las lenguas griega y latina. Han de ser versiones que, apoyándose en la bibliografía más pertinente, solventen los problemas de interpretación de estos textos y unifiquen el léxico que identifica los fenómenos termales. Esto va a permitir una comunicación más fluida entre los investigadores, y una interpretación más precisa no solo de los textos sino también de los lugares descritos, acercando las fuentes clásicas fundamentalmente a arqueólogos e historiadores de cualquier especialidad¹.

Hay que recordar que algunos de los textos no han sido traducidos a ninguna lengua, y que otros no tienen traducción al español, con la complicación terminológica y semántica que implica interpretar un texto a través de una tercera lengua. En el caso de los autores menos conocidos o tardíos, las traducciones de las que disponemos suelen ser muy antiguas, e incluso tratarse de paráfrasis o resúmenes, no de traducciones propiamente dichas.

Por ello hemos decidido que cada pasaje se ofrezca visualmente en pantalla con una traducción al español y otra al inglés en paralelo, para que sea más

1. Para lograr este objetivo primordial estamos teniendo en cuenta, además de la bibliografía ya indicada, otros estudios sobre terminología hidráulica y constructiva romana (Catalán Lafuente 1977; Hernández González 1985; Callebat 1990; Rebuffat 1991; Velázquez Soriano & Espigares 2002); y también sobre terminología arquitectónica (Ginouvés & Martín 1985; Ginouvés 1992, 1998; entre otros).

fácil reconocer los términos interesantes en el texto original y los lectores puedan compararlas libremente (*cf.* Figura 2 *supra*). Estas traducciones también las tomamos, si existen, de traducciones de prestigio previamente publicadas, que citamos convenientemente, pero solo si cumplen con el requisito de literalidad y precisión que necesitamos; en caso contrario, ofrecemos una nueva traducción al castellano, lo que ocurre la mayor parte de las veces. Para las traducciones al inglés que nos falten se buscará la participación de investigadores nativos que puedan completar esa laguna.

4.6. *Léxico*

Unido a lo anterior, es necesario establecer una terminología específica y única para referirse a los baños con aguas mineromedicinales que los diferencie del resto de termas y baños higiénicos en donde se usaba agua común. De acuerdo con los condicionantes propios de estas aguas (composición, temperatura y lugar de surgencia), los edificios construidos para aprovechar sus cualidades salutíferas tenían necesariamente que adaptarse a una serie de factores que determinarían forzosamente una organización constructiva y funcional vinculada a estas surgencias, tanto en el caso de las infraestructuras asociadas a la captación y distribución de estos manantiales, como para el uso de los diferentes espacios por parte de los usuarios.

Para poder llegar a un entendimiento entre los diferentes investigadores y a una adecuada caracterización y descripción de estos conjuntos que permita su estudio comparativo, se hace evidente la necesidad de utilizar una terminología común dentro del ámbito académico. Ello facilitará tanto la comprensión de los aspectos que definen el termalismo primitivo como ayudará a reconocer la naturaleza de las infraestructuras que aparecen descritas en cada caso.

Por esto, de forma paralela a la colección de textos, está prevista también la publicación en el sitio web de un léxico de los términos y temas más frecuentes o habituales vinculados a los establecimientos termales mineromedicinales que aparecen en el corpus propuesto. Estas palabras clave ya aparecen resaltadas en el propio texto de cada pasaje (*cf.* Figura 2), y al mismo tiempo cada una tendrá su propia ficha explicativa, con un análisis que permita discriminar aspectos o definiciones concretas asignables a estos

conjuntos termales, y valorar las diferencias y similitudes existentes en los autores clásicos y en las fuentes sobre los diferentes tipos de baños.

4.7. *Catálogos de autores y obras, y de balnearios*

En relación también con los textos, la base de datos ofrecerá dos catálogos paralelos, a los que se puede acceder a través de la página dedicada a cada fragmento por medio de búsquedas y desde su propio listado inicial. Uno contendrá todos los autores recogidos en la colección, con información sobre su biografía, su época, la obra concreta de que se trate, su cargo u oficio, la lengua, el lugar en que vivió y otros datos relacionados, además de aquellos pasajes que le pertenecen y que forman parte de la colección. El segundo recogerá todos los balnearios o estaciones termales antiguas mencionados en los textos o que pueden relacionarse con ellos. La ficha de cada balneario estará asociada a los pasajes que la mencionen, e incluirá una descripción geográfica e historiográfica, además de relacionar las descripciones antiguas y menciones de localización con yacimientos actuales reconocidos, y podrá incluir fotografías o ilustraciones representativas. Se añadirán las coordenadas de cada lugar mencionado para poder ofrecer a los usuarios mapas de dispersión interactivos, cuya funcionalidad todavía está en pruebas.

4.8. *Comentario e interpretación interdisciplinar*

Por todo lo dicho hasta ahora, resulta evidente que la consulta directa de un texto o de su simple traducción no ayuda demasiado al arqueólogo o historiador que no esté familiarizado con el texto a comprender los términos e ideas que contiene. Sin la participación de un comentario filológico que aclare la terminología o las expresiones de cada autor concreto, no resulta fácil interpretar la referencia a un objeto o a una práctica aparentemente mencionada. Es necesario que un lingüista comente el pasaje y lo explique desde el punto de vista filológico, para que la interpretación sea precisa y real, y no una aproximación que puede dar lugar a errores.

De la misma manera, es imperiosamente necesario que un arqueólogo especialista en este tipo de yacimientos explique los términos y realidades a los que se refieren los textos. Una misma palabra puede tener muy diferentes significados dependiendo del lugar, la función o el balneario al que

vaya referida, y esa experiencia queda lejos de los conocimientos propios de un filólogo.

De ahí que hayamos considerado de interés que cada pasaje recopilado vaya acompañado de un comentario detallado de los elementos termales que incluye, así como de cualquier otro aspecto lingüístico o literario que ayude a su mejor comprensión desde una perspectiva interdisciplinar. En cada comentario se combinan los hallazgos provenientes de la arqueología, la historia antigua, la epigrafía y la filología clásica, con colaboraciones puntuales y asesoría de expertos en otras materias como la hidrología médica o la hidrogeología. Cualquier lector que consulte los textos, no solo los estudiosos especializados, obtendrá una interpretación clara y precisa del significado del pasaje, de los términos que pueden localizarse en él y de los elementos que menciona o comenta.

4.9. *Bibliografía actualizada*

Tanto la edición de los textos originales como el comentario que se dedica a cada uno parte de la bibliografía científica más actualizada. Cada texto va acompañado de la referencia completa de la edición o ediciones utilizadas, recogiendo, si fuera necesario, las variantes críticas que puedan ayudar a interpretar mejor el texto. En el caso de las traducciones, recogemos también aquellas que, tanto en castellano como en inglés, nos han podido ser útiles para nuestra interpretación. En el caso de los epígrafes, citamos la bibliografía específica y vinculada no solo a su lectura sino también a su interpretación y contexto de hallazgo, así como la mención de su procedencia, si es conocida. Y para todos ellos se incluye, además, toda la bibliografía pertinente que haga alusión al termalismo o a su interpretación a través del texto concreto, así como los principales comentarios o estudios parciales que pueden resultar útiles.

5. Conclusiones

La colección *Fuentes para el estudio del termalismo antiguo* (*Sources for the Study of Ancient Thermalism*, en su versión anglosajona) se propone poner a disposición del público en general un punto de referencia, minucioso, fiable y exhaustivo con el que poder corregir los errores de citas e interpretaciones

equivocas a las referencias clásicas. También puede ayudar a comprender en mayor detalle las singularidades, el conocimiento y el interés que sobre estos manantiales existía ya desde la Antigüedad.

El termalismo y el turismo de *wellness* basa su éxito en la amplia experiencia y tradición del uso de las aguas mineromedicinales para el tratamiento de la salud, y sin duda los pilares de esta industria milenaria hunden sus raíces en el mundo clásico, especialmente en época romana. Es por ello que entendemos que conocer en detalle y con rigor académico esos orígenes y el valor otorgado dentro de la tradición clásica a muchos de estos manantiales ha de reforzar el prestigio y la singularización de este tipo de complejos termales.

En ese sentido, consideramos que esta herramienta *online* puede ser un elemento útil para analizar la singular naturaleza constructiva y funcional de los establecimientos de aguas mineromedicinales desde la Antigüedad, ayudando a comprender y valorar, si cabe más, la singularidad de un recurso natural como las aguas mineromedicinales, fuente de salud, tradición y riqueza para aquellos territorios que tienen la suerte de contar con ellas.

Referencias bibliográficas

- ALLEN, Tana Joy. (1998) *Roman Healing Spas in Italy: A Study in Design and Function*. Alberta: University of Alberta. Tesis doctoral inédita.
- ANDREU PINTADO, Javier. (2011) "Verbindung zwischen Gesundheit und Religion in den Thermen des Römischen Hispanien." En: Kreiner, Ralf & Wolfram Letzner (eds.) 2011. *Spa: sanitas per aquam: Tagungsband des Internationalen Frontinus-Symposiums zur Technik- und Kulturgeschichte der antiken Thermen, Aachen, 18.-22. März 2009*. Leuven & Walpole, MA: Peeters.
- ANDREU PINTADO, Javier. (2012) "Aspectos sociales del culto a las aguas en Hispania: las dedicaciones a las *Nymphae*." En: Bost, J. P. (ed.) 2012. *L'eau: usages, risques et représentations dans le Sud-Ouest de la Gaule et le Nord de la Péninsule ibérique de la fin de l'Age du fer à l'Antiquité tardive (IIe s.a.C-VIe s.P.C.)*. Pessac: Fédération Aquitania Publications, pp. 333-348.
- ANDREU PINTADO, Javier. (2018) "La sacralización del agua en Hispania romana: una perspectiva epigráfica." En: Peréx Agorreta, María Jesús & Carme Miró i Alaix (eds.) 2018. *Ubi aquae ibi salus: aguas biomedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la*

- Tardoantigüedad*). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 91-120.
- ANNIBALETTO, Matteo; Maddalena Bassani & Francesca Ghedini (eds.). (2014) *Cura, preghiera e benessere: le stazioni curative termominerali nell'Italia romana*. Padova: Padova University Press.
- AYUDA, Juan de Dios. (1798) *Examen de las aguas medicinales de mas nombre que hay en las Andalucias: en que se da noticia de la situacion, contenidos, virtudes y método con que deben usarse las de cada fuente*. Madrid: Imprenta Real.
- BASSANI, Maddalena; Marianna Bressan & Francesca Ghedini (eds.). (2011) *Aquae Patavinae: il termalismo antico nel comprensorio euganeo e in Italia. Atti del I Convegno nazionale (Padova, 21-22 giugno 2010)*. Padova: Padova University Press.
- BASSANI, Maddalena; Marianna Bressan & Francesca Ghedini (eds.). (2012) *Aquae Patavinae: Montegrotto Terme e il termalismo in Italia aggiornamenti e nuove prospettive di valorizzazione: atti del II convegno nazionale (Padova, 14-15 giugno 2011)*. Padova: Padova University Press.
- BASSANI, Maddalena; Marianna Bressan & Francesca Ghedini (eds.). (2013) *Aquae salutariae: il termalismo tra antico e contemporaneo. Atti del convegno internazionale (Montegrotto Terme, 6-8 settembre 2012)*. Padova: Padova University Press.
- BASSANI, Maddalena; Marion Bolder-Boos & Ugo Fusco (eds.). (2018) *Rethinking the concept of healing settlements: water, cults, constructions and contexts in the Ancient world*. Oxford: Archaeopress.
- BASSO, Patrizia. (2013) "Termalismo perché, termalismo per chi: i frequentatori delle Aquae Salutariae." En: Bassani, Maddalena; Marianna Bressan & Francesca Ghedini (eds.) 2013. *Aquae salutariae: il termalismo tra antico e contemporaneo. Atti del convegno internazionale (Montegrotto Terme, 6-8 settembre 2012)*. Padova: Padova University Press, pp. 247-262.
- BASSO, Patrizia; Maria Federica Petracchia & Maria Tramunto. (2011) "Il termalismo nelle testimonianze letterarie ed epigrafiche Primi passi di un prin." En: Bassani, Maddalena; Marianna Bressan & Francesca Ghedini (eds.) 2011. *Aquae Patavinae: il termalismo antico nel comprensorio euganeo e in Italia. Atti del I Convegno nazionale (Padova, 21-22 giugno 2010)*. Padova: Padova University Press, pp. 181-193.

- BONNARD, Louis. (1908) *La Gaule thermale, sources et stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque gallo-romaine*. Paris: Librairie Plon. Versión electrónica: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5663639z>>
- BUSCH, Stephan. (1999) *Versus balnearum. Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*. Stuttgart & Leipzig: Teubner.
- CALLEBAT, Louis. (1990) "Le vocabulaire de l'hydrologie et des sciences auxiliaires dans le livre VIII du *De Architectura* de Vitruve." *Voces* 1, pp. 9-22.
- CATALÁN LAFUENTE, José. (1977) *Diccionario técnico del agua*. Madrid: Bellisco.
- CHEVALLIER, Raymond (ed.). (1992) *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines: actes du colloque, 28-30 septembre 1990, Aix-les-Bains*. Tours-Turin: Centre de recherches A. Piganiol.
- CRANE, Gregory. (s.f.) *Perseus Digital Library*. Tufts University. <<https://www.perseus.tufts.edu>>
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco. (1998) *La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Versión electrónica: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9898230003A>>
- DVORJETSKI, Esti. (2007) *Leisure, pleasure and healing: spa culture and medicine in ancient Eastern Mediterranean*. Leiden: Brill.
- GHEDINI, Francesca. (2014) "Le acque termali nella toponomastica antica: fonti itinerarie, letterarie ed epigrafiche." En: Annibaletto, Matteo; Maddalena Bassani & Francesca Ghedini (eds.) 2014. *Cura, preghiera e benessere: le stazioni curative termominerali nell'Italia romana*. Padova: Padova University Press, pp. 109-128.
- GINOUVÈS, René. (1992) *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine, v. 2: Éléments constructifs: supports, couvertures, aménagements intérieurs*. Athènes & Rome: Ecole Française d'Athènes & École française de Rome.
- GINOUVÈS, René. (1998) *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine, v. 3: Espaces architecturaux, bâtiments et ensembles*. Athènes & Rome: Ecole Française d'Athènes & École française de Rome.
- GINOUVÈS, René & Roland Martin. (1985) *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine, v. 1: Matériaux, techniques de construction, techniques et formes du décor*. Athènes & Rome: Ecole Française d'Athènes & École française de Rome.

- GÓMEZ DE BEDOYA Y PAREDES, Pedro. (1764-1765) *Historia universal de las fuentes minerales de España: sitios en que se hallan, principios de que constan, analyses, y virtudes de sus aguas*. Santiago de Compostela: Ignacio Aguayo.
- GONZÁLEZ SOUTELO, Silvia. (2019) "Shall we go *Ad Aquas*? Putting Roman healing spas on the map." *Espacio, tiempo y forma. Serie 1, Prehistoria y Arqueología* 12, pp. 151-189. Versión electrónica: <<https://doi.org/10.5944/etfi.12.2019.25939>>
- GONZÁLEZ SOUTELO, Silvia. (2020) "Healing Spas in Antiquity." <<https://healingspasinantiquity.es>>
- GRENIER, Albert. (1960a) *Manuel d'archéologie gallo-romaine, v. 4.1: Les monuments des eaux, Aqueducs-thermes*. Paris: A. Picard.
- GRENIER, Albert. (1960b) *Manuel d'archéologie gallo-romaine, v. 4.2: Les monuments des eaux, Villes d'eau et sanctuaires de l'eau*. Paris: A. Picard.
- GREPPO, J. G. H. (1846) *Etudes archéologiques sur les eaux thermales ou minérales de la Gaule à l'époque romaine*. Paris: Leleux. Versión electrónica: <<http://archive.org/details/39002086314524.med.yale.edu>>
- GUÉRIN-BEAUVOIS, Marie. (2015) *Le thermalisme romain en Italie: aspects sociaux et culturels aux deux premiers siècles de l'Empire*. Rome: École française de Rome.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Fremiot. (1985) *El vocabulario técnico de la hidráulica en Vitruvio, Plinio, Frontino, Paladio y Faventino*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral inédita.
- LIMÓN MONTERO, Alfonso. (1697) *Espejo cristalino de las aguas de España: hermo-seado y guarnecido con el marco de variedad de fuentes y baños cuyas virtudes se examinan y acomodan à la salud y conveniencias de la vida humana*. Alcalá de Henares: Francisco García Fernández.
- MARANO, Yuri. (2011) "Variae 2,39. Cassiodoro e Fons Aponi." En: Bassani, Maddalena; Marianna Bressan & Francesca Ghedini (eds.) 2011. *Aquae Patavinae: il termalismo antico nel comprensorio euganeo e in Italia. Atti del I Convegno nazionale (Padova, 21-22 giugno 2010)*. Padova: Padova University Press, pp. 196-210.
- MATILLA SÉIQUER, Gonzalo & Silvia González Soutelo. (2017) *Termalismo antiguo en Hispania: un análisis del tejido balneario en época romana y tardorromana en la península ibérica*. Madrid: CSIC.
- MIRÓ I ALAIX, María Teresa & Carme Miró i Alaix. (1997) "Los tratamientos hidroterápicos en los textos clásicos." En: Peréx Agorreta, María Jesús (ed.)

1997. *Termalismo antiguo*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 211-216.
- MIRÓ I ALAIX, María Teresa & Carme Miró i Alaix. (2018) “Apéndice: Selección de textos clásicos.” En: Peréx Agorreta, María Jesús & Carme Miró i Alaix (eds.) 2018. *Ubi aquae ibi salus: aguas biomedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- MONTERO HERRERO, Santiago & Fulgencio Martínez Saura. (1997) “La balneoterapia en la obra de Celso.” En: Peréx Agorreta, María Jesús (ed.) 1997. *Termalismo antiguo*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 235-240.
- ORÓ FERNÁNDEZ, Encarnación. (1995) *Aguas minero-medicinales y balnearios de la Hispania Romana: aspectos médicos, funcionales y religiosos*. València: Universitat de València. Tesis doctoral inédita.
- ORÓ FERNÁNDEZ, Encarnación. (1996) “El balneario romano: aspectos médicos, funcionales y religiosos.” *Antigüedad y Cristianismo* 13, pp. 23-151.
- PASALODOS REQUEJO, Sergio. (2020) “*De balneis et termis Ytalie*” de Michele Savonarola: edición crítica, traducción y estudio. Valladolid: Universidad de Valladolid. Tesis doctoral inédita.
- PELLETIER, André (ed.). (1985) *La Médecine en Gaule: villes d'eaux, sanctuaires des eaux*. Paris: Picard.
- PERÉX AGORRETA, María Jesús & Carme Miró i Alaix. (2018) *Ubi aquae ibi salus: aguas biomedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- PETTENÒ, Elena. (1997) “Acque termali e uso terapeutico del bagno nel mondo romano.” En: Peréx Agorreta, María Jesús (ed.) 1997. *Termalismo antiguo*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 217-228.
- REBUFFAT, René. (1991) “Vocabulaire thermal: documents sur le bain romain.” En: Thébert, Yvon (ed.) 1991. *Les Thermes romains: actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 11-12 novembre 1988)*. Rome: École française de Rome, pp. 1-34.
- RIZZI, Andrea. (2014) “Acque e cure termali nel mondo antico.” En: Annibaletto, Matteo; Maddalena Bassani & Francesca Ghedini (eds.) 2014. *Cura, preghiera e benessere: le stazioni curative termominerali nell'Italia romana*. Padova: Padova University Press, pp. 85-72.

- SCHEID, John; Marilyn Nicoud; Didier Boisseuil & J el Coste (eds.). 2015. *Le thermalisme: approches historiques et archéologiques d'un phénomène culturel et médical*. Paris: CNRS Editions.
- VARIOS AUTORES (UNESCO World Heritage Convention). (2021) *The Great Spa Towns of Europe*. UNESCO World Heritage Centre. <<https://whc.unesco.org/en/list/1613/>>.
- VARIOS AUTORES (Loeb Classical Library). (s.f.) *Loeb Classical Library*. Harvard University Press. <<http://www.loebclassics.com>>.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel & Antonio ESPIGARES. (2002) "Glosario de términos de ingeniería civil, técnica, industria y oficios en latín." En: González Tascón, Ignacio & Ana Carmen Lavín Berdonces (eds.) 2002. *Exposición Artifex: ingeniería romana en España, Museo Arqueológico Nacional 2002*. Madrid: Ministerio de Cultura, Subdirección General de Publicaciones, Información y Documentación, pp. 383-444.
- ZANETTI, Cecilia. (2014) "I luoghi del termalismo nelle parole degli antichi." En: Annibaletto, Matteo; Maddalena Bassani & Francesca Ghedini (eds.) 2014. *Cura, preghiera e benessere: le stazioni curative termominerali nell'Italia romana*. Padova: Padova University Press, pp. 53-64.
- ZANETTI, Cecilia; Andrea Rizzi & Loredana Mantovanelli. (2012) "Acque e siti termali nell'Italia romana. Le testimonianze degli autori antichi." En: Bassani, Maddalena; Marianna Bressan & Francesca Ghedini (eds.) 2012. *Aquae Patavinae: Montegrotto Terme e il termalismo in Italia aggiornamenti e nuove prospettive di valorizzazione : atti del II convegno nazionale (Padova, 14-15 giugno 2011)*. Padova: Padova University Press, pp. 365-377.

NOTA BIOGR FICA / BIONOTE

SILVIA GONZÁLEZ SOUTELO es Investigadora Postdoctoral *Tomás y Valiente* en el Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Aut noma de Madrid y en el Madrid Institute for Advanced Studies (MIAS). Se doctoró con Premio Extraordinario en la Universidad de Santiago de Compostela, y ha realizado estancias predoctorales y postdoctorales en Barcelona, París, Roma, Oxford, Lausanne, Aix-en-Provence o Lisboa, entre otras, con la dirección de estudios y participación en proyectos arqueológicos sobre diferentes balnearios romanos. Sus líneas de investigación principales se centran en

la Arqueología del termalismo antiguo, así como en la explotación de los recursos naturales en la antigüedad —*Aquae et Marmora*— (fundamentalmente en época romana), y es IP del proyecto “Healing spas in Antiquity” (UAM/MIAS), además de IP de la UAM en el Proyecto europeo “*rurAllure*” (Horizonte 2020 n° 101004887. 2021-2023).

DR. SILVIA GONZÁLEZ SOUTELO is a Tomás y Valiente postdoctoral researcher in the Department of Prehistory and Archaeology at Universidad Autónoma de Madrid (UAM) and at the Madrid Institute for Advanced Studies (MIAS). She holds a PhD with Distinction from the University of Santiago de Compostela (USC), as well as a Degree in Archaeology from the University of Barcelona (UB). Her international experience includes several projects and predoctoral and postdoctoral stays in Barcelona, Paris, Rome, Oxford, Lausanne, Aix-en-Provence and Lisbon, among others. She has coordinated various congresses and archaeological excavations, collaborating in some archaeological projects on different Roman healing spas. Her main lines of research focus on the Archaeology of Ancient thermalism, as well as on the exploitation of natural resources in Antiquity —*Aquae et Marmora*— (fundamentally in Roman times). She is currently the coordinator of the “Healing spas in Antiquity” project (UAM/MIAS), as well as the principal investigator of the UAM in the European Project “*rurAllure*” (Horizon 2020 no. 101004887. 2021-2023).

SANDRA ROMANO MARTÍN es Profesora Contratada Doctora en el Departamento de Filología Clásica de la Universidad Autónoma de Madrid. Se doctoró en el Departamento de Filología Latina de la UCM en 2007, y ha disfrutado de estancias de investigación en Siena, Atenas y Oxford. Le interesan la poesía épica grecorromana y sus métodos compositivos, la tradición clásica en las literaturas modernas, la edición digital en formato TEI XML de textos bilingües, las bases de datos para humanidades, y la edición crítica de repertorios temáticos de fuentes clásicas. En la actualidad forma parte del equipo investigador de “*Res alimentaria*: gastrónomos y dietistas griegos menores”, MICINN PID2021-122873NB-I00 (Universidad de Oviedo); y de los equipos de trabajo de los proyectos “*TransMyth*: Transformaciones de los mitos griegos: parodia y racionalización”, PID2019-104998GB-I00, de la

Universidad de Salamanca, y del Proyecto Europeo “rurAllure” (Horizonte 2020 n° 101004887. 2021-2023).

DR. SANDRA ROMANO MARTÍN is Associate Professor in Classical Philology at the Autonomous University of Madrid. She obtained her PhD from the UCM Department of Latin Philology in 2007 and has completed research stays at the universities of Sienna, Athens, and Oxford. Her research interests are Greco-Roman epic poetry and its compositional methods, classical tradition in modern literatures, digital edition in TEI XML format of bilingual texts, databases for the humanities, and thematic repertoires of classical sources. She is currently taking part of the research team of “*Res alimentaria: Minor Greek Gastronomes and Dietitians*”, MICINN PID2021-122873NB-I00 (University of Oviedo). She also collaborates with the research projects “*TransMyth: Transformations of Greek myths: parody and rationalization*”, PID2019-104998GB-I00, of the University of Salamanca, and the European Project “rurAllure” (Horizon 2020 no. 101004887. 2021- 2023).

Recibido / Received: 24/06/2022
Aceptado / Accepted: 19/07/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.07>

Para citar este artículo / To cite this article:

Jiménez Delgado, José Miguel. (2023) “Sobre la forma verbal micénica *i-je-to-* y su continuidad en el primer milenio: la importancia del contexto y el análisis comparativo en la interpretación de las lenguas de corpus.” En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. *MonTI* 15, pp. 206-223.

SOBRE LA FORMA VERBAL MICÉNICA *I-JE-TO-* Y SU CONTINUIDAD EN EL PRIMER MILENIO: LA IMPORTANCIA DEL CONTEXTO Y EL ANÁLISIS COMPARATIVO EN LA INTERPRETACIÓN DE LAS LENGUAS DE CORPUS

THE MYCENEAN VERB FORM *I-JE-TO-* AND ITS CONTINUITY IN THE FIRST MILLENNIUM: THE IMPORTANCE OF CONTEXT AND COMPARATIVE ANALYSIS FOR THE INTERPRETATION OF CORPUS LANGUAGES

JOSÉ MIGUEL JIMÉNEZ DELGADO
jmjimdelg@us.es
Universidad de Sevilla

Resumen

El presente trabajo tiene por objeto poner de relieve la importancia del contexto y el análisis comparativo en la interpretación de las lenguas de corpus. Para ello se ejemplificará con un caso concreto, la forma verbal micénica *i-je-to-*, que se documenta en una tablilla pili en la que se registran una serie de ofrendas a diversas divinidades. Como veremos, para establecer la verosimilitud de las distintas propuestas que se han dado para su interpretación es fundamental el contexto de la tablilla en la que aparece, así como su comparación con términos relacionados de otras lenguas indoeuropeas antiguas. Por último, rastreamos su posible continuidad en el primer milenio, dado



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

que, si bien no es indispensable para interpretar los términos micénicos, sí que aporta una mayor plausibilidad.

Palabras clave: Lenguas de corpus. Contexto. Análisis comparativo. Griego micénico. *i-je-to*.

Abstract

The aim of this paper is to demonstrate the importance of context and comparative analysis for the interpretation of corpus languages. The interpretation of the Mycenaean verb form *i-je-to-* will serve as a case study to illustrate this point. This form is attested in a Pylian tablet recording important offerings to several deities. As will be shown, the context of the tablet is crucial for assessing the validity of the different proposals made so far, as is the comparison of this term with its cognates in other ancient IE languages. Finally, the continuity of the term in the first millennium is going to be traced. Continuity is not essential for the interpretation of Mycenaean terms but the existence of Greek cognates affords greater credibility.

Keywords: Corpus languages. Context. Comparative analysis. Mycenaean Greek. *i-je-to*.

1. Planteamiento

El objetivo de este trabajo es poner de relieve la importancia del contexto y el análisis comparativo a la hora de interpretar las lenguas de corpus. Para ello, nos centraremos en un término micénico, la forma verbal *i-je-to-*, que ha generado numerosas hipótesis. Esta forma verbal se documenta en una tablilla en la que se registran las ofrendas que se realizan en una ceremonia religiosa. El griego micénico, además de una lengua de corpus, es una lengua fragmentaria, pues solo se documenta en un número limitado de textos de carácter administrativo en los que no tienen cabida determinados elementos de la lengua griega, caso del vocativo, las formas de primera y segunda persona, el optativo, etc.¹ Como veremos, la interpretación de los términos micénicos depende de ese contexto, así como del análisis comparativo con otras formas verbales del griego y otras lenguas indoeuropeas antiguas. Por

1. Sobre la naturaleza de los textos micénicos, su sistema de escritura y su descripción lingüística, véase Bernabé-Luján (2020).

último, trataremos de comprobar si el paradigma al que nuestra forma verbal pertenece tuvo continuidad en los textos del primer milenio o solo se documenta en esa tablilla micénica. Para establecer el significado de un término micénico, su continuidad en el primer milenio es crítica, dado que esa es una de las principales pruebas de control para garantizar su viabilidad. Con ello no queremos decir que esa continuidad sea necesaria para su interpretación, sino que esta le confiere, sin duda, carta de naturaleza.

2. La forma verbal *i-je-to-*

La forma verbal *i-je-to-* se documenta en cuatro ocasiones en PY Tn 316.2 y v. 1.4.8, tablilla en la que se describe una ceremonia celebrada en varios centros religiosos dependientes del Palacio de Néstor en Pilo (= *pu-ro*)². A continuación, ofrecemos el texto de la tablilla transcrito de la lineal B, la escritura silábica de los griegos micénicos, al alfabeto latino de acuerdo con *PTT3*:

PY Tn 316

Recto

- .1 po-ro-wi-to-jo ,
- .2 pu-ro { i-je-to-qe , pa-ki-ja-si , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe
- .3 { a-ke , po-ti-ni-ja AUR *215^{VAS} 1 MUL 1
- .4 ma-na-sa , AUR *213^{VAS} 1 MUL 1 po-si-da-e-ja AURb *213^{VAS} 1 MUL 1
- .5 ti-ri-se-ro-e , AUR *216^{VAS} 1 do-po-ta AURb *215^{VAS} 1
- .6 *angustum*
- .7 { *vacat*
- .8 { *vacat*
- .9 pu-ro { *vacat*
- .10 { *vacat*

2. Este yacimiento, uno de los más importantes del mundo micénico, se encuentra en Epano Englianos, colina perteneciente a la municipalidad de Chora en el extremo sudoccidental del Peloponeso, esto es, en Mesenia. El nombre del yacimiento deriva del principal caudillo de las tropas mesenias en la epopeya homérica.

términos, *a-mo-* e *-i-je-to*, de los que el segundo podría ser nuestra forma verbal o una forma del paradigma de ἦμι⁸.

3. Interpretación de *i-je-to-*

En general, los micenólogos están de acuerdo en que el significado de *i-je-to-* está relacionado con una procesión, aunque no está clara su etimología, cf. *DMic. s. u. i-je-to-qe* y *LGM s. u. ἱερός*. En principio, su relación con ἦμι ‘lanzar, enviar’ estaría descartada, dado que no se usa en este contexto en el primer milenio, sino que en su lugar se emplea el verbo πέμπω ‘enviar’. No obstante, cabe pensar que esta especialización semántica no se aplicaba en el segundo milenio, pero en ese supuesto quedaría sin interpretar la morfología medio-pasiva de *i-je-to-*, dado que si lo que se envía es una procesión (πομπήν πέμπειν), es difícil explicar la forma como pasiva frente a *pe-re* y *a-ke*, así como tampoco estaría claro el uso de una diátesis media⁹. Mucho más hipotética es la reconstrucción de un presente atemático con una raíz **Hiseh₁*- relacionada con el adjetivo ἱερός ‘sagrado’ y que tendría el significado de ‘hacer una consagración *vel sim.*’ (Palmer 1963: 265-266, 422; *Documents*² 461-462; Melena 2001: 68-70), pues, aunque dicho significado sería altamente compatible con el contexto de la tablilla y la media fácilmente explicable (Jiménez Delgado 2016: 157), García Ramón (1986) ha demostrado que el adjetivo ἱερός deriva, más bien, de la raíz indoeuropea **h₁eišh₂*-. Esta raíz no solo dio lugar al adjetivo, sino también a los verbos ἰάομαι ‘curar, sanar’ e ἰβάω / ἰπέω ‘evacuar, purgar’, así como podría estar relacionado con ella el verbo ἰαίνω ‘calentar, reconfortar’¹⁰. El propio García Ramón, en un trabajo posterior (García Ramón 1996), ha explicado mic. *i-je-to-* a partir

8. Más oscuro aún es *a-mo-*, que podría tratarse del término micénico para ‘rueda’, de una variante de jón.-át. ἄμα ‘al mismo tiempo’, o de la forma micénica correspondiente al adverbio ἄρμωι ‘hace poco’. Véase *DMic. s. u. a-mo-i-je-to*.

9. Para la interpretación de *i-je-to-* como una forma de ἦμι véase Ruijgh (1974: 190, 1981: 56-60). Se debe señalar que este verbo suele construirse con complementos que expresan dirección, por lo que Lane (2016: 51-55), que sigue esta misma interpretación, explica los nombres de lugar con los que se construye nuestra forma verbal (*pa-ki-ja-si*, *po-si-da-e-jo*, *pe-re*-*82-*jo*, *i-pe-me-de-ja-*, *di-u-ja-jo*, *di-u-jo*) como dativos locativos pregnantes en vez de acusativos de dirección con la posposición *-de*.

10. De acuerdo con García Ramón (1986: 505), se trataría de un denominativo a partir de un nombre heteróclito **h₁is(h₂)-r/n-* derivado de esta raíz.

de esta raíz cuyo sentido original es el de ‘poner en movimiento’ y que se documenta, además de en griego, en indo-iranio, cf. LIV² s. u. **h₁ei₂sh₂-*. Con este sentido, podemos entender la morfología media de *i-je-to-* como propia de un verbo de movimiento (*body motion middle*, cf. Allan 2003: 76-81), interpretación que se ajustaría muy bien a la procesión que se describe en PY Tn 316, pues haría referencia a un oficiante que dirige la procesión y se pone en movimiento para iniciarla.

Con respecto a su formación, García Ramón (1996) propone tres posibilidades desde un punto de vista indoeuropeo:

- *is-e-toi* < **h₁is(h₂)-é-toi* por tematización secundaria de **is-toi*, presente con paralelos en iranio, cf. av. act. *išəntī*, med. *pair-išənte* ‘poner / ponerse en movimiento’ (Cheung 2007: 159).
- *īs-e-toi* < **h₁i-h₁is(h₂)-é-toi*, presente radical atemático reduplicado (**h₁i-h₁is[h₂]-toi*) con tematización y un posible paralelo en véd. *īṣate* ‘apresurarse’¹¹.
- *is-iē-toi* < **h₁īs(h₂)-iē-toi*, presente en *-iē/o-* con paralelos en indo-iranio, cf. véd. *īsyati/ite* ‘poner / ponerse en movimiento’, av. *fra-ēišiūā* ‘incitar’¹².

Obsérvese que, en los tres casos, García Ramón (1992: 190-191, 1996: 264) propone la pérdida de *h₂* etimológica, que explica como una tendencia, con origen en la protolengua, a la pérdida de laringal en posición interconsonántica cuando le precede una silbante (**/H/ → Ø / s_R, C*), cf. hit. *ešnaš* ‘sangre’ (**h₁ésh₂-n-o-s*) y gr. *μέλδεσθαι* ‘fundir’ (< **sh₂meld-*, cf. a.a.a. *smelzan*)¹³. En el caso de **h₁īs(h₂)-iē-toi* se vería reforzada por la aplicación de la Ley de Pinault, que predice la pérdida en protoindoeuropeo de laringal

11. Véd. *īṣate* ‘apresurarse’ (med.) podría pertenecer a esta raíz, aunque también se puede analizar como una formación desiderativa de **h₁ei₂-* ‘ir’. Véase Hajnal (1996: 282, n. 36).

12. Sobre las formas védicas, cf. García Ramón (1996: 267).

13. La tendencia que García Ramón propone para explicar, por ejemplo, la derivación de *ιέρως* de esta misma raíz **h₁ei₂sh₂-* podría no ser común, sino específicamente griega. En este sentido, sobre la forma hitita *ešnaš* véase Kloekhorst (2008: 259). Con respecto a *μέλδεσθαι*, la forma griega contendría una *s-* móvil, véase Beekes (1969: 82-87) y Southern (1997: 107-108, 110-113). En general, la pérdida de laringal se suele aceptar en griego para #s_R, cf. Nikolaev (2012: 201, n. 72).

tras consonante cuando le sigue *yod* ante vocal (PIE $*h_x \rightarrow \emptyset / C_0_i\bar{V}$), cf. Byrd (2015: 213). Esta última forma, además, sería la que mejor se correspondería con la grafía micénica por rendir cuenta del sufijo en *yod* — aunque las otras dos no son del todo incompatibles —¹⁴. Por todo ello, consideramos que la mejor interpretación de *i-je-to-* es $*is-i\bar{e}-toi\bar{i}$, presente en $-i\bar{e}/o-$ con paralelos en indo-iranio y que hace referencia a la procesión que el sumo sacerdote o el *wánax* / rey de Pilo encabezaría para realizar las ofrendas que se recogen en PY Tn 316 en honor de distintas divinidades¹⁵.

4. *i-je-to-* en el primer milenio

Como hemos visto, el significado de *i-je-to-* es controvertido, dado que no parece casar con un verbo de uso frecuente en griego como es ἵημι ‘lanzar, enviar’ ni por el contexto ni por su morfología. Por ello, lo más probable es que nos encontremos aquí como una forma verbal perteneciente a un paradigma con buenos paralelos en indo-iranio y del que solo se han conservado cognados indirectos en griego del primer milenio, como son ἱερός ‘sagrado’, ἰάομαι ‘curar, sanar’ e ἰβάω / ἰπέω ‘evacuar, purgar’. Esta forma verbal haría referencia al movimiento del oficiante que inicia una procesión relacionada con las ofrendas que se registran, por lo que podríamos traducirla por ‘se pone en movimiento’. Nuestro propósito en esta sección es determinar si realmente el paradigma al que pertenece *i-je-to-* se ha perdido por completo en griego del primer milenio, pues esa falta de continuidad arroja dudas sobre la interpretación que hemos dado por válida. Es bastante probable que, efectivamente, hayan quedado rastros de ese paradigma, especialmente en griego homérico. No obstante, resulta muy complejo rastrearlo porque, como veremos, las evoluciones fonético-fonológicas del griego del primer milenio con respecto al del segundo provocaron su confusión con otros paradigmas de distinto significado.

14. Sobre las vacilaciones en la representación de la aspiración intervocálica mediante hiato gráfico, véase Jiménez Delgado (2008) y Hellemans (2005).

15. Esa es la interpretación más probable de acuerdo con García Ramón (1996: 267). Sin embargo, Hajnal (1996) prefiere derivar la forma micénica de $*i\bar{s}-e-toi\bar{i}$ sobre la base del paralelo véd. *iṣate*.

El término *i-je-to-* debía de leerse /ih̥etoi/ en micénico, donde la aspiración intervocálica era aún perceptible, cf. Jiménez Delgado (2008). El resultado de la evolución de este presente a finales del segundo milenio hubo de ser /h̥ietai/ — /h̥iētoi/ en arcado-chipriota — con metátesis de la aspiración como en ἰερός¹⁶. La confusión con las formas medias de ἦμι era inevitable, especialmente si tenemos en cuenta que dichas formas tienden a alargar la iota inicial, ἴεμαι. Hajnal (1996) apuntó ya la confusión del paradigma de mic. *i-je-to-* en el de ἦμι¹⁷, si bien se trataría de un proceso un tanto más complejo de lo que pudiera parecer, dado que en el alargamiento apuntado interviene una tercera raíz *uei_h₁-

El alargamiento de las formas medias de ἦμι está relacionado con la incorporación a ese paradigma de un tema de presente derivado de *uei_h₁- ‘perseguir, anhelar’, cf. Jiménez Delgado (2022). Así se explicaría la escansión larga de la iota de la reduplicación del presente de ἦμι, que es etimológica en el caso de ese verbo¹⁸ y que se extendería al paradigma de ἦμι a partir de las formas medias. Eso es lo que podemos observar en Homero y en otros autores jónico-áticos, donde la confusión se vio favorecida por la pérdida temprana de la *wau* inicial, cf. DELG s. u. ἴεμαι¹⁹. Por otro lado, esa confusión también explica que las formas medias de ἦμι presenten significados propios

16. En el caso de ἰάομαι, García Ramón (1986: 513) atribuye la pérdida de la aspiración a la generalización de una forma jónica con psilosis.

17. “*i-je-to* kann schon den Charakter eine Reliktform besitzen und auf /^hijēmi/ ‘senden’ bezogen werden. Die lässt sogar den Schluss zu, dass vielmehr ein solcher Synkretismus (und nicht den Einfluss eines idg. *ueiH-(i)e-toi) zu den oben erwähnten auffälligen Bedeutung ‘eilen’ des Mediums ἴεμαι zu ἦμι beigetragen hat.” (Hajnal 1996: 286).

18. Hardarson (1993) considera que el tema de presente griego *f̥iē- se creó a partir de un presente reduplicado atemático, en concreto de una tercera persona del plural, con la siguiente evolución: *uei-uei_h₁-entoī > *uei-uei_h₁-entoī > *uei-ii_h₁-entoī > *uei_h₁-entoī. A su vez, Willi (2018: 156-157) prefiere partir de la tercera persona del singular de un presente reduplicado temático (*uei-uei(h)₁-e-toī > *uei-uei_h₁-e-toī > *uei-ii_h₁-e-toī > *f̥iētai), o incluso de un presente en *yod* con grado cero *uei_h₁-i-e/o- como suponía Solmsen (1901: 151).

19. La *wau* inicial tiende a perderse sin más en jónico-ático, pero también son frecuentes los resultados con espíritu áspero, en este caso por analogía con ἦμι, cf. Lejeune (1972: 176-177).

de **uei_h1-*. En este sentido, las formas medias de este verbo suelen presentar los siguientes significados²⁰:

1. ‘Lanzarse, apresurarse’, cf. οἶκαδε ἵεμένων ‘apresurándose a casa’ (Hom. *Il.* 2.154); ἵετ’ εὐθὺ πρὸς τὰ νυμφικὰ λέχη ‘se lanzó al punto hacia el lecho nupcial’ (S. *OT* 1242).
2. ‘Desear’, cf. ἵεμενον νόστοιο ‘anhelando el regreso’ (Hom. *Od.* 15.69).

Llama la atención que los significados de la voz media de ἵημι incluyan la expresión de un movimiento del sujeto, tal y como establecen los escolios homéricos, véase, por ejemplo, Sch. D Thiel M 274 πρόσσω ἴεσθε· εἰς τοῦμπροσθεν ἔρχεσθε καὶ ὀρᾶτε ‘lanzaos adelante: id hacia adelante y poneos en movimiento’. Este significado es minoritario en los ejemplos homéricos²¹, pero es el que mejor pervive en autores no épicos. Es el caso del único ejemplo pindárico, ἵεμενοι en *P.* 4.207. En el cuadro 1 presentamos los datos correspondientes a los significados emotivo y de movimiento de la media de ἵημι tanto en Homero como en varios autores de época clásica:

Cuadro 1. Media de de ἵημι con significado de movimiento y emotivo en distintos autores

Autores	Media emotiva	Media de movimiento
Homero	52	15
Sófocles	2	2
Eurípides	5	4
Aristófanes	1	3
Heródoto	-	4

20. Mucho menos frecuente es que hagan referencia a la acción de lanzar un objeto, cf. *Il.* 4.77 (τοῦ δέ τε πολλοὶ ἀπὸ σπινθῆρες ἵενται ‘de él muchas chispas salen disparadas’, donde el significado es pasivo), o acepciones derivadas de esta, cf. *Il.* 22.80 (κόλπον ἀνῆιμένη ‘abriéndose el vestido’), 24.300 (τοι τόδ’ ἐφιέμενη ‘a ti que odernas esto’), *Od.* 2.300 (αἴγας ἀνιέμενους σιάλους θ’ ‘desollando cabras y cerdos’), 13.7 (ἀνδρὶ ἐκάστω ἐφιέμενος τάδε ‘encomendando esto a cada hombre’), 23.240 (δειρῆς δ’ οὐπω ... ἀφίετο πῆγχε λευκῶ ‘de su cuello ya no podía desprender sus blancos brazos’).

21. Cf. *Il.* 2.154, 8.313, 12.274, 13.291, 707, 15.543, 16.382, 20.399, *Od.* 3.160, 9.261, 17.5, 19.187, 20.356, 22.304, 470, frente a *Il.* 2.589, 5.434, 8.241, 301, 310, 11.168, 537,

En general, el significado emotivo se vio limitado, en griego clásico, al compuesto ἐφίεμαι²², mientras que el simple ἰέμαι suele presentar el significado de movimiento²³.

La relación del movimiento con el sentido emotivo de **ueih₁*- se suele establecer a partir del anhelo del agente que se desplaza, cf. *LfgrE* II 1158²⁴. De la misma forma, también se puede poner en relación con el sentido original de ἵημι, pues se puede reinterpretar la media de *(H)ἰeh₁- ‘lanzar’ como expresión de un desplazamiento caracterizado por la velocidad del lanzamiento, aunque originalmente ese desplazamiento vaya referido al objeto y no al sujeto:

ἴεμαι → anhelar ir a un lugar > dirigirse / apresurarse hacia ese lugar
 ἰέμαι → lanzarse (a un sitio) > apresurarse

No obstante, es probable que en el paradigma de ἵημι haya confluído otra raíz más, concretamente, el presente medio que se corresponde con mic. *i-je-to*-. Su confusión con ese paradigma estaba asegurada en el momento en que se perdió la silbante en posición intervocálica en protogriego. Desde un punto de vista semántico, las formas de este verbo habrían contribuido a crear la

12.68, 13.386, 424, 501, 585, 15.450, 16.359, 383, 396, 507, 761, 866, 17.276, 292, 18.501, 547, 20.280, 469, 502, 21.70, 23.371, 718, 767, *Od.* 1.6, 58, 2.327, 3.344, 4.284, 823, 10.246, 529, 13.334, 426, 14.142, 282, 15.30, 69, 201, 16.430, 21.72, 129, 22.256, 273, 409, 23.353.

22. Cf. *S. Ph.* 1315 (ἐφίεμαι); *E. Hel.* 1183 (ἐφίεμαι), *Io.* 521 (ἐφίεμαι), *Ph.* 531 (ἐφίεσαι), *Rh.* 46 (ἐφίεμενοι), 300 (ἐφίεμην); *Ar. Av.* 1105 (ἐφίεται). Una excepción es *S. Tr.* 514 (ἴεμενοι).

23. Cf. *S. Ant.* 432 (ἴεμεσθα), *OT* 1242 (ἴετ’); *E. Ba.* 139 (ἴεμενος), 628 (ἴεται), *Ph.* 152 (ἴεμένα), *Supp.* 698 (ἴετο); *Ar. Eq.* 625 (ἴεμην), *V.* 423 (ἴεσο), *Ec.* 346 (ἴεμαι); *Hdt.* 2.70.2 (ἴεται), 6.112.1 (ἴεντο), 6.134.3 (ἴεσθαι), 9.78.1 (ἴετο).

24. En Jiménez Delgado (2022), apuntamos que **ueih₁*- podría haber designado originalmente un movimiento, de acuerdo con los cognados de otras lenguas indoeuropeas, cf. véd. *vēti* ‘perseguir, ir detrás de’, av. *vaēiti* ‘cazar, perseguir’, lit. *výti* ‘perseguir, dar caza’. Sea como fuere, el sentido primario del tema de presente de esta raíz en griego es el emotivo si atendemos a los ejemplos homéricos, no solo por ser más numerosos, sino porque, además, cuando expresan movimiento este suele ir acompañado de un componente emotivo, cf. *LfgrE* II 1157-1159. En este punto, resulta interesante comparar el escolio citado arriba con otro sobre el mismo pasaje: *Sch. Er. M* 274 πρόσω ἴεσθε: τῆ ψυχῆ, οὐ τοῖς σώμασιν ‘lanzaos adelante: con el alma, no con los cuerpos’.

acepción ‘ponerse en movimiento, apresurarse, lanzarse’ de la voz media de ἦμι con escansión larga de la iota inicial del tema de presente.

Por tanto, en el paradigma homérico de ἦμι habrían confluído, en la voz media, tres raíces distintas desde un punto de vista etimológico. Sin embargo, esta confusión quedó relegada al tema de presente y, de hecho, las acepciones propias de ella no se documentan con otros temas, donde la media es transitiva salvo si se emplea con significado pasivo, véanse los ejemplos de n. 20.

Una cuestión más delicada, por falta de datos, es la de la posible confusión de los temas de aoristo y futuro de *i-je-to-* con los de **uei₁h₁-*. En griego homérico se documentan un aoristo εἰσάμην / εἰσάμην y un futuro εἶσομαι que se adscriben a esa raíz, cf. Hardarson (1993: 166-167); LIV² s. u. **h₁ei₂sh₂-*. Su sentido es básicamente de movimiento²⁵, por lo que se tiende a pensar que se confundirían con el paradigma defectivo de εἶμι ‘ir’²⁶, especialmente en aquellos casos en los que no se puede restituir una *wau* inicial, cf. *Il.* 13.90, 17.285 (μετεισάμενος), 24.462 (ἐγὼ πάλιν εἶσομαι), *Od.* 15.213 (δεῦρ’ εἶσεται)²⁷, frente a *Il.* 11.358 (καταεἶσατο), 15.415 (εἶσατο), *Il.* 11.367, 20.454, *Od.* 15.504 (ἐπιεἶσομαι). Sobre esta cuestión véase Chantraine (1958: 142-143, 293-294); Létoublon (1985: 80-81). Algunos ejemplos son muy indicativos de la confusión independientemente de la restitución o no de *wau* inicial, cf. εἶσομαι ἐξ ἀλόθεν χαλεπὴν ὄρσουσα θύελλαν ‘saldré fuera del agua del mar a levantar una terrible tempestad’ (*Il.* 21.335), dado que la construcción con participio de futuro es propia de un verbo de movimiento²⁸, mientras

25. Con una sola excepción, cf. τὸ μὲν εἰσεσθήν χαλκίηρα τεύχε’ ἀπ’ ὤμων | συλήσειν ‘los dos estaban deseosos de despojarle de los hombros las bronceadas armas’ (*Il.* 15.544-545), donde la construcción con infinitivo podría indicar que su significado es emotivo, véase Kirk-Janko (1994: 288).

26. De este verbo solo se conoce el tema de presente, pero ejemplos tardíos sí que pueden considerarse creados directamente sobre él, caso del futuro διείσομαι (Nic. *Th.* 494, 837) o del subjuntivo de aoristo εἶσεται con vocal breve documentado en una inscripción delia del s. II/I a. C., cf. ἐν ἡμέραις πέντε ταῖς ἔγγιστα ... [αἷς ἄ]ν εἰς τὴν ἀρχὴν εἶσεται ‘en los cinco días siguientes a que ingrese en el cargo’ (FD 4.37C.12).

27. Nótese que las formas homéricas del presente medio de ἦμι no permiten la elisión de una vocal anterior, salvo en casos excepcionales, cf. ἄμφω δ’ ἰέσθην ἐπὶ ἴστορι πείραρ ἐλέσθαι ‘y ambos deseaban zanjar la cuestión mediante un árbitro’ (*Il.* 18.501), y en composición (ἀνίεμαι, ἀφίεμαι, ἐφίεμαι, παρίεμαι, ὄφίεμαι).

28. Sobre la construcción de verbos de movimiento con participios de futuro que expresan finalidad, véase Létoublon (1985: 39); Kölligan (2017).

que con sentido emotivo *ῥίεμαι se construye con infinitivo (ἴετο θυμῷ τίσασθαι ‘deseaba en su alma vengarse’, Hom. *Il.* 2.589) y con genitivo de causa (ἰέμενοι πόλιος ‘anhelando la ciudad’, Hom. *Il.* 11.168). Por otro lado, las formas en las que se puede restituir la *wau* tienen, en general, un claro sentido de movimiento, cf. *Il.* 11.367 τοὺς ἄλλους ἐπιείσομαι, ὄν κε κίχαιω ‘me lanzaré contra los demás, contra el que me encuentre’.

La relación de este aoristo y futuro homéricos con mic. *i-je-to* es muy hipotética, pero posible, especialmente tras la confusión de /ih₁etoi/ con /u₁ietoi/ una vez se perdió la *wau* inicial. Desde un punto de vista semántico, los ejemplos se ajustarían muy bien al significado que podemos atribuir a /ih₁etoi/, pero desde un punto de vista morfológico quedarían algunas dificultades para aceptarla, dado que los temas sigmáticos de *h₁e₁sh₂- serían /e₁isa-/, con vocalización de la laringal de la raíz *set*, o /e₁iss-/, si la pérdida de la laringal del tema de presente se extendió al resto del paradigma. En el primer supuesto, los temas de aoristo y futuro correspondientes evolucionarían a *e₁isa- / *e₁isse/o- (García Ramón 1987: 505-506); en el segundo, la simplificación de la silbante geminada, habitual en los aoristos y futuros sigmáticos cuando precede una vocal larga o diptongo²⁹, daría lugar a *e₁isa- / *e₁isse/o-, para lo que existe un buen paralelo en σεῖσα (*Il.* 15.321), σεῖσατο (*Il.* 8.199) < *tu₁e₁ss-/, cuya raíz termina en silbante como sería nuestro caso tras la pérdida de la laringal. Si el tema de futuro y el de aoristo de *i-je-to*- eran *e₁isa- y *e₁isse/o-, la confusión con los temas de aoristo y futuro de *u₁e₁h₁- es evidente. No obstante, todo ello es incierto, entre otros motivos porque para la extensión de esa pérdida de la laringal del tema de presente a otros temas no hay buenos paralelos, caso del infinitivo de perfecto τέτορθαι de τεῖρω (< *terh₁-ie/o-)³⁰ transmitido por Herodiano (Hdn.Gr. 3.2.69 Lentz), o

29. La simplificación de la silbante geminada es regular tras vocal larga y diptongo, cf. Lejeune (1972: 102); sobre esa simplificación en los aoristos y futuros sigmáticos homéricos, cf. Risch (1974: 247-248, 349-350).

30. Este presente en *yod* podría ser una innovación griega que sustituiría a un presente radical temático *τερέω para evitar la homonimia con el tema de futuro de esa raíz, cf. LIV² s. u. *terh₁-. Obsérvese que, de acuerdo con Byrd (2015: 208-240), la ley de Pinault solo afecta a h₂ y h₃, no a h₁.

del aoristo ἔτειλα de τέλλω (< *telh₂-je/o-), cuyo perfecto es, a su vez, τέταλκα / τέταλμαι³¹.

5. Conclusiones

La forma verbal micénica *i-je-to-* se documenta en cuatro ocasiones en una tablilla pilia (PY Tn 316.2, v. 1.4.8) en la que se registran las ofrendas relacionadas con una ceremonia religiosa bastante excepcional, tanto por la calidad de las ofrendas en sí como porque incluía a varias divinidades y santuarios.

Las propuestas de interpretación que se han dado para *i-je-to-* son fundamentalmente tres:

1. Que se trata de una forma del paradigma de ἵημι ‘lanzar, enviar’, aunque en ese caso quedaría sin explicar la morfología medio-pasiva.
2. Que se trata de una forma de un verbo *ἴημι ‘consagrar *vel sim.*’ desconocido en el primer milenio y que estaría etimológicamente relacionado con el adjetivo ἱερός, ἄ, ὄν ‘sagrado, a’, si bien dicha relación etimológica no parece sostenerse de acuerdo con los cognados de dicho adjetivo en otras lenguas indoeuropeas.
3. Que se trata de una forma de un paradigma verbal relacionado con la raíz indoeuropea *h₁eišh₂- ‘poner en movimiento’, de la que también derivan el adjetivo ἱερός y los verbos ἰάομαι ‘curar, sanar’ e ἰνάω / ἰνέω ‘evacuar, purgar’.

Esta última es la preferible desde un punto de vista etimológico y morfológico, pero, además, casa perfectamente con el contexto de la tablilla, pues haría referencia al sumo sacerdote o al *wanax*, que se pondría en movimiento para iniciar la procesión que se menciona para cada una de las ofrendas. En este caso, el único escollo que nos impediría darla por válida es su falta de continuidad en el primer milenio. Para ser más precisos, no es que esa falta anule la interpretación de los términos micénicos, pero sí arroja ciertas dudas.

31. No obstante, se suele proponer que se trata un presente en nasal, cf. LIV² s. u. *telh₂-. Véase que en este caso también se extendería la pérdida de la laringal en el tema de presente, tematizado secundariamente y con grado pleno (*tl_h-neh₂- > *tel-ne/o-), al resto de temas.

Sin embargo, si atendemos a la evolución fonético-fonológica de este verbo podemos entender que sí hubo continuidad, en el sentido de que dicho tema de presente se confundió con el presente medio del verbo ἵημι, que presenta significados que no casan con el de su raíz indoeuropea: por un lado, un significado emotivo ‘anhelar, desear’ que se ha relacionado con otra raíz indoeuropea **u_hei_h-* que también confluyó en el tema de presente medio de ἵημι, por otro, un significado de movimiento ‘lanzarse, apresurarse’ que podría perfectamente ser el testimonio de esa continuidad. De hecho, el tema de presente medio de ἵημι presenta un alargamiento de la *i* de la reduplicación que se puede explicar a partir de **u_hei_h-*, pero que también se podría explicar a partir del presente que documenta la forma micénica, en una evolución *i-je-to- /ih₂toi/ > ἵεται* por pérdida de la aspiración intervocálica.

Por último, existen formas de aoristo y futuro homéricas, εἰσάμην / εἰσάμην y εἴσομαι, que se han puesto en relación con **u_hei_h-* etimológicamente — de hecho, en alguna de ellas queda rastro de la *wau* inicial —, a pesar de que su significado es sistemáticamente de movimiento. Por ello, pensamos que es posible que en la configuración morfosintáctica de estas formas habría también influido nuestro paradigma, aunque en este caso hay ciertas dificultades morfológicas que hacen esta relación aún más hipotética.

Referencias bibliográficas

- ALLAN, Rutger J. (2003) *The Middle Voice in Ancient Greek. A Study of Polisemy*. Amsterdam: Brill.
- BEEKES, Robert S. P. (1969) *The Development of the Proto-Indo-European Laryngeals in Greek*. The Hague / Paris: Mouton.
- BERNABÉ, Alberto & Eugenio R. Luján. (2020) *Introducción al griego micénico. Gramática, selección de textos y glosario. 2ª edición, corregida y aumentada*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- BYRD, Andrew M. (2015) *The Indo-European Syllable*. Amsterdam: Brill.
- CHANTRAINE, Pierre. (1958) *Grammaire homérique. Tome I: phonétique et morphologie*. Paris: Klincksieck.
- CHEUNG, Johnny. (2007) *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden: Brill.
- DELG = Chantraine, Pierre. (1968-1980) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- DMic. = Aura Jorro, Francisco. (1985-1993) *Diccionario micénico*. Madrid: CSIC.

- Documents*² = Ventris, Michael & John Chadwick. (1973) *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUHOUX, Yves. (2008) "Mycenaean anthology." En: Duhoux, Y. & Anna Morpurgo Davis (eds.) 2008. *A Companion to Linear B. Volume 1*. Louvain-la Neuve: Peeters, pp. 243-393.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis. (1986) "Griego ἰάομαι." En: Etter, Annemarie (ed.) 1986. *O-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*. Berlin: De Gruyter, pp. 497-513.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis. (1992) "Griechisch ἰερός und seine Varianten, vedisch *iṣirá-*." En: Beekes, Robert S. P. (ed.) 1992. *Rekonstruktion und relative Chronologie (Akten der VII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Leiden 1987)*. Innsbruck: Institut für Vergleichende Sprachwissenschaft, Universität Innsbruck, pp. 183-205.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis. (1996) "Sobre la tablilla PY Tn 316 y el pretendido presente radical *i-je-to-*." En: De Miro, Ernesto *et alii* (eds.) 1996. *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia*. Roma: Gruppo editoriale internazionale, pp. 261-268.
- GODART, Louis. (2010) "I due scribi della tavoletta Tn 316." *Pasiphae* 3, pp. 99-115.
- HAJNAL, Ivo. (1996) "Mykenisch *i-je-to*, *i-je-ro* und Verwandtes." En: De Miro, Ernesto *et alii* (eds.) 1996. *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia*. Roma: Gruppo editoriale internazionale, pp. 267-288.
- HARDARSON, Jón A. (1993) "Griechisch (φ)ἰεμαι." En: Meiser, Gerhard (ed.) 1993. *Indogermanica et Italica. Festschrift für Helmut Rix zum 65. Geburtstag*. Innsbruck: Institut für Vergleichende Sprachwissenschaft, Universität Innsbruck, pp. 159-168.
- HELLEMANS, Geert. (2005) *Étude phonétique et graphique du [j] (jod) en grec mycénien*. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven. Tesis doctoral inédita.
- JIMÉNEZ DELGADO, José Miguel. (2008) "La situación de *h en griego micénico." *Kadmos* 47, pp. 73-90.
- JIMÉNEZ DELGADO, José Miguel. (2016) *Sintaxis del griego micénico*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- JIMÉNEZ DELGADO, José Miguel. (2022) "Sobre el origen de la escansión larga de la sílaba reduplicada de ἦη." *Indogermanische Forschungen* 127, pp. 61-74.
- KIRK, Geoffrey S. & Richard Janko. (1994) *The Iliad: A Commentary. Volume IV: Books 13-16*. Cambridge: Cambridge University Press.

- KLOEKHORST, Alwin. (2008) *The Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. Amsterdam: Brill.
- KÖLLIGAN, Daniel. (2017) "From discourse to grammar? *Eρχομαι + future participle in Greek." En: Lambert, Frédéric et alii (coords.) 2017. *The Greek Future and its History / Le futur grec et son histoire*. Louvain-la-Neuve: Peeters, pp. 87-110.
- LANE, Michael F. (2016) "Returning to sender: PY Tn 316, Linear B *i-je-to*, Pregnant Locatives, **perH₃-*, and Passing between Mycenaean Palaces." *Pasiphae* 10, pp. 39-89.
- LEJEUNE, Michel. (1972) *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*. Paris: Klincksieck.
- LÉTOUBLON, Françoise. (1985) *Il allait, pareil à la nuit. Les verbes de mouvement en grec ancien: supplétisme et aspect verbal*. Paris: Klincksieck.
- LfgrE = Bruno, Snell et alii. (1979-2010) *Lexikon des frühgriechischen Epos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LGM = Piquero Rodríguez, Juan. (2019) *El léxico del griego micénico*. Nancy: A.D.R.A.
- LIV² = Rix, Helmut et alii. (2001) *Lexikon der Indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*. Wiesbaden: Ludwig Reichert.
- MELENA, José Luis. (2001) *Textos griegos micénicos comentados*. Vitoria: Parlamento Vasco.
- NIKOLAEV, Alexander. (2012) "Homeric ἀάατος: Etymology and Poetics." *Die Sprache* 50/2, pp. 182-239.
- PALMER, Leonard R. (1963) *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*. Oxford: Clarendon Press.
- PIQUERO RODRÍGUEZ, Juan. (2014) "Hipótesis sobre las funciones y la indumentaria de los *po-re-na* micénicos." *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 19, pp. 193-212.
- PTT3 = Melena, José Luis & Richard J. Firth. (2021) *The Pylos Tablets Transcribed. Third Edition*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- RISCH, Ernst. (1974) *Wortbildung der homerischen Sprache*. De Gruyter: Berlin.
- RUIJGH, Cornelis J. (1974) "M. Ventris & J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*: 2nd edition by J. Chadwick. Cambridge University Press, 1973." *Mnemosyne* 27/2, pp. 187-192.
- RUIJGH, Cornelis J. (1981) "Interprétation hypothétique de la tablette Va 15 de Pylos." *Živa Antika* 31, pp. 47-62.

- SOLMSEN, Felix. (1901) *Untersuchungen zum griechischen Laut- und Verslehre*. Straßburg: Karl J. Trübner.
- SOUTHERN, Mark R. V. (1997) *Sub-Grammatical Survival: Indo-European s-mobile and its Regeneration in Germanic*. Washington: Institute for the Study of Man.
- VARIAS, Carlos. (2016) “Testi relativi a mobiliario e vasi pregiati.” En: Del Freato, Maurizio & Massimo Perna (eds.) 2016. *Manuale di epigrafia micenea. Introduzione allo studio dei testi in lineare B*. Padova: libreriauniversitaria.it, pp. 551-565.
- WILLI, Andreas. (2018) *Origins of the Greek Verb*. Cambridge: Cambridge University Press.

NOTA BIOGRÁFICA / BIONOTE

JOSÉ MIGUEL JIMÉNEZ DELGADO es Profesor Titular de Universidad adscrito al Área de Filología Griega de la Universidad de Sevilla. Su campo de especialización es la lingüística griega, fundamentalmente la sintaxis y la pragmática del griego antiguo, así como la micenología. Sus aportaciones más importantes incluyen una *Sintaxis del griego micénico* publicada en 2016, así como numerosos artículos y trabajos de investigación relacionados con el estudio de las partículas griegas, la etimología y la interpretación de los textos micénicos.

JOSÉ MIGUEL JIMÉNEZ DELGADO is Professor of Classical Philology at the University of Seville (Spain). His main research interests are Ancient Greek Linguistics and Mycenaeanology. He is the author of *Sintaxis del griego micénico* (2016) and numerous articles about Greek particles, etymology, and the interpretation of Mycenaean texts.

Rebut / Received: 25/04/2022
Acceptat / Accepted: 06/06/2022

Per enllaçar amb aquest article / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.08>

Per citar aquest article / To cite this article:

Redondo, Jordi. (2023) "Variants traductològiques a la *Biblia de Montserrat* i a la *Biblia Catalana Interconfessional*: alguns casos del *Nou Testament*." En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. *MonTI* 15, pp. 224-239.

VARIANTS TRADUCTOLÒGIQUES A LA *BÍBLIA* DE MONTSERRAT I A LA *BÍBLIA CATALANA* INTERCONFESSIONAL: ALGUNS CASOS DEL NOU TESTAMENT

TRANSLATION VARIANTS IN THE *BIBLE OF MONTSERRAT* AND THE *INTERCONFESSIONAL CATALAN BIBLE*: SOME CASES OF THE NEW TESTAMENT

JORDI REDONDO

Jordi.Redondo@valencia.edu
Universitat de València

Resum

La *Biblia de Montserrat* constitueix la principal traducció moderna dels texts sagrats de la tradició cristiana al català fins a la publicació de la *Biblia Catalana Interconfessional*, considerada la versió canònica per l'Església. Alguns exemples extrets del *Nou Testament* serviran per a analitzar quines opcions han triat els traductors de totes dues obres davant d'una transmissió no unívoca. Tot i la dificultat per a cercar un patró de selecció textual, podem escatir el plantejament teòric dels traductors davant dels problemes derivats de la confrontació de les solucions del grec estàndard amb les pròpies d'una dicció semititzant i amb les de la Koiné.

Paraules clau: Traducció. Aparat crític. Variants. Semitisme. Koiné.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Abstract

The so-called Montserrat Bible served as the main modern Catalan translation of the sacred texts of the Christian tradition till the publication of the Interconfessional Catalan Bible, which is considered the canonical version by the Church. Some examples taken from the New Testament will be used to analyse which options were chosen by the translators of both works for a non-unambiguous transmission. In spite of the difficulty for finding a pattern of textual selection, we will be able to define the translators' theoretical approach to the problems arising from the confrontation of the solutions of standard Greek either with those of a Semitic diction or with those of a Koine diction.

Keywords: Translation. Critical apparatus. Variants. Semitism. Koine.

1. Les traduccions catalanes de la Bíblia

L'estudi de les traduccions catalanes de la Bíblia no es pot fer sense un esment inicial a la gran pèrdua que fins al dia d'avui representa la desaparició dels exemplars de la Bíblia de Portaceli, de la qual una primera versió hauria estat composta per Bonifaci Ferrer —el germà de Vicent— entre els anys 1396 i 1402, mentre que una versió refosa i signada per Berenguer Vives de Boil aparegué publicada i impresa els anys 1477 i 1478, una de les primeres edicions en una llengua vulgar, precedida de l'alemanya de Johann Mentelin (Estrasburg, 1466) i la italiana de Niccolò Malermi (Venècia, 1471). Aquesta Bíblia Valenciana fou només precedida per la llatina (1448), l'alemanya (1466) i la italiana (1471). Caldria esperar al 1553 perquè se'n publiqués una traducció castellana, la Bíblia de Ferrara, la qual fou editada per rabins expulsats¹. Tanmateix, a partir del fet que el metge Andreu Forcadell i el corrector Daniel Vives fossin conversos, el zel de la Inquisició va provocar que en fossin

1. S'ho val a parlar compte que les traduccions que en aquella època feia Pedro Ciruelo (conservades inèdites, per cert) del *Pentateuc*, les *Lamentacions*, a més dels llibres de *Daniel* i d'*Isaïes*, eren totes de l'hebreu al llatí. La traducció quadrilingüe del *Gènesi*, aquesta sí publicada, parteix de l'hebreu per a oferir-ne també una traducció llatina, aquest cop acompanyada de les versions aramea, anomenada caldea, de la grega de la *Septuaginta* i de la llatina de Sant Jeroni. Idèntic patró medieval, gens adient amb els postulats del Renaixement, es registra a l'exposició metodològica que fa el mateix Ciruelo: *Et quia per gratiam Dei Sacram Bibliam Hebraicam verbum verbo reddens Latinam effeci, etiam observata phrasi Hebraicae linguae.*

cremats tots els exemplars a l'abast, i l'acció policial i la por han fet que no n'hagi arribat cap volum de l'edició impresa al taller de l'alemany Lambert Palmart (Habler 1909 i Ventura 1993; sobre les traduccions catalanes de la Bíblia en general, Bohigas 1967; Perarnau 1978 i 1983; Puig 2001; sobre les Bibles que escaparen a la Inquisició, Riera 2013). Sí que ha arribat un exemplar de la impressió del *Psalteri* a Barcelona, el 1480 (Wittlin 1996)². La historiografia espanyola volgué fer desaparèixer per segona vegada els sis-cents exemplars, tot negant que s'haguessin imprès mai.

Ultra aquesta important iniciativa, malaguanyada per la repressió de la Inquisició, la tradició catalana de traduccions bíbliques es remunta a la segona meitat del segle XIII. Puig apunta com els evangelis en hebreu d'un còdex de la Biblioteca Vaticana, el *Vat. Hebr.* 100, serien la traducció d'una versió catalana (Puig 2001: 113, n. 11 bis). Tenim notícia de la de Jaume de Montjuïc, un probable membre de la comunitat jueva, sota comanda l'any 1287 del monarca Alfons II, però que sembla inacabada quan el traductor va finir el 1290³. La *Bíblia rimada* atribuïda per Miret i Sans a Romeu Sabruguera, i composta entre els anys 1282 i 1295, no es pot reconèixer com una traducció, ans com una mena de paràfrasi. Sabruguera, que era escripturista a l'Estudi General de Lleida, sí que va traduir els *Psalms* i part dels *Evangelis* (Miret i Sans 1908). Un altre psalteri, d'autoria anònima, es conserva a la Biblioteca Vaticana (còdex *Reg. Lat.* 19); un segon es conserva a l'arxiu capitular de la seu de València, i el manuscrit que ens l'ofereix (ms. 106) inclou també el *Llibre de Tobit*; un tercer, l'aixopluga la Biblioteca de Catalunya (BC ms. 1043/2057); encara un altre es pot reconèixer al *Llibre d'Hores* de Morella.

Ja al segle XIV, i per la probable iniciativa del rei Pere III (Puig 2001: 117-119), cap al 1370 es va assolir una nova traducció completa, conservada a diversos còdexs de l'actual patrimoni bibliogràfic francès i anglès (edició

2. L'edició va córrer a càrrec de Nicolau Spindeler, i l'exemplar es conserva a la Bibliothèque Mazarine de París, ms. 1228.

3. Parts d'aquesta traducció serien el *Psalteri* i els *Evangelis* conservats a la Bibliothèque Nationale de Paris, manuscrits fr. 2433, 2434, esp. 244 i 376.

parcial a Riera & Casanellas 2004)⁴. Posteriorment, l'anomenada *Traducció bíblia incompleta* fou composta a cavall dels segles XIV i XV (Poy 2021).

La prohibició de les traduccions al vulgar formulada pels poders de la Contrareforma va provocar que no es coneguin noves versions catalanes fins al segle XIX, quan el 1832 d'Anglaterra estant Josep Melcior de Prat i Solà va traduir el *Pentateuc*, el *Llibre de Rut*, els *Psalms*, el *Càntic dels Càntics* i el *Llibre de Jonàs*, mentre que el 1840 datava a Maó les seues traduccions Antoni Febrer i Cardona, que titulava *Saltiri i Càntics de l'Antic i del Nou Testament*. Altres traduccions de les quals hi ha notícia tampoc no oferien el text bíblic sencer.

2. Les variants a la transmissió neotestamentària i llur reflex a les traduccions

Cap altra obra de la literatura universal no ha conegut la difusió de què ha estat objecte la Bíblia. Des d'un moment històric que coincideix amb l'inici de l'era vulgar, i a despit que a la tradició hebrea més antiga no era permesa la còpia d'un text que era curosament dipositat i custodiat al temple (Tov 2010: 165-166), l'activitat de còpia ha estat intensíssima i ha produït un nombre ingent de testimoniatges (per als primers estadis de la transmissió dels texts bíblics, vegeu Metzger 1977; per al corpus neotestamentari, Clarysse 2010; per a una visió genèrica, Parker 2012). Fins i tot si reduïm el nostre interès —i es tracta d'una limitació força significativa— als manuscrits grecs del Nou Testament, el nombre, la ubicació i la cronologia fan inviable un estudi comprensiu, el que obliga a tractar-ne d'una manera parcial: n'estudiem, per exemple, els manuscrits d'una determinada àrea o època, o una tipologia paleogràfica concreta, o la transmissió d'un passatge als principals manuscrits. Si atenem tan sols al nombre, només els manuscrits llatins de la *Vulgata* ja arriben a un total de dos mil tres-cents seixanta-nou en un estudi publicat el 1900 (Gregory 1900: 613-729; el mateix autor registra només disset manuscrits georgians, Gregory 1900: 574-575).

Per a l'època medieval, el coneixement dels texts i a partir d'ells, en la mesura en què se'n pugui recuperar una extensió adient, la metodologia dels

4. Es tracta dels manuscrits Peiresc, BNP esp. 2, 3 i 4, Egerton, BL Eg. 1526, i Colbert, BNP esp. 5.

traductors ha requerit una tasca prèvia de localització i identificació dels materials disponibles. La publicació de diversos volums del *Corpus Biblicum Catalanicum* ja ha palesat el caire literal dels traductors més reeixits, tot i que no sempre l'original fos el text de la *Vulgata*, sinó la Bíblia hebrea (Perarnau 1978: 68, a partir de l'ordenació dels llibres).

En comparar les traduccions catalanes actuals, la *Bíblia de Montserrat*, publicada el 1970, i la *Bíblia Catalana Interconfessional*, publicada el 1993, amb la *Vulgata*, al seu torn traduïda del grec, i amb aquest original grec en darrer terme, queda oberta la possibilitat de seguir de prop una munió de problemes propis tant de la filologia formal com de l'hermenèutica i la traductologia. Per tal de respectar la cronologia relativa dels quatre texts els llegirem en l'ordre en què foren creats. Atorgarem també atenció, ni que sigui d'una manera aproximativa, al conjunt de l'edició neotestamentària moderna. Comprovarem així quina és la situació de les traduccions catalanes en relació amb el text adoptat, a quines edicions s'acosten més i si segueixen alguna mena de criteri preestablert.

L'abundor dels testimonis textuais, materialitzada en un nombre de manuscrits que esdevé inabastable, ens obliga a tractar-ne tan sols d'una manera aproximada, a tall de referir-nos tan sols als més significats referents per a cadascuna de les variants triades.

En funció del mateix criteri de l'economia hem decidit de limitar aquestes planes als evangelis, però precisament per la voluntat d'assolir una exemplificació llegidora no hem arribat a recollir tots quatre texts. Per consegüent, la selecció dels passatges inclou dos de Marc, dos de Lluc i tres de Joan. No s'ha pretès en cap moment d'excloure Mateu, la manca del qual es deu solament a la major pertinença i comoditat dels exemples que hem trobat a la resta d'evangelistes.

Una consideració final s'ha de referir a la naturalesa de les variants que hem triat. Es tracta sempre de problemes textuais amb un reflex directe a la traducció, el que ha comportat d'evitar aquelles variants d'ordre fonològic i morfològic que el text català no pot recollir.

3. Relació i comentari dels passatges triats

Hem triat només set passatges de fins a tres dels quatre autors d'evangelis, tot confiant que la mostra serà prou il·lustrativa del que volem indicar.

3.1. Mc. 1, 11

El nostre primer passatge té com a nucli de la variant la construcció sintàctica de l'oració nominal, per tal com la major part de la transmissió inclou la forma verbal personal *ἐγένετο*, que en canvi omet el manuscrit T. Ni a les llengües semítiques ni al grec, ultra notables diferències d'ús que ara no fan al cas, no és imprescindible l'afegitó del verb copulatiu, ni tampoc no ho era al llatí.

El text grec habitualment editat és el següent:

Mc. 1, 11 *καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν Σὺ εἶ ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.*

Aquest és també el text editat al *Nou Testament Grec* (Ferrer, Malé, Matoses & Ponsatí-Murlà 2019: 138). De fet, de totes les edicions modernes que hem tingut ocasió de consultar, només la de Tischendorf (1869: 220) presenta l'edició d'acord amb el còdex T, ço és, *καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν* etc.

La *Vulgata* ens ofereix la traducció següent:

Et vox facta est de caelis: Tu es filius meus dilectus, in te complacui.

La traducció montserratina diu així:

I vingué del cel una veu: 'Tu ets el meu Fill, l'estimat; en tu tinc posada la meua complaença'.

La *Biblia Catalana Interconfessional* tradueix en els termes següents:

I una veu digué des del cel: -Tu ets el meu Fill, el meu estimat; en tu m'he complagut.

Ambdós texts recolzen, doncs, una sintaxi que no és ben bé literal, però sí molt més comprensible per a parlants, per una banda, de la varietat de llatí més emprada en la Baixa Llatinitat, el que anomenem llatí vulgar, i per una altra del català comú. La *Vulgata* s'acosta més a la construcció del psalm hebreu, que literalment diu 'i dels cels una veu sorgí'. Tots dos textos moderns, en canvi, opten per una sintaxi més entenedora, però mentre la bíblia

montserratina pren una opció més literal, la *Biblia Catalana Interconfessional* sacrifica tota literalitat. Des del punt de vista textual, el manuscrit T no només ens presenta la *lectio difficilior*, ans també la solució sintàctica més propera a l'estil dels psalms. La impossibilitat d'un anostrament idèntic al de la construcció hebrea fa que tant el text de totes dues traduccions catalanes com el jeronià coincideixin a fer servir la llició més estesa dins la transmissió.

3.2. Mc. 13, 22

El nostre segon passatge ofereix una variant de caire lexical: uns manuscrits ens donen la llició ποιήσουσιν —còdexs TW— i d'altres, la variant δώσουσιν —còdexs HSVLM—. El text de l'evangeli de Marc és aquest:

Mc. 13, 22 ἐγερθήσονται δὲ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ ποιήσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν εἰ δυνατὸν τοὺς ἐκλεκτούς.

El *Nou Testament Grec* opta per la llició δώσουσιν (Ferrer, Malé, Matoses & Ponsatí-Murlà 2019: 202). De fet, aquesta és la llició més sovintejada, mentre que la variant ποιήσουσιν, menys freqüent a la tradició manuscrita, és la preferida per tan sols dos editors, Tischendorf (1869: 363) i Nestle (1904: 125). La *Vulgata* el tradueix d'aquesta manera:

exsurgent enim pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa et portenta ad seducendos, si potest fieri, etiam electos. Vos ergo videte: ecce praedixi vobis omnia.

I aquí tenim el text de la *Biblia de Montserrat*:

Perquè sortiran falsos messies i falsos profetes i faran senyals i prodigis capaços d'enganyar, si fos possible, fins els elegits; però vosaltres vigileu: us ho dic per endavant.

A la *Biblia Catalana Interconfessional* el text fa així:

Perquè sorgiran falsos messies i falsos profetes, que faran senyals i prodigis per esgarriar, si fos possible, els elegits.

El contrast entre les traduccions llatina i catalanes, respectivament *dabunt signa et portenta* i *faran senyals i prodigis*, s'explica, doncs, per les variants de la transmissió. Jeroni va triar la llició més estesa, mentre que els traductors catalans han escollit la menys freqüent. Si atenem a la fraseologia pròpia de

cada llengua, és estrany a la llengua grega l'ús del verb δίδωμι, que es deu a la influència de l'hebreu. La lliçó menys freqüent, el ποιήσουσιν dels còdexs T i W, s'adiu més amb el grec.

3.3. Lc. 1, 75

El tercer passatge és extret de l'evangeli de Lluç i consisteix en un verset de la profecia de Zacaries. La variant textual que ens interessa la configuren una lliçó més difosa *πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν*, amb un acusatiu circumstancial de valor temporal, i una de més restringida, testimoniada tan sols per dos dels manuscrits principals, amb un locatiu temporal *πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν*, que és el que llegim als còdexs H i W. Aquesta segona opció sintàctica acusa la influència de les llengües semítiques (Bernardi 1986: 26).

Lc. 1, 75 (...) ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν etc.

El text que acabem d'oferir és també l'editat pels autors del *Nou Testament Grec* (Ferrer, Malé, Matoses & Ponsatí-Murlà 2019: 231). En realitat, els editors moderns estan dividits gairebé al cinquanta per cent entre ambdues lliçons, per bé que les edicions més recents opten pel datiu, mentre que les anteriors oferien de manera regular l'acusatiu. Fins a l'edició de Westcott i Hort del 1881 no va aparèixer editada la variant amb datiu, després acceptada per Nestle (Westcott & Hort 1881: 118; Nestle 1904: 143).

La *Vulgata* ens n'ofereix la traducció següent:

(...) *in sanctitate et iustitia coram ipso omnibus diebus nostris* etc.

La traducció catalana és aquesta a la versió montserratina:

(...) *amb santedat i justícia, tota la vida* etc.

A la *Biblia Catalana Interconfessional* la traducció coincideix plenament amb la precedent:

(...) *amb santedat i justícia, tota la vida* etc.

La diferència entre les traduccions llatina i catalana rau en la literalitat de la *Vulgata*, que tria com a òptima la lliçó menys transmesa i, en canvi, més propera als usos lingüístics de l'arameu, mentre que tant la *Biblia de Montserrat* com la *Biblia Catalana Interconfessional* s'encomanen al recurs d'una solució

semànticament propera, encara que no reculli ni de lluny el sentit de l'original, que diu 'a tots i cadascun dels nostres dies'. L'adjectiu i pronom *πᾶς* expressa la totalitat mitjançant l'al·lusió a cadascun dels elements o membres d'un conjunt, mentre que la traducció 'tota la vida' recull una idea de totalitat sense fissures, en bloc, com ho hauria fet en grec l'adjectiu i pronom *ὅλος*. La traducció catalana també s'allunya tant de l'original com de la *Vulgata* en ignorar el sintagma *ἐνώπιον αὐτοῦ*, 'davant de tu'.

3.4. Lc. 9, 38

El nostre quart passatge, també llucà, planteja un problema sintàctic en presentar-nos una alternança modal, l'ús més estès de l'infinitiu *ἐπιβλέψαι* als manuscrits HWSVLM, mentre que només el còdex T mostra la llició de l'imperatiu *ἐπίβλεψαι*. El passatge diu així:

Lc. 9, 38 καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ ὄχλου ἐβόησεν λέγων Διδάσκαλε, δέομαί σου ἐπιβλέψαι ἐπὶ τὸν υἱόν μου, ὅτι μονογενὴς μοί ἐστιν etc.

Aquest és el text segons la major part de les edicions modernes, entre les quals la del *Nou Testament Grec* (Ferrer, Malé, Matoses & Ponsatí-Murlà 2019: 280). Només l'editor renaixentista Estienne (1550: 127), seguit anys a venir per Scrivener —i per l'edició del Patriarcat de Constantinoble—, fa servir un imperatiu, *ἐπιβλέψον* (Scrivener 1887: 161). Ara bé, l'imperatiu testimoniats a la tradició textual presenta una forma de veu mitjana, ço és, *ἐπίβλεψαι*.

La traducció de la *Vulgata* és com segueix:

Et ecce vir de turba exclamavit dicens: 'Magister, obsecro te, respice in filium meum, quia unicus est mihi'.

Veurem ara la traducció montserratina:

Un home d'entre ells exclamà: 'Mestre, us prego que us fixeu en el meu fill, que és l'únic que tinc'.

La *Bíblia Catalana Interconfessional* ens ofereix aquest text:

Un de la gent cridà: Mestre, t'ho demano, fixa't en el meu fill; és l'únic que tinc.

El text de la bíblia montserratina segueix el més difós entre els manuscrits, però tant la *Vulgata* com la la *Bíblia Catalana Interconfessional* opten, encertadament en la nostra opinió, per la llició de T. Aquesta segona opció

constitueix la *lectio difficilior*, alhora que ofereix un patró sintàctic habitual a la llengua col·loquial, la construcció asindètica d'una oració subordinada completiva. Alguns dels editors moderns han restaurat l'imperatiu amb la forma activa ἐπίβλεψον, que trobem a l'edició de Stephanus del 1550 i després a les de Scrivener del 1894 i a l'ortodoxa del 1904. Per tal de copsar com és de freqüent aquesta construcció asindètica, en veurem alguns exemples. Ja a la *Septuaginta* la trobem no pas rarament, cf. δέομαι κύριε λαλησάτω ὁ παῖς σου ῥῆμα ἐναντίον σου etc. (*Gn.* 44, 18), δέομαι κύριε προχείρισαι etc. (*Ex.* 4, 13), δέομαί σου ἴασαι αὐτήν (*Nm.* 12, 13). El verb principal no pas per casualitat coincideix amb el passatge llucà en tots tres exemples, i tot seguit, ultra l'apel·lació en vocatiu a l'interlocutor —κύριε— o el règim de partitiu propi de verbs de súplica —σου—, apareix la subordinada completiva que en depèn, però construïda sense cap conjunció subordinativa, ans amb un simple imperatiu, que a dos dels tres passatges és també de veu mitjana⁵. Si ara acudim a exemples neotestamentaris, n'esmentarem aquests dos, plenament coincidents amb el de Lluc, cf. δέομαι δέ σου, ἐπίτρεψόν μοι λαλήσαι πρὸς τὸν λαόν (*Act.* 21, 39), δεόμεθα ὑπὲρ χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ (*II Cor.* 5, 20). Per consegüent, l'edició de l'imperatiu mitjà ἐπίβλεψαι, tot i que trobi recolzament tan sols en un sol dels principals manuscrits, el T, s'adiu a un ús ben documentat. La seua doble condició d'innovació sintàctica i de *lectio difficilior* explica la substitució per una esmena ben simple mitjançant l'infinitiu ἐπιβλέψαι.

3.5. *Io.* 6, 27

El cinquè passatge ens fa arribar a l'evangeli de Joan. Aquí trobem una variació de caire sintàctic entre formes verbals de present i de futur. El text de les edicions modernes fa així:

Io 6, 27 ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει.

A l'edició del *Nou Testament Grec* hom ha procedit a substituir la forma verbal δίδωσιν per la variant δώσει (Ferrer, Malé, Matoses & Ponsatí-Murlà 2019:

5. Existeix també la construcció mitjançant conjunció, com ara aquest passatge amb ἵνα completiu, *I Esd.* 4, 46 δέομαι οὖν ἵνα ποιήσης τὴν εὐχὴν ἣν ἠύξω.

395). Tenim una doble transmissió, doncs, atès que la paraula final del pasatge és o bé un present d'indicatiu, δίδωσιν, que tanmateix només presenten els manuscrits TL, o bé un futur δώσει, testimoniats als còdexs HWSVM. L'edició catalana té un únic precedent, el de la de Tischendorf (1869: 802, δίδωσιν ὑμῖν), perquè totes les altres prefereixen la variant més habitual a la tradició manuscrita, la del futur.

La *Vulgata* segueix la variant més freqüent:

Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem Filius hominis dabit vobis.

Aquesta és la traducció de la Bíblia montserratina:

Procureu-vos, no el menjar que es fa malbé, sinó el menjar que dura per a la vida eterna, el que us dona el Fill de l'home.

La *Bíblia Catalana Interconfessional* presenta aquí una traducció diferent:

Però no us heu d'afanyar tant per l'aliment que es fa malbé, sinó pel que dura i dona vida eterna. I el Fill de l'home us donarà aquest aliment etc.

Si haguéssim de considerar com a lliçó més plausible aquella que des del punt de vista de la freqüència textual recolza en més testimoniats, seria la de la *Vulgata*. El principi de la *lectio difficilior* juga, en canvi, en favor de l'opció adoptada per la traducció de la *Bíblia de Montserrat*. La *Bíblia Catalana Interconfessional*, com al pasatge precedent, coincideix amb la *Vulgata*.

3.6. Io. 14, 31

El sisè pasatge cau dins del camp de les variacions fraseològiques, no pas carents per això d'interès. La variant més estesa mostra una forma verbal, ἐνετείλατο, que es registra als còdexs TWSVIM, mentre que tan sols dos manuscrits presenten una expressió sinònima, ἐντολήν ἔδωκεν, lliçó dels còdexs HL. El text generalment editat és aquest:

Io. 14, 31 ἀλλ' ἵνα γνῶ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν Πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ Πατήρ, οὕτως ποιῶ.

Aquesta és també l'edició del pasatge al *Nou Testament Grec* (Ferrer, Malé, Matoses & Ponsatí-Murlà 2019: 436). La variant ἐντολήν ἔδωκεν ha estat acoïllida per una sola edició, la de Westcott & Hort (Westcott & Hort 1881: 225).

El text de la *Vulgata* tradueix així aquest passatge:

(...) *sed ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.*

I aquesta és la traducció catalana de la *Bíblia de Montserrat*:

(...) *però és perquè el món conegui que estimo el Pare i que obro segons el mandat que el Pare m'ha donat.*

A la *Bíblia Catalana Interconfessional* llegim la traducció següent:

(...) *però així el món sabrà que jo estimo el Pare i que faig el que el Pare m'ha manat.*

Les traduccions de la *Vulgata* i de la *Bíblia de Montserrat* coincideixen a emprar la variant menys freqüent, ἐντολὴν ἔδωκεν, en comptes de la més ben representada a la tradició manuscrita, que hagués calgut traduir *i segons que m'ho ha ordenat el Pare, així faig*. La *Bíblia Catalana Interconfessional*, malgrat que tampoc no hagi seguit per a tota la frase un criteri d'estricta literalitat, s'acosta aquí a l'original grec.

3.7. Io. 16, 13

El nostre setè i darrer passatge és potser el més interessant i diu així:

Io. 16, 13 ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.

El sintagma que clou la frase es llegeix εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν a la major part dels manuscrits principals, SLWHWLM, amb la variant menor εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν als manuscrits VI; però hi ha una important variant, ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ, que ens ofereixen els còdexs Th i S.

Les edicions modernes acostumen a oferir el sintagma d'acusatiu, d'un gust més planer i pròxim a la Koiné. Però des de Tischendorf (1869: 914) s'ha editat també el sintagma amb datiu, ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ, solució que darremament ha estat l'escollida per edicions recents, entre les quals es compta la del *Nou Testament Grec* (Ferrer, Malé, Matoses & Ponsatí-Murlà 2019: 440).

La *Vulgata* s'aparta d'aquesta transmissió i tradueix el sintagma com si no hi hagués cap preposició —feia nosa al traductor, doncs— i es tractés d'un complement directe.

Cum autem venerit ille, Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem etc.

La traducció de la *Bíblia de Montserrat* és com segueix:

Quan vindrà ell, l'Esperit de la veritat, us guiarà a la veritat completa etc.

La *Bíblia Catalana Interconfessional* tradueix en els termes següents:

Quan vingui l'Esperit de la veritat, us conduirà cap a la veritat sencera etc.

Es pot apreciar que els traductors han preferit la variant més estesa, el sentit de la qual no provoca dubtes d'interpretació ni tampoc gramaticals.

Al nostre parer, des del punt de vista textual només la llició de ThS explica la més estesa i no pas a l'inrevés. El sintagma de valor instrumental ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση no resulta ni tan freqüent ni tan comprensible com el sintagma de direcció εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. En aquest cas cap de les dues traduccions no hauria recollit el text original.

4. Conclusions

Sempre a partir del migrat corpus que hem emprat en aquestes planes, apreciem com la traducció de la *Bíblia de Montserrat* no sembla haver tingut com a vector de la traducció l'acostament constant a la *Vulgata*, a diferència de les traduccions catalanes de la Baixa Edat Mitjana, generalment properes al text de la versió llatina de Sant Jeroni (Martínez Romero 2020: 199). Aquest fet seria la conseqüència del necessari eixamplament del corpus textual sotmès a anàlisi. Cal ara determinar si la possibilitat de tenir a l'abast un més ric coneixement de la tradició ha esdevingut causa d'una millora de la traducció obtinguda.

La *Bíblia Catalana Interconfessional* ha emprat, en canvi, un criteri diferent: tampoc no fa per adoptar de manera constant el text de la *Vulgata*, amb la qual presenta tantes coincidències com la *Bíblia de Montserrat*, dues; ara bé, tot i que les dues traduccions catalanes presenten tres coincidències mútues entre els set passatges (en concret, als passatges 2, 3 i 7), quan s'acosten a la *Vulgata* ho fan sense coincidir entre si: amb la *Vulgata* la *Bíblia de Montserrat* coincideix a dos passatges (1 i 6), i la *Bíblia Catalana Interconfessional* amb altres dos, però diferents (4 i 5). La diferència més notable rau, no gensmenys, en el fet que la *Bíblia de Montserrat* coincideix amb el text neotestamentari grec en quatre passatges (2, 4, 5 i 6) i la *Bíblia Catalana Interconfessional* en

dos només (1 i 2). El nombre de casos analitzats no permet d'establir cap mena de patró, per la qual cosa ens limitem a apuntar les tendències que hi hem observat.

Si atenem al que hem tingut ocasió d'explicar davant d'una transmissió amb alternatives accentuades, la traducció montserratina no destaca pel criteri de la literalitat com a eina i objectiu alhora per a una correcta traducció, aspecte en què l'antiga *Vulgata* jeroniana la supera amb escreix. La *Biblia Catalana Interconfessional* mira d'una manera molt més integradora cap a la tradició, en especial cap a l'original grega. A totes dues traduccions l'adopció de la variant escollida tampoc no parteix d'una posició preestablerta, ans assenyala un *modus operandi* adaptat a les circumstàncies de cada passatge. Per consegüent, els criteris textuais emprats no segueixen un patró predefinit, sinó que assenyadament opten cada cop per l'opció més adient, tant si es tracta de la lliçó més estesa com si és la més rara.

La selecció de la variant triada hauria de descansar en una anàlisi lingüística acurada, amb un ben assolit mestratge del grec bíblic, com a part que és de la Koiné. Tanmateix, la manca d'atenció a les particularitats d'aquesta variant de la llengua grega antiga ha enterbolit la comprensió de passatges per als quals la traducció escollida no sembla satisfactòria.

Referències bibliogràfiques

- BERNARDI, Jean. (1986) "De quelques sémitismes de Flavius Josèphe." *REG* 100, pp. 18-27.
- BOHIGAS, Pere. (1967) "La Bíblia a Catalunya." En: *II Congrés Litúrgic de Montserrat*. Montserrat: Monestir de Montserrat, pp. 125-140.
- CASANELLAS, Pere. (2010) "Les traduccions catalanes de la Bíblia." *Qüestions de vida cristiana* 236, pp. 9-37.
- CASANELLAS, Pere. (2014) "Els jueus catalans i les traduccions medievals de la Bíblia." *Mot so razo* 13, p. 14.
- CLARYSSE, Willy. (2010) "Bilingual Papyrological Archives." En: Papaconstantinou, Arietta (ed.) 2010. *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*. Farnham: Ashgate, pp. 47-72.
- FERRER, Joan; Joaquim Malé; Xavier Matoses & Oriol Ponsatí-Murlà. (2019) *Nou Testament Grec*. Barcelona: Ulzama Digital.

- GREGORY, Caspar René. (1900) *Textkritik des Neuen Testaments II. Die Übersetzungen. Die Schriftsteller. Geschichte der Kritik*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
- HABLER, Konrad. (1909) "The Valencian Bible of 1478." *Revue Hispanique* 21, pp. 371-387. Versió electrònica: <https://archive.org/details/textusreceptusstephanus1550/page/n7/mode/lup>
- MARTÍNEZ ROMERO, Tomàs. (2020) "Medieval Translations in the Crown of Aragon." En: Borsari, Elisa (ed.) 2020. *Translation in Europe during the Middle Ages*. Berlin: Peter Lang, pp. 197-217.
- METZGER, Bruce M. (1977) *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*. Oxford: Clarendon.
- MIRET i SANS, Joaquim. (1908) "Notes biogràfiques d'en Pere Salvatge y Fr. Romeu Sabruguera, ab mostres de la Bíblia catalana rimada de la XIIIa centúria." En: *Congrés d'història de la Corona d'Aragó dedicat al rey En Jaume I y a la seua època*, vol. 1. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, pp. 147-171.
- NESTLE, Erwin. (1904) *Novum Testamentum Graece et Germanice*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.
- PARKER, David C. (2012) *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PERARNAU, Josep. (1978) "Aportació al tema de les traduccions bíbliques catalanes medievals." *Revista Catalana de Teologia* 3, pp. 17-98.
- PERARNAU, Josep. (1983) "Noves dades sobre traduccions catalanes de la Bíblia." *ATCA* 2, pp. 349-356.
- POY, Pere Ignasi. (2021) "Les primeries de la recerca sobre les traduccions bíbliques catalanes medievals. La proposta de Samuel Berger (1890)." *Itaca. Revista de Filologia* 12, pp. 227-278.
- PUIG i TÀRRECH, Armand. (2001) "Les traduccions catalanes medievals de la Bíblia." En: Associació Bíblica de Catalunya (ed.) 2001. *El text: lectures i història*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 107-231.
- RIERA, Jaume. (2013) "Bíblies en català no cremades per la Inquisició espanyola." *Bulleti de l'Associació Bíblica Catalana* 115, pp. 41-70.
- RIERA, Jaume & Pere Casanellas. (2004) *Corpus Biblicum Catalanicum (CBCat). 3 Bíblia del segle XIV. Èxode, Levitic*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- SCRIVENER, Frederick Henry Ambrose. (1887) *Novum Testamentum*. Cambridge: Deighton, Bell and part. & London: Whittaker and part.

- STEPHANUS (= Robert Estienne). (1551) *Novum Iesu Christi Testamentum Græce, antiquissimorum codicum textus in ordine parallelo dispositi*. Paris.
- TISCHENDORF, Constantin von. (1869) *Novum Testamentum Græce: ad antiquissimos testes denuo recensuit, apparatus criticum omni studio perfectum*. Leipzig: Giesecke & Devrient.
- TOV, Emanuel. (2010) "Some Thoughts About the Diffusion of Biblical Manuscripts in the Antiquity." En: Metso, Sarianna; Hindy Najman & Eileen Schuller (eds.) 2010. *Transmission of Tradition and Production of Texts*. Leiden: Brill, pp. 151-172.
- VENTURA, Jordi. (1993) *La Biblia Valenciana*. Barcelona: Curial.
- WESTCOTT, Brooke Foss & Fenton John Anthony Hort. (1881) *The New Testament in the Original Greek*. London: MacMillan.
- WITTLIN, Curt. (1996) "El Psaltiri del 1480 i altres restes de la Bíblia Valenciana." En: *Actes del Setè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 287-301.

NOTA BIOGRÀFICA / BIONOTE

JORDI REDONDO exerceix la docència com a professor de Filologia Grega a la Universitat de València. Com a historiador de la llengua, s'ha ocupat del grec neotestamentari i de la Koiné a la poesia hel·lenística — Cal·límac, Apol·loni Rodi, Arat— i a Galè, Josep i Plutarc. És també autor del volum *Traducció i recepció de la cultura clàssica. Sobre els fonaments clàssics de la teoria i la praxi traductològiques*, Universitat de València 2019, <https://roderic.uv.es/handle/10550/71700>

JORDI REDONDO is a Professor of Greek Philology at the University of Valencia. As a historian of the language, he has dealt with New Testament Greek and Koine in Hellenistic poetry — Callimachus, Apollonius Rhodius, Aratus— as well as in Galen, Josephus and Plutarch. He is also the author of the volume *Traducció i recepció de la cultura clàssica. Sobre els fonaments clàssics de la teoria i la praxi traductològiques*, University of Valencia 2019, <https://roderic.uv.es/handle/10550/71700>

Recibido / Received: 13/06/2022
Aceptado / Accepted: 13/07/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.09>

Para citar este artículo / To cite this article:

Tagourramt El Kbaich, Abdallah. (2023) "Sistematización y márgenes de la traducción al árabe de las ciencias de los antiguos." En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. *MonTI* 15, pp. 240-272.

SISTEMATIZACIÓN Y MÁRGENES DE LA TRADUCCIÓN AL ÁRABE DE LAS CIENCIAS DE LOS ANTIGUOS¹

SYSTEMATISATION AND MARGINS OF THE TRANSLATION OF THE SCIENCES OF THE ANCIENTS INTO ARABIC

ABDALLAH TAGOURRAMT EL KBAICH
a.tagourramt@ub.edu
Universitat de Barcelona

Resumen

En este artículo nos planteamos estudiar críticamente la sistematización y los márgenes de la transmisión al árabe de las ciencias de los antiguos durante la Edad Media. Para abordar este análisis, en primer lugar, nos centraremos en el sueño del califa al-Ma'mūn que dio lugar al primer proyecto de traducción en el ámbito árabe-islámico. En segundo lugar, exploraremos las teorías traductológicas inéditas de al-Ŷāhiz puestas al servicio de dicho proyecto. En tercer lugar, examinaremos la estrecha relación que estas teorías guardaban con la doctrina mu'tazilí adoptada por la institución política para acelerar el proceso de transmisión al árabe del legado científico griego. Finalmente, analizaremos las causas ideológicas del ocaso de la traducción en el islam oriental y cómo el acervo traductor pasó a ser la materia prima del círculo traductológico creado en el occidente islámico para transmitir al mundo latino el conocimiento científico de los antiguos.

1. El presente artículo se enmarca en el proyecto de investigación "Género(s) y lengua-je(s) en la arabidad contemporánea" (PGC 2018-100959-B-100), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Palabras clave: Traducción. Ciencias de los antiguos. Ideología. Mashriq. Al-Ándalus.

Abstract

This article presents a critical study of the systematisation and the margins of the transmission of the sciences of the ancients into Arabic during the Middle Ages. To address this analysis, we will first focus on the dream of Caliph al-Ma'mūn that gave rise to the first translation project in the Arab-Islamic world. Secondly, we will examine the unpublished translation theories that al-Āhiz placed at the service of al-Ma'mūn's project. Thirdly, we will explore the close relationship that these theories had with the Mu'tazilī doctrine adopted by the political institutions to accelerate the process of transmission of the Greek scientific legacy to Arabic. Finally, we will analyse the ideological causes of the decline of translation in Eastern Islam and how the translation heritage became the raw material for the translation circle created in the Islamic West to transmit the scientific knowledge of the ancients to the Latin world.

Keywords: Translation. Ancient sciences. Ideology. Mashriq. Al-Andalus.

1. Introducción

Con la aparición del islam en la península arábiga, los musulmanes se encontraron frente a la misión de llevar la nueva religión a otras tierras cuyos hábitos y lenguas eran diferentes. Asimismo, entraron en contacto con nuevas civilizaciones que contaban con un patrimonio filosófico y científico de gran envergadura, heredado de la sabiduría del mundo antiguo. Además, como el califato abasí (750-1259) se había convertido en un gran imperio, era necesario consolidar su fuerza con todo tipo de ciencias existentes y disponibles, tanto en *dār al-islām*² 'territorio del islam'³ como en

-
2. El sistema de transliteración de los fonemas árabes a los fonemas del castellano que utilizamos en este artículo es el aplicado por los arabistas españoles, fijado en su día por la revista *Al-Ándalus* y seguido actualmente por las principales revistas de los estudios árabes en España como *Al-Qanṭara*, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, *Anaquel de Estudios Árabes*, etc. Hemos optado por este sistema transliteral para reflejar, en la medida de lo posible, la forma exacta de varios signos, vocablos y nombres propios procedentes de las fuentes árabes que hemos consultado para desarrollar los apartados de este artículo.
 3. Para más información sobre este término y el de la nota 4, véase Albrecht (2018) "Dār al- Islām and dār al-ḥarb".

dār al-ḥarb ‘territorio de guerra’⁴ para mantener su propia estabilidad y ejercer su control militar e ideológico sobre los territorios conquistados. Por otra parte, y dadas estas circunstancias, los abasíes necesitaban, según ‘Omar Farrūj (1947: 94), unas ciencias que no tenían para resolver todos aquellos temas del islam que precisaban de cálculo y evaluación. Es por esta razón por la que los califas insistieron en transmitir al árabe libros de matemáticas y de astronomía, sobre todo. Al mismo tiempo, necesitaban de forma especial la medicina porque la árabe se basaba únicamente en el experimento tradicional.

Se trata entonces de un impulso que se convertiría, más tarde, en un requerimiento urgente para procurar resolver las polémicas religiosas que se entablaban entre los mismos musulmanes, por un lado, y entre estos y los habitantes de los nuevos territorios conquistados, por otro. Según Ramadán al-Sabbāg (1998: 75-76), se necesitaban pruebas y argumentos racionalistas para defender la nueva religión. Efectivamente, los responsables musulmanes apreciaron la riqueza del patrimonio científico y filosófico de los pueblos foráneos y de los territorios conquistados. Estaban convencidos de que la transmisión de las ciencias de los antiguos⁵ desempeñaría un papel decisivo en el desarrollo del pensamiento religioso y en las futuras interpretaciones del texto sagrado de los musulmanes, pese a las discrepancias generadas entre distintos grupos religiosos en diferentes capitales del islam. Entonces, el islam, como discurso político-religioso, junto con la ampliación de su imperio y la necesidad que tenían los musulmanes de conocer las ciencias de los antiguos, constituían los principales impulsores para optar por transmitir al árabe dicha ciencia.

4. La traducción al castellano de textos y títulos en árabe citados en este artículo es mía, excepto en el caso de disponer de traducciones publicadas que quedarán señaladas en la bibliografía.

5. Según Samsó (2011: 14), los árabes suelen dividir las ciencias en ciencias árabe-islámicas (relativas a la religión o a la tradición lingüístico-literaria propia) y ‘ciencias de los antiguos’ (*‘ulūm al-awā’il*) heredadas de culturas extranjeras —indoiranía y, sobre todo, griega—, lo que incluye el conjunto de las ciencias exactas y físico-naturales, la medicina, cierto tipo de ingeniería mecánica (*‘ilm al-ḥiyal*) además, claro está, de la filosofía.

A partir de la segunda mitad del siglo VIII, la cultura de los *salaf*⁶, desarrollada a base de la tradición islámica, pretendía ser la única fuente de conocimiento en el ámbito árabe-islámico. En este contexto, los redactores de dicha cultura —tanto los alfaquíes árabes como los lingüistas traductores e historiadores persas y traductores siríacos— abrieron un campo de batalla intelectual para reivindicar sus rasgos identitarios en el Estado de los omeyas y de los abasies. La traducción al árabe de las ciencias de los antiguos sirvió a unos para islamizar el registro⁷ cultural y a otros, para luchar contra esta islamización buscando estrategias de inclusión —mediante la traducción— de su propio patrimonio intelectual en la cultura árabe dominante.

Tal situación continuó hasta finales del siglo X y se extendió hasta principios del XI, cuando se dio por completa la tarea del registro cultural y, consecuentemente, tuvo lugar el supuesto final del movimiento de traducción hacia el árabe. Frente a esta realidad, en este artículo nos proponemos estudiar la normalización de la traducción, por un lado, y tratar sus límites en la transmisión de las ciencias de los antiguos, por otro. Para abordar este análisis, en primer lugar, nos centraremos en el relieve simbólico de un sueño que tuvo el califa al-Ma'mūn y que dio lugar al primer proyecto de traducción en el ámbito árabe-islámico. En segundo lugar, trataremos las teorías traductológicas inéditas de al-Ŷāḥiẓ puestas al servicio de dicho proyecto. En tercer lugar, examinaremos la estrecha relación que estas teorías guardaban con la doctrina mu'tazilí adoptada por la institución política para acelerar el proceso de transmisión al árabe del legado científico griego. Finalmente, analizaremos las causas ideológicas del ocaso de la traducción en el islam oriental y cómo el acervo traductor pasó a ser la materia prima

6. Nombre dado respectivamente a las tres primeras generaciones y a las generaciones siguientes de la comunidad musulmana. En la *sunna*, que ha establecido uno de los rasgos más característicos de la visión islámica de la historia, se impone la idea apriorística de que esta historia empezaría con una edad de oro que sería irremediablemente seguida de un periodo de debilitamiento, de desvío y de división. Para más información, véase Chaumont (1965: 930-331).

7. Según al-Ŷābirī (2009: 63), este periodo, llamado en árabe *ʿaṣr al-tadwīn* y que abarca los siglos VIII y IX, representa el marco referencial de la cultura árabe-islámica tanto en el pasado como en el presente. La redacción y la clasificación de los libros, agrega al-Ŷābirī citando a Šams al-Dīn al-Dahabī (m. 1348), empezó en La Meca, Medina, la Gran Siria, Basora, Yemen y Kufa.

del círculo traductológico creado en al-Ándalus para transmitir al mundo latino el conocimiento científico de los antiguos.

2. El sueño de al-Ma'mūn

Durante sus mandatos, los califas abasíes —en especial al-Manṣūr (g. 754-775), al-Mahdī (g. 775-785), al-Rašīd (g. 786-809) y al-Ma'mūn (g. 813-833)— se interesaban por la traducción⁸ por motivos pragmáticos y personales. Por ejemplo, al-Manṣūr insistía en traducir la medicina y la astrología porque, según Aḥmad Amīn (2011 [1928]: 245-246), tenía dolor de estómago, y aquello parecía ser uno de los motivos principales que le empujaron a interesarse por la medicina. Además, creía en la astrología, razón por la cual solicitó que se le acercaran los astrólogos. En cuanto a al-Rašīd, los Barmaquies le enseñaron apreciar la ciencia, vocación heredada posteriormente por al-Ma'mūn. A partir de entonces, la medicina y la astrología se convirtieron en disciplinas esenciales para el Estado abasí y su transmisión al árabe era una cuestión que se planteaba desde lo más alto de la jerarquía política. No obstante, el sueño de al-Ma'mūn, pese a su significado mitológico, predominaba sobre las razones que activaron de manera inmediata el proyecto de traducción bajo la supervisión del propio califa. El sueño fue objeto de varias críticas e interpretaciones de diferentes especialistas. Antes de tratarlas, procedemos a contar su historia. Ibn al-Nadīm (m. 995/998) contó lo siguiente en su *al-Fihrist* 'El Índice', en un apartado titulado 'Mención del motivo por el cual abundaron en esas tierras los libros de filosofía y de otras ciencias antiguas':

Érase una vez, al-Ma'mūn soñó con un hombre blanco, teñido de rojo, de frente amplia y de cejas fruncidas, calvo, de ojos azules y de buenas cualidades, sentado sobre su cama. Al-Ma'mūn le preguntó: “¿Quién eres?”. El hombre contestó: “Soy Aristóteles”. Al-Ma'mūn dijo: “¡Oh sabio, quisiera preguntarte una cosa!”. El hombre dijo: “¡Pregunta!”. Al-Ma'mūn dijo: “¿Qué es lo mejor?”. El hombre dijo: “Lo que es correcto según el intelecto”. Al-Ma'mūn dijo: “¿Qué más?”. El hombre dijo: “Lo que es bueno según la

8. En tanto que proceso iniciado ya en la época omeya. Véase los tres primeros apartados del libro de George Saliba (2007: 1-129).

sharía”⁹. Luego, Al-Ma’mūn le preguntó: “¿Qué más?”. El hombre dijo: “Lo que es bueno según la gente”. Al-Ma’mūn continuó preguntando: “¿Qué más?”. El hombre contestó: “Nada más [...]”. Ese sueño fue el principal motivo de entrega de libros *de las ciencias de los antiguos a los traductores*. (Ibn al-Nadīm s. f.: 339) [La cursiva es mía]

¿Se trata entonces de un mito o de un simple sueño? No pretendemos responder a esta cuestión para comprobar hasta qué punto el sueño del califa al-Ma’mūn era un hecho real. Nuestro objetivo consiste más bien en analizar el contexto histórico, ideológico y político que nos ha transmitido Ibn al-Nadīm, figura de referencia en la historiografía de la traducción hacia el árabe. Estamos ante un documento histórico que justificaba el motivo impulsor de aquel amplio movimiento traductor que tuvo lugar en la época de al-Ma’mūn, y en el que la traducción de Aristóteles¹⁰ desencadenó un creciente interés por la traducción en general. El sueño se recogió en *al-Fihrist* alrededor de un siglo y medio tras la muerte de al-Ma’mūn. Destacó en una sociedad que creía en los “sueños verdaderos” y en las “visiones metafísicas”. Eran convicciones que se remontaban a tiempos arcaicos y que el islam heredó de las demás religiones celestiales. Al-Ṭabarī (m. 923) e Ibn Kaṭīr (m. 1373), principales exégetas del Corán, constataron tras la interpretación del sueño del profeta José mencionado en el Corán (12/4) que “los sueños de los profetas pueden convertirse en revelación”. Y, como se narra en las crónicas islámicas, el profeta del islam fue un hombre de religión y de Estado a la vez. Salvo por la revelación, son las mismas las tareas religiosas y políticas que los posteriores califas del islam pretendieron asumir durante sus mandatos. Sus sueños entonces se considerarían verdaderos y representarían un buen augurio para la sociedad islámica. Por lo tanto, el hecho de que el califa de los musulmanes hubiera visto a Aristóteles, descrito así en el sueño, tenía un valor peculiar. A eso se refiere al-Ābirī, que ha tratado el mismo sueño en su libro *Naqd al-‘aql al-‘arabī I: takwīn al-‘aql al-‘arabī* ‘Crítica de la razón árabe: construcción de la razón árabe’:

9. Ley religiosa islámica reguladora de todos los aspectos públicos y privados de la vida, y cuyo seguimiento se considera que conduce a la salvación (*Diccionario de la Real Academia Española*).

10. Para más detalles sobre la traducción y sobre los traductores de Aristóteles, véase Ibn al-Nadīm (s. f.: 345-352).

Está claro que el que haya redactado ese sueño ha utilizado expresamente un estilo “retórico” para describir a Aristóteles. Eso nos recuerda el famoso hadiz que trata sobre cómo se presentó el arcángel Gabriel en imagen humana delante del Profeta y sus compañeros. Gabriel le estaba preguntando al Profeta y ese le contestaba; cuando acabó de preguntar, se fue y el Profeta se giró hacia los creyentes presentes y les dijo: “Ese es Gabriel, vino para enseñaros vuestra religión”. Ahora bien, el objetivo de recordar esa imagen en el “sueño” de al-Ma’mūn estaba claro: dar la máxima credibilidad a ese sueño para que alcanzara el nivel de “visiones dignas de confianza”, y de ahí otorgar la legitimidad religiosa necesaria a lo que hizo al-Ma’mūn y su Estado para importar los libros de los antiguos y traducirlos. (al-Ŷābirī 2009: 223)

En este análisis al-Ŷābirī parafrasea las palabras del profeta Muḥammad para asociarlas con el objetivo del sueño de al-Ma’mūn. La finalidad principal, según su opinión, consistía en otorgar la máxima legitimidad religiosa al proyecto traductor del califa abasí. De ahí, deducimos que al-Ma’mūn marcó un giro crucial en los planteamientos del Estado respecto a la transmisión al árabe de las ciencias de los antiguos. Si el propósito traductor de al-Manṣūr, de al-Mahdī y de al-Raṣīd fue pragmático y tuvo como objetivo la medicina y la astrología, el de al-Ma’mūn fue esencialmente filosófico e ideológico para controlar la interpretación religiosa en un Estado que vivía una fase trascendental. Los debates que surgían en medio de esta situación se desarrollaban en *Bayt al-Ḥikma*, ‘Casa de la Sabiduría’, la institución científica que apareció durante el mandato del califa Hārūn al-Raṣīd y que alcanzó su “esplendor” durante el mandato de su hijo al-Ma’mūn. Se dedicaba a cuestiones de traducción al árabe desde el siríaco, el hindi, el griego y el persa. La traducción se centraba, sobre todo, en temas filosóficos, astrológicos, médicos y de ciencias naturales. Este lugar llegó a convertirse en el primer centro científico del mundo islámico tras la desaparición de la Escuela de Alejandría y de Gundeshapur. Contó con destacados traductores siríacos, como Yūḥannā Ibn al-Baṭrīq, Ḥunayn Ibn Ishāq y su sobrino Ḥubayš Ibn al-Ḥasan, Quṣṭā Ibn Lūqā, Mattā Ibn Yūnus, entre otros. Según G. Yebra (1985: 53), gracias a este círculo de traductores se tradujeron al árabe desde el siríaco o desde el griego la *Hermenéutica*, las *Categorías*, la *Física* y la *Gran Ética* de Aristóteles, los siete libros de anatomía de Galeno, la *República* de Platón, los escritos de medicina de Hipócrates y las obras sobre botánica de Dioscórides. Muchas de

estas figuras traductoras llegaron a fundar, según Salama-Carr (1990), una importante escuela de traducción dirigida por Ḥunayn Ibn Ishāq durante el segundo periodo abasí. En la misma línea ideológica, y con el fin de retomar el hilo del sueño de al-Ma'mūn, Georges Ṭarābīṣī contradujo la tesis de al-Ŷābirī y argumentó su opinión de la siguiente manera:

Primero, se trataba de un sueño y el sueño en el imaginario religioso medieval era uno de los medios que se utilizaban para persuadir a la gente, porque conllevaba lo que se denominaba en su momento “visiones dignas de confianza”. Segundo, dicho sueño priorizaba el intelecto sobre la religión y subrayaba la eminencia de ambos elementos sobre el consenso de la gente; lo que consolidaba el racionalismo elitista mu'tazilī¹¹ liderado por el propio al-Ma'mūn. (Ṭarābīṣī 2006: 44)

Comparando esta cita con la anterior se aprecia que ambos intelectuales coinciden en varios puntos respecto a la interpretación del sueño de al-Ma'mūn. En primer lugar, afirman que en la Edad Media el sueño era una herramienta para “convencer a la gente”; en segundo lugar, que en el marco histórico en el que se produjo se creía en la veracidad de los sueños; y, por último, se observa su acuerdo en que el sueño tuvo suficiente legitimidad religiosa para que al-Ma'mūn abriera paso a la traducción de la filosofía griega según al-Ŷābirī, y para que consolidara el racionalismo mu'tazilī como ideología estatal, de acuerdo con la tesis de Ṭarābīṣī. No obstante, ambos tratadistas concluyen sus respectivas interpretaciones del sueño desde diferentes enfoques. Al-Ŷābirī (2009: 222) cree que el sueño en sí, si fuera verdadero, sería una consecuencia del interés mostrado por al-Ma'mūn por aquella labor y no un motivo para llevarla a cabo. Sin embargo, Ṭarābīṣī (2006: 43) opina que se trataba de un sueño inventado y que admitía una interpretación posterior y no anterior. Y, “si el sueño como hecho fuera irreal sería verdadero desde el punto de vista del significado” (*ibid.*). Por consiguiente, al-Ŷābirī considera

11. De *mu'tazila*, nombre del movimiento religioso fundado en Basora durante la primera mitad del siglo VIII por Wāṣil Ibn 'Aṭā' (m. 748) que enseguida se convirtió en una de las escuelas teológicas más importantes del islam. *I'tizāl* significa estar en una posición neutra frente a facciones opuestas. Se trata de la primera escuela librepensadora en el islam; tuvo una relevante presencia en el pensamiento árabe-islámico, incluida la producción traductora, durante los siglos VIII y IX. Sus fundamentos teóricos se basaban en la razón y en la contemplación, teniendo en cuenta el principio de la unidad divina. Para más información, véase Gimaret (1992: 785-795).

el sueño una consecuencia de las preocupaciones del califa por aquel proyecto de traducción, y no un motivo para llevar a cabo dicho proyecto. Sin embargo, Ṭarābiṣī formula su conclusión de modo sintético partiendo de la artificialidad del sueño, que debería ser interpretado posteriormente por el público. Aun así, el sueño era real desde el punto de vista del significado.

Por su parte, Dimitri Gutas (1998: 100) cree que “the dream signals to the contrary the effect which the translation movement, begun long before al-Ma’mūn’s time, had on shaping intellectual attitudes by then. The dream is the social result, not the cause of the translation movement”. Como se aprecia, la posición de Gutas se acerca más a la de al-Ŷābirī, ya que ambos sostienen que el sueño es la consecuencia inmediata del movimiento de traducción, empezado ya en la sociedad árabe anterior al mandato de al-Ma’mūn, y no el motivo que impulsó dicho movimiento. Lo mismo recalca A. Amīn —que insiste explícitamente en el curso natural del movimiento de traducción que llegó hasta donde llegó durante el periodo de al-Ma’mūn— y argumenta que:

Estas historias y otras parecidas no tienen por qué ser un motivo para la traducción que apareció por motivos obviamente naturales, [...]. Era imposible que al-Ma’mūn no hubiera oído nunca hablar de Aristóteles, hasta que este le dijera en el sueño: “¡Soy Aristóteles!”. Y si el relato de Ibn al-Nadīm fuera verdadero, podríamos considerar que el sueño era un reflejo natural de lo que realmente pensaba al-Ma’mūn. (Amīn 2011 [1928]: 246-247)

Por lo tanto, el sueño, una vez más, no estaba vinculado con el movimiento de traducción, sino que era un suceso accidental o, mejor dicho, un hecho mítico. Probablemente fue narrado y redactado de tal manera para otorgar un valor socio-religioso significativo al asunto de la traducción. Por esa razón, Gutas (1998: 96-97) advertía de que “dreams must be taken seriously, [...]. Their emotive content makes them preferred means for the communication and diffusion of attitudes, ideas, positions —indeed for propaganda— in most societies and certainly in Greek and Arab”. Por consiguiente, y tal como fue narrado y redactado, haciendo uso de unos recursos retóricos muy pertinentes, el sueño de al-Ma’mūn se convirtió enseguida en una herramienta de difusión capaz de llegar a la mayor parte del público. Se redactó bajo forma de un diálogo preciso y conciso. Empezó por la descripción de Aristóteles, personaje interlocutor del califa, que gozaba de un mejor aspecto humano y del respeto del propio al-Ma’mūn, segundo personaje del sueño.

Luego la conversación empezó por la pregunta clave no solo del sueño, sino de toda una época en proceso de construcción cultural: “*mā al-ḥusn?*” ‘¿Qué es lo mejor?’. A este interrogante le sucedieron una serie de preguntas y respuestas cuyo objetivo era imponer para persuadir. En cuanto al hecho de elegir a Aristóteles y no a otro filósofo griego, creemos que no se debía exactamente al valor incontestable de las aportaciones de Aristóteles a la filosofía universal. El hecho de que ese filósofo fuera parte del sueño no era más que una manera de definir al interlocutor del califa al-Ma’mūn que podría ser implícitamente toda la filosofía griega destacada desde Platón hasta Aristóteles. La transmisión del saber griego sería, por ende, el principal impulsor del proyecto traductor lanzado por al-Ma’mūn, aquel que marcaría desde el punto de vista de la forma y del contenido el presente y el futuro del registro cultural árabe. Por otra parte, en el relato del sueño se mencionan unos parámetros condicionales que determinaban las respuestas a la pregunta principal relacionada con el “buen discurso”. Se referían en orden doctrinal mu’tazilí al intelecto, a la religión y al consenso, lo que demostraba que el movimiento mu’tazilí introdujo en el seno de la cultura árabe-islámica el uso del intelecto para apoyar el esfuerzo interpretativo en un ámbito marcado por controversias teológicas acerca de la creación o no creación del Corán. Por último, el remate final del sueño se hizo utilizando el recurso de una negación absoluta peculiar; literalmente: “luego sin luego” para cerrar la conversación y poner límites a lo que debería ser el “buen discurso” durante el periodo de al-Ma’mūn.

3. Algunas advertencias teóricas de al-Ŷāḥiẓ

No cabe duda de que se hicieron grandes esfuerzos para traducir las ciencias de los antiguos, pese a las innumerables dificultades a las que se enfrentaron los políticos y los eruditos del Estado abasí. En primer lugar, antes de traducir, había que convencer al público de la utilidad de la ciencia, venga de donde venga y de acuerdo con estos dos dichos atribuidos al profeta del islam: 1) “La sabiduría es el punto de mira del creyente; debe buscarla incluso entre los infieles al islam”; y 2) “Buscad la ciencia incluso en China”. En segundo lugar, el traductor debía dominar un complejo oficio, casi imposible, según al-Ŷāḥiẓ (m. 868/869), considerado el normalizador de la prosa árabe y el

primer ideólogo de la traducción en el ámbito árabe-islámico: “El traductor no conseguirá nunca transmitir los escritos del filósofo [...]. Ibn al-Baṭṭīq, Ibn Nā‘ima, Ibn Qurra, Ibn Fihriṣ, Tīfīl, Ibn Wahīlī e Ibn al-Muqaffa’ —que la misericordia de Dios, el Altísimo, sea con ellos— ¿cuándo fueron como Aristóteles? ¿Cuándo Jālid fue como Platón?” (al-Ŷāḥiḥ 1965: 75-76). Parece ser que al-Ŷāḥiḥ escribió estas palabras para reafirmar la imposibilidad de la traducción de la filosofía o, por lo menos, aseverar que el texto fuente y el texto meta no llegarían nunca a un nivel idéntico. Y no le faltaría razón, puesto que los traductores destacados en su época no lograron traducir exacta y fielmente a Aristóteles o a Platón. Con eso, ¿pretendía al-Ŷāḥiḥ desdeñar a dichas figuras traductoras? Seguramente no, porque en otra ocasión reconoció de forma tajante la habilidad eficiente e indiscutible de Mūsā Ibn Sayyār al-Uswārī, destacado traductor-intérprete del persa al árabe y viceversa. Al respecto, afirmaba en su *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn* ‘Libro de la demostración’ que:

[al-Uswārī] era uno de los mejores traductores e intérpretes de la época. Era brillante tanto en la retórica árabe como en la persa. En su famoso consejo, los árabes se sentaban a su derecha y los persas a su izquierda. Leía una aleya del Corán y la explicaba en árabe a los árabes, luego giraba su cara hacia los persas para explicársela en persa. Fui difícil saber en qué idioma era más elocuente. (al-Ŷāḥiḥ 1998: 368)

¿Al-Uswārī era realmente la única figura traductora ideal según al-Ŷāḥiḥ? Si prestamos atención a esta cita, y parafraseando el comentario que hizo Kīlīṭū (2002: 28-31) a las mismas palabras de al-Ŷāḥiḥ, veremos que al-Uswārī explicaba las aleyas del Corán tanto a los árabes como a los persas. Pero ¿por qué este intérprete tenía que ser la única excepción, sabiendo que al-Ŷāḥiḥ no dominaba el persa como para poder valorar la interpretación retórica de esta figura en este idioma? En el ‘Libro de la demostración’, la traducción religiosa parecía ser imposible, igual que lo era la traducción de la filosofía griega en el ‘Libro de los animales’. Pero la excepción de al-Uswārī no debía de ser arbitraria, sino que se tenía que considerar como un dato de suma importancia para afirmar que la traducción dentro de dos sistemas culturales integrados —el árabe y el persa en este caso— era viable porque el traductor entendía y se hacía entender, según al-Ŷāḥiḥ. Sin embargo, la traducción se hacía casi imposible cuando el traductor se situaba entre dos sistemas

culturales distintos desde el punto de vista no solamente lingüístico, sino también ideológico y cultural. Es por este motivo por el cual la traducción al árabe de la filosofía griega recibió varias críticas ya que se basaba en la labor traductora que se realizaba desde el siríaco o desde el persa. Por otra parte, al-Īñiġ continuaba advirtiendo de que:

El traductor debe tener el mismo nivel de elocuencia tanto en la traducción como en el conocimiento del tema objeto de la traducción. Asimismo, debe dominar la lengua fuente y la lengua meta hasta alcanzar la equivalencia entre ambos idiomas. También cuando habla dos lenguas, está profesando un ejercicio confuso entre los significados porque cada lengua atrae a la otra [...]. Cuanto más difícil y estrecha es la puerta al conocimiento [...], más compleja deviene la tarea del traductor y es más probable que se equivoque. (al-Īñiġ 1965: 76)

Puede ser que las ideas de al-Īñiġ fueran apropiadas para la crítica o para la teoría de la traducción en su época. No obstante, nos parecen desmesuradas porque extremaban el grado del saber retórico que se le exigía al traductor en una disciplina completamente ausente de la tradición cultural árabe-islámica de entonces, como era el caso de la filosofía. Además, la lengua árabe, que debía ser la lengua de la traducción, estaba aún en fase de elaboración y de canonización. Por consiguiente, ¿cómo podría ser que el traductor desempeñase el papel de árbitro entre dos lenguas para evitar caer en la confusión entre significados? ¿Y por qué al-Īñiġ dedicaba todo este interés a la traducción? Por un lado, porque era una disciplina lingüística que él mismo intentaba incluir en el proyecto retórico que elaboró en su ‘Libro de la demostración’; y, por otro, porque se interesaba de manera especial por la filosofía griega, ya que era partidario de la ideología mu‘tazilí. Y la única vía para acceder a esa filosofía era la traducción al árabe de sus obras dado que según varias fuentes que hemos consultado al-Īñiġ solo leía¹² en árabe. En otro párrafo, no muy lejos del que hemos citado antes, el autor del ‘Libro de los animales’ continuaba el debate, esta vez con preguntas retóricas: “¿Qué sabe el traductor sobre los argumentos y los subargumentos? ¿Qué sabe sobre los astros? ¿Qué sabe sobre los límites ocultos? ¿Qué sabe sobre la corrección de los deslices del lenguaje y de los errores de los copistas?” (*ibid.*: 78). Así, se

12. Véase por ejemplo ‘Abd al-Ĥamīd, Muṣṭafā (1978: 44).

insistía de nuevo en el conocimiento del tema por parte del traductor, hasta que este fuera capaz de desentrañar los límites entre los argumentos directos e indirectos a fin de iluminar las áreas oscuras del lenguaje de la traducción. Una vez superadas estas fases, quedaba la prueba más compleja, difícil de allanar, que tal vez debiera ser el primer ejercicio previo al acto de traducir.

Al-Ŷāhiz advirtió a los traductores de que debían establecer la edición crítica de los libros antes de transmitirlos al árabe. Se trataba de una operación compleja que exigía una labor interdisciplinaria entre el autor y el copista de un determinado documento o libro antes de que este llegase al traductor. Sin embargo, ¿hasta qué punto un copista era capaz de reproducir textual e íntegramente las palabras del autor? ¿Qué circunstancias políticas o religiosas habían contribuido en dicho ejercicio? ¿Qué tipo de censura se había ejercido sobre la operación realizada por el copista? Hemos planteado estos interrogantes a partir de la cita de al-Ŷāhiz porque aspiramos a resaltar el *statu quo* de la vida cultural de la época. Los mismos factores políticos y religiosos que podían intervenir en la relación autor-copista también podían repercutir en la tarea del traductor que, al fin y al cabo, se fundamentaba en la producción del autor y en la reproducción del copista. En este contexto, J. Vernet (1999: 130) creía que el valor de la traducción dependería de la calidad del original de que dispusiera el traductor y su tendencia innata consistiría en reunir el mayor número asequible de textos o traducciones de la misma obra sobre los que basar la suya propia, que, a ser posible, debía superar las anteriores. En efecto, la tarea del traductor no solo es una operación que se hace una vez, sino que se trata de todo un proceso sometido a varias etapas. Aparte de la edición crítica y del establecimiento del texto, se añade aquí la cronología y la oportuna comparación traductológica del texto objeto de traducción, lo que hace de la traducción un documento de referencia para los avances de los posteriores estudios filológicos o traductológicos. De ahí el planteamiento de futuras operaciones retraductoras.

4. Reticencia de los árabes a traducir la literatura griega

Durante el periodo del registro cultural y la traducción, los eruditos habían excluido de su proyecto traductor las obras de la literatura griega. En realidad, el objetivo principal era la traducción de las ciencias y de la filosofía.

Pero ¿por qué esta negligencia sistemática ejercida hacia la traducción de la literatura griega? Si se había traducido al árabe a Euclides, a Aristóteles o a Platón ¿por qué no se tradujo a Homero, a Hesíodo, a Píndaro o a Sófocles? Para contestar a estos interrogantes, empezaremos enumerando las razones subjetivas para después centrarnos en los motivos objetivos que llevaron a vivir ese fenómeno durante el proyecto traductor árabe elaborado en la Alta Edad Media.

Para los árabes, y desde dos siglos antes de la aparición del islam, la literatura era sinónimo de la poesía y esta era “el diván de los árabes”. Es decir, la poesía reflejaba “los Días de los árabes” y evidenciaba la totalidad de sus comportamientos. En definitiva, la poesía árabe llegó a convertirse en una fuente de información de suma importancia hasta antes de la fase final del registro cultural. Todos estos factores nos llevan a afirmar que los eruditos-traductores del Estado abasí se desentendieron de la necesidad de traducir la poesía griega porque tenían su propia poesía elaborada con sus propios criterios exclusivamente formales; si el poema no cumplía con alguno de ellos, perdería su autenticidad. La perdería igualmente siempre que se pretendiera traducirlo a otro idioma. En este marco, se aprecia que las opiniones de al-Ŷāhiz eran mucho más radicales en comparación con las que esgrimió acerca de la traducción religiosa o filosófica. Sobre ambas disciplinas, sus opiniones se manifestaban como advertencias acerca de la complejidad de la operación traductora. Para él, esta la tenían que ejercer traductores ilustres que dominaran las distintas materias del saber que requería el ámbito traductor en el que trabajaban. Además, debían tener presente la cuestión de *al-tawḥīd* ‘la unidad divina’, el primer principio doctrinal del mu‘tazilismo, como condición fundamental para la cultura del traductor. Pero ¿qué ocurría con la traducción de la poesía? Haciendo una valoración de la traducción al árabe durante su época, al-Ŷāhiz afirmaba que:

Efectivamente se transmitieron al árabe los libros de la India, de la sabiduría griega y de la literatura persa. Parte de esas traducciones había cumplido con la tarea traductora, otra había adquirido un aspecto más bello todavía. No obstante, si se pretendiera traducir la sabiduría poética árabe, se perdería su genio métrico. Y si la poesía árabe llegara a ser traducida, no se

hallaría en ella algo que los ‘*ayām*¹³ no hubieran mencionado en sus libros.
(al-Ŷāḥiẓ 1965: 75)

Parece ser como si este fragmento viniera para contradecir las advertencias que al-Ŷāḥiẓ hizo a los traductores que se dedicaban a traducir al árabe el pensamiento griego, indio y persa. Por un lado, reconocía la traducción como hecho real y, por otro, consideraba que había alcanzado el nivel de belleza requerido y había cumplido con su papel transmisor. Sin embargo, lo que nos ha llamado la atención en esta cita son las dos últimas oraciones condicionales mencionadas en otro contexto que no correspondía a la traducción hacia el árabe. Hemos visto cómo, a renglón seguido, al-Ŷāḥiẓ trasladó el debate hacia la traducción inversa para hacer otra advertencia que consistía en la imposibilidad de la traducción de la poesía árabe. Parece que estamos tropezando todo el rato con la contradicción de las opiniones traductológicas de al-Ŷāḥiẓ. En un párrafo decía una cosa: “la traducción casi imposible de la filosofía griega”; en otro, no muy lejos, decía otra: “el cumplimiento y la belleza de la traducción” y, por último, “la inutilidad de la traducción de la poesía árabe”. El asunto no termina aquí, sino que “la poesía es una virtud exclusiva de los árabes y de los que saben árabe. No puede ser transmitida, ni debe ser traducida. Si se traduce, se deshará su estructura poética, se perderá la originalidad del metro, la belleza y la admiración poética” (*ibid.*: 74-75). No obstante, esa virtud poética de la cual hablaba al-Ŷāḥiẓ no era una característica exclusiva de los árabes, sino de prácticamente todas las culturas. No solo costaba traducir la poesía árabe, sobre todo los aspectos formales y métricos, sino que también la poesía griega se consideró durante mucho tiempo un reto insuperable para los traductores que traducían al árabe. En este contexto, el filósofo persa Abū Sulaymān al-Siḡistānī (m. 1000) apuntó que “Esteban tradujo una parte de su poesía [de Homero] del griego al árabe. Y se sabe que la poesía pierde gran parte de su belleza cuando se traduce. Asimismo, los significados se vuelven defectuosos al cambiar su forma

13. Gente afectada de ‘*ayma*, una manera de hablar oscura y confusa en la pronunciación y en el lenguaje. Los ‘*ayām* son los no árabes, caracterizados sobre todo por una manera de hablar incomprensible. Tanto para los griegos como para los árabes, los ‘*ayām* fueron, por excelencia, sus vecinos persas. Para más información, véase Gabrieli (1960: 212).

original” (1974: 193). Se resalta aquí un aspecto traductor en el que al-Īāḥiẓ ya había hecho hincapié antes. Ambos eruditos insistían en la importancia del metro y de la forma en el texto poético y en el influjo que la traducción ejercía sobre estos aspectos métricos representativos de la identidad poética de cada cultura lingüística. Sin embargo, creemos que ambas figuras, como fundadoras de la retórica árabe, recalcan el genio de la poesía árabe —el metro y la forma— para criticar su carencia de contenido retórico.

Aun así, ¿cómo puede ser que un autor como al-Īāḥiẓ cayera en contradicciones como estas que acabamos de mencionar? En realidad, no se trataba de contradicciones, sino más bien de la constante presencia del estilo digresivo en el autor. Era imposible hablar de un tema único, y eso se aprecia tanto en el ‘Libro de los animales’ como en el ‘Libro de la demostración’. A nivel de crítica literaria, podemos decir que la lectura que hizo ‘Abd al-Fattāḥ Kīlīṭū de este mismo fenómeno característico de al-Īāḥiẓ fue la más acertada porque se basaba de manera meticulosa en el análisis del mismo texto de al-Īāḥiẓ. En su libro titulado *Lan tatakallama lugatī* ‘No hablarás mi lengua’ dedicó a este mismo tema un capítulo titulado “*al-Turýumān*” ‘El traductor’. Kīlīṭū planteó varias cuestiones para intentar resolver el dilema que supuestamente representaban las opiniones de al-Īāḥiẓ:

¿Cómo al-Īāḥiẓ llegó a esa convicción? ¿Por qué creía que la poesía era oficio exclusivo de los árabes? Es cierto que no excluyó, por completo, a los *‘ayām* de ella, ya que ellos la podían crear siempre que dominasen la lengua árabe [...]. Por lo tanto, y, desde esta perspectiva, la poesía no fue vinculada exclusivamente a los árabes como raza o etnia, sino a la lengua árabe. (Kīlīṭū 2002: 36)

En efecto, la virtud poética consistía en componer versos en lengua árabe independientemente de la identidad del poeta. Kīlīṭū continúa sus lecturas hasta encontrar el hilo que conduce al origen de las supuestas contradicciones de las opiniones de al-Īāḥiẓ que hemos señalado antes. En realidad, no se trataba de contradicciones, sino más bien de varias voces que intervenían en el texto del propio al-Īāḥiẓ. En este contexto, Kīlīṭū (2002: 38) agregó que la complejidad de la traducción de la filosofía fue un juicio que no se debía atribuir a al-Īāḥiẓ, sino a otro personaje anónimo. Lo mismo pasa con el párrafo donde se lee que “la virtud de la poesía era exclusiva de los árabes”.

Estas palabras no expresan necesariamente la opinión de al-Ŷāḥiẓ porque las precedía el verbo “dijo”; por eso debían ser palabras de otro personaje.

Además, es muy probable que al-Ŷāḥiẓ utilizara ese método de atribuir palabras y dichos a varios interlocutores creados por él mismo para mantener el debate que caracterizaba sus escritos en general. Así la discusión se había convertido en una herramienta para dar voz a la opinión contraria a fin de conseguir una cierta imparcialidad en el discurso. Efectivamente, como al-Ŷāḥiẓ era partidario de la doctrina mu‘tazilí, creemos que la inclusión de opiniones confrontadas era el fundamento principal que seguir para desarrollar teorías traductológicas y, en paralelo, con el fin de expresar su opinión sobre otras cuestiones ideológicas. Por esta razón, y de acuerdo con Kīlītū, encontramos en el ‘Libro de los animales’ un personaje que opinaba que “la traducción de la filosofía griega era casi imposible”, con lo que negaba el mérito a los traductores. Asimismo, otro personaje opinaba que la poesía no se podía traducir y era “una virtud exclusiva de los árabes”. Pero, en realidad, lo que hacían ambos personajes era criticar la traducción de la filosofía y de la poesía. Por una parte, se prestaba mucha atención a la complejidad de la traducción de la filosofía griega y, por otra, se criticaba la poesía árabe porque, si se despojaba de la forma rítmica, perdería su originalidad y, por consiguiente, su traducción resultaría imposible. Dicha poesía sería útil para los árabes e inútil para los *‘aḡam*. ¿No se trataría entonces de una crítica implícita a la propia poesía árabe que carecía de contenido y que únicamente se centraba en la forma? ¿No podría ser una estrategia que el propio al-Ŷāḥiẓ empleaba para incitar a los traductores a traducir los contenidos de la poesía griega? Probablemente sí, porque traducir solo la ciencia y la filosofía de otras culturas excluyendo la literatura haría que el proyecto traductor, que se estaba llevando a cabo bajo la supervisión de los califas abasíes, fuera incompleto y presentara deficiencias difíciles de resolver. Sin embargo, ¿por qué se había llegado a tal situación concretamente con la traducción de la poesía griega? Según Kīlītū, se había excluido del proyecto traductor abasí a dicha poesía por las siguientes razones:

En otras circunstancias el conflicto puede tomar un cariz más radical: me niego a que me lean, a que me traduzcan; no leerás mi literatura, no accederás a mis tesoros intelectuales, especialmente a los textos que considero sagrados [...]. A menudo, oponerse a la difusión de la propia cultura es

oponerse a la difusión de la cultura extranjera. No me leerás, no te leeré; no me traducirás, no te traduciré. (Kilito¹⁴ 2018: 55)

En este fragmento hemos visto cómo Kīlīṭū hace hablar a la cultura como fenómeno humano que, a veces, se plantea como un obstáculo sólido delante del lector. Si consideramos, de acuerdo con Raymond Williams (2001: 17), que “antaño *cultura* significaba un estado o hábito de la mente, o la masa de actividades intelectuales y morales”, adquiridas y manifestadas, de modo ordinario, por una persona en un tiempo y en un espacio determinados, aquí se dejará el afán por el saber frente a la cultura hermética y personalizada a la que se refería Kīlīṭū. Por lo tanto, negarse a difundir la propia cultura puede equivaler a negarse a recibir conocimientos de otras culturas. Cuando eso ocurre, las culturas corren el riesgo de convertirse en comportamientos solitarios que obstaculizarán la circulación de las ideas —las propias y las ajenas— a través de la traducción. Aun así, ¿por qué ocurren esos movimientos centrípetos entre culturas en épocas de grandes cambios y surgen para dificultar la operación transmisora? Según Adonis (1979: 45), la poesía árabe preislámica y de los albores del islam constituía el “milagro de los árabes” porque era imposible crear algo parecido a ella. En esta misma línea, cuando el Corán desafiaba a la poesía preislámica estaba desafiando al mayor símbolo árabe. Es por esta razón por la que los árabes no encontraron nada parecido que pudieran comparar con el Corán, salvo la poesía árabe. Por lo tanto, la alta retórica del texto coránico y la sacralidad de este, junto con el valor simbólico y retórico de la poesía árabe preislámica, constituían dos argumentos de peso para afirmar, en este contexto, que la traducción de la palabra de Dios y de la poesía eran imposibles.

Por lo tanto, el hecho de no dejarse traducir implicaba poner límites al flujo de la traducción de las demás culturas, y, desde luego, prescindir de la traducción al árabe de la poesía griega. En realidad, esta toma de conciencia acerca de la imposibilidad de la traducción de los propios símbolos culturales podría ser también otro factor indirecto para que los traductores del Estado abasí dejaran de traducir los principales símbolos culturales de la poesía griega como, por ejemplo, la *Iliada* y la *Odisea*. Creemos, entonces, que los

14. Este apellido no se ha sometido aquí a las normas de transliteración, sino se ha mantenido tal como figura en la traducción castellana de la obra citada.

recursos lingüísticos y métricos no eran los únicos que hacían imposible la traducción, sino también las condiciones sociales que caracterizaban a cada cultura. Si la filosofía y las ciencias pretendían ser universales al basarse sobre la lógica y la razón, la literatura, en ese contexto que estamos analizando, no trataba de ser universal. Es un discurso vinculado directamente a la sociedad y fiel a sus gustos y a sus inclinaciones identitarias. Esta cuestión se manifestaba de modo especial en la poesía árabe clásica, ya que el poeta no solo componía versos, sino que también desempeñaba el rol de portavoz de la tribu a la que representaba. Tal situación había sucedido antes del islam, pero después el papel de la poesía se extendió al campo religioso y adquirió una nueva orientación que consistía —según Adonis (1994: 141)— en que la poesía se sometía a los fundamentos espirituales y morales del islam. Asimismo, estaba sujeta a las características de la lengua de la *ǧāhiliyya*¹⁵ y se fundó así la teoría del compromiso entre la moral islámica y la retórica preislámica.

5. El ocaso de la traducción en el islam

5.1. Razones pragmáticas

Varias fuentes escritas en árabe o en otras lenguas apuntan a que el movimiento de traducción en el seno de la civilización árabe-islámica llegó a su punto final hacia principios del siglo XI. Por ejemplo, ʿArabī (2006: 57) afirmaba tajantemente que ningún libro nuevo se transmitió al árabe entre el siglo XI y el XVIII. En particular, en una nota al pie de la misma página especificaba que solo se habían traducido dos libros del persa al árabe. El primero era el libro de al-Gazālī (m. 1111) *Naṣīḥat al-mulūk* ‘Consejo a los reyes’, cuyo traductor había sido uno de los alumnos de este. El segundo libro traducido era *Šāhnāma*, un compendio de poesía épica escrito por al-Firdawsī (m. 1020/1025) y traducido en el siglo XII, sin que esa obra llegase a los copistas de su tiempo. Por otra parte, este mismo largo periodo de retroceso del movimiento de traducción fue considerado por al-ʿĀbirī (2009:

15. Según Ignaz Goldziher (1965: 393), se trata de un término abstracto que se aplica al periodo durante el cual los árabes no conocían todavía el islam y la Ley divina. Se traduce literalmente como “ignorancia”.

44) como un “círculo cultural perdido” para la civilización árabe-islámica. En el mismo contexto, Al-‘Arwī (1995: 13) sostenía que la traducción no tuvo continuidad alguna, sino que “se paró justo cuando empezó”. Este autor valoró el proyecto traductor de al-Ma’mūn como una iniciativa que carecía de resultados concretos y escribió: “Estamos muy orgullosos del proyecto del califa al-Ma’mūn cuando decidió arabizar el patrimonio filosófico griego. Pero apenas estudiamos a fondo esta cuestión para buscar qué resultado final tuvo” (al-‘Arwī 1995: 11). Igualmente, Gutas coincidía con estas opiniones respecto al inicio del final del movimiento de traducción. En este sentido, afirmó que “all our information indicates that after a vigorous course for over two centuries, the translation movement in Baghdad slowed down and eventually came to an end around the turn of the millennium” (Gutas 1998: 151). Sin embargo, hemos de subrayar en esta cita la lentitud del ritmo del movimiento de traducción antes de que llegase a su fase final, es decir, que la traducción continuó hasta el siglo XI y declinó supuestamente a causa de la decadencia de la vida política y cultural en el Bagdad de aquel entonces.

En general, los proyectos de traducción entre diversas culturas siempre se han desarrollado por razones pragmáticas a nivel científico, filosófico, económico, social y confesional. Creemos que dichos proyectos suelen pasar por cuatro fases principales: la inicial, la desarrolladora, el intervalo de altibajos, y, por último, la decadencia total o parcial. En este contexto, nos interesa tratar este último punto a partir de la siguiente pregunta: ¿cuáles son las razones pragmáticas que había detrás del ocaso del movimiento de traducción en el ámbito cultural árabe-islámico? Según Gutas (1998: 152):

In most fields, the crucial main texts had long before been translated, studied, and commented upon, and as a result, each discipline had advanced beyond the stage represented by the translated works. The Greek works thus lost their scholarly currentness and the demand was now for up-to-date research. Patrons commissioned increasingly not the translation of Greek works but original Arabic composition.

Estas afirmaciones pretendían dejar claro que el acervo traductor del griego al árabe había llegado a un punto de saturación que precisaba de una actuación de emergencia para poner al día sus mecanismos funcionales. Frente a la pérdida de su actualización, las obras griegas parecían abandonadas en un estado obsoleto. Además, el mecenazgo abasí exigía cada vez más la

producción de obras originales escritas en árabe, como si hubiera llegado inexorablemente el momento de transición cultural que marcaría el paso de la traducción a la autoría. Efectivamente, algunos sabios, de acuerdo con Gutas (1998:152-153), llegaron a escribir unas primeras obras que “habían revolucionado la ciencia”, incluso antes de la decadencia total del movimiento de traducción. En este contexto, destacaban en medicina ‘Alī Ibn ‘Abbās al-Maʿyūsī (m. hacia finales del siglo X) y Avicena (m. 1037); en astronomía, al-Battānī (m. 929) y al-Bīrūnī (m. 1048); en matemáticas, al-Jawārizmī (m. hacia 850); en física, Ibn al-Hayṭam (m. 1040); y en filosofía, al-Fārābī (m. 950). Todas estas obras respondían a la demanda de los mecenas y convirtieron la producción traductora en una verdadera transformación del conocimiento científico. No obstante, eso no significaba que ya no quedarán obras griegas por traducir, sino que se habían dado los primeros pasos hacia la autoría. Y esa autonomía cultural, fruto del movimiento de traducción, dependía del poder central de Bagdad, pese al carácter descentralizado del Estado abasí de entonces. Ese paralelismo entre la vida intelectual y la autonomía política tenía el objetivo de consolidar la cultura de los *salaf* de acuerdo con el canon político-cultural de las tres primeras generaciones de predecesores en el islam.

5.2. Razones ideológicas

Durante el periodo abasí, gran parte de las ciencias griegas fueron transmitidas al árabe a través del siríaco¹⁶, del persa o directamente del griego. Y, a base de esta intermediación traductora se tejió el pensamiento árabe. Por otra parte, no cabía duda de que el legado griego se sometió a la cristianización cuando se transmitió al siríaco, y de la misma manera se sometió a la cultura sasánida cuando se vertió al persa. Tras estas dos operaciones apropiadoras del conocimiento, llegó la fase final que consistía en la islamización de

16. En este contexto, es preciso subrayar el papel polémico que los traductores siríacos desempeñaron en la transmisión al árabe de las ciencias de los antiguos. Para más información sobre el tema, véase los trabajos de Monferrer Sala (2000) y de Tagourramt El Kbaich (2020) que tratan, respectivamente, la labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el oriente musulmán y, por otro lado, la traducción al árabe entre la mediación lingüística y la difícil asimilación cultural.

dicho legado en el marco de la tradición árabe-islámica. En este contexto, Ibn Jaldún (s. f.: 531-532) nos informa de que los sabios musulmanes han aprendido a fondo la ciencia de los antiguos, han esquivado algunas opiniones de Aristóteles y han aceptado otras teorías suyas. Y, como se trataba de una situación de crisis traductora e intelectual en el islam, los eruditos se plantearon la vuelta a las fuentes originales de los predecesores para hallar soluciones al estado de discordia en el que se encontraban los musulmanes. En el Mashriq, estas se buscaban en el legado salafí acumulado y recuperado durante el proceso del registro cultural; un legado que dependía prácticamente de la tradición, lo que descartaba cualquier papel que pudiera desempeñar la razón para entender el mundo. En el Magrib, se buscaban también en las fuentes religiosas, pero teniendo en cuenta la razón como única vía para adquirir un conocimiento original lejos de la imitación, según sostenía Ibn Ḥazm (m. 1064). Estamos entonces ante dos modelos de pensamiento similares desde el punto de vista metodológico y dispares desde el punto de vista de sus objetivos. La metodología consistía concretamente en remontarse a la cultura religiosa de los predecesores, por una parte, y a la del “*salaf* filosófico”, por otra, entendido este como suma de conocimientos filosóficos adquiridos a través de la traducción desde sus inicios en el estado omeya hasta el periodo abasí post-ma'muní. Esto quiere decir que los intelectuales orientales defendían el modelo tradicional, mientras que los occidentales buscaban la renovación del pensamiento árabe-islámico con el regreso a las fuentes originales que abarcaban todos los campos del saber, incluida la producción traductora de las ciencias de los antiguos.

En este marco apareció Averroes (Ibn Rušd¹⁷, m. 1196) para asumir la labor exegética y comentadora de Aristóteles, sobre todo la parte relacionada con la lógica y la razón porque eran las más difíciles de entender debido, según al-Ābirī (2000: 508), a “la confusión de la lengua de los traductores,

17. Teniendo en cuenta que el caso de Ibn Rušd no era el único en llevar a cabo en un contexto andalusí estas tareas de revisar las traducciones orientales de la filosofía griega; ya en la época de ‘Abd al-Raḥmān III se realizó en Córdoba una revisión de la traducción oriental de la *Materia médica* de Dioscórides. Este intento de revisar las traducciones orientales era lo que motivó también la redacción de la gran enciclopedia médica (*Taṣrīf*) de Abū al-Qāsim al-Zahrāwī, en el siglo X, y en el siglo XII, el *Iṣlāḥ al-Maʿisī* de Ḍābir Ibn Aflāḥ.

o a la ambigüedad de algunas expresiones del propio Aristóteles”. Es por esta razón por la que habría que volver a pulir y analizar las traducciones al árabe del filósofo griego, elaboradas anteriormente para preparar el terreno a nuevas lecturas e interpretaciones de sus textos, por un lado, y para buscar canales de encuentro entre la religión y la filosofía, por otro. En este contexto, cabe recordar el testimonio del alfaquí Abū Bakr Bundūd Ibn Yaḥyā al-Qurṭubī que afirmó en un diálogo que mantuvo con Ibn Ṭufayl y que recogió Abū Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid Ibn ‘Alī al-Murrākuṣī (1949: 243):

Un día Abū Bakr Ibn Ṭufayl me dijo:

Hoy el emir de los creyentes¹⁸ ha expresado su descontento —respecto a la confusión y a la ambigüedad de los textos de Aristóteles traducidos al árabe— y dijo: “Si hubiera alguien que fuera capaz de resumir y transmitir estos libros tras haberlos asimilado bien facilitaría su entendimiento a la gente [...]”.

Dijo Abū al-Walīd¹⁹: “Este era el motivo por el cual decidí sintetizar lo que ya había resumido de los libros de Aristóteles”.

Esta tarea instructiva que le encomendó el califa almohade a Ibn Ruṣd, en plena doctrina malikī, perfiló un giro hacia las fuentes filosóficas con el fin de desembarazarse de la imitación de los filósofos del Mashriq. En esta misma línea, la doble tarea a la cual se dedicaba el filósofo andalusí tenía como objetivo principal elaborar una réplica crítica a la obra de al-Gazālī (m. 1111) *Tahāfut al-falāsifa* ‘Incoherencia de los filósofos’, que surgió para consolidar la ideología religiosa tradicional; asimismo, para calificar la filosofía de los antiguos de errónea y contradictoria sobre todo la parte que trataba la ciencia divina. En este contexto, Ibn Ruṣd escribió *Tahāfut al-tahāfut* ‘Incoherencia de la incoherencia’ para demostrar que “ese hombre [al-Gazālī] se equivocó, tanto en la sharía como en la filosofía” (1987: 578). Además, escribió un ensayo titulado ‘Tratado sobre la armonía entre religión y filosofía’ para evidenciar, como ya indicaba el título, que la práctica de la filosofía era compatible²⁰ con los dogmas de la sharía islámica. Trataba de descifrar

18. Se refiere a Abū Ya‘qūb Yūsuf Ibn ‘Abd al-Mu‘min (m. 1184), segundo califa almohade.

19. Se refiere a Ibn Ruṣd.

20. En esta misma línea, Dominique Urvoy (2005: 10) afirma que Ibn Ruṣd procuraba “justifié légalement la philosophie, exposé sa conception de la théologie et récusé les attaques contre l’aristotélisme faites par le principal docteur sunnite, Ghazālī”.

las diferencias que separaban las teorías metafísicas de los antiguos griegos transmitidas por los árabes. Eso sí, entendiendo siempre la filosofía como una materia interdisciplinaria que trascendía la lógica y la metafísica, a diferencia de al-Gazālī, que sostenía que lo único que se podía utilizar de la filosofía de los antiguos para entender los propósitos de la sharía consistía en la práctica de la lógica. No obstante, ambas figuras —que habían hecho llegar la polémica a su punto culminante entre el oriente y el occidente islámicos, tomando decisiones antagónicas respecto a la utilidad de la filosofía de los antiguos— confluían en algunos puntos. Estos se podían considerar factores imprescindibles para que la filosofía siguiera desempeñando su papel en el desarrollo del pensamiento árabe-islámico, aunque fuera por vías distintas. Los puntos de divergencia y convergencia entre al-Gazālī y Ibn Rušd se debían, a nuestro parecer, a las lecturas que ambos hicieron de Aristóteles a través de la traducción. Tanto el primero como el segundo manifestaron explícitamente su recelo hacia la labor traductora realizada durante el periodo del registro cultural, razón por la que propusieron la revisión y el análisis de esas traducciones. Ibn Rušd observó la ambigüedad de la traducción de Aristóteles y por eso decidió pulir los textos. Por su parte, al-Gazālī ya había advertido de los errores de la traducción de Aristóteles y sostenía que:

Los traductores de Aristóteles no dejaron de tergiversar y cambiar las palabras [...]. Entre los más confiables de la transmisión y de la edición crítica destacan los filósofos del islam, al-Fārābī Abū Naṣr y Avicena. Limitémonos, entonces, a refutar lo que estos han seleccionado y han considerado verdadero de acuerdo con la doctrina de sus maestros [...]. Que se sepa que me limito a contestar a sus doctrinas de acuerdo con la transmisión realizada por estos dos hombres para que la discusión no se extienda en función de la difusión de las doctrinas. (al-Gazālī 1966: 77-78)

Conviene subrayar en esta cita la crítica que al-Gazālī dirigió a los filósofos-traductores, en particular al-Fārābī y Avicena, que, según él, tergiversaban expresamente los textos originales en el marco de las doctrinas establecidas. Con el fin de frenar ese fenómeno, decidió desmentir esas doctrinas que consideraba erróneas, para lo que apoyó sus argumentos con las transmisiones de ambos filósofos. Eso quiere decir que el autor de *Tahāfut al-falāsifa* no refutaba del todo la filosofía de los antiguos y, desde luego, las

transmisiones de al-Fārābī y de Avicena, sino que hacía una excepción, una vez más, con la razón y la lógica siempre que ambas disciplinas no trataran cuestiones metafísicas, sobre todo la cuestión de la unidad divina planteada antes por al-Īshāq. Así pues, la crítica que hizo al-Gazālī al legado traductor de las ciencias de los antiguos no tenía como objetivo la retraducción o la revisión de lo que ya se había traducido, sino más bien criticar sistemática e ininterrumpidamente a los filósofos utilizando la lógica para resaltar las contradicciones de sus teorías.

En cambio, Ibn Rušd defendía una posición contraria a la de al-Gazālī. Pretendía pasar revista a los estudios de Aristóteles basados en esas traducciones efectuadas en tiempos anteriores para liberar así la filosofía de los antiguos de la intransigencia tradicional ejercida en el oriente islámico. Era necesario entonces crear un nuevo método que convirtiera la producción traductora, en especial la aristotélica, en una transformación del conocimiento científico para liberar la filosofía de la ciencia del debate (*kalām*), basada en la lógica. La puesta en práctica de tal proyecto ya había empezado en el reinado de al-Ḥakam II (961-976), segundo califa omeya de Córdoba; es decir, aproximadamente un siglo después de la muerte de al-Ma'mūn y un siglo antes de que apareciera la gran controversia entre al-Gazālī y Ibn Rušd; dicho de otro modo, entre el oriente y el occidente islámicos. Se trataba de un marco histórico determinante para la evolución de la vida intelectual en al-Ándalus y en el que destacarían posteriormente importantes figuras intelectuales, como Ibn Ḥazm, el propio Ibn Rušd, Avempace y otros muchos. Según Šā'id al-Andalusí (1912: 66), al-Ḥakam II preparó bien el terreno para el futuro de la vida intelectual en al-Ándalus, ya que trajo de Bagdad, de Egipto y de otros lugares del Mashriq importantes libros y obras curiosas que trataban sobre las ciencias antiguas y modernas. Llegó a coleccionar la misma cantidad de ejemplares que los califas abasíes pudieron reunir durante largo tiempo.

Este resurgimiento científico que caracterizaba el reino de al-Ḥakam II constituyó un importante antecedente para que luego comenzara el movimiento de la traducción al latín²¹ de la ciencia y de la filosofía de los antiguos que se hacía a partir de la “ruta semita”, haciendo uso de la expresión

21. Para más información sobre las traducciones árabe-latinas, véase García Yebra (1985: 56-102) o Vernet (1999: 167-196).

de García Yebra (1985: 33). Esta ruta en la que destacó la sistemática labor traductológica que se desarrollaba en Toledo siempre se cogía para acceder al conocimiento científico de los antiguos conservado²² en las fuentes traductoras árabes. Todo ello ocurrió durante los siglos XI y XII, cuando la filosofía árabe alcanzó, según Renan (1866: II-III), una verdadera originalidad. Este esplendor cultural de al-Ándalus —considerado por Menéndez Pidal (2001: 15-53) como eslabón entre cristiandad e islam— continuaría hasta el Renacimiento europeo, que supo cómo poner este acervo científico y filosófico alcanzado gracias a las traducciones árabes al servicio de la nueva era, que marcó un antes y un después en la vida de los pueblos europeos.

6. Conclusiones

Como hemos expuesto en la introducción, el objetivo principal de este artículo es estudiar los márgenes y la sistematización de la traducción al árabe de las ciencias de los antiguos. Hemos desgranado el tema en cuatro apartados principales. El primero trata sobre el sueño de al-Ma'mūn como principal impulso para inducir el proyecto de traducción, mientras que el segundo se centra en el marco teórico y traductológico establecido por al-Āhiz, y el tercero, en las circunstancias culturales que torpedearon la traducción al árabe de la literatura griega. Por último, nos hemos detenido en los factores pragmáticos e ideológicos que ocasionaron el final de la traducción en el Mashriq y el cambio de rumbo hacia la traducción inversa. La hipótesis de partida consistía en que, con la llegada del islam, los musulmanes se encontraron con la necesidad de traducir las ciencias de los antiguos para consolidar científica e ideológicamente su Estado. También hemos considerado que el estudio crítico de la transmisión al árabe de las ciencias mencionadas podría aportar rasgos de suma importancia para percibir cómo se urdió la cultura árabe en su fase clásica gracias al intenso contacto que el islam mantuvo con otras culturas milenarias a través de la traducción.

22. Según Salama-Carr, la traducción inversa, es decir, del árabe al hebreo y al latín, ha permitido también conservar diversas obras escritas originalmente en árabe y desaparecidas a causa del clima de intolerancia que había en la España musulmana al comienzo de la dinastía almohade, en el siglo XII.

Las perspectivas analíticas del sueño expuestas aquí se caracterizan, a veces por su divergencia, y otras veces por su convergencia, de acuerdo con el desarrollo de diferentes hipótesis. Obviamente no tienen por qué ser idénticas porque parten de diferentes métodos para llevar a cabo sus respectivas aproximaciones. Por ejemplo, A. Amīn hizo su lectura del sueño de al-Ma'mūn desde un enfoque sociohistórico; al-Ŷābirī, desde una perspectiva epistemológica; Ṭarābīṣī, a partir de una posición crítica; y Gutas, a base de un plano histórico de la traducción. No obstante, todas nos han servido para sintetizar y afirmar que los motivos impulsores de la traducción al árabe de las ciencias de los antiguos eran principalmente políticos, ideológicos y científicos. Políticos y científicos porque el Estado abasí se había convertido en un imperio extenso tras las conquistas islámicas, y de ahí los árabes descubrieron nuevas artes y oficios de diferentes pueblos no árabes que contribuirían, a gran escala, a la gestión interna y externa del Estado. E ideológicos gracias a la aparición de grupos de *kalām* que se dedicaban a discutir sobre temas existenciales necesarios para argumentar y convencer al adversario. Este diálogo filosófico transmitido en el sueño de al-Ma'mūn reflejaba la pasión que los abasíes sentían por la lógica aristotélica, sin dejar de hacer cumplir los propósitos y las bases de la sharía islámica.

Respecto al marco teórico y traductológico que al-Ŷāhiz procuraba argüir, hemos notado que al autor del 'Libro de los animales' le interesaba establecer una doctrina para la traducción y, desde luego, integrar la recepción de las ciencias de los antiguos en el canon cultural árabe-islámico, de acuerdo con el *statu quo* del califato de al-Ma'mūn. Por otra parte, le preocupaba más salvar lo que quedaba de la ideología de la élite intelectual y política. Hemos de recordar que estamos justo al principio del final del mu'tazilismo y supuestamente al límite del movimiento de traducción en oriente islámico. Al-Ŷāhiz intentaba establecer un cierto orden en el ejercicio de la actividad traductora para reconsiderar la ideología mu'tazilí y ponerla al servicio de los esfuerzos de concordia que se realizaban para acercar posiciones entre la razón y el discurso religioso. Aun así, quizá era demasiado tarde porque el cierre de la "puerta de *al-iṯṯihād*"²³ se había avecinado ya; lo que suponía la

23. Esfuerzo interpretativo que los eruditos musulmanes hacían para encontrar respuestas a cuestiones religiosas.

interrupción de la vida intelectual y la discontinuidad de la actividad traductora. No obstante, si el cierre de esa puerta se dio por hecho en el Mashriq, en al-Ándalus se abrió una nueva puerta para que *al-iṭihād* continuara, tomando como base la cultura del primer *salaf* árabe-islámico, incluidas las fuentes del legado traductor de las ciencias de los antiguos.

En lo que se refiere a la reticencia de los árabes frente a la traducción de la poesía griega, creemos que esta se debía a las características de su religión monoteísta y a la moral de la sociedad árabe-islámica, que no eran armonizables con la sociedad politeísta griega. En cambio, se tradujo más al árabe desde la literatura persa, considerada la más cercana a los gustos árabes. Eso quiere decir que cuando hay más integración entre dos culturas que profesaban la misma religión la traducción literaria no solo se hace posible, sino que procede a reducir distancias hasta incluso lograr fusionar el texto fuente con el texto meta, como hacía Ibn al-Muqaffaʿ, fundador de la traducción literaria y especializado en traducir del persa al árabe.

En cuanto al ocaso de la traducción en el islam oriental podemos afirmar que se trataba de un fenómeno que se debía a razones ideológicas y sumamente ligadas al desarrollo de la vida intelectual en general. En este contexto, si la derrota de la razón ya se había consumado en el Mashriq, en al-Ándalus se estaba llevando a cabo la reconstrucción novedosa del pensamiento árabe-islámico reconsiderando, desde una óptica interpretativa de las traducciones del legado científico de los antiguos, la razón y la lógica como fundamentos esenciales para entender la religión. Este escenario dio lugar a una de las mayores discordias que jamás aparecieron en el islam, liderada por al-Gazālī, el teólogo persa, y Ibn Rušd, el filósofo andalusí. Sus libros o sus *tahafut* —por así decirlo— se incardinaban respectivamente en las tendencias dominantes en sus épocas. En ellos asistimos al triunfo del diálogo entre el oriente y el occidente islámicos, entre filosofía y religión, y, en definitiva, entre traducción y autoría. La confusión de la lengua de los traductores de la ciencia antigua sirvió al primero para replicar sistemáticamente a los filósofos y para el segundo, para abogar ordenadamente a estos haciendo hincapié en efectuar una nueva lectura de las fuentes traductoras en vez de imitar a los filósofos del Mashriq. Esta situación coincidió con las divisiones políticas surgidas tanto en el Mashriq como en el Magrib y que generaron el principio del final de la traducción al árabe del legado griego y

el inicio de la traducción inversa del mismo patrimonio científico. A partir de ahí empezó la gran paradoja histórica: el movimiento de traducción inversa comenzó a desempeñar un papel de gran envergadura, esta vez en el tejido del pensamiento europeo postmedieval. Por ende, si el movimiento de traducción llegó a su punto final en el ámbito cultural árabe oriental por las razones ideológicas antes mencionadas, en Europa cobró vida una actividad renovadora incomparable sistemática y cuantitativamente. Este nuevo rumbo traductor inició la reconstrucción del acervo científico griego tras haber sido cristianizado por los nestorianos e islamizado por los musulmanes, sin olvidar también la tarea intermediaria y transmisora de los judíos.

Referencias bibliográficas

- ‘ABD AL-ḤAMĪD, Muṣṭafā. (1978) “Nazariyyat al-Ŷāḥiḥ fī al-tarŷama.” *Al-Mawrid* 7:4, pp. 42-50.
- ADONIS, ‘Alī Aḥmad Sa’īd. (1979) *Al-Ṭābit wa-l-Mutaḥawwil II: baḥṭ fī al-ittibā’ wa-l-ibdā’ ‘inda al-‘arab*. Beirut: Dār al-‘Awda.
- ADONIS, ‘Alī Aḥmad Sa’īd. (1994) *Al-Ṭābit wa-l-mutaḥawwil I: baḥṭ fī-l-ittibā’ wa-l-ibdā’ ‘inda al-‘arab*. Beirut: Dār al-Sāqī.
- AL-‘ARWI, ‘Abd Allāh. (1995) *al-Aydiyūlūŷiyā al-‘arabiyya al-mu’āšira*. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī.
- ALBRECHT, Sarah. (2018) “Dār al-Islām and dār al-ḥarb”. En: Fleet, Kate *et alii* (eds.) 2018. *Encyclopaedia of Islam*, v. 3. Versión electrónica: <http://dx.doi.org/sire.ub.edu/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25867>.
- AL-GAZĀLĪ, Abū Ḥāmid Muḥammad. (1966) *Tahāfut al-falāsifa*. Edición de Sulaymān Dunyā. El Cairo: Dār al-Ma’ārif.
- AL-MURRĀKUṢĪ, ‘Abd al-Wāḥid. (1949) *Al-Mu’ŷib fī taljīṣ ajbār al-Magrib*. Edición de Muḥammad Sa’īd al-‘Aryān y Muḥammad al-‘Arabī al-‘Alamī. El Cairo: Maṭba’at al-Istiḳāma.
- AL-ṢABBĀG, Ramadán. (1998) *Al-‘ilm ‘inda al-‘arab wa aṭaruḥu ‘alā al-ḥaḍāra al-ūrūbiyya*. Alejandría: Dār al-Wafā’ li-l-Ṭibā’a wa-l-Našr wa-l-Tawzī’.
- AL-SĪYISTĀNĪ, Abū Sulaymān. (1974) *Ṭalāt rasā’il*. Edición de ‘Abd al-Raḥmān Badawī. Teherán: Bonyad-e Farhang-e.
- AL-ŶĀBIRĪ, Muḥammad ‘Ābid. (2000) *Naqd al-‘aql al-‘arabī II: binyat al-‘aql al-‘arabī*. Casablanca: Dār al-Našr al-Magribiyya.

- AL-ŶĀBIRĪ, Muḥammad ʿĀbid. (2001) *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī IV: al-ʿaql al-ajlāqī al-ʿarabī*. Casablanca: Dār al-Našr al-Magribiyya.
- AL-ŶĀBIRĪ, Muḥammad ʿĀbid. (2009) *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī I: takwīn al-ʿaql al-ʿarabī*. Beirut: Dār al-Ṭalīʿa.
- AL-ŶĀḤIẒ, Abū ʿUṭmān. (1965) *Kitāb al-ḥayawān I*. Edición de ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. El Cairo: Šarikat Maktabat wa Maṭbaʿat Mušṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh.
- AL-ŶĀḤIẒ, Abū ʿUṭmān. (1998) *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn III*. Edición de ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. El Cairo: Maktabat al-Jānīyī.
- AMĪN, Aḥmad. (2011 [1928]) *Fayr al-islām*. El Cairo: Hindāwī. Versión electrónica: <<https://www.hindawi.org/books/92024806/>>.
- BUHL, Frants. (1990) “Milla.” En: Bosworth, Clifford Edmund *et alii* (eds.) 1990. *Encyclopédie de l’Islam: nouvelle édition*. Leiden & París: Brill & Maisonneuve & Larose, vol. 7, p. 61.
- CHAUMONT, Éric. (1995) “Salaf.” En: Bosworth, Clifford Edmund *et alii* (eds.) 1990. *Encyclopédie de l’Islam: nouvelle édition*. Leiden & París: Brill & Maisonneuve & Larose, vol. 8, pp. 930-931.
- FARRUJ, ʿOmar. (1947) *Al-Falsafa al-yūnāniyya fī ṭarīqihā ilā al-ʿarab*. Beirut: Maṭbaʿat al-Naḡma.
- GABRIELI, Francesco. (1960) “Adjam.” En: Gibb, Hamilton *et alii* (eds.) 1960. *Encyclopédie de l’Islam. nouvelle édition*. Leiden & París: Brill & Maisonneuve & Larose, vol. 1, p. 212.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. (1985) *Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor*. Madrid: Gráficas Cóndor.
- GIMARET, Daniel. (1992) “Muʿtazila.” En: Bosworth, Clifford ; Edmund *et alii* (eds.) 1992. *Encyclopédie de l’Islam: nouvelle édition*. Leiden & París: Brill & Maisonneuve & Larose, vol. 7, pp. 785-795.
- GOLDZIHHER, Ignaz. (1965) “Dyāhiliyya.” En: Lewis, Bernard *et alii* (eds.) 1965. *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*. Leiden & París: Brill & Maisonneuve & Larose, vol. 2, pp. 393-394.
- GUTAS, Dimitri. (1998) *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. Londres: Routledge.
- IBN AL-NADĪM, Abū al-Faraḡ Muḥammad. (s. f.) *al-Fihrist*. Beirut: Dār al-Maʿrifa li-l-Ṭibāʿa wa-l-Našr.

- IBN JALDŪN, ‘Abd al-Raḥmān. (s. f.) *Al-Muqaddima I: kitāb al-‘ibar wa dīwān al-Mubtada’ wa-l-jabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘ayām*. Beirut: Dār al-Ālī.
- IBN RUŠD, Abū al-Walīd Muḥammad. (1987) *Tahāfut al-tahāfut*. Edición de Maurice Bouyges. Beirut: Dār al-Mašriq.
- ‘ITMĀN, Aḥmad. (2013) *al-Munḡaz al-‘arabī al-islāmī fī al-tarḡama wa ḥiwār al-ṭaqāfāt min Bagdād ilā Ṭulayḡila*. El Cairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb.
- KĪLĪŪ, ‘Abd al-Fattāh. (2002) *Lan tatakallama lugatī*. Beirut: Dār al-Ṭalī’a.
- KĪLITO, Abdelfettah. (2018) *Hablo todas las lenguas, pero en árabe*. Traducción de Marta Cerezales Laforet. Santander: El Desvelo Ediciones.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. (2001) *Islam y cristiandad: España entre las dos culturas*. Edición de Álvaro Galmes de Fuentes. Málaga: Universidad de Málaga.
- MONFERRER SALA, Juan Pedro. (2000) “La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el oriente musulmán.” *Revista Española de Filosofía Medieval* 7, pp. 61-79. Versión electrónica: <<https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/22424>>.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. Versión electrónica: <<https://dle.rae.es>>
- REISS, Katharina & Hans J. Vermeer. (1996 [1984]) *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*. Traducción de Sandra García & Celia Martín. Madrid: Ediciones Akal.
- RENAN, Ernest. (1866) *Averroès et l’averroïsme: essai historique*. París: Michel Lévy Frères Libraires.
- ŠĀ’ID AL-ANDALUSĪ, Abū al-Qāsim. (1912) *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*. Edición de Louis Cheikho. Beirut: al-Maktaba al-Kāṭūlikiyya li-l-Ābā’ al-Yasū’iyyīn. Versión electrónica: <http://dlib.nyu.edu/aco/book/columbia_aco003315/1>
- SALAMA-CARR, Myriam. (1990) *La traduction à l’époque abbasside*. París: Didier Érudition.
- SALIBA, George. (2007) *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- SAMSO, Julio. (2011) *Las Ciencias de los Antiguos en al-Ándalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios árabes.
- TAGOURRAMT EL KBAICH, Abdallah. (2020) “La traducción al árabe entre la mediación lingüística y la difícil asimilación cultural en el periodo abasí.” *Trans. Revista de Traductología* 24, pp. 435-452. Versión electrónica: <<https://doi.org/10.24310/TRANS.2020.v0i24.8195>>

- ṬARĀBĪSĪ, Georges. (2006) *Harṭaqāt: ‘an al-dīmuqrāṭiyya wa-l-‘ilmāniyya wal-ḥa-dāta wa-l-mumāna’a al-‘arabiyya*. Beirut: Dār al-Sāqī.
- TOURY, Gideon. (2004 [1995]) *Los estudios descriptivos de traducción y más allá*. Traducción y edición de Rosa Rabadán & Raquel Merino. Madrid: Cátedra.
- URVOY, Dominique. (2005) “Ibn Rushd et le pouvoir almohade”. En: Bazzana, André *et alii* (eds.) 2005. *Averroès et l’averroïsme*. Leyon: Presses Universitaires de Lyon, pp. 121-130.
- VERNET, Juan. (1999) *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: El Acantilado.
- WILLIAMS, Raymond. (2001 [1980]) *Cultura y sociedad: 1780-1950*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

NOTA BIOGRÁFICA / BIONOTE

ABDALLAH TAGOURRAMT EL KBAICH es profesor investigador en la Universitat de Barcelona (UB), donde obtuvo el título de doctor en Estudios Lingüísticos, Literarios y Culturales. Actualmente está realizando una estancia de investigación postdoctoral (Margarita Salas) en la Facultat de Traducció i d’Interpretació de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Sus áreas de interés son traducción y construcción de las identidades culturales. Ha publicado varios trabajos en castellano y en árabe sobre el tema (Institut Supérieur Arabe de Traduction de Argel 2017; Icaria 2018; *Trans. Revista de traductología* 24, 2020; Bellaterra 2022). Es miembro de los grupos de investigación Cartografies Literàries de la Mediterrània-UB; Mediació, Interpretació i Recerca en l’Àmbit Social-UAB. Ha participado en diversos proyectos de investigación, tales como Construcción social del espacio intermediterráneo y sus correlaciones en la agenda temática de los medios de comunicación (CSO2012-35955); Construcción de identidades, género y creación artística en los márgenes de la arabidad (FFI2014-58487-P); Construcció d’identitats literàries contemporànies (2017SGR1678); y, Género(s) y lenguaje(s) en la arabidad contemporánea (PGC2018-100959-B-100).

ABDALLAH TAGOURRAMT EL KBAICH is a research professor at the University of Barcelona (UB), where he obtained a doctorate in Linguistic, Literary and Cultural Studies. He is currently carrying out a Margarita Salas

postdoctoral research stay at the Faculty of Translation and Interpretation of the Autonomous University of Barcelona (UAB). His areas of interest are translation and the construction of cultural identities. He has published several works in Spanish and Arabic on the subject (Institut Supérieur Arabe de Traduction de Algiers 2017; Icaria 2018; *Trans. Revista de traductologia* 24, 2020; Bellaterra 2022). He is a member of the research groups Cartographies Literàries de la Mediterrània-UB; Mediation, Interpretation and Research in l'Àmbit Social-UAB. He has participated in various research projects, such as The social construction of the inter-Mediterranean space and its correlations in the thematic agenda of the media (CSO2012-35955); Construction of identities, gender and artistic creation on the margins of the Arab world (FFI2014-58487-P); Construction of Contemporary Literary Identity (2017SGR1678); and Gender(s) and Language(s) in Contemporary Arabism (PGC2018-100959-B-100).

Recibido / Received: 25/05/2022
Aceptado / Accepted: 30/06/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.10>

Para citar este artículo / To cite this article:

Serrano Bertos, Elena & Miguel Ángel Vega Cernuda. (2023) "La traducción bíblica: ¿estrategias diferentes producen textos divergentes?" En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. *MonTI* 15, pp. 273-302.

LA TRADUCCIÓN BÍBLICA: ¿ESTRATEGIAS DIFERENTES PRODUCEN TEXTOS DIVERGENTES?

BIBLICAL TRANSLATION: DO DIFFERENT STRATEGIES PRODUCE DIVERGENT TEXTS?

ELENA SERRANO BERTOS
e.serrano@ua.es
Universidad de Alicante

MIGUEL ÁNGEL VEGA CERNUDA
carsacer@gmail.com
Universidad de Alicante

Resumen

En el presente trabajo pretendemos comprobar la efectividad de las diferentes "estrategias de traducción" aplicadas a la traducción de la Biblia cristiana a través de un análisis histórico y textual de diversas versiones bíblicas a algunas lenguas vernáculas de Occidente (alemán y español). Dada la particularidad antropológica de los libros que la componen (el postulado de su inspiración divina), la posible aplicación de una estrategia traductiva dependerá del posicionamiento que frente al carácter sagrado del texto mantenga el posible traductor: si la considera un texto sacro e intocable, si admite la variación del tenor formal del texto mientras se salve el mensaje nuclear, o si, en orden a facilitar la fácil lectura y captación del mensaje, se permiten mayores alteraciones textuales. Comprobaremos si la estrategia de traducción (implícita o explícita) ha sido realmente decisiva a la hora de producir traducciones no coincidentes, tanto en el sentido, como en la literalidad y la literariedad (legibilidad) de los mismos.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Palabras clave: Traducción. Textos sagrados. Biblia. Estrategia de traducción. *Cantar de Cantares*.

Abstract

In our paper we intend to verify the effectiveness of the different “translation strategies” applied to the translation of the Christian Bible through a historical and textual analysis of various biblical versions into two vernacular languages of Western Europe (German and Spanish). Because of the anthropological particularity of the books that compose it (the postulate of its divine inspiration), the possible application of a translation strategy will depend on the position that the translator maintains regarding the sacred character of the text: if he/she considers it a sacred and untouchable text, if he/she admits the variation of the formal tenor of the text while the core message is saved, or if, in order to facilitate easy reading and understanding of the message, greater textual alterations are allowed. We will examine whether the translation strategy (implicit or explicit) has truly been decisive in producing mismatched translations, both in the meaning, and also in the literality and literarity (readability) of the texts.

Keywords: Translation. Sacred texts. Bible. Translation strategy. *Song of songs*.

1. Introducción. Planteamiento del trabajo

Ya en la más temprana reflexión sobre la traducción, ejercida mayormente por los que Mounin llamó “prácticones” de la traducción, se hizo evidente que el proceso de traducción y, consiguientemente, el resultado del mismo, dependían de un método o estrategia procesual. Este método tuvo ya sus primeras formulaciones en la Antigüedad en los respectivos ensayos de Cicerón (*De optimo genere oratorum*, 46 a. C.) y de Jerónimo de Estridón (*De optimo genere interpretandi*, 395 d. C.). Este último explicitó la relación de dependencia que el método traductivo tenía del tipo de texto que se traduce. Siglos más tarde, Schleiermacher sintetizó (*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, 1813) la doble alternativa ante la que se encuentra el que pone manos a la versión de un texto: acercar el TT bien al autor, bien al lector.

Desde entonces, en los recientes estudios de la traducción, se ha insistido de manera categórica en la necesidad de proyectar sobre el proceso de transformación del TO en TT una metodología concreta y coherente que puede depender de diversos factores. Ejemplo destacado de ello han sido las

beneméritas orientaciones metodológicas desarrolladas en París (Seleskovic, Lederer: la traducción al sentido) y la de Heidelberg (Reiss, Vermeer: la traducción funcional). Sin embargo, en el presente trabajo pretendemos testar, a través de un análisis histórico y textual de diversas versiones bíblicas a algunas lenguas vernáculas de Occidente (alemán y español), la efectividad práctica de las diferentes “estrategias de traducción” aplicadas a la traducción de la Biblia cristiana. Por estrategia entendemos la representación mental del carácter y objetivo de un texto original que guía al traductor a la hora de conseguir un texto terminal equivalente. Dada la particularidad antropológica de los libros que componen la Biblia, particularidad que deriva del postulado de su inspiración divina, la posible aplicación de una estrategia traductiva dependerá del posicionamiento que frente al carácter sagrado de la Escritura mantenga el posible traductor: si la considera un texto sacro e intocable, si admite la variación del tenor formal del texto mientras se salve el mensaje nuclear, o si, en orden a facilitar la lectura y captación del mensaje, se permiten mayores alteraciones textuales. Respeto a la palabra e inviolabilidad del texto, reproducción del sentido que oculta el carácter arcano de la palabra y fácil accesibilidad al misterio encerrado en las palabras son las tres actitudes metodológicas básicas a la hora de traducir la Biblia, que teóricamente se podrían aplicar a otras especies textuales: las obras clásicas, por ejemplo. Pero la estrategia que se adopte desde este triple posicionamiento, “terminalmente” (es decir, a la hora de producir el TT) ¿será tan determinante como para que el resultado de esa estrategia comporte diferencias esenciales en la reformulación del original y, consiguientemente, a la hora de comprenderlo por el destinatario? Una traducción ¿puede determinar la comprensión concreta que un grupo cristiano (confesión o secta) tenga del texto sagrado y que lo haga divergir de otro? Es bien sabido que la traducción de un pasaje de la *Epístola de san Pablo a los Romanos* fue determinante para la teología moral del luteranismo.

Responder a este planteamiento es la pretensión del presente trabajo, dejando previamente claro que no tratamos de contrastar los dos términos del proceso traductivo, el *ex quo* o TO y el *ad quem* o TT, sino solo comparar diversos textos terminales de las Escrituras para testar si la dependencia de la estrategia de traducción (implícita o explícita) de la que han partido sus traductores ha sido realmente decisiva a la hora de producir textos terminales

no coincidentes, tanto en el sentido, como en la literalidad y la literariedad (legibilidad) de los mismos. Como formulamos en el título del trabajo: ¿estrategias diferentes producen textos divergentes? Esto no será óbice para que en ocasiones echemos mano de los “textos originales” en griego (la *Septuaginta* o LXX) y latín (*Vulgata*) como *tertium comparationis* para nuestras observaciones.

Desarrollamos nuestro trabajo en dos partes: una exposición sintética, de carácter histórico, de las metodologías o estrategias básicas de la traducción bíblica a las que se pueden reducir todas las propuestas, y un análisis contrastivo de un pasaje bíblico en sendas versiones a lenguas vernáculas, para comprobar si, efectivamente, las diferentes estrategias empleadas producen textos esencialmente divergentes.

2. Apunte histórico acerca de dos (o tres) estrategias diferentes de la traducción bíblica

2.1. De Jerónimo de Estridón a Lutero y Casiodoro de Reyna: estrategias contrapuestas

Desde que, en el 383, Jerónimo de Estridón, por indicación del papa Dámaso, pusiera manos a la versión de los Evangelios, dando comienzo así a su *Vulgata* (previamente se había ocupado de la traducción de otras obras: las homilias de Orígenes, por ejemplo) hasta el 407, año en que remata su versión de la Biblia, trascurren más de veinte años en los que la psicosfera de Jerónimo es la traducción. La pasión con la que se ha ocupado de esta actividad no le ha impedido verse mezclado en controversias dogmáticas, exegéticas, lingüísticas e incluso personales de gran calado. En efecto, en el ambiente del mundo cristiano, ya desde el edicto de Milán (313) socialmente consolidado, pero no dogmáticamente fijado, prosperaban las discusiones teológicas y textuales, uno de cuyos epicentros fueron los escritos de Orígenes. Precisamente uno de estos escritos, o, mejor, la versión de uno de estos escritos fue la que dio lugar a que Jerónimo ejerciera su magisterio explícito sobre la traducción. Ya en el prólogo a su traducción de los Evangelios, que el futuro eremita acabó todavía en vida del “mandante” (el papa Dámaso), se manifiestan estas facetas de su personalidad determinadas por su talante apasionado y el contexto social e intelectual en el que se desarrolló. Dirigiéndose al pontífice, se defendía

contra aquellos que no solo criticaban su manera de traducir sino también el mero hecho de poner mano sobre las Escrituras. Producto de la imbricación de esas diversas facetas de su personalidad fue precisamente el tratadillo *De optimo genere interpretandi*, conocido como epístola *ad Pammachium II*¹, que dejó sancionada, frente a la unicidad metodológica de la versión ciceroniana, la duplicidad² de estrategia traductora: *verbum de verbo* o *sensum de sensu* (395 d. C., en San Jerónimo 1993: 542 y ss.):

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

Esta alternativa de estrategia traductora se ancló prácticamente en la reflexión teórica sobre la versión durante siglos, repitiéndose o reformulándose de diversas maneras. Dentro de los dos posibles posicionamientos básicos (o traducción “a la letra” o traducción “al sentido”), Jerónimo, movido por el convencimiento de la “inspiración verbal”³ por parte de Dios, optó en su *Vulgata* (a partir de 383) —a pesar de que la intención de su traducción era “vulgarizar”, es decir, poner al alcance de los cristianos latino-parlantes el texto sagrado, hasta entonces mayormente accesible en griego⁴— por el

1. La motivación de este opúsculo era rebatir el reproche de supuesta infidelidad liberaria en la traducción de la carta de Epifanio de Salamina a Juan de Jerusalén sobre Orígenes (394), que Eusebio de Cremona había solicitado de Jerónimo *ad usum privatum*. Faltando a su palabra, Eusebio habría dado publicidad a esa traducción, traducción que habría provocado la extrañeza de ciertos círculos intelectuales del cristianismo romano. Para apaciguarlos, escribió Jerónimo su carta.
2. Sobre traducciones anteriores de la Biblia, la *Septuaginta* y la *Vetus Latina* sobre todo, al no disponer mayormente de manifestaciones explícitas de sus traductores, solo cabe conjeturar los planteamientos de estrategia. El hecho de que para la versión de la *Septuaginta* se haya postulado, con carácter legendario, la unicidad del texto creado por setenta versores distintos es indicativo de la actitud servil a la palabra: los supuestos setenta (y dos) traductores reunidos en Alejandría habrían producido un texto único como prueba de la inspiración divina.
3. Según esta concepción teológica, el autor sagrado habría sido un mero instrumento en la mano de Dios.
4. Aunque antes de la *Vulgata* ya existían versiones latinas (la llamada *Vetus Latina*, por ejemplo), no eran accesibles al gran público cristiano amén de divergir en puntos de la interpretación. Por eso, según la tradición, el papa Dámaso habría encomendado a Jerónimo realizar una versión que pusiera al alcance del pueblo un texto sagrado unificado. El encargo del Papa se refirió al parecer solo al NT.

respeto a la letra del texto sagrado, dado que esta, la letra, era el velo tras el que se ocultaba o podía ocultarse textualmente el misterio sagrado del mensaje y que no convenía rasgar: *ubi et verborum ordo misterium est*. Ya en uno de sus numerosos prólogos a las versiones de los libros bíblicos, el prólogo *quod dicitur galeatus* (“prologo con yelmo”) (San Jerónimo 2002: 454 y ss.), el monje belenita se preciaba de su fidelidad al texto hebreo, que él había utilizado, junto con la versión LXX o *Septuaginta*, como texto de partida, ya que afirmaba: “soy consciente de que yo haya cambiado nada de la verdad hebreaica” (2002: 461). En la práctica, sin embargo, no parece que haya sido tan estricto en su servidumbre a la palabra, tal y como constata, por ejemplo, el estudioso de su vida y obra Alfons Fürst (2003: 89):

Auch in seinen eigenen Bibel Übersetzung hat er das Prinzip wörtlichen Übersetzens nicht durchgehalten. Während er das Buch Ester eng Wort für Wort übersetzte, übertrug er das Buch Judit mehr sinngemäss als Wort für Wort.

El pasaje mencionado de su carta *ad Pammachium* se ha citado como autoridad entre los autores y versores cristianos como comportamiento ante el texto sagrado, lo que no fue óbice para que, llegado el momento, Lutero despreciara los rendimientos de Jerónimo. Dado que los siglos siguientes hasta la baja Edad Media no fueron pródigos en versiones bíblicas (aunque las hubo: las de Guyart Desmoulins 1297; Wyclif 1388; Barthèlemy de Buyer 1476; Jean de Rely 1487; Tyndale 1525; etc.) y, aunque ocasionalmente se planteó algún método o estrategia traductora, fueron la práctica y teoría traductorales del Reformador alemán las que propusieron explícitamente una nueva estrategia o método de traducción. Con la traducción de su Testamento (*Das Neue Testament. Deutsch*, 1522), el llamado *Septembertestament*⁵, Lutero intentó hacer llegar al pueblo cristiano de manera inteligible la palabra de Dios, trascendiendo el comportamiento jeronimiano ante la Escritura al proponer como actitud o estrategia traductora la “legibilidad”, incluso la literariedad,

5. Así se conoce la primera versión de un libro bíblico hecha por Lutero en su retiro-refugio del castillo de Eisenach, la Wartburg. Al haber aparecido en septiembre de 1522 en Wittenberg, esta versión se conoció como el “Testamento de Septiembre”. Con una tirada de 3000 ejemplares, ya en diciembre de ese mismo año se habían agotado, dando lugar al *Dezembertestament*.

del texto bíblico, que la imprenta había puesto al alcance de la cristiandad alfabetada. En la “Circular” que siete años después publicó en defensa de su versión (*Sendbrief von Dolmetschen*, 1529), proponía significativamente, en vez del término *Übersetzung*, el término *Verdeutschung* (‘alemanización’) para expresar esa tarea, cuyo resultado el supuesto *Junker Jörg*⁶ exigía que fuera formulada *recht und gut* (‘de manera correcta y buena’) en la lengua terminal. Fue esta una actitud que repitieron muchos otros versores posteriores, incluso del bando católico: objetivo del proceso traductor sería no solo salvaguardar el sentido de la palabra divina sino también formularlo de manera lingüísticamente correcta ante cualquier destinatario. Obviamente, la opción partía de la suposición de la unicidad del sentido del texto bíblico, concepto este el del “sentido” que ya la tradición exegética, desde Orígenes y Agustín, había diversificado al precisar la cuadruplicidad del mismo: el sentido literal o histórico, el moral, el alegórico y el anagógico. No hace al tema la explicación de cada uno de ellos, sí el destacar que la exégesis luterana solo admitía el sentido histórico (*buchstäblich*)⁷. Para recuperarlo en el texto terminal, Lutero solicitaba una expresión en correcto alemán, proponiendo como uso lingüístico el de la corte del ducado de Sajonia, del que él era súbdito y donde supuestamente se hablaría el alemán más unificado. “Así debe decirse en correcto alemán” sería la fórmula que proponía como criterio de aceptabilidad de una versión concreta.

Como puede comprobarse, Martín Lutero y sus seguidores habían añadido una pretensión más allá de la mera fidelidad al sentido para las biblias reformadas, a saber, la “legibilidad” (*lisibilité*) la han llamado los teóricos

6. Nombre bajo el que Lutero encubrió su personalidad, mientras, refugiado en la Wartburg, traducía la Biblia.

7. A pesar de que la teoría del plúrimo sentido de los libros sagrados estaba recogida en padres y doctores de la Iglesia católica, la encíclica de Pío XII (1943: 39 y ss.) advertía de la importancia de conseguir el sentido literal en su encíclica *divino afflante spiritu*. El magisterio del papa Pacelli pretendía orientar la versión y exégesis católicas y acomodarlas a las nuevas corrientes hermenéuticas que en parte habían sido propuestas desde la vertiente reformada (Bultmann y Dibelius, por ejemplo). El capítulo 2 de la encíclica (*De la interpretación*) hablaba de la “importancia de la investigación del sentido literal” (Pío XII 1943: 52), si bien no excluía el sentido teológico y el espiritual: “Por lo cual el intérprete, así como debe hallar y exponer el sentido literal de las palabras, que el hagiógrafo pretendiera y expresara, así también el espiritual, mientras conste legítimamente que fue dado por Dios”.

franceses) del texto meta, es decir, el acuerdo del TT con el código de expresión lingüística correcta que posibilite una lectura cómoda del mismo. Por eso, condición *sine qua non* para una traducción aceptable sería, según él, la buena dicción. Quejándose de las críticas que se hacían a la fidelidad de su traducción, calificaba a sus críticos de animales de largas orejas (= asnos), pues, no siendo capaces de hablar bien, menos lo serían de traducir:

Also gehet mir's auch. Diejenigen, die noch nie haben recht reden können, geschweige denn dolmetschen, die sind allzumal meine Meister, und ich muss ihrer aller Jünger sein [...]. Ich hab mich des beflissen im Dolmetschen, daß ich rein und klar Deutsch geben möchte. (Lutero 1530⁸)

Conforme a esta estrategia o método de traducción, el Reformador criticaba, por ejemplo, ciertas formulaciones al uso del texto terminal bíblico por no estar de acuerdo con lo que él consideraba ser la dicción en un alemán correcto y elegante. Ponía como ejemplo de traducción lingüísticamente errada la del pasaje de Lucas (Lc. 1, 28) que narra la Encarnación. Rechazaba la traducción del saludo angélico *gratia plena* (Lc. 1, 28) en la formulación al uso en la Alemania de la época (“llena de gracia”, *voll Gnade*):

[...] da der Engel Mariam grüßet und spricht: Gegrüßet seist du, Maria voll Gnaden, der Herr mit dir. Nun wohl, so ist's bisher einfach dem lateinischen Buchstaben nach verdeutschet. Sage mir aber, ob solchs auch gutes Deutsch sei? Wo redet der deutsch Mann so: Du bist voll Gnaden? Und welcher Deutscher verstehtet, was da heißt: voll Gnaden? Er muss denken an ein Fass voll Bier oder Beutel voll Geldes; darum hab ich's verdeutscht: Du Holdselige, worunter ein Deutscher sich sehr viel eher vorstellen kann, was der Engel meinet mit seinem Gruß... Aber hier wollen die Papisten toll werden über mich, daß ich den engelischen Gruß verderbet habe, wiewohl ich dennoch damit nicht das beste Deutsch habe troffen. Und würde ich hier das beste Deutsch genommen haben und den Gruß so verdeutscht: Gott grüße dich, du liebe Maria (denn soviel will der Engel sagen, und so würde er geredet haben, wann er hätte wollen sie deutsch grüßen), ich glaube, sie würden sich wohl selbst erhängt haben vor übergroßem Eifer um die liebe Maria, daß ich den Gruß so zunichte gemacht hätte. (Lutero 1530⁹)

8. Citado según la edición de Brandenberger (Lutero 2002: 58).

9. Citado según la edición de Brandenberger (Lutero 2002: 84).

Esta estrategia de la corrección estilística sería más tarde potenciada por la corriente de las llamadas “bellas infieles”¹⁰, si bien aplicándola a la traducción de los clásicos. Ambas estrategias, la del respeto al sentido y la del respeto a la corrección lingüística terminal podrían englobarse dentro de lo que se ha llamado estrategia naturalizante (*target-oriented*), estrategia que siempre conllevará el peligro de subjetivismo, dado que tanto la captación del sentido del TO como de la corrección terminal (cabría preguntarse si la corrección tiene como punto de referencia el sistema, la norma o el habla) siempre tendrá un componente individual, subjetivo. En efecto, dado el carácter del TO, en muchas ocasiones esotérico y críptico, la comprensión universal del sentido del texto se puede ver impedida por el hecho de que el texto es o puede ser polisémico, lo que hará posible, si no inevitable, que la versión que un traductor proponga esté en contradicción con la comprensión que del texto pueda tener otro versor. Además, también la percepción de la corrección textual, su legibilidad, puede ser diferente y subjetiva, ya que cada usuario del texto terminal puede tener su peculiar gusto literario.

La escasa tradición traductora de la Biblia en el ámbito hispanohablante (como se sabe, fueron escasamente media docena de versiones, mayormente parciales, las que circularon antes de la de Reyna: la Alfonsina, la de Ferrara, la de Alba, la de Francisco de Enzinas¹¹, etc.) fue derivando hacia la legibilidad, como demuestran la versión de Casiodoro de Reina, monje jerónimo voluntariamente exclaustro y pasado al bando luterano. Este reformado español, que acabó exiliado en regiones luteranas, puso manos a la obra de verter la Biblia del hebreo al castellano para así dejar al alcance del pueblo cristiano la palabra bíblica, dando a la imprenta, en Basilea, su *Biblia del Oso* (1569), obra que sería revisada y rematada por su antiguo hermano de religión Cipriano Valera. En el prefacio a su traducción de los libros sagrados, aparte de abogar por las versiones vernáculas para la mayor difusión del evangelio, Casiodoro de Reina (1569) defendía la comprensión del texto terminal por parte del destinatario como objetivo de toda traducción bíblica:

10. El libro de Zuber abajo citado es buena fuente de información sobre las estrategias francesas del XII.

11. *El nuevo testamento de nuestro redemptor y salvador Iesu Christo / traduzido de griego en lengua castellana por Francisco de Enzinas* (Amberes: Mierdmanns, 1543). Esta traducción sería utilizada por Casiodoro de Reina.

De donde es necesario que concluyan: Que prohibir la divina Escritura en lengua vulgar no se puede hacer sin singular injuria de Dios... Los misterios de la verdadera Religión son al contrario, pues quieren ser vistos y entendidos de todos.

La misma intención de divulgación de la palabra había tenido la versión de Francisco de Enzinas (1543), quien en la presentación de su traducción, dirigida al emperador Carlos V, ponía sus pretensiones popularizantes como motivo de su Nuevo Testamento. La Iglesia católica habría perdido la costumbre de vulgarizar el texto sagrado:

Las otras naciones luego la voluieron en su lengua como Aegiptios, Arabes, Persas, Aetiopes, Latinos: y en aquella lengua cantaban, como lo affirma S. Hieronimo con el epitaphio de Paula: El qual tambien a sus Vngaros la voluio en lengua Vngara. Los Latinos luego vsaron de la Latina. En la yglesia Latina duro esta costumbre por más de 600 años, hasta Phoca y Heraclio Emperadores y Gregorio Magno Papa. Perdióse despues esta costumbre que la sagrada escritura se leyese en lengua que todos la entediesen, no porque no fuese muy bueno, sino porque entrado gentes estrañas en Europa perdióse la lengua Latina en el vulgo, y començaron a hablar otras. Y el uso de la yglesia quedose como de antes. La qual costumbre dura hasta nuestros tiempos. (Enzinas 1543: 10)

Como se ve, al menos desde la aparición de la Reforma, frente a la voluntad de mantener el misterio y el carácter críptico de la palabra revelada propuesta por Jerónimo, siempre se manifestó la voluntad de entendimiento y comprensión del texto bíblico, pretensión que chocaba con el hecho de la disparidad lingüística y conceptual entre el texto original y la lengua vernácula de llegada. Formador destacado de las divergencias entre ambos extremos, el origen y la meta, fue el salmanticense Fray Luis de León, quien se atrevería a poner en romance, directamente del hebreo, el bíblico *Cantar de los Cantares*, que apareció provisto de un proemio explicativo.

2.2. Fray Luis de León: vuelta a los orígenes

Frente a esta actitud “libertaria” y subjetiva ante la palabra divina, propia sobre todo de las versiones reformadas, Fray Luis de León formularía, de manera explícita, una variante de la estrategia extranjerizante, la que Schleiermacher caracterizaría como de “acercamiento del lector al texto”

(*source-oriented*), que, proponiendo el respeto a la palabra, exigía para su correcta comprensión por parte del lector una paráfrasis complementaria extratextual. Dicho de otra manera, Fray Luis de León optaba por una versión que, siendo fiel a la palabra, añadiera la exégesis complementaria, imprescindible tratándose de un texto sagrado que, por naturaleza o, al menos, por convencionalismo redaccional, resultaría críptico, a lo que venía a añadirse el hecho de la diferente idiosincrasia lingüística de los dos idiomas en contraste, aquello que más tarde Humboldt (1820-1822: 255) llamaría *die Weltansicht*. La lengua hebrea diferiría radicalmente del espíritu de la lengua castellana, dificultad a la que vendría a añadirse el hiato diatópico existente entre el texto original y el estado de lengua terminal: “Lo segundo que pone oscuridad es ser la lengua hebrea en que se escribió, de su propiedad y condición lengua de pocas palabras y de cortas razones, y esas llenas de diversidad de sentidos”¹², decía en el prólogo a su versión del *Cantar de los Cantares* (1559), continuando:

[...] y juntamente con esto por ser el estilo y juicio de las cosas en aquel tiempo y en aquella gente tan diferente de lo que se platica agora; de do nace parecemos nuevas y extrañas, y fuera de todo buen primor las comparaciones de que usa este libro, cuando el Esposo o la Esposa quiere más loar la belleza y gentileza de las facciones del otro, como cuando compara el cuello a una torre, y los dientes a un rebaño de ovejas, y así otras semejantes.

El resultado de este tipo de estrategia traductiva se podría calificar de “versión literal complementada”. En ella explicitaba los momentos de su peculiar TT. Empezaba aludiendo a la dificultad que para cualquier fiel lector suponía el entender un texto que, siendo de inspiración divina, en aras de la comprensibilidad adoptaba formas humanas, no siempre muy ejemplares:

A cuya causa la lección deste libro es dificultosa a todos y peligrosa a los mancebos, y a los que aún no están muy adelantados y muy firmes en la virtud; porque en ninguna escritura se exprimió la pasión del amor con más fuerza y sentido que en ésta; y así, acerca de los hebreos no tienen licencia para leer este libro y otros algunos de la ley los que fueren menores de cuarenta años.

12. Citamos según la edición de la Biblioteca Virtual Cervantes: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cantar-de-cantares-de-salomon--0/html/01e17fb4-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html.

Conforme a esto, el fraile agustino concebía la traducción, al menos la bíblica, como una tarea compleja, como una actividad doble que resultaría de la versión textual más un comentario extratextual que incluía exégesis y hermenéutica:

Lo que yo hago en esto son dos cosas: la una es volver en nuestra lengua palabra por palabra el texto de este libro; en la segunda, declaro con brevedad no cada palabra por sí, sino los pasos donde se ofrece alguna oscuridad en la letra, a fin que quede claro su sentido así en la corteza y sobrehaz, poniendo al principio el capítulo todo entero, y después de él su declaración.

Tal procedimiento de “traducción literal + paráfrasis extratextual” vendría exigido por la situación comunicativa. Fray Luis afirmaba que Dios se expresaba en la Biblia desde diferentes situaciones comunicativas al comprobar la variable perspectiva que Dios adoptaba con el objetivo de comunicarse de manera inteligible con el hombre:

[...] es cosa maravillosa el cuidado que pone el Espíritu Santo [...] en conformarse con nuestro estilo, remedando nuestro lenguaje e imitando en sí toda la variedad de nuestro ingenio y condiciones: hace del alegre y del triste, muéstrase airado, y muéstrase arrepentido, amenaza a veces y a veces se vence por mil blanduras; no hay afición ni cualidad tan propia a nosotros y tan extraña a él en que no se transforme; y todo esto a fin de que no nos extrañemos de Él y que, o por agradecimiento, o por afición o por vergüenza, hagamos lo que nos manda, que es aquello en que consiste toda nuestra felicidad y buena andanza.

En segundo lugar, la tipología textual, a la que implícitamente alude Fray Luis, que con ello se anticipaba a las propuestas hodiernas que hacen depender el método traductivo del tipo de texto (Reiss 1976), imponía también este procedimiento de versión complementada por una exégesis. Los diferentes tipos y especies textuales en la colección bíblica ya habían sido constatados por Orígenes, quien había distinguido entre textos narrativos y textos legislativos. También Fray Luis se percató claramente de la diversidad de tipos y géneros en los textos bíblicos cuando advertía que en ellos figuraban historias, sermones, oraciones, canciones, etc.:

De semejantes argumentos y muestras están llenas las historias sagradas, los sermones y oraciones proféticas, los versos y canciones del salmista, y

así mismo los consejos de la *Sabiduría*; y finalmente toda la vida y doctrina de Jesucristo, luz y verdad y todo el bien y esperanza nuestra.

Por todo esto, con carácter de condicionamiento procesual y como advertencia previa a la lectura de su versión del libro de Salomón (el *Cantar de los Cantares*), consideraba el tipo de texto al que se había enfrentado y lo clasificaba dentro del “género pastoril”, más en concreto en su variante de “égloga”.

Finalmente, Fray Luis se percataba del hiato diastrático que supondría el verter el habla supuestamente pastoril y tosca en que se desarrolla la conversación entre la hija del faraón, la supuesta esposa, y Salomón: “[...] es todo él una égloga pastoril, adonde con palabras y lenguaje de pastores, hablan Salomón y su esposa, y algunas veces sus compañeros, como si todos fuesen gente de aldea.”

En consecuencia, el versor agustino proveía su traducción de aparato crítico que orientase al lector a la hora de captar el sentido de la “letra” traducida. Toda su traducción iba acompañada de una “declaración” en la que explicitaba el sentido, no solo el literal/histórico de cada uno de los versículos. A título de ejemplo aducimos unos pasajes de las “declaraciones” (interpretación + exégesis) que acompañan al texto terminal propiamente dicho. Serán suficientes para comprender el concepto peculiar de versión de Fray Luis, que da un tipo de versión que podíamos denominar como “versión complementada” o parafraseada:

No me desdenéis si soy morena, que mirome el sol.

Responde esto bien al natural de las mujeres, que no saben poner a paciencia todo lo que les toca en esto de la hermosura. Que según parece, bien pagada quedaba esta pequeña falta de color con las demás gracias que de sí dice la Esposa, aunque en ello no hablara más; pero como le escuece, añade diciendo y muestra que esa falta no le es así natural que no tenga remedio, sino venida acaso, por haber andado al sol, y aun eso no por culpa suya, sino forzada contra su voluntad por la porfía de sus hermanos. Y así dice: *Los hijos de mi madre porfiaron [encendidos] contra mí; pusieronme por guarda de viñas; la mi viña no guardé.*

Donde dice *mi viña*, en el hebreo tiene doblada la fuerza, que dice [mía, remía], dando a entender cuán suya propia es, y cuanto cuidado debe tener de ella, como si dijera: «la mi querida viña o la viña de mi alma», que por tal es en la estima de las mujeres todo lo que toca a su buen parecer y gentileza.

Si, andando el tiempo, Ortega y Gasset dijo que toda traducción es un viaje a una tierra desconocida, parece como si el doctor salmanticense proveyera al lector de su traducción de los aditamentos necesarios para transitar correctamente hacia la tierra ignota del *Cantar de los Cantares*.

La especificación e identificación de las estrategias traductivas a la hora de enfrentarse a la versión de la Biblia podrían matizarse sondeando de manera más amplia en la historia de las versiones bíblicas (*Great Bible, King James Version*), pero son las expresadas las estrategias básicas que sintéticamente podemos caracterizar enunciando sus respectivas “invariantes”.

Jerónimo y sus seguidores (Fray Luis de León), convencidos de la “inspiración verbal”, optan por conservar el “misterio” de la palabra divina, ya que, en ella, como afirman Simmel & Stählin (1958: 34): “hüllt das Absolute ein ins Relative”.

Lutero y sus seguidores (Casiodoro de Reyna, Cipriano de Valera), aunque también convencidos de la inspiración verbal, proponen como “invariante” de la traducción (es decir, como algo que no debe verse modificado en el mensaje en su paso del TO al TT) el “sentido”, al que añade la expresión correcta de la lengua terminal.

Repetimos nuestro objetivo: comprobar si esas distintas opciones estratégicas (letra, sentido/estilo) producen versiones divergentes: ¿las distintas estrategias producen, aparato crítico aparte, textos divergentes? Para ello pasamos a contrastar analíticamente un pasaje bíblico, el capítulo inicial del *Cantar de los Cantares*, uno de los textos bíblicos más caracterizado, en las versiones de Fray Luis, Casiodoro de Reina y Lutero, “en sentido horizontal”, es decir, no con relación a su original, sino entre sí, en un rango intralingüístico (el TT de Fray Luis frente al TT₁ de Casiodoro de Reina) y en un rango interlingüístico (estos textos frente al TT₂ de Martín Lutero). En nuestro contraste textual comprobaremos las posibles variaciones morfosintácticas, léxico-semánticas y de sentido, producto posible de la estrategia.

3. Contraste textual: tres versiones del *Cantar de los Cantares*

3.1. *El Cantar de los Cantares: generalidades*

El *Cantar de los Cantares*, a lo largo de la historia, ha estado sometido a una variada alternancia interpretativa. Es uno de los textos bíblicos de más difícil

exégesis. Es lo que afirman al menos algunas de las introducciones a las numerosas ediciones comentadas de la Biblia en diversas lenguas europeas. Valga un botón de muestra: la *Einheitsübersetzung* o traducción unitaria alemana (V.V.A.A. 1980: 728) afirma de este libro ser el más dificultoso de las escrituras veterotestamentarias a la hora de interpretarlo: “Das Hohelied, wörtlich übersetzt das Lied der Lieder, d. h. ‘das schönste Lied’ [...] bei keinem alttestamentlichen Buch klaffen die Auslegungen so weit auseinander”. Y, en opinión del complutense Trebolle Barrera (1998: 177), citando a M. H. Pope, el texto “has undergone a long history of literal and allegorical interpretation which comprises one of the most typical developments of biblical hermeneutics”.

Desde el punto de vista genérico, se trata de un texto poético, como lo demuestra el título que el autor, anónimo, le ha dado: “Cantar”, en hebreo שִׁירֵי־יִשָּׁה רִיָּה, *Shir Hashirim*; ᾠσμα, ᾠσματος en griego, traducido al alemán por *Hohelied*, al francés por *Cantique des Cantiques*, al inglés por *Song of Salomon* o *Song of Songs*, en italiano *Cantico dei Cantici*. A pesar de su clasificación dentro de los libros sapienciales, su formalización es totalmente poética, juzgando por sus formulaciones terminales: nivel metafórico y figurado de la expresión, utilización del paralelismo propio de la literatura judía. Su fecha de composición es imprecisa, pero, en todo caso, posterior al exilio babilónico. Tal afirma, por ejemplo, Trebolle (1998: 177): “the composition seems to be from the period of the Exile, although some of the individual poems could go back to a such earlier period”. Se ha probado que, a la hora de su redacción, ya se dispone de la versión de los LXX, que se redacta a partir de 285 a.C., pues, en opinión de los exégetas que no podemos entrar a precisar, hay más de un vestigio lingüístico del griego (o *grecismo*).

Cabe preguntarse si tal división de opiniones a la hora de interpretarlo exegéticamente se basaría en la distinta formulación terminal de los versículos. Como se sabe, el hecho de que Fray Luis se atreviera con la versión de este texto fue decisivo en sus dificultades con el santo Oficio. Por limitación de espacio nos limitamos al pasaje inicial de esta colección de poemas: se trata de la primera locución de la esposa, la Sulamita, dirigida al esposo,

que presenta la suficiente casuística traductiva para inducir una posible conclusión, al menos de indicios¹³.

3.2. *Tres versiones del mismo texto*

1. TT Fray Luis de León:

1. Béseme de besos de su boca; que buenos [son] tus amores más que el vino.
2. Al olor de tus ungüentos buenos, [que es] ungüento derramado tu nombre; por eso las doncellas te amaron.
3. Llévame en pos de ti, correremos. Metióme el rey en sus retretes: regocijarnos hemos y alegrarnos hemos en ti, acordarnos hemos; membrársenos han tus amores más que el vino. Las dulzuras te aman.
4. Morena yo, pero amable, hijas de Jerusalén, como las tiendas de Cedar, como las cortinas de Salomón.
5. No me miréis que soy algo morena, que mirome el sol; los hijos de mi madre porfiaron y forcejearon contra mí; pusieronme [por] guarda de viñas. La mi viña no guardé.
6. ¡Enseñame, Amado de mi alma, dónde apacientas!, dónde sesteas al mediodía; porque seré yo como descarriada entre los ganados de tus compañeros.

2. TT₁ Casiodoro de Reina:

1. O si me besase de besos de su boca: porque mejores son tus amores que el vino.
2. Por el olor de tus suaves unguentos, unguento derramado es tu nombre: por tanto las mozas te amaron.
3. Tirame en pos de ti, correremos. Metióme el Rey en sus camaras: gozarnos hemos, y alegrarnos hemos en ti: acordarnos hemos de tus amores, mas que del vino. Los rectos te aman.
4. Morena soy, ó hijas de Ierusalem, mas de cobdiciar, como las cabañas de Cedar, como las tiendas de Salomon.

13. Al no poder extendernos por los límites del trabajo y para evitar la prolijidad, concentramos nuestro análisis en un pasaje breve, el primer canto de la Sulamita, que, sin embargo, puede comprobar la propuesta de nuestro trabajo.

5. No mireys en que soy morena, porque el Sol me miró: los hijos de mi madre se airaron contra mi, hizieronme guarda de viñas y mi viña, que era mia, no guardé.

6. Hazme saber, oh tú a quien mi alma ama, dónde repastas, dónde haces tener majada al mediodía; porque, ¿por qué seré como la que se aparta hacia los rebaños de tus compañeros?

3. TT₂ Lutero:

1. Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes; denn deine Liebe ist lieblicher als Wein.

2. Es riechen deine Salben köstlich; dein Name ist eine ausgeschüttete Salbe, darum lieben dich die Jungfrauen.

3. Zieh mich dir nach, so laufen wir. Der König führte mich in seine Kammern. Wir freuen uns und sind fröhlich über dir; wir gedenken an deine Liebe mehr denn an den Wein. Die Frommen lieben dich.

4. Ich bin schwarz, aber gar lieblich, ihr Töchter Jerusalems, wie die Hütten Kedars, wie die Teppiche Salomos.

5. Seht mich nicht an, daß ich so schwarz bin; denn die Sonne hat mich so verbrannt. Meiner Mutter Kinder zürnen mit mir. Sie haben mich zur Hüterin der Weinberge gesetzt; aber meinen eigenen Weinberg habe ich nicht behütet.

6. Sage mir an du / den meine Seele liebet / Wo du weidest / wo du rugest im mittage? Das ich nicht hin vnd her gehen müsse / bey den Herden deiner Gesellen.

3.3. *Contraste intralingüístico: las versiones de Fray Luis de León y de Casiodoro de Reina*¹⁴

Presupuestos contextuales de las versiones: El llamado *Sitz im Leben* (concepto de exégesis bíblica también aplicable a la crítica de las versiones) es

14. Para una posible comprobación del “texto original” adjuntamos los textos de la LXX y la *Vulgata*.

Versión LXX

Ἰφιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ, // 2 ὅτι ἀγαθοὶ μαστοὶ σου ὑπὲρ οἶνον, 3 καὶ ὁσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἄρώματα, // μύρον ἐκκενωθὲν ὀνομά σου. // διὰ τοῦτο

muy semejante en ambas. La distancia diacrónica existente entre los dos textos es prácticamente nula, por lo que por esa parte no son evidenciables diferencias textuales determinadas por el diferencial cronológico. También tanto Casiodoro como Fray Luis escriben para un público diatópicamente semejante: aunque el primero publica en Ginebra, el lector implícito es, amén del español de la diáspora reformada, el lector estándar castellano que se halla en la Península. Solo desde la perspectiva diastrática sería posible apreciar alguna diferencia de destinatario: es evidente que el agustino traduce para un destinatario de mayor cultura religiosa, que cultiva la reflexión sobre los textos sagrados, mientras que Casiodoro pretende una versión de uso general.

(1) Versículo 1

Las diferencias de formulación textual son nulas en el plano léxico y solo el formulado morfosintáctico evidencia algunas variaciones, menores en

νεάνιδες ἠγάπησάν σε, // 4 εἴλικυσάν σε, // ὀπίσω σου εἰς ὄσμῃν μύρων σου δραμοῦμεν. // Εἰσηγγεκέν με ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ ταμειὸν αὐτοῦ. // Ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθῶμεν ἐν σοί, // ἀγαπήσομεν μαστούς σου ὑπὲρ οἶνον. // εὐθύτης ἠγάπησέν σε. // 5 Μέλαινά εἰμι καὶ καλή, // θυγατέρες Ἱερουσαλημ, // ὡς σκηνώματα Κηδαρ, ὡς δέρρεις Σαλωμων. // 6 μὴ βλέψητέ με, ὅτι ἐγὼ εἰμι μεμελανωμένη, // ὅτι παρέβλεψέν με ὁ ἥλιος· υἱοὶ μητρὸς μου ἐμαχέσαντο ἐν ἐμοί, // ἔθεντό με φυλάκισσαν ἐν ἀμπελώσιν. // ἀμπελῶνα ἐμὸν οὐκ ἐφύλαξα. // 7 Ἀπάγγειλόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου, // ποῦ ποιμαίνεις, ποῦ κοιτάζεις ἐν μεσημβρίᾳ, // μήποτε γένωμαι ὡς περιβαλλομένη ἐπ' ἀγέλαις ἐταίρων σου.
(<https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/22/10001/19999/ch/735554e252efefd1cadbcd5dbe2c6f1b/>)

Vulgata

1 Osculetur me osculo oris sui // quia meliora sunt ubera tua vino, // 2 fragrantia unguentis optimis. // Oleum effusum nomen tuum // ideo adolescentulæ // dilexerunt te. // 3 Trahe me, post te curremus // in odorem unguentorum tuorum. // Introduxit me rex in cellaria sua; // exsultabimus et lætabimur in te, // memores uberum tuorum super vinum. // Recti diligunt te. // 4 Nigra sum, sed formosa, filiæ Jerusalem, // sicut tabernacula Cedar, sicut pelles Salomonis. // 5 Nolite me considerare quod fusca sim, // quia decoloravit me sol. // Filii matris meæ pugnaverunt contra me; // posuerunt me custodem in vineis // vineam meam non custodivi. // 6 Indica mihi, quem diligit anima mea, ubi pascas, // ubi cubes in meridie, // ne vagari incipiam post greges sodalium tuorum.
(<https://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina-vs-la-biblia-de-jerusalen/canticum-canticorum/1/>).

todo caso: la forma imperativa del verbo *besar* (“béseme”: Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ en la LXX) se modula en una forma desiderativa, lo que supondría una modificación o transformación de la categoría gramatical que, en todo caso, salva el sentido y casi la letra: el “o si me besase” diverge mínimamente en el plano morfológico, pero no en el significado (*Bedeutung*) ni en el sentido (*Sinn*). En todo caso, la variación por parte del exmonje jerónimo alude a una mayor voluntad de estilo, no siempre conseguida. Fray Luis pretende una formulación que prescinde de la posible expresión poética ya que quiere descubrir el sentido, también el alegórico, oculto en la palabra y reducirlo conceptualmente a través del comentario o “declaración”.

(2) Versículo 2

Se comprueban dos variaciones léxico-semánticas, de nuevo sin mayor trascendencia para la intelección del texto: Los “ungüentos buenos” de Fray Luis se transforman en Reina en “suaves ungüentos”, lo que constituye una clara “especificación” o explicitación del posible contenido semántico, polisémico como pocos, del término “bueno” (ἀγαθοί en LXX o *Septuaginta*; *meliora* en *Vulgata*); y las “doncellas” (νεάνιδες en la LXX; *adulcentulae* en *Vulgata*) se convierten en el texto del ex jerónimo en “moza”, lo que no conlleva ninguna desviación de significado; sí, sin embargo, una matización del comportamiento de la juventud femenina. Frente a la juventud expresada en ambos términos, el lema “doncella” del agustino implicaría una connotación de “virtuosa modestia” añadida (al derivar la semántica del término hacia la del campo de la virginidad) que no va implícita en el lema “moza”, referido a una juventud soltera. “La vaquera de la Finojosa” de la Serranilla VII del Marqués de Santillana, “moça tan hermosa”, convive con otros pastores y quizás no sería ejemplo de “doncellez”, sí de hermosura juvenil y garrida. No en vano define el diccionario Oxford del español, doncella como “mujer joven, especialmente la que es virgen”. Difícilmente a María, antes de la Encarnación, se la podría calificar de “moza”, sí de “doncella”. La versión luterana que más abajo mencionamos hace derivar el lema hacia el sema de la virginidad: *Jungfrau*.

(3) Versículo 3

Se observan en él algunas diferencias léxicas notables: el sintagma “llevar en pos de ti” del TT, corresponde en TT₁ (Reina), con “tirar en pos de ti”; y los lemas “retretes”¹⁵ con “cámaras”, “regocijar” con “gozar”, “membrarse” con “acordar”. Son diferencias que no afectan al significado ni al sentido del versículo. Tanto el significado como el sentido de ambos TTs que un posible lector de ambas versiones captaría, serían perfectamente equivalentes. Solo la última frase luisiana “las dulzuras te aman” (“dulzuras” quiere traducir el término εὐθύτης de los LXX —εὐθύτης ἠγάπησεν σε; *recti te diligunt* en la *Vulgata*—, relacionado con corrección) difiere chocantemente de la versión de Reina (“los rectos te aman”) y de otras versiones vernáculas, tanto antiguas como modernas, que dan, por ejemplo, el siguiente sentido a la frase: “a ragione ti amano!” (*La Bibbia*, ed. Marietti, 1980), “Dich liebt man zu Recht” (*Die Bibel. Einheitsübersetzung*, Herder, 2004), “the upright love thee” (*King James Bible*). La versión luisiana del término, extraña en extremo, quizás se deba a alguna interpretación equivocada del término hebreo, que desconocemos, pero en todo caso no derivaría de la estrategia adoptada por Fray Luis, sino más bien del distinto significado que el traductor ha dado al lema. Dado que este hemistiquio no ha sido comentado o parafraseado por el agustino en la declaración correspondiente, no cabe conjeturar mucho más.

(4) Versículo 4

Las únicas diferencias léxico-semánticas que se observan son los lemas “tiendas” y “cortinas”, que en la versión de Casiodoro aparecen como “cabañas” y “tiendas”, formulaciones correctas ambas, si bien podía resultar chocante el término “cortina”, pero que es perfectamente válido tal como parafrasea en el comentario al dar el sinónimo “tendejón”. La *Biblia del Rey Jacobo* reproduce el término “cortinas” (*curtains*). Más abajo insistimos en el término.

15. Con el sentido de “aposento”.

(5) Versículo 5

Dada la similitud de soluciones traductivas, cabría decir que ambos traductores han hecho lo que, en la terminología de Vinay & Darbelnet (1958), se denomina la “versión directa” o “versión 1/1” del TO. Solo destaca una ocurrencia textual divergente: el doblete léxico del agustino “porfiaron y forcejearon contra mi” frente al “se airaron contra mi” de Reina, que la *Vulgata* había traducido como *pugnauerunt* en correspondencia con el único término del texto griego ἐμαχέσσαντο, lo que indica que Fray Luis, a pesar de su voluntad literalista, era consciente de la necesidad de activar “técnicas” de versión tal y como ya había indicado Cicerón al proponer como criterio no el número sino el peso de las palabras.

Como en el caso de sus antecesores, Fray Luis era consciente de que en ocasiones el versor debe traducir una palabra por varias o a la inversa. En resumen, partiendo como parten de distinta estrategia traductiva, ambos textos terminales son totalmente equivalentes, y no solo coinciden en el sentido sino también, en gran parte, en la letra. Incluso, a pesar de la voluntad estilística de Reina, cuya traducción pasa por una de las más bellas de la Biblia, ambas versiones no difieren en calidad literaria y sería difícil diagnosticar cuál de las dos es literariamente superior a la otra.

3.4. Contraste interlingüístico: Reina y Fray Luis versus Martín Lutero

A continuación, contrastamos las dos versiones anteriores del pasaje elegido del *Cantar* con otra que, con los mismos parámetros de diacronía, parte de una estrategia distinta, ya que acentúa la voluntad de estilo del texto terminal: se trata de la versión que en 1545 publica el Reformador alemán en su edición total de la Biblia. En ella, tal y como había pretendido en su *Sendbrief*, el Reformador intentaba ganar al público cristiano de habla alemana para la lectura de la Biblia poniendo el texto al alcance lingüístico y comunicativo del pueblo llano. El *Sitz im Leben* de esta versión es la pretensión de Martín Lutero de justificar, a través de ella, su peculiar interpretación del cristianismo, una interpretación que le hacía romper con la tradición de la Iglesia. Se trata de una traducción “confesional”.

En ninguno de los versículos de la versión luterana señala el contraste diferencias importantes en relación con las dos españolas; es más, tanto las

versiones de los dos textos reformados, el de Lutero y el de Reina, como el del “papista” (tal era el pretendido insulto que Lutero dirigía a los católicos) Fray Luis coinciden en variar el contenido léxico de algún pasaje, lo que indicaría que con distinta estrategia procesan el texto original de manera semejante. Sí que son de señalar algunas matizaciones de significado a través de los lemas utilizados que importa destacar. Así, por ejemplo, en:

(1) Versículo 1

La comparación entre el amor y el vino del amado que en los LXX reza ὅτι ἀγαθοὶ μαστοὶ σου ὑπὲρ οἴνον y que la *Vulgata* traduce por *quia meliora sunt ubera tua vino* (literalmente “porque mejores son tus pechos que el vino”), tanto Lutero como Fray Luis y Casiodoro dan una versión pacata: la expresión, por muy metafórica que pueda ser, tiene en su significante una connotación erótica. Tanto el término “pechos” (*mastoi* en LXX, *ubera* en la *Vulgata*) como el término “vino” se hallan en un nivel de referencia física (quizá como base metafórica de ‘amor’), cuya concreción los traductores eliminan en el primer caso y lo elevan a una categoría abstracta, genérica (amor), desposeyendo al término de toda connotación erótica: “tu amor es más amable que el vino”. Por otra parte, Lutero somete el término *agathós* (‘bueno’) a un cambio de categoría gramatical (de positivo a comparativo) y lo desplaza o modula semánticamente (*lieblicher* ‘más amable’).

Todo el versículo pone de manifiesto que las técnicas utilizadas por el Reformador responden a la dependencia de una estrategia que tiene como horizonte el destinatario, no tanto el texto de partida. Quizás el lector alemán, como el español de las dos versiones, se extrañaría de ver una alusión erótica tan evidente que todavía hoy se evita en versiones vernáculas: la italiana de Maretti traduce por *tenerezze*.

(2) Versículo 2

“Deliciosamente huelen tus ungüentos” sería la versión directa de la primera frase del versículo en la versión luterana (“Es riechen deine Salben köstlich”), cuando la versión directa de los LXX vendría a decir “y el olor de tus ungüentos [está] por encima de todos los aromas” (καὶ ὀσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα). Las transformaciones morfosintácticas que

manifiesta la versión del alemán frente a las españolas y, por supuesto, a la griega y la latina, son evidentes. Baste comprobar que el sintagma griego ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα (‘sobre todos los perfumes’) que las versiones españolas dan como complemento causal (por el olor / al olor), Lutero lo transforma en un adjetivo predicativo dentro de una oración afirmativa: “riechen [...] köstlich” (‘huelen deliciosamente’). De nuevo Lutero ha orientado su versión a la legibilidad del texto terminal.

(3) Versículo 3

En él es evidente la gran coincidencia de las tres versiones, y solo la última frase de Fray Luis, como hemos visto arriba, supone una variante frente a las dos versiones que hemos llamado “reformadas”: “Los piadosos” (“die Frommen” de la de Lutero) y “los rectos” (de la de Reina) tienen poco que ver con “las dulzuras”.

(4) Versículo 4

Solo la versión de los términos griegos σκηνώματα (“tabernacula” en la versión de Jerónimo) y δέσπεις (*pelles*) evidencian una diversidad léxico-semántica, de nuevo sin mayor trascendencia.

Cabe preguntarse si tal división de opiniones a la hora de interpretarlo exegéticamente se basaría en la distinta formulación terminal de los versículos. Como se sabe, el hecho de que Fray Luis se atreviera con la versión de este texto fue decisivo en las dificultades que sufriera con el santo Oficio. Las tres versiones, ya que son términos semánticamente próximos, aunque con ciertos matices de variación: “Hütten” (‘cabañas’) y “Teppiche” (‘tapices’) frente a “cabañas” y “tiendas” (Reina) y “tiendas” y “cortinas” (Fray Luis). *Teppich* en alemán designa una cobertura vertical unidimensional, lo mismo que “cortina” (*Vulgata*), mientras que “tienda” en la versión de Reina haría alusión a una protección en dos dimensiones: vertical y horizontal superior. Según el diccionario Grimm, *Teppich* designa “eine zierdecke (mit eingewebten oder eingestickten bildern, mustern und bunten farben zum behängen der wände (wandteppich), bedecken des fuszbodens (fuszteppich), der möbel, des tisches [...]”, lema que semánticamente expresa un elemento de mobiliario, decorativo mayormente, que no solo puede colgar (*behängen*)

sino también cubrir (*bedecken*). La versión de Fray Luis da “cortinas” o “tendejones”, lemas que suponen una traducción más exacta al referirse a piezas mobiliarias de piel que protegen vertical y lateralmente de la lluvia, tal y como el fraile afirma en la correspondiente “declaración” acerca del término “cortina”:

[...] Y como los tendejes de que suele usar en la guerra Salomón; que lo de fuera es de cuero para defensa de las aguas, más lo de dentro es de oro y seda y hermosas bordaduras, como suelen ser los de los otros reyes.

En todo caso, el sentido global del versículo permanece inalterado en las tres versiones y la elección de los términos varía levemente, extremo que puede depender de la interpretación de su significado por cada uno de los versores, menos de la estrategia adoptada.

(5) Versículo 5

No deja de resultar chocante la versión luterana del pasaje que en los LXX reza ὅτι παρέβλεψέν με ὁ ἥλιος, que da como texto terminal “el sol me ha quemado tanto” (“die Sonne hat mich so verbrannt”), mientras que las versiones castellanas conservan el término “mirar” (“mirome el sol”), dando una expresión metafórica de gran belleza al texto.

(6) Versículo 6

Extraño resulta el sintagma “tener majada al mediodía” en el texto de Reina, y que Fray Luis da más acertadamente como “sestear al mediodía”, referido a la pausa laboral del pastor, y que Lutero traduce por “rugest (=ruhest) im mittage” (*Vulgata: ubi cubes in meridie*; los LXX τοῦ κοιτάζεις ἐν μεσημβρίᾳ). Si el lema “majada” tradicionalmente ha designado el lugar de reposo y guarda del rebaño por la noche (así en la RAE), va contra el significado y sentido de la frase que el pastor recoja su ganado al mediodía en cercado o bajo techo, cuando el significado pretendido por el autor sagrado es el de *cubere/κοιτάζειν* que es el mero reposo, el estar acostado. Bien es verdad que el término “majada” ha tenido también el significado, hoy en desuso, de “mesón”, “albergue”, pero en todo caso iría contra los usos del pastoreo el hecho de buscar acomodo al mediodía. ¿Quizás una hipertraducción de Reina?

4. Conclusión por indicios

La conclusión derivada de este contraste se impone al menos indiciariamente: a pesar de las distintas estrategias de las que parte cada una de las versiones examinadas, la captación del sentido del texto sagrado por parte del lector, tanto de entonces como de ahora, resultaría prácticamente idéntica tras una atenta lectura de las mismas, que, por lo demás, manifiestan una tendencia semejante a la “literariedad” y una “literalidad” hasta cierto punto paralela. Sin embargo, en el TT₂, el de Lutero, se percibe un esfuerzo por conseguir la “normalidad” lingüística (tendente incluso al “habla”, en la terminología de Coseriu). No en vano, en su *Sendbrief*, el Reformador había confesado haber mirado en la boca del alemán y de la mujer en la plaza del mercado a la hora de formular su TT:

[...] pues no hay que preguntar a las letras del latín cómo se debe hablar en alemán [...] hay que preguntar a la madre en la casa, a los niños en la calle, al hombre corriente en el mercado y mirarles en la boca cuando hablan y según ello traducir. (Vega 1994: 109)

Efectivamente, la estrategia “populista” de la versión luterana produce, en ocasiones, un mayor distanciamiento entre TO y TT que, sin embargo, y excepto en casos concretos, no perturba la transmisión del sentido. En todo caso, el proyectar la norma comunicativa de la coloquialidad del público destinatario sobre el sentido del texto original puede dar lugar a variantes interpretativas marcadas por el subjetivismo. Cuando en el pasaje de Lucas 1, 28, arriba aludido, Lutero rechaza la traducción, entonces al uso, del sintagma latino *gratia plena* (en el *αρχαία ελληνική* o griego antiguo *κεχαριτωμένη*, adjetivo derivado de *χάρις*¹⁶) por “voll der Gnade” y propone como alternativa, dictada por el “oído” del lector destinatario, la expresión

16. El vocablo *χάρις* (*jaris*) es uno de los términos bíblicos de significado más diversificado. En el diccionario de Strong (<https://bibliaparalela.com/greek/5485.htm>) se da como uso del mismo lo siguiente: “Es usado principalmente respecto al favor del Señor, extendido libremente para entregarse a sí mismo a la gente”. En la concordancia de Strong se da la siguiente definición: (a) gracia, como un regalo o bendición que se le brinda al hombre por Jesucristo, (b) favor, (c) gratitud, gracias, (d) un favor, bondad. En otro lugar (5463) se interpreta como “la influencia divina sobre el corazón, y su reflejo en la vida; inclusivamente gratitud”.

“holdselig” (“Und der Engel kam zu ihr hinein und sprach: Gegrüßet seist du, Holdselige! Der HERR ist mit dir, du Gebenedeite unter den Weibern!”¹⁷) está traspasando la línea roja del respeto no solo a la letra, sino también a la fenomenología del texto sagrado, a lo que podríamos considerar el *Sitz im Leben* del pasaje y su mensaje, que se sale de la normalidad comunicativa, pues está afirmando el misterio de un hecho anormal: la encarnación de lo divino en la humanidad a través de una partenogénesis. Ese traspasar la línea roja del respeto al carácter del texto se realiza no tanto en virtud de la aplicación de una estrategia (que también, pero menos), cuanto en aras de una interpretación concreta (más o menos acertada, más o menos subjetiva) de algún término o de un pasaje. Una versión “evangélica” actual (ed. de Lancelle 2002) del pasaje que sigue la metodología de Lutero, “in moderner, leicht verständlicher Sprache” (‘en lenguaje moderno y fácilmente inteligible’), varía el tenor del texto terminal del Reformador de la siguiente manera: “Der Engel kam zu ihr und sagte: sei gegrüsst, Maria! Gott ist mir dir! Er hat dich unter allen Frauen auserwählt”, versión que a su vez tampoco coincide con la “traducción unitaria”, firmada parcialmente también por los obispos luteranos¹⁸: “der Engel trat bei ihr ein und sagte: sei gegrüsst, du Begnadete, der Herr ist mit dir”. Comprobamos que el *gratia plena* de la *Vulgata* se convierte en “holdselig”¹⁹ en Lutero, en “Begnadete” en la “versión unitaria”, para desaparecer en la edición de la IBS (International Bible Society) alemana. En alguna de estas soluciones al problema textual (de sentido o de estilo) ¿no es constatable una cierta deriva hacia el subjetivismo, que hiperinterpreta, elimina o varía el tenor del texto? Tal, por ejemplo, el pasaje de *Romanos 3* acerca de la justificación por la fe, que hoy en día la versión unitaria alemana desposee del sentido personal a ultranza que le dio Lutero, quien, por lo demás, tuvo el mérito de ser, con su traducción, el creador de la moderna lengua alemana.

17. Citado según <http://www.bible.club/luther-bibel-1545/lukas.html>

18. En los títulos de crédito de esta edición de Herder de 2004 (*Die Bibel. Einheits Übersetzung. Altes und Neues Testament*) se afirma: *Für die Psalmen und das Neue Testament auch im Auftrag des Rates des Evangelischen Bibelwerks.*

19. El diccionario Grimm da como significado del lema “freundlich gesinnt, geneigt, gewogen”, términos que no recogen la semántica teológica del *gratia plena*.

Dando respuesta al planteamiento titular de este trabajo, de las tres metodologías que se han propuesto, orientadas respectivamente a la letra, al sentido y al destinatario, solo esta última produce pasajes divergentes... cuando el traductor quiere forzar la expresión del TO sometiéndola a una hipernormalidad comunicativa en el TT. En resumen, distintas estrategias de traducción producen o pueden producir versiones diferentes, no necesariamente divergentes a no ser que el comportamiento subjetivo del traductor, basado en la pretensión estilística, quiera decir, como pretendía el traductor francés Nicolas d'Ablancourt, no solo lo que dijo el autor, sino aquello que él podría haber dicho.

Referencias bibliográficas

- BARRERA, Trebolle. (1998) *The Jewish Bible and the Christian Bible*. Leiden: Brill Eerdman.
- Biblia del Oso. (1569) BIBLIATODO. Versión electrónica: <http://www.bibliatodo.com/La-biblia-del-oso-1569/Cantares-1>
- BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. (1993) *Epistolario*. 2ª ed. a cargo de J. Bautista Valero. Madrid: SJ.
- CICERÓN, Marco Tulio. (46 a. C.) *De optimo genere oratorum*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Versión electrónica: <https://www.cervantesvirtual.com/portales/tovar/obras/materia/ciceron-marco-tulio-de-optimo-gener-oratorum-17196>
- DE ENZINAS, Francisco. (1543) *Nuevo Testamento traducido por Francisco de Enzinas*. Antwerpen: P. Mierdman. Versión electrónica: <https://archive.org/details/NTDeEnzinas/page/n9/mode/2up>
- DE LEÓN, Fray Luis. (1559) *Cantar de cantares de Salomón*. Edición de Javier San José Leta. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Versión electrónica: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cantar-de-cantares-de-salomon--0/html/01e17fb4-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html
- DE REINA, Casiodoro. (1569) "Introducción [a la Biblia]." En: *Sagradas Escrituras Versión Antigua*. Transcrita y puesta en español actual por Russell Martin Stendal en su revisión de 1996. Texto extraído de la edición digital presentada por Equipo Biblioteca Hispana Internacional (2019): <https://esword-espanol.blogspot.com/2018/08/stendal1996-sagradas-escrituras-version.html>

- FÜRST, Alfons. (2004) *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*. Basel: Herder.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. (1820-1822) "Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung." En: *Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus den Jahren 1820-1821*. Berlin: Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, pp. 239-260.
- KING JAMES BIBLE. Versión electrónica: <https://www.kingjamesbibleonline.org/>
- LANCELLE, Rüdiger. (2002) *Hoffnung fuer alle*. Ulm: International Bible Society.
- LUTERO, Martín. (2002 [1530]) *Sendbrief vom Dolmetschen/Del arte de traducir*. Edición y traducción de Tobias Brandenberger. Madrid: Caparrós editores.
- Lutherbibel*. (1545) New Christian Bible Study. Versión electrónica: <https://new-christianbiblestudy.org/bible/german-luther-1545/song-of-solomon>
- PÍO XII (1943): *Divino afflante spiritu*. Carta encíclica del Sumo Pontífice Pío XII sobre los estudios bíblicos. Versión electrónica: <https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals.index.2.html>
- REISS, Katherina. (1976) *Texttyp und Übersetzungsmethode*. Kronberg: Scriptor-Verlag.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. (1813) *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*. Berlin: De Gruyter Mouton.
- SAN JERÓNIMO. (1993) *De optimo genere interpretandi*. En: *Epistolario I*. Traducción, introducción y notas por Juan Bautista Valero. Madrid: BAC.
- SAN JERÓNIMO. (2002) *Obras completas. Comentario a Mateo y otros escritos*. Madrid: BAC.
- SIMMEL, Oskar & Rudolf Stählin. (1958) *Die christliche Religion*. Frankfurt: Fischer Verlag.
- STENDAL, Russell Martin. (2019 [1996]) *Sagradas Escrituras. Versión Antigua*. EBH Internacional. Versión electrónica: <https://esword-espanol.blogspot.com/2018/08/stendal1996-sagradas-escrituras-version.html>
- VARIOS AUTORES. (1980) *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt GmbH. Versión electrónica: <https://bibel.github.io/EUe/>
- VARIOS AUTORES. (2004) *Die Bibel. Einheits Übersetzung. Altes und Neues Testament*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- VEGA, Miguel Ángel. (1994) *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.

VINAY, Jean Paul & Jean Darbelnet. (1958) *Stilistique comparée de français et de l'anglais*. Paris: Didier.

ZUBER, Roger. (1968) *Les belles infideles et la formation du goût classique: Perrot d'Ablancourt et Guez de Balzac*. Paris: Editorial Champion.

NOTA BIOGRÁFICA / BIONOTE

ELENA SERRANO BERTOS es doctora en Traducción e Interpretación (mención internacional) y profesora del Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Alicante desde 2011. Sus líneas de investigación son la traducción humanística —y, dentro de esta, la traducción teatral especialmente— y la terminología aplicada a la traducción, en torno a las cuales ha publicado varios trabajos, algunos de ellos en el marco de los grupos de investigación HISTRAD, MHISTRAD y TESTAF. Ha realizado diferentes estancias de investigación en la Universidad Carolina de Praga, en la Universidad de Viena, en el Colegio Internacional de Traductores de Straelen, Alemania, y en la Universidad CEU Cardenal Herrera de Madrid. Compagina su actividad docente e investigadora con la traducción literaria.

ELENA SERRANO BERTOS has a doctorate in Translation and Interpreting (international mention) and has been a professor in the Department of Translation and Interpreting at the University of Alicante since 2011. Her lines of research are humanistic translation —and within this, especially theatrical translation— and applied terminology to translation, on which she has published several papers, some of them within the framework of the research groups HISTRAD, MHISTRAD and TESTAF. She has carried out different research stays at the Charles University in Prague, at the University of Vienna, at the International Association of Translators in Straelen, Germany, and at the CEU Cardenal Herrera University in Madrid. She combines her teaching and research activity with literary translation.

MIGUEL ÁNGEL VEGA CERNUDA es Catedrático de Traducción de la Universidad de Alicante hasta su jubilación. Director y profesor del Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores de la Universidad Complutense durante casi dos décadas. Fundador de los “Encuentros Complutenses en torno a

la Traducción”, de los “Coloquios lucentinos de Traducción” y de la revista de traducción *Hieronymus Complutensis*. Traductor de obras literarias del alemán, del italiano, del francés y del danés. Autor de múltiples investigaciones en torno a la traducción, miembro de la Asociación Internacional de Historiadores de la Traducción y de la Sociedad Hispano-Alemana de Investigación Goerres. Cruz al mérito de las Ciencias y las Artes de la República Austriaca, entre otras distinciones a la excelencia académica y aportes a los estudios de traducción. Doctor h.c. por la Universidad Ricardo Palma (Lima). Fue director del Grupo de Investigación en Historia de la Traducción en el ámbito hispanohablante, HISTRAD, hasta su jubilación. Fundador del grupo interuniversitario e internacional de investigación MHISTRAD.

MIGUEL ÁNGEL VEGA CERNUDA was Professor of Translation at the University of Alicante until his retirement. Director and professor of the Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traducción at the Complutense University for almost two decades. Founder of the “Encuentros Complutenses en torno a la Traducción”, the “Coloquios Lucentinos de Traducción” and of the translation magazine *Hieronymus Complutensis*. Translator of literary works from German, Italian, French and Danish. Author of multiple investigations on translation, member of the International Association of Translation Historians and the Hispano-German Research Society Goerres. Merit Cross of the Sciences and Arts of the Austrian Republic, among other distinctions for academic excellence and contributions to translation studies. Doctor h. c. from the Ricardo Palma University (Lima). He was director of the research group on translation history in the Spanish-speaking world (HISTRAD) until his retirement. Founder of the interuniversity and international research group MHISTRAD.

AIMS / OBJETIVOS / OBJECTIUS

MonTI (*Monographs in Translation and Interpreting*) is an academic, peer-reviewed and international journal fostered by the three public universities with a Translation Degree in the Spanish region of Valencia (Universitat d'Alacant, Universitat Jaume I de Castelló and Universitat de València).

Each issue will be thematic, providing an in-depth analysis of translation- and interpreting-related matters that meets high standards of scientific rigour, fosters debate and promotes plurality. Therefore, this journal is addressed to researchers, lecturers and specialists in Translation Studies.

MonTI will publish one issue each year, first as a hard copy journal and later as an online journal.

In order to ensure both linguistic democracy and dissemination of the journal to the broadest readership possible, the hard-copy version will publish articles in German, Spanish, French, Catalan, Italian and English. The online version is able to accommodate multilingual versions of articles, and it will include translations into any other language the authors may propose and an attempt will be made to provide an English-language translation of all articles not submitted in this language.

Further information at:

<https://www.e-revistas.uji.es/index.php/monti/about/contact>

MonTI es una revista académica con vocación internacional promovida por las universidades públicas valencianas con docencia en traducción e interpretación (Universidad de Alicante, Universidad Jaume I de Castellón y Universidad de Valencia).

Nuestra revista pretende ante todo centrarse en el análisis en profundidad de los asuntos relacionados con nuestra interdisciplina a través de monográficos caracterizados por el rigor científico, el debate y la pluralidad. Por consiguiente, la revista está dirigida a investigadores, docentes y especialistas en estudios de traducción.

MonTI publicará un número monográfico anual, primero en papel y a continuación en edición electrónica. Igualmente y con el fin de alcanzar un equilibrio entre la máxima pluralidad lingüística y su óptima difusión, la versión en papel admitirá artículos en alemán, castellano, catalán, francés, italiano o inglés, mientras que la edición en Internet aceptará traducciones a cualquier otro idioma adicional y tratará de ofrecer una versión en inglés de todos los artículos.

Más información en:

<https://www.e-revistas.uji.es/index.php/monti/about/contact>

MonTI és una revista acadèmica amb vocació internacional promoguda per les universitats públiques valencianes amb docència en traducció i interpretació (Universitat d'Alacant, Universitat Jaume I de Castelló i Universitat de València).

La nostra revista pretén sobretot centrar-se en l'anàlisi en profunditat dels assumptes relacionats amb la nostra interdisciplina a través de monogràfics caracteritzats pel rigor científic, el debat i la pluralitat. Per tant, la revista va dirigida a investigadors, docents i especialistes en estudis de traducció.

MonTI publicarà un número monogràfic anual, primer en paper i a continuació en edició electrònica. Igualment, i a fi d'aconseguir un equilibri entre la màxima pluralitat lingüística i la seua difusió òptima, la versió en paper admetrà articles en alemany, castellà, català, francès, italià o anglès, mentre que l'edició en Internet acceptarà traduccions a qualsevol altre idioma addicional i tractarà d'oferir una versió en anglès de tots els articles.

Més informació a:

<https://www.e-revistas.uji.es/index.php/monti/about/contact>

MAIN INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

MonTI publishes one yearly issue. The contributions, which should be original and unpublished, will be strictly subjected to the following norms:

1. Maximum length: 10,000 words, including works cited.
2. Font and spacing: Font: Times New Roman; Size: 11 pt.; Line spacing: single.
3. Language options: Catalan, English, French, German, Italian or Spanish.
4. The title page should include the following information in this same order:

Title of the article, followed by a blank line. An English translation of the title should be included if this is not in English. Author(s). <e-mail>. Affiliation, followed by a blank line. Abstracts in English and in any of the other four languages. (Maximum length: 150 words each). Keywords: up to five subject headings in each of the same two languages.

5. Parenthetical citations: *MonTI* follows one of the main variants of the Chicago-style citation: Surname(s) (year: pages) or (Surname(s) year: pages).

6. Works cited / references: This section will only include works really cited in the text and will begin after the article has come to an end. The list will be arranged in alphabetical order by author and year of the first edition, and according to the following pattern: Monographs: Author (Surname(s), complete first name). Year (in brackets) *Title* (in italics). City: Publisher. Journal article: Author (Surname(s), complete first name). Year (in brackets). "Title of the article" (with quotation marks). *Name of the journal* (in italics). Volume: Issue, first page-last page (preceded by the abbreviation pp.)

At *MonTI*'s website (<https://www.e-revistas.uji.es/index.php/monti/information/authors>) numerous examples of each of these variants are available.

7. Deadline: The deadline will be May 31. The contribution and a short CV (a maximum of 150 words) for each of the authors in a separate file will be sent as an attachment (in Word or any other word processor compatible with Word) addressed to the Managing Editor of *MonTI*: <email: monti.secretaria@ua.es>

8. After requesting the editors' approval and receiving the reports from the referees, the journal will provide the authors with a reasoned statement regarding the acceptance of their contributions.

PRINCIPALES NORMAS DE REDACCIÓN

MonTI edita un número anual. Los trabajos originales e inéditos que se propongan para su publicación en la revista se someterán estrictamente a las siguientes normas:

1. Extensión máxima: 10.000 palabras, incluida la bibliografía.
2. Tipo de letra: Times New Roman. Tamaño de letra: 11 pt. Interlineado: sencillo.
3. Lenguas vehiculares: alemán, castellano, catalán, francés, inglés o italiano.
4. La primera página incluirá, por este orden y en líneas sucesivas, lo siguiente:

Título del trabajo, seguido de una línea en blanco de separación. Deberá aportarse, además, la traducción del título al inglés, si el artículo no está escrito en esta lengua. Autor(es). <Correo electrónico>. Centro de procedencia, seguido de una línea en blanco de separación. Resúmenes en inglés y en otra de las lenguas vehiculares (extensión máxima de 150 palabras cada uno). Palabras clave: se aportarán cinco términos en los dos idiomas de los resúmenes.

5. Remisión a la Bibliografía. Se seguirá una de las principales variantes del estilo Chicago de citas: Apellido(s) del autor (año: páginas) o (Apellido(s) del autor año: páginas).

6. Bibliografía: este epígrafe sólo recogerá los trabajos citados en el artículo, y aparecerá después del final del texto. Se ordenará alfabéticamente por autor y año del siguiente modo. Monografías: Autor (apellido(s), nombre completo). Año (entre paréntesis) *Título* (en cursiva). Ciudad: Editorial. Artículo de revista: Autor (apellido(s), nombre completo). Año (entre paréntesis). Título del artículo (entre comillas). *Nombre de la revista* (en cursiva). Volumen: fascículo, páginas de comienzo y fin del artículo (antecedidas por la abreviatura pp.).

En la página web de *MonTI* (<https://www.e-revistas.uji.es/index.php/monti/information/authors>) se puede acceder a numerosos ejemplos de cada una de las variantes de referencia bibliográfica.

7. Envío de originales: el plazo de recepción finalizará el 31 de mayo. Los textos –y un breve currículum (150 palabras máximo) de los autores en otro documento– se remitirán en soporte informático (Word o cualquier programa de tratamiento de textos compatible con Word) dirigidos al Secretario de la revista: <e-mail: monti.secretaria@ua.es>

8. La Dirección de la revista, vistos los informes de los asesores y el parecer de los editores, comunicará a los autores la decisión razonada sobre la aceptación o no de los trabajos.

MON TI

Las lenguas clásicas y la traducción: los textos sagrados (pp. 7-43)

Classical languages and translation: the sacred texts (pp. 44-81)

Joaquim Garcia i Girona, traductor d'Horaci (pp. 82-101)

Los traductores ante lo sagrado en el Tardoantiguo latino occidental: algunas reflexiones (pp. 102-119)

La traducción de la ironía en el discurso *Sobre la Corona* de Demóstenes (pp. 120-140)

Los conceptos de función y calidad en la traducción: consideraciones en torno a las traducciones latinas del Corán (pp. 141-178)

Fuentes para el estudio del ternalismo antiguo: una nueva propuesta de edición y traducción (pp. 179-205)

Sobre la forma verbal micénica *i-je-to-* y su continuidad en el primer milenio: la importancia del contexto y el análisis comparativo en la interpretación de las lenguas de corpus (pp. 206-223)

Variants traductològiques a la *Biblia de Montserrat* i a la *Biblia Catalana Interconfessional*: alguns casos del Nou Testament (pp. 224-239)

Sistematización y márgenes de la traducción al árabe de las ciencias de los antiguos (pp. 240-272)

La traducción bíblica: ¿estrategias diferentes producen textos divergentes? (pp. 273-302)

Pomer Monferrer, Luis;
Katarzyna K. Starczewska
& Ioannis Kioridis

Pomer Monferrer, Luis;
Katarzyna K. Starczewska
& Ioannis Kioridis

Camatxo Buj, Agnès
& Bartomeu Obrador Cursach

Cardigni, Julieta

Fornieles Sánchez, Raquel

García González, Marta

González Soutelo, Silvia
& Sandra Romano Martín

Jiménez Delgado, José Miguel

Redondo, Jordi

Tagourramt El Kbaich, Abdallah

Serrano Bertos, Elena
& Miguel Ángel Vega Cernuda