

---

# ARTICLES

# La corteza de la letra

Marietta Gargatagli

Universitat Autònoma de Barcelona. Facultat de Traducció i d'Interpretació  
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

---

## Resumen

La traducción medieval en España tiene todavía numerosos lados de sombra. Señalar con claridad sus artífices —los judíos hispánicos— y las materias traducidas: ciencia, filosofía, pero también literatura, provenientes del extenso mundo árabe permite situar en un lugar harto privilegiado la tradición cultural de al-Andalus. La desaparición de este pasado sólo puede explicarse por la llana omisión de esas raíces en la fundación de la identidad hispánica.

**Palabras clave:** historia de la traducción en España, traducciones medievales, traductores judíos.

---

## Abstract

Translation in medieval Spain is still largely cloaked in shadows. Identifying its practitioners —Hispanic Jews— and the texts translated: scientific, philosophical and literary, from around the vast Arab world allows us to place the cultural tradition of al-Andalus in a privileged position. The fact that this tradition has been greatly overlooked can only be explained by the flagrant neglect of these cultural roots in the forging of Hispanic identity.

**Key words:** History of Translation in Spain, Medieval Translations, Jew Translators.

---

## I

En 1994 George Steiner (1995, 15) terminó la lección inaugural de la cátedra de Literatura Comparada de la Universidad de Oxford señalando la urgente necesidad de añadir a la interpretación de los ricos intercambios de la tradición de Occidente la zona casi no explorada de las traducciones árabes que se hicieron en las riberas del Mediterráneo en los siglos XII y XIII.

Unos cien años antes, hacia 1880, Marcelino Menéndez Pelayo había hecho una exhortación quizás parecida, pero mucho más irritada. En la *Historia de los heterodoxos españoles*, mirando metafóricamente el polvo cuando no las telarañas que cubrían los manuscritos españoles, murmuraba con furia:

Con harto dolor hemos de confesar que debemos a un erudito extranjero las primeras noticias sobre los escritores [Domingo Gundisalvo y Juan Hispalensis] que son asunto de este capítulo, sin que hasta ahora haya ocurrido a ningún español no ya ampliarlas, sino reproducirlas y hacerse cargo de ellas. El eruditísimo libro en que Jourdain reveló la existencia de lo que llama *Colegio de traductores toledanos*, apenas es conocido en España, con haberse impreso en 1843 (1956, II, 479).

La inclusión aquí de Menéndez Pelayo no es un anacronismo. A él se deben las primeras reflexiones sobre las traducciones medievales del ámbito de la cultura hispánica en las que (y esto continúa así) se soslaya una contradicción nada fácil de describir o deshacer. Es arduo entender que la divulgación de la ciencia, la filosofía o la literatura orientales en Europa fuera paralela a la destrucción de la cultura musulmana en al-Andalus y a la desaparición de los manuscritos, los libros, los documentos que testimoniaban su esplendor. Lo paradójico de este doble movimiento (destruir-conservar), que después se repetirá en América casi en los mismos términos, no termina con estos enunciados. Una parte substancial de la historiografía española de los siglos XIX y XX ha intentado minimizar el influjo árabe en la construcción del al-Andalus, cuya singularidad y logros se explican por la supervivencia de la cultura romano-visigoda, poso fundamental de la «química social» que determinó la grandeza de la cultura andalusí. También hay quienes han llegado a conjeturar que:

No hubo conquista en el año 711 y que gran parte de los relatos que se refieren a este acontecimiento y a sus efectos inmediatos se han inventado a posteriori para proporcionar una interpretación satisfactoria a la lenta y caótica conversión de la sociedad hispánica, ya en su mayoría conquistada por el arrianismo en el curso del siglo VIII, al Islam que en esa época se extendía desde el Oriente por toda el área mediterránea (Guichard: 1976, 28)<sup>1</sup>.

Refuerzan esta hipótesis estudios sobre onomástica de la época musulmana que proponen que los primeros geógrafos árabes de España plagiaban a Isidoro de Sevilla y otros autores latinos. Según Joaquín Vallvé, autor de esta investigación, Tariq, el primer explorador y conquistador de al-Andalus sería un nombre simbólico, «el que abre el camino», y la denominación del territorio conquistado (al-Andalus) una transposición latina de *Insula Atlantis* (Guichard, 29).

Reducidos a lo esencial (y empobrecidos seguramente por una presentación necesariamente vertiginosa), los argumentos que resultan de estos razonamientos son los siguientes: los «españoles», vago gentilicio que reúne con pasmoso anacronismo el presente con el pasado visigodo, habrían transmitido a Occidente la ciencia y la filosofía orientales en cuya elaboración también habrían participado. En ese resumen no faltan los juicios sobre el valor de esa ciencia

1. Guichard resume la obra de Ignacio Olagüe *Les Arabes n'ont pas jamais envahi l'Espagne* (1969) publicada después en Barcelona en 1974. No se menciona editorial.

y filosofía árabes: se la considera de segundo grado, inferior, una mera corrupción a veces, de la auténtica recuperación del pensamiento griego que produjo el Humanismo. La presencia de lo «español» en los siglos XI, XII o incluso XIII o la omisión de que el árabe fue una lengua *europaea* hasta el siglo XV revela múltiples equívocos: la confusión de los estados nacionales modernos con los de la Europa medieval, la supervivencia de prejuicios antisemitas que soslayan el papel que tuvieron musulmanes y judíos en la construcción de Occidente, la vaguedad intrínseca del propio concepto de Occidente, la negación del papel que le cupo a las sociedades «occidentales» en la destrucción y el exterminio de las poblaciones musulmanas y judías, la negación de que la traducción y el estudio de las lenguas semíticas se utilizaron para la evangelización o conversión forzosa que llegó después (como ocurrió en América algunos siglos más tarde) de la derrota militar, el genocidio o el pillaje.

No es posible explicar con rapidez la complejidad de este largo periodo histórico ni documentar con un exhaustivo estudio de las fuentes las verdaderas características de las traducciones medievales del árabe: muchos originales se perdieron, las versiones están dispersas en bibliotecas de varios países, poco se sabe de los intérpretes, sus métodos y las lenguas que utilizaban. Sólo un equipo interdisciplinario e internacional de arabistas, hebraístas, latinistas, paleólogos y expertos en traducción podría revelar la peregrinación de textos escritos en Atenas, Alejandría o Samarcanda, que, después de atravesar un túnel de lenguas, están depositados en una biblioteca de París o Londres. Quizás debamos reconocer con la mayor modestia que un trabajo de esta magnitud es imposible de hacer, como lo demuestra la pragmática verificación de que no se ha hecho.

Nos queda, sin embargo, otro camino: ordenar las informaciones que se poseen y elaborar hipótesis sobre esos fragmentos. Aunque las traducciones medievales distan mucho, por la complejidad de sus procedimientos, de las que conoce el mundo contemporáneo, no es imposible aplicar en ellas un modelo moderno: para traducir se necesita un texto e intérpretes que conozcan las lenguas y las materias de los textos. Esta descripción bastante elemental elimina del análisis: mecenas o patrocinadores; juicios sobre el valor científico, filosófico o literario de las obras traducidas; discursos sobre la originalidad del original o sobre el efectivo, posible o dudoso conocimiento de lenguas de los intérpretes. Dado que estas versiones efectivamente se realizaron, lo que importa saber es qué se tradujo y quién lo hizo.

## II

Las tierras de al-Andalus o de la Marca Hispánica tenían el atractivo desolador de lo que se desea y no se posee: esas traducciones antiguas hechas en Gondashepur, en Damasco o en Bagdad, en las que el sánscrito había pasado al persa, el griego al siríaco, y todas estas lenguas al árabe y en algún caso también al latín, como las precoces versiones que albergaron los monasterios de Gerona, Ripoll o Vic. La vastedad de la cultura musulmana, homogeneizada por

una lengua común, abarcaba toda la sabiduría antigua y también, en ese momento, el saber contemporáneo. La expansión del islam había llevado los ejércitos árabes hasta los centros de las grandes culturas de la antigüedad: el Oriente indico y el Occidente helénico. Los musulmanes tradujeron las producciones de los pueblos sometidos, las divulgaron, las ampliaron. Y no sólo ellos: sirios, persas, afganos, indios islamizados, cristianos y judíos comenzaron a utilizar el árabe como lengua preferente, que en poco menos de un siglo pasó a convertirse (como antes el griego) en la lengua ecuménica de la alta cultura del Mediterráneo.

La peregrinación como deber religioso y una pasión por el saber, sobre todo en el periodo clásico de los abasíes en Bagdad y los omeyas en Córdoba, produjeron fluidos intercambios y un movimiento constante de discípulos y maestros, como testimonia la literatura de viajes (*rihla*), género profusamente practicado en el mundo islámico. Los peregrinos, los viajeros, los comerciantes, los embajadores que se desplazaban por la ancha franja del sur de Europa, el norte de África o los confines de la India traían novedades, relatos orales, manuscritos y libros, como los que se acumularon en las bibliotecas de Abderramán III o Ibn Futays (Ribera: 1928, 194). En ellas, iluminadores y copistas (y algunas mujeres como Lubna y Fátima, secretarias de Al-Hakam II) reproducían, escribían o traducían nuevos volúmenes. Tras la destrucción del califato de Córdoba (1030), los reinos de Taifas reprodujeron el esplendor de esa tradición cultural. Refiere Millás Vallicrosa que en Sevilla era muy famosa la biblioteca real y muy visitado el mercado de libros. En Toledo, la familia reinante de los Banu Du-l-Nun saqueaba las bibliotecas particulares para aumentar los fondos bibliográficos reales, y uno de sus miembros Al-Mamun —el amigo de Alfonso VI— fundó allí un brillante centro de estudios astronómicos donde se redactaron las después famosas Tablas Toledanas de Azarquiel, usadas durante toda la edad media. En Zaragoza, al-Muqtadir (1046-1081), uno de los miembros de la familia reinante, fue un consumado astrónomo, geómetra y filósofo; y en Badajoz, Muhammad al-Muzzafar (1067) redactó una enciclopedia de cincuenta volúmenes que comprendía todos las ramas del saber. Lo que se había conservado del mundo antiguo y los conocimientos más avanzados de ese momento de álgebra, trigonometría, astronomía, física, química, farmacopea, medicina, botánica, zoología, agricultura y filosofía estaban en tierras musulmanas. Y no eran de menor calidad las producciones literarias o los estudios lingüísticos. Gramáticos, poetas y narradores habían explorado con rigor y elegancia la lengua árabe en la que habían renacido la elegancia y profundidad que caracteriza a las formas clásicas y en la que, como rasgo más notable, se expresaba una *subjetividad* que tardaría muchos siglos en tener representación en las literaturas europeas.

Las lenguas vulgares no habían conocido todavía este esplendor ni se recordaba tampoco la grandeza del griego, completamente olvidado hasta el siglo XIV, ni del latín clásico, sólo conocido por una minoría de clérigos que muchas veces no estaba en condiciones de entender a autores paganos. Más aún, en la Europa occidental casi no hubo civilización alguna durante la edad oscura.

Aquí y allá había grandes hombres, instituciones elevadas, obras hermosas y sabias, pero la masa del pueblo estaba desarmada lo mismo contra la naturaleza que contra sus opresores: los bárbaros que irrumpían, los criminales errabundos y los nobles dominantes. El mismo aspecto físico de Europa era terrible: un continente de ruinas y selvas, alguna ruda fortificación aquí y allá, aldeas miserables y caseríos diseminados, unidos por unos caminos espantosos, entre los cuales se extendían enormes zonas boscosas donde la tierra y sus habitantes eran tan salvajes como en el corazón del África (Highet: 1986, I, 27). Este panorama, que se mantuvo incólume hasta el siglo XII y permaneció muy tangible en grandes zonas muy avanzado el Renacimiento, contradice rotundamente la creencia de que Europa fuera la heredera *natural* de la cultura grecolatina. El azar o la clarividencia llevó a san Pablo (como razonó Spengler) a Corinto, Atenas y después a Roma, y esto convirtió en cierto modo a la Iglesia católica en la descendiente espiritual del Imperio romano (Highet, I, 26), cuya lengua —aunque simplificada o deformada— conservó para el culto. Y fue también la voluntad de recuperar y dejarse influir por el pasado clásico lo que determinó que la cultura grecolatina se convirtiera en la tradición europea por excelencia. No por ocupar un mismo espacio físico (los centros culturales del mundo antiguo también estaban en Asia Menor y el norte de África), sino por la decisión de conocer y sobre todo *traducir* ese pasado olvidado y legendario.

Las literaturas nacionales europeas empiezan a dar sus primeros balbuceos en el año 1000 en el norte del Europa, pero en los siglos XII y XIII en el resto de los países del Mediterráneo fueron contemporáneas silenciosas de las comunidades que se expresaban en árabe.

### III

No es cuestión de ofrecer testimonios del influjo literario, científico o filosófico de la cultura musulmana en Occidente. Tampoco de dirimir la superioridad o inferioridad de unas culturas y otras. Salvo en el tiempo, todas son iguales porque se imitan, se plagian, se *traducen*, y no hay lengua en la que a la postre no pueda expresarse la belleza, la necesidad de lo divino o el orgullo de ser humanos. No somos augures para predecir cuáles serán las ciudades, las lenguas o las culturas más ricas del futuro, pero en lo que cabe al pasado no hay duda de que al milagro griego sucedió el milagro árabe y que después vino el Renacimiento. Y una realidad siguió a la otra no por determinismo ni predestinación, sino porque no hay grandes procesos culturales sin apropiación, transformación y *traducción* de lo antiguo. El axioma de Ezra Pound de que una gran literatura está precedida de un glorioso periodo de traducciones, puede extenderse a cualquier campo del saber. Y no es necesario encontrar los *textos* que han servido de intermediarios, basta con verificar que una idea o una fábula se dice en distintas lenguas para postular que hubo transhumancia.

La escritura, convertida por los estudios filológicos en el único vehículo de las transmisiones culturales, goza de un privilegio desmedido y sin duda falso.

La peregrinación de argumentos, historias, procedimientos poéticos, conceptos filosóficos o científicos de lengua en lengua debería ser prueba suficiente, no de que existe el azar, sino de que las transmisiones orales son un medio suficiente y hasta más eficaz para los intercambios que tienen lugar entre las culturas. Los traslados de viva voz no implican literalidad ninguna, postulan que lo que se traduce puede transformarse, que lo ajeno engrandecido o disfrazado puede circular como propio. Los relatos, las lecturas o las traducciones orales documentadas hasta en tiempos contemporáneos no son materia reservada a los folkloristas. Todo se puede contar y no se necesita más que una versión para que una idea, un poema o un concepto se multipliquen en numerosos oídos y pasen a formar parte de otra cultura. Si hasta el siglo XI sólo el 1% de la población europea era alfabetada, no es imposible conjeturar que gran parte de las novedades poéticas, filosóficas o científicas discursaran por vías orales.

Corrobora esta hipótesis el hecho de que los hombres de la edad media eran grandes viajeros: lo eran los musulmanes, también los de la Europa occidental. Se viajaba para conocer, enseñar y aprender, y no era raro que los discípulos buscaran maestros de otras religiones (Renan: 1992, 146) porque, al menos hasta el siglo XII, se gozó de una libertad intelectual que después se suprimiría: no existía la Inquisición, no había supervisión papal de los estudios, la teología, y las elaboraciones más sutiles del dogma eran todavía fluctuantes (Curtius: 1981, 816). Los clérigos vagabundos ya censurados por el Concilio de Nicea (356); los peregrinos de Canterbury; los de Santiago de Compostela; los juglares; los *goliardos* de los siglos XII y XIII son testimonios parciales de desplazamientos que incluso hoy resultarían extraordinarios. Y no es una mera conjetura que esa circulación de personas incluía lo que ahora es España. Prueban la presencia de la poesía goliardesca en estas tierras: la *Garcineida* del canónigo García de Toledo, una sátira sobre la degradación del alto clero (y que incluye a Bernardo de Sédirac, el mentor de Bernardo de Sauvetat, al que se atribuye la fundación de la *escuela de traductores* de Toledo) o los poemas amorosos del monasterio de Ripoll, *Anonim enamorat*.

#### IV

La descripción más feliz de la gran escena de la traducción medieval podría ser eso que los especialistas llaman «la novela que ocurre en el camino»: una aventura por los caminos de Europa. Recordemos itinerarios posibles. El monje Gerberto de Aurillac, después papa con el nombre de Silvestre II, llegó a la Marca Hispánica en el siglo X, entre 967 y 970, para estudiar matemáticas y astronomía. Mosé Sefardí, convertido a los cuarenta y cuatro años en Pedro Alfonso, promediando el siglo XI, salió quizá de Huesca y después de recorrer la Europa central apareció en Inglaterra, donde Enrique I lo convirtió en su médico. Tradujo al latín la nueva ciencia astronómica y matemática de los árabes y viejos cuentos orientales (*Disciplina clericalis*). Abraham ibn Ezra entre 1140 y 1167 viajó por Roma, Salerno, Luca, Pisa, Mantua, Verona, Beziers, Narbona, Burdeos, Angers, Londres y Winchester. A lo largo de este incesan-

te peregrinar redactó tratados astronómicos, matemáticos, filosóficos, exegéticos, gramáticas y prodigó por doquier recensiones de sus obras. Escribía en hebreo para los suyos y en bajo latín medieval para los cristianos. Otros viajeros incansables del siglo XII fueron Benjamín de Tudela, que llegó hasta Alejandría pasando por el Languedoc, Provenza, Italia y Constantinopla, o el excelso poeta Jehudá ha-Leví, que vivió y escribió en Granada, Córdoba, Toledo y cuyo rastro se perdió después de un viaje mítico en Palestina.

Repitiendo esos pasos, nuevos eruditos peregrinaron hacia el sur. Entraban por el litoral de Cataluña y se dirigían a Barcelona, o por Roncesvalles, seguían el camino de Santiago hacia el valle del Ebro, rodeando la frontera de al-Andalus que, después de 1085, llegaba ya a Toledo. Así vinieron: Plato Tiburtinus [¿Roma?, primera mitad del siglo XII], Alfredo de Sareshel [Inglaterra, finales del siglo XII], Rodolfo de Brujas [primera mitad del siglo XII], Roberto de Chester [Inglaterra, primera mitad del siglo XIII], Gerardus Cremonensis [Lombardía, 1114-1175 (?)], Michael Scotus [Escocia, primer tercio del siglo XIII], Hermannus Teutonicus o Germanicus [segunda mitad del siglo XIII], Rodolfo de Brujas, Juan de Cremona, Juan de Mesina, Buenaventura de Sena, Aegidius de Thebaldis y Pedro Reggio de Parma. Algunos se quedaron muchos años, como Gerardo de Cremona, otros en cambio sólo estuvieron de paso, recogiendo y cotejando manuscritos, como Michael Scotus que también estuvo en Italia, primero en Pisa y después en la corte siciliana de Federico II. O Adelardo de Bath, del que no se sabe con seguridad que atravesara los Pirineos, pero que recorrió Siria, Italia y Francia.

Estos hombres, de biografías confusas o contradictorias, representan la cara transhumante de lo que después se llamó el Renacimiento del siglo XII. Pero ¿quiénes eran sus interlocutores? Pensemos en los corresponsales del papa Silvestre II, que vino a la Marca Hispánica como Gerberto de Aurillac: ese Lupito Barchinonensi, que Millás Vallicrosa identifica como Lobetus (Llobet), arcediano de la catedral de Barcelona; o el obispo Mirón, también llamado Bonfill, de Gerona. Pensemos también en los otros nombres que figuran en la historia de estas traducciones medievales: el obispo Miguel de Tarazona, el arzobispo Raimundo de Sauvetat de Toledo, el arzobispo Juan de Toledo, el rey de Castilla Alfonso el Sabio o los de Aragón: Jaime I el Conquistador, Jaime II el Justo y Pedro IV el Ceremonioso. No cabe duda de que estos dignatarios de la Iglesia o monarcas cristianos tuvieron el papel de mecenas o protectores de aquellos intercambios culturales, pero no fueron, como es obvio, los artífices ni los interlocutores de los sabios que venían allende los Pirineos. Tampoco parecen haber tenido esta función los monjes u otros miembros de la Iglesia, ya que los que se conocen son escasos y casi nada se sabe de ellos: Hugo Sanctallensis que trabajó en Tarazona, Domingo Gundisalvo que lo hizo en Toledo, y Garci Pérez, Juan de Aspa y Guillermo Arremón de Aspa que formaron parte del *scriptorium* de Alfonso X. Si los religiosos o legos de los reinos cristianos no sabían árabe, y en el caso de que lo supieran, no conocían lo suficiente las materias de los textos, requisito indispensable para traducir, ¿a quién se dirigían los curiosos extranjeros que tampoco sabían árabe? ¿Quiénes



sabían la lengua, porque era su lengua, y habían ya traducido la ciencia y la filosofía árabes a su propia cultura? Si somos conscientes de que la traducción, como actividad intelectual, requiere un saber lingüístico y cultural y, además, experiencia en el *arte* de traducir, no cabe otra respuesta: los judíos hispánicos.

## V

La lista de traductores que podemos confeccionar es azarosa porque algunos documentos sólo dan cuenta de la presencia de un «judío», sin mencionar nada más. A veces, los intérpretes tienen nombres pero faltan otras referencias; así, por ejemplo, algunos de los científicos judíos que trabajaron para Alfonso el Sabio: don Abraham, don Mossé, Samuel Haleví. En otros casos, en cambio, se sabe algo de sus biografías y obras. Citaremos a los más importantes: Abraham bar Hiya, llamado también *Habargeloní*, o sea el «barcelonés», cuya actividad está documentada en los años 1134 y 1145, en tiempos del conde Ramón Berenguer IV. Fue el primero que se ocupó de ciencia en un estado cristiano y dejó obras de geometría, álgebra y astronomía que influyeron en autores del Renacimiento como Pico della Mirandola y Reuchlin. Iniciando la tradición de traducciones al latín, redactó en esa lengua, con la colaboración de Plato Tiburtinus, de quien no se sabe nada, al menos once obras científicas (Romano: 1992, 155; Bar Hiya: 1931).

Abraham ibn Ezrá, nacido en Tudela en 1092 y muerto de Calahorra en 1167, fue el más influyente de los científicos judíos en la alta edad media, como creador y transmisor de diversos saberes a los intelectuales judíos y cristianos. Gramático, exégeta bíblico y científico, impartió enseñanzas orales en numerosas ciudades europeas (mencionadas arriba) probablemente en latín, ya que parte de sus obras están redactadas en esa lengua. Su obra principal en el terreno científico son las tablas astronómicas llamadas anónimamente *Tabulae pisanae* escritas en 1145 para el meridiano de Pisa, y ocho opúsculos astrológicos datados en 1146 y 1148 de los que se conservan traducciones al francés (1273) y al catalán. Demuestra la importancia así como la difusión de sus trabajos que el texto francés fuera retraducido tres veces al latín y una de esas latinizaciones vertida al inglés (Romano: 155).

Más oscura resulta la personalidad de Juan o Iohannes *hispanus*, *hispalensis*, *toletanus*, de Luna, también llamado *Avendaut israelita*. Estos nombres parecen encubrir al historiador y filósofo judío Abraham ben Daud, pero puede tratarse de comunes denominaciones de dos o más personajes<sup>2</sup>, traductores de diversas obras filosóficas y astrológicas, fechadas en el siglo XII. Algunas de sus traducciones (las de filosofía) mencionan la ayuda de Domingo Gundisalvo y están dedicadas al arzobispo Juan de Toledo. Sin embargo, si este traductor es realmente Abraham ben David ha-Levi ibn Daud (1110-1180) habría que

2. Manuel Alonso Alonso menciona la existencia, entre los siglos XII y XIII, de hasta nueve Iohanes Hispanus, localizados en muy diversos reinos cristianos, en Portugal, Francia, Italia e Inglaterra (Alonso: 1943, 168).

atribuirle otra biografía: «murió mártir por la unidad del nombre en Toledo, fue autor del *Sefer ha-Qabbalah*. También compuso con los principios de la fe el *Sefer 'Al áqidah Alrafi'ah*, y además el excelso libro que compuso en la ciencia de la astrología el año 4940 (1180)». Menciona estos datos Yosef ben Saddiq, historiador del siglo xv, quien no da a entender que Abraham ben Daud hubiera dejado de ser judío (Ben Saddiq: 1992, 47).

Suficientemente conocidos son los dos científicos que colaboraron estrechamente con Alfonso el Sabio: Yehudá ben Moisés y Isaac ben Sayid, también llamado *ben Sid* o *don Çag*, cabeza del linaje de médicos que don Juan Manuel, sobrino de Alfonso X, recomendó a su familia. A ellos se deben las célebres tablas astronómicas conocidas como *Tablas alfonsíes* y la mayor parte de las traducciones científicas de ese periodo.

Otros nombres de traductores que ha acuñado la tradición son: Yehudá Alharizí (1170-1230), que vivió en Toledo y Provenza; Samuel Abenmenassé, médico y traductor de Pedro III de Aragón en el siglo xiii; Salomón ben Ayud (siglo xiii), que trabajó fuera de lo que es hoy España; Zerahiá Graciá, que tradujo en Roma hacia 1277 obras médicas de Maimónides, Hasday Crescas (siglo xiv); Isaac Israelí de Toledo (siglo xiv), y Jacob Corsino, que trabajó en Barcelona entre 1376 y 1378. Mención aparte merecen los Tibónidas: Yehudá ibn Tibón, llamado el *príncipe de los traductores*, que emigró en 1150 al sur de Francia; su hijo, Samuel ibn Tibón, traductor de *Guía de perplejos* de Maimónides; el nieto, Moisés ibn Tibón; el biznieto Jacob ben Mahir (llamado Profeít Tibón), y Jacob Anatolí, yerno de Samuel. Otra familia de traductores fueron los Bonsenyor, alfaquines y trujumanes de Jaime I y Pedro el Grande de Aragón. Diversos documentos atestiguan (Bonsenyor: 1990, 10, 11) los cargos, los honorarios y las obras que tradujeron. Especial interés ofrece el *Llibre de paraules e dits de savís e filòsofs*, traducción directa al catalán de proverbios árabes, encargada por Jaime II en 1298.

¿Qué nos hace pensar que estas personas fueron los transmisores de la cultura árabe o de su propia cultura a Occidente? Además de las opiniones de Ernest Renan, Américo Castro o Juan Marichal, sostienen esta hipótesis diversas pruebas: fueron maestros en las escuelas de lenguas orientales fundadas en Cataluña en los siglos xiii y xiv (Romano: 1992, 148), tuvieron el cargo de «trujamán» o escribano mayor de cartas arábigas en la cancillería de la Corte de Aragón hasta el siglo xiv (Romano, 158) y fueron más allá de los límites de la Península, los traductores del árabe de todo el litoral mediterráneo desde Barcelona hasta Nápoles. Pero existe también una prueba que podríamos llamar *antropológica*, y es el modo como los judíos construyeron su cultura en al-Andalus. Y así lo refiere la larga historia que relata Mose ben Ezra (1138?) en su *Libro de poética*:

[...] Las tribus de Judá y Benjamín [...] fueron deportadas a los países de Roma y Sefarad. [...] Este país se llama en lengua árabe «Andalus», nombre que los árabes relacionan con el personaje Andalú-san. [...] En lengua latina su nombre es Hispania [...] y la ciudad capital de su imperio era Sevilla. [...] Cuando los árabes se hicie-

ron dueños de la península de Alandalús, conquistándola de manos de los godos —los cuales la habían tomado de los romanos unos trescientos años antes— en tiempo de Alqualid ben Abdelmélic ben Merúan, de la dinastía de los Beni Omeya de Siria, en el año 92 del cómputo de su hégira (710-711 dC), los israelitas que se encontraban en la Península aprendieron de los árabes, en el transcurso del tiempo, las distintas ramas de la ciencia. Gracias a su constancia y aplicación, aprendieron la lengua árabe, pudieron escudriñar sus obras y penetrar en lo más íntimo de sus composiciones; se hicieron perfectos conocedores de sus diversas disciplinas científicas, al mismo tiempo que se deleitaban con el encanto de sus poesías (Millás: 1930, 8, 9).

*El libro de poética* de Ben Ezra, al que Menéndez Pelayo dedicó asombrosos elogios en su *Historia de las ideas estéticas de España* (1891, II, 104), y que todavía se encuentra como *manuscrito* en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, sitúa el comienzo de la cultura judía en al-Andalus alrededor del siglo x.

Los judíos llegaron a *Sefarad* en su expansión por las distintas provincias del Imperio romano (y antes que los suevos, alanos, vándalos, visigodos, árabes y beréberes), pero hasta la creación del califato de Córdoba (929) no empezó la recuperación visible de su cultura. La llegada del ilustre Natronai ben Zabinai, expulsado de Bagdad a finales del siglo VIII, y el poder de Hasday ben Saprut, *nasí* (juez y soberano de los judíos) en al-Andalus, permitieron iniciar los estudios talmúdicos sefardíes. La exégesis rabinica, basada en la lectura y recuperación del canon bíblico en hebreo, obligaba a un estudio gramatical minucioso que alcanzó su esplendor entre los siglos x y XII con Menahem ben Saruq y Dunas ben Labrat (Valle Rodríguez, 1981). La lengua árabe les permitió conocer las corrientes científicas, filosóficas y teológicas del Islam, pero también convertir el hebreo sagrado en un instrumento útil para escribir poesía *moderna*. Esta cultura traductora y bilingüe tuvo una peculiaridad que subsistió hasta la expulsión de los judíos de Castilla (último reino europeo que les brindó protección): se construyó en los pliegues de una singular heteronomía e identificación con el *otro*, los musulmanes, después los cristianos.

Después del siglo x, los judíos sefarditas ilustrados no sólo conocían el árabe y el hebreo, también dominaban el arameo talmúdico y estaban en condiciones de enfrentarse desde un punto de vista comparativo y filológico con los arcanos de esas lenguas. Los estudios gramaticales de Menahem ben Saruq, Dunach ibn Labrat, Jehudá ben David Hayyuch, Semuel ibn Nagrella, Marwán ibn Ganaj fueron dando progresiva cuenta de las leyes fonéticas del hebreo, su flexión, formación nominal y lexicografía. El Séfer ha-Riqma (*Libro de los parterres recamados*) de Ibn Ganaj, hecho con criterios científicos, con una gran base filológica de comparación del arameo, el árabe y el hebreo, resume sin duda la cumbre de ese saber comparatista y *moderno* que influyó en las descripciones de las lenguas romances. Aunque no está probado que Antonio de Nebrija fuera de linaje judío, lo sugiere Domínguez Ortiz (1988, 164) y lo afirma Américo Castro (1987, 127), es probable que los estudios gramaticales que se hicieron en la Península y culminaron con la publicación de la *Biblia Políglota Complutense* no desconocieran aquellos fundamentos teóricos de las lenguas semitas. Estos conocimientos, además, incluyen reflexiones sobre la

traducción, como las que vierte Maimónides en su carta a Samuel ibn Tibbón, que superan en mucho los tópicos corrientes que, siguiendo a San Jerónimo, se repetirán más adelante.

La novedad de aquellas afirmaciones de Maimónides no condice con la frecuente afirmación de que los traductores judíos practicaban un literalismo a ultranza, forma de traducir que anula la belleza o la elegancia de los textos. Pero como no se ha hecho un estudio comparativo de las traducciones científicas o filosóficas al latín y las versiones bíblicas hechas por judíos al castellano, no podemos afirmar tres cuestiones que resultan evidentes: la literalidad puede ser voluntaria; la literalidad puede ser brutal; la literalidad puede producir efectos estéticos, impresiones inusitadas, hallazgos sorprendentes. Y los traductores judíos no desconocían estas posibilidades. En el prólogo de la *Biblia de Ferrara* (1553) se dice con toda claridad:

Y aunque a algunos paresca el lenguaje della barbaro y estraño, y muy diferente del pulido que en nuestros tiempos se usa, no le pudo hazer otro, por que queriendo seguir palabra por palabra, y no declarar un vocablo por dos (que es muy dificultoso) ni anteponer, ni posponer uno à otro, fue forçado seguir el lenguaje que los antiguos Hebreos Españoles usaron, que aunque en algo estraño, bien considerado, hallarán tener la propiedad del voc,o hebreo, y allá tiene su gravedad, que la antigüedad suele tener.

Hay aquí una voluntad de dejarse influir por una lengua reputada de superior, deseo semejante al experimentado por los traductores vinculados a Alfonso el Sabio (como observó Antonio Galmés de Fuentes, 1955) o, ya en el siglo xv, por Enrique de Villena y Juan de Mena, intérpretes latinizantes de la *Eneida* u *Omero romanizado*. Y puede decirse que no desconoció el placer del calco, Fray Luis de León, el más grande de los traductores de los siglos de oro. Su versión del *Cantar de los Cantares* y la escritura en prosa del *Libro de Job* tienen ese sabor agreste del hebraísmo literal que alabaron con pareja intensidad Marcelino Menéndez Pelayo y Jorge Luis Borges.

## VI

Estas escenas de la traducción medieval tienen todavía otros lados de sombra. Como se mencionó arriba, gran parte de los originales árabes se perdieron<sup>3</sup> y los que existen se han estudiado de forma fragmentaria, por lo que resulta muy difícil averiguar algo fundamental: las lenguas de los traductores. Podemos razonar distintas hipótesis. Por ejemplo, que los judíos traducían directamente del árabe al latín, *porque algunos sabían latín*. No lo desconocían Hasday ben Saprut, el fundador de la escuela de estudios gramaticales de Córdoba, ni

3. En 1492 se quemaron 24.000 libros en Granada por orden del cardenal Cisneros y en 1671 un incendio destruyó la biblioteca del Escorial, donde se guardaban documentos provenientes de navíos marroquíes capturados en 1611 (Renan: 1992, 73).

Pedro Alfonso ni Abraham ben Ezra, y estos casos aislados debieron ser más numerosos más adelante, porque en 1280 Salomón ben Adereth envió una carta a los judíos de Provenza reprochándoles que estudiaran la lengua latina en detrimento de la Ley (Renan: 1992, 146). Estos datos, sin duda, son muy escasos como para fundar con ellos una teoría, pero son útiles para preguntarse otras dos cuestiones: si los judíos españoles no sabían latín, ¿quién lo sabía?, ¿qué latín se conocía en la Península?

Entre el latín de los eruditos y el romance llano existía un latín avulgarado, escrito y probablemente hablado por los semidoctos, que amoldaba las formas latinas a la fonética romance. [...] Ese latín arromanizado existió también en Francia antes del renacimiento carolingio que restauró los estudios e impuso un latín más puro. En España debía de usarse ya al final de la época visigoda; los mozárabes lo llamaban *latinum circa romancium*, en oposición al *latinum obscurum*. Y aunque la reforma cluniasense trató de purificar el latín en los textos solemnes, los más llanos siguieron mezclando latín y romance hasta comienzos del siglo XIII (Lapesa, 161).

Debemos conjeturar entonces que sólo una minoría conocía el *latinum obscurum* y que dentro de ese pequeño grupo debían estar los monjes cluniasenses llegados a Toledo con Bernardo de Sédillac «que hizo venir de Francia varones buenos et letrados, et aun muchachos que eran guisados para aprender todo bien» (*Primera Crónica General de España*) (García Yebra, 1994, 89). Estos «francos», repobladores poderosos de las tierras conquistadas a los musulmanes, sabían latín. No resulta evidente, en cambio, que supieran castellano. Casi cien años más tarde de las primeras traducciones toledanas, Rafael Lapesa todavía encuentra galicismos en las versiones alfonsíes en las que colaboraron Juan y Guillén Arémón de Aspa, «de nacimiento u origen gascón y Bernardo el árabe, cuyo nombre era propio de “francos”». También sabían latín los otros nombres ilustres de las traducciones medievales llegados de Inglaterra, Escocia, Cremona, Tívoli o Dalmacia. Lo que probablemente ignoraran serían los dialectos románicos peninsulares: castellano, catalán, aragonés.

Pero esta revisión de lenguas resulta todavía incompleta. Si los judíos hispánicos no tenían suficientes conocimientos de latín, ¿qué *lingua franca* utilizaban para trabajar con eruditos extranjeros que debían desconocer los romances peninsulares? Un fragmento de Juan Hispalense que figura en la traducción del tratado *De anima* de Avicena: «me singula verba vulgariter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum» (Menéndez Pidal, 1951, 364) permite inferir que el idioma común de arabistas y latinistas era una lengua vulgar. Según Rafael Lapesa, Gonzalo Menéndez Pidal y otros eruditos, esa lengua fue el castellano y esto explicaría los hispanismos que Roger Bacon encontró en las traducciones toledanas. Como traducciones del árabe al latín se hicieron también en Aragón, catalanizada en el siglo XIV, y Cataluña, debemos pensar que el catalán o el aragonés cumplieron ese mismo papel. Ahora bien, algunas parejas, como la formada por Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo, podían tener una lengua romance común, pero no debía ocurrir lo mismo con los latinistas venidos de fuera:

gascones, lombardos, toscanos o ingleses. Los discípulos del obispo Bernardo de Sauvetat (y él mismo), así como los eruditos anglosajones, conocían bien el francés, *porque era la lengua oficial en aquellos territorios insulares después de la invasión normanda* (1066), pero nadie ha sugerido que esta lengua o alguna de sus formas dialectales se utilizara como vehículo de las traducciones peninsulares.

Sabemos, por otra parte, que el centro de España, incluida Toledo, se castellanizó en el 1200, que esa lengua se implantó en Córdoba, Sevilla y Jaén en el siglo XIII, y en Granada, Málaga y Almería en los siglos XIV y XV. La lenta peregrinación de los judíos andalusíes, que huían de las persecuciones de almogávares y almohades, hacia los territorios conquistados por los cristianos coincide con la implantación de otra lengua romance, *la que debieron aprender en ese momento*, al tiempo o muy poco antes de que comenzaran a hacerse en Toledo las primeras traducciones del árabe. Cabe también la posibilidad de que los judíos provenientes de al-Andalus hubieran conservado algunas formas romances hispano-visigodas que habrían hecho más fácil el aprendizaje del castellano. Hipótesis nada extravagante si recordamos que mantuvieron el judeo-español desde la expulsión de 1492 hasta el presente. Pero no hay documentación que permita afirmar que los judíos de al-Andalus o los mozárabes del siglo XII supieran otro idioma que el árabe, tanto clásico como vulgar.

Aquellas traducciones del árabe al latín nos obligan a postular un complicado túnel del lenguas, algunas de ellas ignotas, otras recién aprendidas. El francés, el castellano o el catalán podían servir como lenguas vehiculares, pero si los traductores no tenían una lengua romance en común debemos suponer que en vez de tres lenguas se utilizaban cuatro, por ejemplo: árabe, castellano, francés (o un dialecto franco) y latín. Cuando los traductores podían entenderse en un mismo romance, sólo era necesario utilizar tres idiomas. Este esquema supone varios pasos que no contradicen lo que sabemos de las escrituras medievales. Son bastante comunes los diferentes borradores de un mismo texto, lo que Gonzalo Menéndez Pidal llama, hablando de las traducciones alfonsíes, *los cuadernos de trabajo*, que podían provenir de lo oral, la *pronunciatio*, extensa práctica medieval que permitía que diversos copistas tomaran al dictado un texto.

Pero este modelo, aunque resulta bastante verosímil, no explica un rasgo que se ha atribuido, en general, a estas versiones: el literalismo. De participar diversas lenguas en el proceso, la frase latina, como observó Jourdain (1843: 19), no resultaría un mero calco de la árabe. Para que esto ocurriese, el traductor del árabe al latín debía ser uno solo o, como mucho, dos. Y esto nos vuelve al principio del razonamiento. No es imposible pensar que algunos judíos sabían latín, un poco de latín, el suficiente como para devastar la obra y superponer sobre cada frase o palabra árabe la forma latina. No cabe duda de que otras personas corregirían ese borrador, la *ceda*, como se llamó a esa fase de la traducción hasta el siglo XV. La traducción directa se practicó en el sur de Italia, el otro gran centro de traducciones medievales del árabe (Renan: 1992, 147) y es verosímil que algo semejante ocurriera en la Península. De hecho, los

judíos que desempeñaban tareas de *trujamanes* en la Corona de Aragón debían conocer bien el latín, porque no existen documentos escritos en catalán hasta finales del siglo XII ni era esta la lengua de la corte.

Todo esto nos permite conjeturar que las versiones del siglo XII, tan complejas de describir, no debieron hacerse con métodos homogéneos. El trabajo e incluso la comunicación entre arabistas y latinistas postula un arco bastante amplio de posibilidades. Limitar las lenguas vehiculares al castellano o no darle ese papel al latín arromanzado que existía en ese momento (y que muchos judíos podían perfectamente conocer), oscurece en cierto modo los rasgos más peculiares de estas versiones: la «internacionalidad» de la empresa, la pasión por el saber que superaba todos los escollos e incluso las prohibiciones expresas de los *autores* de estos textos. Y esta última observación, que permite entender en parte los sentimientos de una sociedad, la árabe, condenada ya a la desaparición, está documentada en fuentes del siglo XII. La hace Ibn Abdun, en *Sevilla a comienzos del siglo XII*, traducido en 1948 por Lévi-Provençal y García Gómez: «No deben venderse a judíos ni cristianos libros de ciencia, salvo los que traten de su ley, porque luego traducen los libros científicos y se los atribuyen a los suyos y a sus obispos, siendo así que se trata de obras musulmanas» (Castro: 1987, 151).

Las versiones del siglo XIII, esencialmente a las lenguas romances, no debieron ser más fáciles, pero postulan una empresa que podríamos llamar *nacional*. Las traducciones y escritos originales que Alfonso X amparó en Toledo y Sevilla dieron forma y elegancia a la prosa castellana y no fueron ajenos a estos logros los científicos y traductores judíos que *ya sabían escribir en esa lengua*. Más aún, como judíos y después como conversos no fueron ajenos a la vida cultural castellana hasta los siglos de oro. Los traductores que trabajaron para el Marqués de Santillana o para el rey Juan II eran de linaje judío, como muchos escritores de los siglos XIV, XV y XVI: Sem Tob, Juan de Mena, Juan de Lucena, Hernando del Pulgar, los poetas del Cancionero de Baena y el propio Alfonso de Baena, Diego de Valera, Fernando de la Torre, Rodrigo Cota, Teresa de Cartagena, Alonso de Cartagena, Fernando de Rojas, Juan Álvarez Gato, Diego de San Pedro, Luis Vives, Fray Luis de León, Juan de la Cruz, Teresa de Jesús y Antoinette Loupes, la madre de Montaigne.

Domínguez Ortiz (1988, 1991) también sugiere que fueron conversos Benito Arias Montano, Antonio de Nebrija, Alonso Fernández de Palencia, Alonso Fernández de Madrigal, *el Tostado*, Hernando de Talavera, Francisco Sánchez de las Brozas, el Brocense, Francisco de Encinas, Baltasar Gracián, Huarte de San Juan, Luis de Góngora, Andrés Laguna, Nicolás Oliver y Fullana, Miguel Servet, Mateo Alemán y Bartolomé de las Casas.

No podemos afirmar que exista ningún tipo de identidad entre los judíos y los que se convirtieron al cristianismo: la cultura no se lleva en la sangre. Sin embargo, es evidente que tuvieron una función en las sociedades donde vivían muy semejante. Hasta 1492 intermediaron entre culturas, el Oriente que desaparecía y la Europa que iba construyendo su modernidad. Después de las matanzas, las prohibiciones y la expulsión, los judíos que siguieron habitando

estos territorios se convirtieron o se disfrazaron, pero la clase más ilustrada de los demoníacamente llamados *cristianos nuevos* no tuvo ningún otro lugar que los espacios de la cultura: la escritura, la enseñanza, la traducción.

No corresponde a quienes reflexionan sobre la traducción hacer revisionismo histórico, pero sí cabe a quienes se ocupan de estas materias señalar el lugar privilegiado que tuvieron esos *otros españoles* en la historia de la transmisión de los saberes y las ideas. Ellos, nuestros judíos, como los llamaba Alfonso el Sabio, tuvieron la delicadeza de dejarnos lo que Fray Luis de León denominó «la corteza de la letra», el esplendor de las palabras.

## Bibliografía

- ALONSO ALONSO, Manuel (1943). «Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano». *Al-Andalus*. Vol. VIII. Madrid-Granada.
- ABRAAM BAR HIIA (1929). *Libre Revelador. Meguil-lat Hamegal-lé*. Según la edición del texto revisado y prologado por el D. Juli Guttmann. Versión del hebreo por J. Millàs i Vallicrosa. Barcelona: Biblioteca hebraica-catalana. Vol. I. Alpha.
- *Llibre de geometria*. (1931). *Hibbur hameixihà uehatixboret*. Según la edición del texto revisado y prologado por el D. Miquel Guttmann. Versión del hebreo por J. Millàs i Vallicrosa. Barcelona: Biblioteca hebraica-catalana. Vol. III. Alpha.
- CASTRO, Américo (1987). *La realidad histórica de España*. México: Porrúa.
- (1970). *Aspectos del vivir hispánico*. Madrid: Alianza.
- CURTIUS, Ernest Robert (1981). *Literatura europea y Edad Media Latina*. México: FCE. 2 vols.
- DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio (1988). *Los judeoconversos en España y América*. Madrid: Itsmo.
- (1991). *Los judeoconversos en la España moderna*. Madrid: Mapfre.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (1955-1956). «Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana». Madrid. Boletín de la RAE.
- GARCÍA YEBRA, Valentín (1994). *Traducción: historia y teoría*. Madrid: Gredos.
- GUICHARD, Pierre (1976). *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral.
- HIGHET, Gilbert. *La tradición clásica*. México: FCE. 2 vols.
- JOSEPH BEN SADDIQ — Abraham bar Selomoh (1992). *Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*. Traducción y notas de Yolanda Moreno Koch; introducción de Ron Barkai. Barcelona: Riopiedras Ediciones.
- LAPESA, Rafael (1988). *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- MAIMÓNIDES (1988). *Cinco epístolas de Maimónides*. Traducción y notas de María José Cano y Dolores Ferré. Barcelona: Riopiedras Ediciones.
- MARICHAL, Juan (1984). *Teoría e historia del ensayismo hispano*. Madrid: Alianza Universidad.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1956). *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: BAC. 2 vols.
- (1891). *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid: Imprenta Pérez Dubrull. 9 vols.
- MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo (1951). «Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes». *NRFH*, año V, núm. 4. México-Cambridge.
- (1973). *Literatura hebraicoespañola*. Buenos Aires: Labor.



- (1930). *Un capítulo del Libro de Poética de Mosé Abenezra*. Madrid: Tipografía de Archivos.
- RENAN, Ernest (1992). *Averroes y el averroísmo*. Prólogo de Gabriel Albiac. Barcelona: Hiperión.
- RIBERA, Julián (1896). *Bibliófilos y bibliotecas de la España musulmana*. Zaragoza. Reeditado en 1928.
- ROMANO, David (1991). «Rasgos y figuras de la actividad científica de los hispanojudíos». En *La vida judía en Sefarad*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- STEINER, George (1995). *What is Comparative Literature?* An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 11 October 1994. Oxford: Clarendon Press.
- VALLE RODRÍGUEZ, C. del (1981). *La escuela hebrea de Córdoba*. Madrid: Editora Nacional.
- VALLVÉ, Joaquín (1967). «Sobre algunos problemas de la invasión musulmana». *Anuario de estudios musulmanes*, IV. Barcelona. Citado por Pierre Guichard.