El concepto de «colateralidad» en traducción y en traductología. La traducción (1862) del *Tratado de la oración y meditación* del franciscano San Pedro de Alcántara (1499-1562) por el P. Marcel Bouix S. J. (1806-1889)

HUGO MARQUANT
Institut Libre Marie Haps (Bruselas)

Introducción

En relación con las distintas «clases» de traducción propuestas por la traductóloga española Amparo Hurtado Albir en su manual fundamental de *Traducción y traductología*, la investigadora afirma que, entre otras, «las clases y métodos de traducción son de índole procesual [...] Las clases de traducción tienen que ver con la naturaleza y la función del proceso cognitivo desarrollado por el individuo y se trata de una distinción muy relacionada con la didáctica».[1] Dicho de otro modo, «Todas ellas dependen del individuo y comportan una configuración diferente del proceso traductor.»[2]

Ahora bien, entre los distintos elementos que configuran de manera distintiva el proceso traductor, tenemos la doble posibilidad de considerar el acto de traducir/la traducción como «un fin en sí mismo»[3] o simplemente en su «función mediadora para otro fin»[4] (la función conativa de la traducción religiosa, como ejemplo).

Y, efectivamente, en nuestra opinión, cualquier intento de clasificación traductológica, además de contar con todas las características propias del individuo traductor, deberá forzosamente también dar cuenta de la traducción como subproyecto de algún proyecto más completo y global. Es decir, entre otras, deberá reflejar las prioridades, elecciones y jerarquías establecidas por el traductor tanto como las cualidades inherentes al conjunto de los textos escogidos. Y aquí surge el concepto clave de la alternancia particular/global (principal/secundario, directo/indirecto, consciente/inconsciente, recto/lateral,...).

De ahí también el concepto de «colateralidad» como base de nuestra hipótesis clasificadora (en la acepción de M. Moliner: «a uno u otro lado

1 A. Hurtado Albir: *Traducción y Traductología*. Madrid, Cátedra, 2007, p. 93.
2 Hurtado, *o. c.*, p.57.
3 Hurtado, *o. c.*, p. 55.
4 Hurtado, *o. c.*, p. 55.

de una cosa de la misma clase, que se considera principal»)[5]. Y, en el marco concreto del presente estudio traductológico, se propone analizar la traducción del *Tratado de la Oración y Meditación* del franciscano S. Pedro de Alcántara (1499-1562) por el traductor jesuita P. Marcel Bouix S. J. (1806-1889) a la luz de una doble hipótesis de proyecto al mismo tiempo particular y global (fin principal y secundario) en la que el punto de partida es la consideración de la traducción como un fenómeno «colateral» no solo con respecto al acto de traducir propiamente dicho , sino también, y tal vez sobre todo, en relación con una lectura traductológica del conjunto de textualidades en presencia.

Más concretamente, el proyecto global del P.Bouix consistía en la traducción de las *Obras completas* de santa Teresa de Jesús (1515-1582) y, en este sentido, la textualidad primaria del proyecto era el conjunto de todos los textos escritos por la Santa de Ávila (los textos *de* santa Teresa) (I). Por otra parte, la realización cualitativa del proyecto necesitaba una investigación profunda y una lectura crítica de toda una serie de textos secundarios, relacionados con los distintos aspectos significativos de la misma textualidad teresiana (los textos *sobre* santa Teresa) (II) (biografías, monografías históricas, literarias, teológicas, devocionales, eclesiales, lingüísticas, sicológicas, filosóficas,…). Y, dentro de (II), destaca una categoría especial de textos escritos por una serie de autores relacionados contextualmente *con* la autora principal entre los cuales aparece la figura de san Pedro de Alcántara, compendiador del *Libro de Oración* de F. Luis de Granada (1504-1588) y, sobre todo, director espiritual de la Santa en algunos momentos breves, pero especialmente intensos, capitales, de su itinerario místico y fundacional. En consecuencia, el proyecto global del P. Bouix se articulaba en torno a dos procesos distintos y unidos: la traducción íntegra de (I) y la traducción especial/particular de (II).[6]

El autor: San Pedro de Alcántara (1499-1562)

Breve biodata

Figura excepcional de la espiritualidad española del siglo XVI, ante todo por su vida ejemplar de maestro espiritual en general y de reformador institucional de la orden franciscana en particular, San Pedro de Alcántara

5 M. Moliner: *Diccionario de uso del español*. Madrid, Gredos, 1966, s. v.

6 A continuación, para designar los principales textos consultados (la textualidad básica de la bibliografía), utilizaremos las siguientes siglas y abreviaturas: SP (San Pedro de Alcántara, el «Tratado»), FL (Fray Luis de Granada, el «Libro» y la «Guía») y B (Marcel Bouix, el «Traité»). Véase la bibliografía básica.

(Juan de Sanabria, Alcántara - Arenas de san Pedro) destaca por sus «obras» más que por sus escritos. En efecto, solo el *Tratado de Oración y Meditación*, publicado en Lisboa, en casa de Ioannes Blavio de Colonia (sin fecha[7], 1560[8]) pudo contar con una amplia recepción tanto en España como en Francia. El P. Rafael Sanz, en el volumen 570 de la BAC, dedicado a la *Vida y escritos de San Pedro*, contabiliza más de 173 ediciones diferentes.[9]

En realidad, el *Tratado* alcantarino es uno de los innumerables[10] tratados espirituales destinados a proponer una metodología oracional («metódica») a la comunidad de los creyentes cristianos de la época. Y en este sentido entra de lleno en la línea de expresión espiritual franciscana de finales del siglo XV y principios del XVI, centrada en la mística del «recogimiento» (el *Tercer abecedario espiritual* [1527] del P. Francisco de Osuna [1492-1540]), y, de manera más global, en la doctrina de la oración mental. Al mismo tiempo, el movimiento se va propagando poco a poco del clero secular hispano a las distintas órdenes religiosas establecidas en la Península: dominicos, agustinos, jesuitas, carmelitas,…

La explicación del éxito espiritual y editorial del *Tratado* de San Pedro la leemos en una carta dedicatoria del autor dirigida «Al muy magnífico y devoto Señor Rodrigo de Chaves, vezino de Ciudad Rodrigo» y que figura en el texto de Lisboa. En primer lugar, para San Pedro, la finalidad (el «provecho») de la obra es doble: «siendo de pequeño volumen y precio, aprovecharía *a los pobres*, que no tienen tanta possibilidad para libros más costosos y escriviendo se con más claridad aprovechara *a los simples*,

7 El P. Sanz Valdivieso, en su edición crítica de los escritos de San Pedro, nos propone una biografía detallada del Santo (realizada por Arcángel Barrado Manzano O.F.M.). Véase SP, p. 193.

8 Melquíades Andrés Martín (*Historia de la mística de la edad de oro*, Madrid, BAC, 1994, p. 164) propone la fecha de 1556 («* San Pedro de Alcántara, *Tratado de la oración*, Lisboa, más de 50 edcs.») (el asterisco significa que se trata de una obra importante). En el mismo libro, el autor enumera, entre 1487 y 1562, nada menos que 32 títulos dedicados directa o indirectamente a la espiritualidad franciscana, de los cuales seis son auténticos «Tratados de oración»: Martín Lilio, 1562; San Pedro de Alcántara, 1556; Luis de Granada, 1554, Antonio de Porras, 1552; Erasmo D. 1546; Alonso de Cartagena, 1487.

9 Según el P. Llaneza (citado en SP, p. 216) se han publicado más de 4000 ediciones del texto de F. Luis de Granada en la mayoría de los idiomas europeos y en el mundo entero (FL, p. XI).

10 Un elemento pertinente nos parece la concepción del «autor» vigente en el siglo XVI. En el AUT leemos: «AUTOR. Comunmente se llama el que escribe libros, y compone y saca a luz otras obras literarias» (AUT, I, p. 490). Además, en una *Suma de Fray Luis de Granada,* publicada en Alcalá de Henares (Juan de Brocar, 1558, p. 3-4), el franciscano Martín de Lilio afirma: «Esta es la fuente caudal de donde, ahora también no menos dota que espiritualmente puso el padre fray Luis de Granada en los libros de oración que en nuestro romance castellano en muy buen estilo compuso: y después el padre fray Pedro de Alcantara provincial que fue de la provincia de San Gabriel varón de muy grande penitencia, y humildad *en breve compendio que compiló*: para que todos asi sabios como simples se pudiesen aprovechar del. Yo viendo estos *Authores*,… determine de *dilatar* un poco el menor tratado» (citamos por la edición de la Suma de M. Llaneza (I, 1926).

que no tienen tanto caudal de entendimiento» (SP, p. 252). Es decir, una preocupación claramente catequética basada en una demanda concreta. En segundo lugar, la calidad doctrinal del pequeño manual de nuestro fraile menor queda asegurada por la presencia intertextual de otro tratado famoso, publicado en 1554 en Salamanca, verdadera joya de la literatura mística universal (SP, p. XI) con el título *Libro de oración*, de la mano del dominico fray Luis de Granada (1504-1588).[11] Y, en efecto, en la presentación de su propio tratado, San Pedro utiliza las palabras *recopilar* (SP, p. 251, 252, 253), *breve/larga* (SP, p. 251, 153) y *sumar* (SP, p.51) con aplicación concreta y explícita al *Libro* de fray Luis.

Autoría[12]

No pretendemos de ninguna manera entrar en la polémica sobre la autoría efectiva (propia) del P. Alcántara. Preferimos dejar la palabra, primero al P. Rafael Sanz Valdivieso, O.F.M., que al término de un resumen histórico-filológico-doctrinal perfectamente documentado concluye: «Es indudable que el *Tratado* de San Pedro depende de la obra de Fr. Luis de Granada, que resume, [...]; pero hay una aportación personal innegable, profunda y significativa, que le concede un carácter propio, le da unidad y fisonomía peculiar y por su redacción se diferencia de la obra de Fr. Luis.» (SP, p. 203) Y, en segundo lugar, citamos al mismo P. Alcántara, en el cuerpo de la dedicatoria ya citada: «[...] haviendo leído entre otros libros de romance devotos, el libro de oracion, que nuevamente compuso el muy Reverendo Padre Provincial Luys de Granada, de la orden de los Predicadores, y paresciendo me que era el mejor de los que en nuestra lengua he leído, por poner de mejor manera en práctica el exercicio de la oración, con muy buenas meditaciones y avisos muy provechosos, ansí para principiantes como para aprovechados perfectos, determiné favorescerme dél, [...]» (SP, p. 253). Y, por fin, en su edición crítica del *Tratado*, la doctora Raquel E. López Ruano (con referencia a su tesis doctoral defendida en la UEX,

11 R. E. López Ruano: *San Pedro de Alcántara. Tratado de la oración y meditación*. Madrid, BAC, 2012, p. XXIV.

12 Véase M. Ledrus: «Grenade et Alcantara», in RAM, 1963, p. 40. De todos modos, cronológicamente, entre el *Libro* (1554-5), la *Guía* (1556-7) y el *Tratado* (c. 1556/8-1561/3) mide la Inquisición de 1559 de Valdés. Una realidad histórica que se puede interpretar de dos maneras diferentes: prudencia en el caso de Fray Luis e idealismo activo de San Pedro. En la p. 42, Ledrus afirma: «il [le huitième avis] disparaît dans la réédition [de 1574] de 1587 (Cfr. Obras, t. 14, p. 74, et note 7)». Ahora bien, lo encontramos efectivamente en la edición de López Ruano, basada precisamente en la ed. de Medina de 1587 (p. XXII-XXIV). Véanse también Ledrus, *o. c.*, p. 449 y D. De Pablo Maroto, *o. c.*, III, p. 59-60.

2009) afirma: «San Pedro resume, de manera magistral, con sus palabras, laberintos filosóficos en los que se adentra Fray Luis.»[13]

En cambio, y en relación con el tema específico de la presente contribución, interesa muy concretamente definir de manera formal la intertextualidad relativa del *Tratado* de San Pedro respecto al *Libro* de Fray Luis. Y en este sentido cabe mencionar, entre otras, las siguientes modalidades:

Primera modalidad

Una parte importante del *Tratado* es una copia (transcripción, recopilación, reproducción) pura y simple (literal) del *Libro* (y de la *Guía*). Y en este sentido se justifica plenamente la calificación de *compendio*. El P. Valdivieso (SP, p. 218) distingue entre las *Meditaciones* del *Libro* de F. Luis que San Pedro toma casi a la letra, con pequeñas introducciones propias; los *Avisos* y otras indicaciones inspiradas en el *Libro* y en la Segunda parte de la *Guía* (1557) y las *Meditaciones sobre la Pasión* según la lectura franciscana tradicional de la *Vita Christi* de San Buenaventura. Por otra parte, resulta evidente que la mayor parte del *Libro* no figura en el *Tratado*. Basta comparar simplemente el número de páginas respectivas. Por ejemplo, de las 303 páginas de la BAC (FL, 1999) (el *Libro*) a las 82 páginas correspondientes de la BAC (SP, 1996) (el *Tratado*). O entre los 28 párrafos del cap. III («Jesús ante los jueces») de la BAC (FL, 1999) (*Libro*) y los 12 párrafos («El miércoles») (BAC SP, 1996), 1996) (con la inclusión de dos párrafos de introducción y de conclusión que son de la mano de SP).

Segunda modalidad

Textos originales de San Pedro que no aparecen en F. Luis. Un ejemplo concreto es el famoso «Octavo aviso» del Cap. XII de SP («De algunos avisos que se deven tener en este sancto exercicio»). Después de haber tratado de la preeminencia de la calidad de la devoción respecto a sus contenidos (la «materia»), de los affectos y sentimientos de la voluntad sobre la «speculación» del entendimiento, del equilibrio entre entendimiento y voluntad, de la manera de atención que debemos tener en la oración, de la longanimidad y perseverancia necesarias, del espacio de tiempo que hace falta, de la prioridad de la comunicación con el Señor, S. Pedro dedica una reflexión importante a la contemplación propiamente dicha. La cuestión de saber si el texto procede de San Pedro o de un «*remaniement*» del texto

13 Fr. L. de Granada: *Guía de pecadores*, Lisboa, 1556-7, 2 partes (SP, p. 334).

de SP por el mismo F. Luis[14] sigue abierta, pero no afecta a nuestro estudio de la intertextualidad traductológica. De todos modos, el texto no aparece ni en el *Libro* ni en la edición primitiva de la *Guía*.[15] Y nuestro propósito se centra esencialmente en la traducción de Bouix (B, p. 213-9). Otro ejemplo plantea los dos primeros capítulos del *Tratado*: «Del fructo que se saca de la oracion y meditacion» (SP, p. 255-258) y «De la materia de la meditacion» (SP, p. 259-260). Ambos capítulos figuran en la traducción de Bouix (B, p. 3-11), pero están ausentes del *Libro* de F. Luis (excepto en lo que se refiere al uso de algunas expresiones y citas sueltas en la obra del dominico).

Tercera modalidad

Cambios debidos a la recomposición del *Libro* por San Pedro. El texto de Fray Luis está estructurado, en la parte dedicada a la oración y a la meditación propiamente dichas, en tres niveles: las reflexiones preliminares (la necesidad y provecho de la oración, las cinco partes-etapas principales de la oración y algunos avisos prácticos (siete en total); las siete meditaciones fundamentales (los pecados, las miserias de la vida humana, la muerte, el juicio final, las penas del infierno, la gloria del cielo, los beneficios divinos) y la contemplación de la pasión del Señor (la eucaristía, la prisión de Cristo, Jesús ante los jueces, *ecce homo*, el misterio de la cruz, el llanto de nuestra Señora y la resurrección de Cristo). En realidad, la columna vertebral del *Libro* ostenta 14 consideraciones: siete verdades fundamentales y otras siete sobre la pasión de Cristo. En cambio, el *Tratado* de San Pedro (en la primera parte) se encuentra articulado en 12 capítulos dedicados respectivamente a los temas y subtemas siguientes: el fructo (cap. I y III), la materia (cap. II), el tiempo (cap. III), las primeras siete meditaciones para los días de la semana (cap. II) (L: los pecados, M: las miserias de la vida humana, X: la muerte, J: el juicio final, V: las penas del infierno, S: la gloria de los bienaventurados, D: los beneficios divinos) (cap. II), siete meditaciones de la sagrada pasión (L: lavatorio de los pies, de la institución del sanctisimo sacramento, M: la prisión de Cristo, X: Jesús ante los jueces, J: ecce homo, V: el misterio de la cruz, S: el llanto de nuestra Señora, D: la resurrección de Cristo) (cap. IV), cosas que pueden intervenir (cap. V), la preparación (cap. VI), la lección (cap. VII), la meditación (cap. VIII), hazimiento de gracias (cap. IX), ofrecimiento (cap. X), petición (cap. XI), petición especial (cap. XI), algunos avisos (8) (cap. XII).

14 Por otra parte, el capítulo de FL de las «Cinco partes de la oración» (FL, Preliminares, II, p. 37) se presenta como diferente de las «seis cosas que pueden intervenir en el exercicio de la oración» (SP, p. 313-327). Véase M. Ledrus, *o. c.*, p. 458.

15 R. López Ruano, *o. c.*, p. 34.

Si bien se puede observar que fundamentalmente los datos objetivos (los contenidos) son prácticamente idénticos, San Pedro introduce en el *Tratado* una serie de modificaciones que afectan (in)directamente a la textualidad de Fray Luis (comparación). Por ejemplo, la aparición de breves textos originales de transición (las entradillas,…) destinados a acompañar y soportar la nueva ordenación de los componentes textuales:

> «Este día entenderás el conocimiento de ti mismo, y en la memoria de los pecados, que es el camino por donde se alcanza la verdadera humildad de corazón y la penitencia, que son las dos primeras puertas y fundamentos de la vida cristiana.» (FL, p. 57) (cap. I de las Meditaciones fundamentales); «El lunes. Este día podrás entender en la memoria de los peccados y en el conocimiento de ti mismo, *para que en lo uno veas cuántos males tienes y en lo otro cómo ningún bien tienes que no sea de Dios*, que es el medio por do se alcança la humildad, madre de todas las virtudes.» (SP, p. 261) (cap. II) (De la materia de meditación).

> «Algunos avisos sobre la oración. Dicho ya de las principales partes de este ejercicio, será razón dar algunos avisos y documentos que se deben guardar en ellas, y señaladamente en la meditación, que es de la que principalmente pretendemos hablar aquí.» (FL, p. 39) (Preliminares. III); «Capítulo XII. De algunos avisos que se deven tener en este sancto exercicio. Todo lo que hasta aquí se ha dicho sirve para dar materia de consideración, que es una de las principales partes deste negocio, porque la menor parte de la gente tiene sufficiente materia de consideración y assí, por falta de ella, faltan muchos en este exercicio. Agora diremos summariamente de la manera y forma que en esto se podrá tener.» (SP, p. 328).

En cierto modo, SP invierte radicalmente el orden de las meditaciones en el sentido de que los «avisos que se deven tener en este sancto exercicio», que corresponden al último capítulo del *Tratado*, son precisamente los «avisos sobre la oración» que figuran entre los Preliminares del *Libro*.[16] Además, San Pedro modifica casi íntegramente el «Primer aviso» al

16 Encuentros, visitas (TA, *Obras*, V 27,3; V 27, 16-20; V, 30, 2-7; V 36, 1-2; V 36, 20; V 40, 8; M6 6.11) y *Cartas* (V 30, 7; V 32, 13; V 36, 20; Ct 2, p. 55; Ct 172, p. 459). Además, una carta de San Pedro dirigida a Don Alvaro de Mendoza, obispo de Ávila, para solicitar que tome bajo su jurisdicción el Convento de San José de Ávila (SP, p. 386-7). Abreviaturas teresianas utilizadas: V = Vida, M = Moradas, F = Fundaciones, Const = Constituciones, E = Exclamaciones, C = Camino y Ct = Cartas.

introducir explícitamente los términos *recogimiento* y *affecto* por *sentimiento* y *miel*.

Y, por fin, un último ejemplo de modificación con impacto en la microestructura textual de SP:

> «[…] debes *primero* (1) pensar en la muchedumbre de los pecados de la vida pasada, […] Discurre *otrosí* (2) por todos los beneficios divinos, […] Lo *segundo*, piensa en los pecados que has hecho y haces cada día (3), […] Lo *tercero* (4), considera luego la gravedad de ellos, […] Considera *también* (5) el aborrecimiento espantoso que Dios tiene del pecado, y los castigos, […] Pues *consideradas todas estas cosas* (6) […]» (FL, 57-61); «[…] deves *primero* (1) pensar en la muchedumbre de los pecados de la vida passada, […] *Lo segundo* (2) discurre por todos los beneficios divinos, […] *Lo tercero* (3), piensa en los pecados que has hecho y hazes cada día […] *Lo cuarto* (4), […] considera luego la gravedad dellos, […] *Después de esto* (5), es cosa de grandíssimo provecho detener un poco los ojos a la consideración en pensar tu nada; […] Pues *consideradas todas estas co*sas 6) […]» (SP, p. 261-4).

En esta meditación la modificación más importante se refiere a la sustitución del número (5) de FL por un nuevo texto original de San Pedro: «Después de esto, es cosa de grandíssimo provecho detener un poco los ojos a la consideración en pensar tu nada, […] gloriarte en El» (SP, p. 263-4). Tanto más que el texto (ausente de FL) está construido según la oposición entre *tu nada/pecado* y *los bienes tanto de natura como de gracia que son de Dios*. La Gracia Divina que comprende la *gracia de la predestinación* (la fuente de todas las otras gracias), la *gracia de la vocación*, la *gracia concomitante* (de la Gracia Divina), la *gracia de la perseverancia* y la gracia de *la vida eterna*.

Cuarta modalidad

También documentamos una serie de textos que solo figuran en el *Libro* de Fray Luis y que San Pedro o simplemente omite en su compendio o que sustituye por otro texto nuevo que «difiere tanto en el contenido como en los términos» (SP, p. 277). Un buen ejemplo lo constituye el capítulo V de F. Luis titulado «Consideración de las penas del infierno» (FL, p. 151-169) que corresponde al «Viernes» de las «Primeras siete meditaciones» del *Tratado* de San Pedro (SP, p. 275-278) y que refleja claramente la alternancia de las dos formas de intertextualidad aludidas. De todos modos, la impresión general es la de un Fray Luis más prudente que San Pedro:

«De aquí nace aquel odio rabiosísimo que los malaventurados tienen contra Dios, y que aquellos reniegos y blasfemias que dicen contra él. Porque como ellos tienen perdida ya la esperanza de su amistad, y saben que ya no han de volver más en su gracia, y ven que Dios es *el que los azota*, y el que los enclava desde lo alto, y el que los tiene presos en aquella cadena, embravécense en tanta manera contra él, que *día y noche* nunca cesan de blasfemar su santo nombre.» (FL, p. 154); «De aquí nasce aquel odio raviosíssimo que los malaventurados tienen contra Dios y aquellos reniegos y blasphemias que arrojan contra él diziendo: «¡Maldito sea Dios, porque nos hizo y nos condenó a muerte, y porque no nos quiere acabar de matar; maldito sea su poder, *pues tan fuertemente nos açota*; y maldito su saber, pues ninguna culpa nuestra se le encubre; y maldita su justicia, pues por culpas temporales nos condenó a tormentos eternos! ¡Sea también maldita la Cruz, pues nada nos aprovechó su remedio; y maldita la sangre que en ella se derramó, pues clama contra nosotros pidiendo justicia! ¡Sea también maldita la Madre de Dios que para todos fue piadosa y para nosotros cruel; y malditos cuantos sanctos ay en el cielo pues assí se huelgan de nuestro mal!». Estas serán sus perpetuas canciones *noche y día* y estos sus perpetuos maitines y psalmos en los siglos de los siglos»(SP, p. 277).

Aparte la gran diferencia cuantitativa (4 páginas en SP-19 en FL), sorprende sobre todo el carácter directo, explícito y más expresivo del texto de San Pedro. Aun cuando, en el fondo, los contenidos coinciden y el texto alcantarino podría implicar algunas reminiscencias textuales de Fray Luis.

Quinta modalidad

En los textos de FL recopilados en el *Tratado* documentamos una multitud de pequeñas modificaciones (omisiones, adiciones, sustituciones,…) con respecto al texto original del Libro. Un ejemplo:

«Lo cuarto, considera cuán mudable es, y cómo nunca permanece en un mismo ser. Para lo cual debes considerar cuánta sea la mudanza de nuestros cuerpos, los cuales nunca *perseveran en una misma disposición*; y cuánto mayor la de los ánimos, que siempre andan como la mar alterados con diversos vientos y olas de pasiones que a cada hora nos perturban; y, finalmente, *cuánta la de todo el hombre, que está sujeto a todos los vaivenes de la fortuna, la cual nunca permanece en un mismo ser*, sino siempre rueda de un lugar a otro» (FL, p. 77); «Lo cuarto, considera cuán mudable es y cómo nunca permanesce en un mismo ser. Para lo cual deves considerar cuánta sea la mudança de nuestros

> cuerpos, los cuales nunca *permanecen en una misma salud* y cuánto mayor la de los ánimos, que siempre andan como la mar alterados, con diversos vientos y olas de passiones *y appetitos y cuidados* que a cada hora nos perturban; y, finalmente, *cuántas sean las mudanças que dizen de la fortuna, que nunca consiente mucho permanecer ni en un mismo estado, ni en una misma prosperidad y alegría las cosas de la vida humana*, sino siempre rueda de un lugar a otro.» (SP, p. 266).

Sexta modalidad

Por fin, también hemos de incluir las diferencias (variantes) que proceden de la sucesión cronológica de las distintas ediciones del *Tratado*. Por ejemplo, en el capítulo IV de la versión (SP, p.286), basada en la edición de Lisboa de 1556-8 (?) (SP, p. 240), leemos: «Después de estas se siguen las otras siete Meditaciones de la sagrada passión, Resurrectión y Ascensión de Christo, a las cuales se podrán añadir los otros passos principales de su vida sacratíssima, *de que se trata en la segunda parte de Guía de Peccadores y en otros lugares*.» (SP, p. 286). Ahora bien, en la edición crítica de R. E. López Ruano, basada en la edición de Medina del Campo de 1587, se omite pura y simplemente todo el texto subrayado. Y, en efecto, la «Segunda parte de la Guía de pecadores» de Fray luis, editada por el mismo Blavio de Colonia en 1557 (segundo volumen de los que aparecieron en Lisboa, en 1556 y 1557 respectivamente), incluida en el *Indice de libros prohibidos* de 1559, fue sustituida por una segunda «Guía» definitiva, publicada en Salamanca, en casa de Andrés de Portonariis, en 1567. Sabemos que la Inquisición tuvo un impacto directo en la textualidad granadina. En el cuarto aviso del capítulo XII de SP (SP, p. 330) sobre «la manera de atención que devemos tener en la oración» nuestro autor escribe: «es necessario estar aquí con esta atención y *regimiento* de coraçón» (SP, p. 330; López Ruano, p. 70). Y, sin embargo, en el texto equivalente de FL (FL, p. 46) documentamos: «es necesario estar aquí con esta atención y *recogimiento* de corazón». El P. Valdivieso (FL, p. 330) piensa que quizá se refiera a «recogimiento», pero, más adelante en el texto leemos: «conviene que esta atención *sea templada y moderada*» lo que coincide plenamente con una de las acepciones mencionada en el AUT (V, 545): «REGIMIENTO. Se toma tambien por el modo de regirse ù gobernarse en la comida ù bebida: especialmente *con moderación y templanza*, ù por orden del Médico.» Y eso a pesar de que el término *recogimiento* aparezca con mayor frecuencia (relativa) en SP (14 ocurrencias) que en FL (2 ocurrencias).

Relación de san Pedro con santa Teresa

En tercer lugar (siempre dentro de la perspectiva de la presente reflexión), cabe mencionar la relación de san Pedro con santa Teresa (1515-1582), breve pero intensa (1560-1562), que, además de sus aspectos fundacionales (San José de Ávila) y doctrinales nos plantea una vivencia espiritual común, basada en encuentros históricos, visitas, cartas y lecturas (escritos):

1 En el capítulo 28 de las *Fundaciones* (Villanueva de la Jara) (1580) leemos: «Por los *libros* de fray Luis de Granada y de fray Pedro de Alcántara se gobernaban» [las nueve mujeres del pueblo, que se habían encerrado en una pequeña ermita de Santa Ana para solicitar la presencia de la santa y el hábito del Carmen] (TA, *Obras*, F, 28. 41);
2 En el capítulo 30 de *la Vida*, en el que Teresa nos pinta un pequeño retrato de san Pedro, la autora dice: «[SP] Es autor de *unos libros pequeños de oración* que ahora se tratan mucho, de romance, porque como quien bien la había ejercitado, escribió harto provechosamente para los que la tienen» (TA, *Obras*, V, 30.2);
3 En el capítulo 27 de la *Vida* (la primera mención de SP): «(según después me *dijo* un santo hombre y de gran espíritu, llamado fray Pedro de Alcántara, de quien después haré mención, y me *han dicho otros letrados grandes,…*)» (TA, *Obras*, V, 27.3);
4 En el capítulo 3 de la cuartas *Moradas*: «[…] contienda bien platicada entre algunas personas espirituales y mí. Confieso mi poca humildad que nunca me han dado razón para que yo me rinda a lo que dicen. Uno me alegó *con cierto libro del santo fray Pedro de Alcántara* —que yo creo lo es— a quien yo me rindiera, porque sé que lo sabía; y leímoslo y dice lo mismo que yo, aunque no por estas palabras» (TA, *Obras*, M 4, 4.3);
5 En las *Constituciones*: «Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos, Flos Sanctorum, Contemptus Mundi, Oratorio de Religiosos*, los de Fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara» (TA, *Obras*, Const, II. 7).

Tomás Alvarez (TA, *Obras*, p. 271 y p. 1273) cree que «los libros» del P. F. Pedro de Alcántara se refieren al mismo *Tratado de la oración y meditación* (Lisboa, 1556-7) y a los opúsculos aludidos por la Santa en la *Vida* (TA, *Obras*, V, 30.2), es decir, varios tratadillos publicados también en Lisboa (1557-9, 1560): la *Breve introducción para los que comienzan a servir a Nuestro Señor* (SP, p. 425-429), *De tres cosas que deve hazer el que dessea aprovechar*

mucho en poco tiempo (SP, p. 429-32), una *Oración devotíssima* y la *Petición especial de amor de Dios*. Esta última (SP, p. 324-327) no figura en el *Libro* de Granada. En cambio, aparece en *la Segunda Parte* de la *Guía de pecadores*. El último párrafo (SP, p. 323) del capítulo XI es de San Pedro (en la traducción de Bouix: *Demande spirituelle de l'amour de Dieu* (B, p. 190-5). La *Oración devotísima* a la que alude el P. Alvarez podría ser la oración que figura al final de la *Petición especial*, dirigida a la Trinidad y a María e inspirada en la *Institutio* de Louis de Blois OSB (1506-1566) (SP, p. 326-7).[19]

El traductor: Marcel Bouix S. J. (1806-1889)

Biodata sucinta

Originario de Bagnères de Bigorre (Francia, Hautes-Pyrénées), con fecha de nacimiento el 25 de junio de 1806, Marcel Bouix entra en el noviciado de la Compañía de Jesús el 13 de setiembre de 1825. Dedicará buena parte de su vida a la enseñanza y sobre todo a la confección de múltiples publicaciones (entre redacciones originales, ediciones críticas y traducciones diversas). Muere en París el 28 de diciembre de 1889.[20]

En cuanto a la parte de su producción literaria que nos interesa aquí más especialmente, es decir la traducción, dos observaciones preliminares:

1 La preeminencia de la traducción en el panorama general de las obras del P. Bouix: sobre los 34 títulos mencionados por Sommervogel, por lo menos 14 son traducciones o traducciones revisadas (al lado de 11 ediciones textuales y 9 redacciones originales). De la misma manera, el catálogo de la *Bnf* menciona 77 obras textuales de las que 35 son traducciones, 25 son ediciones científicas y 17 redacciones «traducteur, éditeur scientifique et autres».
2 La preeminencia de las traducciones (o revisiones) del castellano al francés: de las 14 traducciones citadas por Sommervogel, 12 funcionan a partir del castellano (al lado de 1 traducción a partir del latín y una revisión a partir del italiano). Y dentro de las castellanas figura un núcleo

19 Se trata de la *Institutio spiritualis perfectionis vitae cultori utilissima* (1551) (Véase M. Huot De Longchamp: *Prier* àl *l'école des saints*, p. 141-3). La KU Leuven conserva un ejemplar de 1553 (Lovanii Stephanus Gualtheri cum Joanne Batheno) y otro de 1570 (Lovanii, apud Petrum Judocum). La atribución de los *Soliloquios de San Buenaventura* (el *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*) a San Pedro de Alcántara se basa en dos notas escritas a mano en un librito conservado en el Archivo-Museo del Santuario de San Pedro de Alcántara de Arenas de San Pedro (Véase SP, p. 437-522).

20 Véase C. Sommervogel S.J.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruselas - París, Schepens-Picard, 1890, I, cols 1921-1928.

> importante de textos relacionados directamente con la Santa de Ávila: las *Obras completas* de santa Teresa, la biografía de la Santa de la mano de Francisco de Ribera S. J., la biografía de Ana de San Bartolomé, compañera y enfermera de la Santa, la biografía de Baltasar Alvarez, confesor y director espiritual de Teresa (texto de Luis de la Puente), san Francisco de Borja, consejero de Teresa y san Pedro de Alcántara (*el Tratado de la oración y Meditación*). Además, en la cronología de las traducciones, santa Teresa precede a todas las demás, aun a la de las *Cartas* de san Ignacio de Loyola.

Un elemento histórico que podría explicar el punto de la preeminencia del castellano en la labor traductora del jesuita es su larga estancia de profesor [«professeur de grammaire au collège du Passage, près St Sébastien»] en España y en todos los pasajes donde existen originales de los diversos autógrafos de la Santa (Sevilla, Alba, Madrid, Valladolid, El Escorial,…). Además, en sus trabajos fue acompañado por un jesuita español, el padre García, cuya presencia «le era altamente necesaria, para poder comprender bien los giros y locuciones de los escritos de santa Teresa, que, à fuer de anticuados, en algunos casos deben ofrecer no poca dificultad á un extranjero».[21] En realidad, su método de trabajo consistía simplemente en comparar el texto de los diversos autógrafos con una de las ediciones madrileñas más correctas del momento: la edición de Joseph de Orga de 1752 (Imprenta del Mercurio).[22]

Por otra parte, la cantidad de obras traducidas por el P. Bouix nos da claro testimonio de que puede considerarse indudablemente como traductor «profesional», experimentado, «aguerrido», especializado… Ahora bien, su labor más importante concierne a la traducción ya mencionada de las *Obras completas* de santa Teresa de Jesús, publicada entre 1852 y 1861 (6 volúmenes), pero ya iniciada desde 1848-9.[23]

Santa Teresa de Jesús

La obra magna incontestada del P. Bouix es la traducción de las *Obras completas* de santa Teresa, comenzada en 1848 (*Les exclamations*) y publicada

21 Véase V. de la Fuente: *Escritos de Santa Teresa*. Madrid, Atlas, I, p. XXXIV (BAE). Podemos leer un testimonio de contacto personal indirecto en un texto del P. F. Chastel, sacerdote belga, catedrático de la Universidad Católica de Lovaina, que tenía un amigo compañero del P. Bouix, en una publicación suya, *De l'oraison mentale et de la contemplation*. Lovaina, Nova et Vetera, 1909, p. 2: «Le déficit imputable au P.Bouix, c'est la solennité de sa forme, de son style, mais le style de 1817, qui ne l'avait alors, un peu ou beaucoup?»

22 Teresa de Jesús. *Obras*. Madrid, Imprenta de Mercurio, por Joseph de Orga, 1752.

23 Therese De Jesus. *Oeuvres*. París, Julien, Lanier et Cie, 1852-1856 (3 tomos).

(también en versión revisada) hasta muy entrado el siglo XX. Se trata de una respuesta personalizada del P. Bouix a una traducción concreta, de 1670, realizada por Robert Arnauld d'Andilly, uno de los representantes máximos de Port-Royal, y que había sido durante más de dos siglos (1670-c. 1850) la traducción dominante en lengua francesa.[24] La crítica de Bouix afecta sobre todo a dos aspectos particulares de la traducción de su predecesor: el texto truncado y la doctrina alterada de la Santa de Ávila. Y de ahí la necesidad absoluta de una nueva traducción que reprodujera fielmente la integridad de las *Obras* de la Santa: «Une traduction qui reproduisît fidèlement le texte et la doctrine de Sainte Térèse etoit donc nécessaire».[25]

Y para alcanzar esta «perfecta fidelidad» nuestro jesuita al mismo tiempo que sustituye la edición de calidad dudosa de Amberes (Plantino, 1649),[26] utilizada por Arnauld, por una comparación minuciosa, realizada *in situ,* de los autógrafos teresianos con una edición moderna de calidad superior, la ya referida de Madrid de 1752, comenta críticamente una serie de casos concretos (omisiones) donde Arnauld, por motivos doctrinales, «falsifica, altera, trunca» el texto y el pensamiento de Teresa. Un ejemplo:

> «Porque si persevera, *no se niega Dios a nadie*, poco a poco va habilitando él el ánimo para que salga con esta victoria.» (TA, *Obras*, V, 11.4, p. 86; Bouix, 1852, I, p. x; Madrid, 1752, p.73/Amberes, 1649) (Teresa); «Qu'il persévère, et *Dieu qui ne se refuse à personne* grandira peu à peu son courage de manière à lui faire enfin remporter cette victoire.» (Bouix, 1852, I, p. 133) (Bouix); «puis que si elle persevere il la rendra avec le temps capable de l'obtenir.» (Arnauld, 1676, p. 54-5/ = 1670) (Arnauld);

Un segundo ejemplo:

> «Estále muy bien a un alma que no la ha subido de aquí, no procurar subir ella; y nótese esto mucho, porque no le aprovechará más de perder.» (TA, *Obras*, V, 12.1, p.94; Madrid, 1752, p. 82/Amberes, 1649) (Teresa); «Une âme que Dieu n'a pas élevée à un degré plus éminent d'oraison, fera très bien de ne pas chercher à s'y élever d'elle-même; et ceci est bien à remarquer, parce qu'elle ne peut que perdre à une pareille initiative.» (Bouix, 1852, I, p. 146) (Bouix); «Lors qu'il a mis vne ame en cet estat elle ne doit point aspirer plus haut: & il faut

24 R. Arnauld D'Andilly: *Les Oevvres de Sainte Thérèse*. París, Pierre le Petit, 1670 (1676).
25 Therese De Jesus, *o. c.*, I, p. XV.
26 Teresa De Iesvs. *Las obras de la S. Madre Teresa de Iesvs*. Anveres, Balthasar Moreto, 1649.

bien remarquer cecy, parceque cette pretention causeroit sa perte.» (Arnauld, 1676, p. 61/= 1670) (Arnauld).

En el primer ejemplo, se trata indiscutiblemente de la omisión de una proposición clave. Aquí compartimos el juicio de Bouix: alteración doctrinal al mismo tiempo que texto truncado. Para el segundo ejemplo, la crítica emocional de Bouix «proposition fausse, capable de glacer d'effroi» (Bouix, 1852, I, p. XI), en nuestra opinión, convence mucho menos. Si comparamos con una traducción «moderna», la de Marcelle Auclair, por ejemplo, «il sied à l'âme qu' il n'a pas fait monter plus haut de ne pas chercher à monter seule; prenez-y bien garde car vous ne feriez qu'y perdre.»,[27] observamos tres cosas interesantes: la diferencia de la manera de traducir de Arnauld/Auclair y Bouix, más distante la primera, más textual la segunda (aun cuando los tres practican la misma lectura: «más que para perder» (TA, *Obras*, V, 12.1, p. 94); la presencia aparentemente paradójica de Arnauld en Bouix (*remarquer/ prendre garde*) y la tendencia de Bouix a ampliar/inflar el discurso.

A pesar del evidente éxito editorial (entre 1852 y 1934 se publicaron 21 ediciones de las *Oeuvres de Sainte Térèse* de Bouix), en general se puede considerar que la recepción de la traducción de nuestro jesuita no ha sido nunca unánime y que siempre, desde el principio, ha sido objeto de controversias de reconocimiento y de aceptación. La mayoría de los críticos consultados, si bien admiten las cualidades positivas del enorme esfuerzo del P. Bouix , el carácter atractivo, la eficacia devocional, la piedad y la unción religiosa de la traducción como evento hagiográfico, la investigación filológica (búsqueda de la calidad textual), el valor de las notas y comentarios, la contribución efectiva a la celebridad y al conocimiento de la Santa de Ávila, la autenticidad de los sentimientos subyacentes de admiración y de veneración de la gran Reformadora, la labor impresionante y concienzuda del traductor,… al mismo tiempo los mismos críticos insisten —y tal vez sobre todo— en la cara opuesta de la moneda: libertad excesiva, transposiciones, lagunas, adiciones, omisiones, paráfrasis, contrasentidos, admiración desbordante, modificaciones, truncamientos, ornamentos artificiales o inventados, extensiones exageradas (inflado), falta de fidelidad, originalidad incompatible con el pensamiento de la Santa, interpretaciones, pérdida del impacto directo del texto teresiano, debilitación de la fuerza del texto original… Pero el reproche más importante que se le sigue haciendo a Bouix se refiere a su estilo panegírico, «demasiado» elegante, su preferencia por la estética de la frase sobre la autenticidad del texto y el pensamiento verdadero de la Santa, la solemnidad de la forma, alejada de la *inaffectata*

27 M. Auclair: *Thérèse d'Avila. Oeuvres complètes*. París, Desclée De Brouwer, 1989[4], p. 77.

simplicitas de los bolandistas. Una especie de «gonflement» (inflado) artificial y aparentemente inútil de la traducción ante la «simplicidad» esencial del TO.[28]

Un último ejemplo: «Dormía una monja con las que estábamos seglares, que por medio suyo parece quiso el Señor comenzar a darme luz, como ahora diré.» (TA, *Obras,* V, 2.10, p. 18) (Teresa); «Dans le monastère, où ce Dieu de bonté venoit de me conduire, vivoit une religieuse d'une admirable vertu. Elle étoit chargée du soin des pensionnaires; c'est d'elle, ce me semble, que Notre-Seigneur voulut se servir pour faire briller dans mon âme les premiers rayons de sa lumière; on le verra par ce que je vais dire.» (Bouix, 1852, I, p. 26-7) (Bouix).

De todos modos, antes de formular cualquier tipo de juicio evaluativo, hace falta situar la traducción de Bouix en el contexto histórico que le corresponde, la categoría de lectores a los que se dirige y las modalidades estilísticas vigentes en la primera mitad del siglo XIX en Francia en general y en las instituciones religiosas del momento en particular.

La traducción: el Traité de l'oraison et de la méditation de Saint Pierre d'Alcantara (1862)

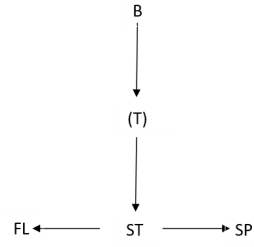
El concepto de «colateralidad» en traducción y en traductología

En derecho civil, el término *colateral* se aplica al «[pariente] que no lo es por línea directa»,[29] es decir, significa ante todo «secundario, derivado, indirecto (horizontal y/o verticalmente)» con respecto a una línea «(di) recta, principal, primaria». Y en el caso concreto de la traducción que estudiamos en la presente, podemos considerar que el nodo central del árbol lo constituye el propio P. Bouix, SJ, traductor, editor y redactor de textos (la textualidad bouixiana). En línea recta (primaria) la obra del P. Bouix, en su vertiente específica de traducción, está integrada a su vez

28 Algunos ejemplos: H. Petitot: (*Les ascensions du coeur de sainte Thérèse*, p. 35) «la manière panégyriste d'écrire l'histoire des saints»; M. Bloud (*Oeuvres de Sainte Thérèse. Les différentes traductions françaises*, p. 35) «Plus encore qu'Arnaud d'Andilly, il [Bouix] avait réussi à rendre attrayants les écrits de la Sainte. Une pieuse onction règne également partout, contribuant efficcement à toucher les âmes»; SESE, Bernard (*Oeuvres de sainte Thérèse*, p. XXI) «on lui [Bouix]reprocha de sacrifier la vérité du texte à la beauté de la phrase»; WERRIE, Paul (*Le style de Thérèse d'Avila*, p. 89) «On est frappé de la différence de ton qui existe entre le texte original et *toutes* les traductions françaises, entre le négligé, l'abandon de l'un et l'élégance de l'autre…». Un estudio minucioso de diez críticas emitidas entre 1864 y 1995 revela una actitud general que oscila entre algunas opiniones francamente negativas y una lectura más bien mitigada y comprensiva orientada hacia el público y el contexto religioso/devocional del momento.

29 M. Seco, O. Andrés, G. Ramos: *Diccionario del español actual*. Madrid, Aguilar, 1999, s.v.

por tres nodos principales: san Ignacio, santa Teresa de Jesús (el subnodo más importante) y el cristianismo (religión, devoción, teología,…). Más concretamente, el nodo de la Santa de Ávila, al lado de la traducción de sus *Obras completas*, como proyecto primario (DE), incluye asimismo la traducción de una serie de cotextos (CO) entre los que figura precisamente el *Tratado* de San Pedro de Alcántara, doctor espiritual y gran defensor de la Madre. Por otra parte, como el *Tratado* de San Pedro coincide textualmente por lo menos en parte con el *Libro* y la *Guía* de F. Luis, al traducir el texto de SP, el P. Bouix traduce al mismo tiempo una parte de las obras citadas de F. Luis. En línea colateral obtenemos así dos operaciones de textualidad diferentes: por *cotextualidad*, la traducción (y la elección) del *Tratado* de SP y por *intertextualidad*, la traducción de elementos sacados del *Libro* y de la *Guía* de Fray Luis de Granada.[30]



En el primer caso se trata de una *familia* de textos relacionados por cotextualidad. En este sentido se puede definir la textualidad bouixiana como un conjunto de *textos* (B) que funcionan como subconjuntos (A_1, A_2, … A_n) del mismo conjunto B y que son disjuntos dos a dos: ($A_i \cap A_j = \emptyset$ si $i \neq j$) y ($A_1 \cup A_2 \cup ... \cup A_n = B$). En realidad, se trata de una partición o clasificación de un conjunto cuyos subconjuntos son las distintas clases de la partición que constituyen una familia. Además, se puede generalizar de forma natural a familias infinitas de subconjuntos de B. Así se dice que la familia de subconjuntos de B, $\{A_i \; i \in I\}$, es una partición de B si $A_i \cap A_j = \emptyset$ cuando $i \neq j$ y la

$$\bigcup_{i \in I} A_i = B$$

30 Explicación de las abreviaturas utilizadas en el esquema: B = Bouix; (T) = Traducción; ST = Santa Teresa; SP = San Pedro de Alcátara; FL = Fray Luis de Granada.

En el segundo caso, se trata de una relación de inclusión (sentido estricto) textual entre un conjunto (SP), el texto del *Tratado* de San Pedro, y un conjunto (FL) de textos de Fray Luis de Granada, el *Libro* y la *Guía*, que se define por una operación de *intersección*: FL ∩ SP = {x : x ∈ FL y x ∈ SP} en la que la traducción del *Tratado* correponde a: (FL ∩ SP) ∪ (SP – FL)

En otras palabras, si bien Bouix traduce la totalidad del *Tratado* de San Pedro (SP) como cotexto de la textualidad teresiana, a través de la misma totalidad traduce al mismo tiempo una serie de elementos textuales que son de la mano de fray Luis de Granada. La gran diferencia con respecto al primer caso consiste en el cambio de nivel analítico: pasamos de textos a elementos textuales (morfemas, palabras, términos, locuciones, frases, sintagmas terminológicos, características de estilo y de redacción,…). De ahí también las dos vertientes de nuestra reflexión traductológica: la presencia documental de la Santa de Ávila en la traducción (como texto) de SP y el doble anális de los elementos intertextuales (SP – FL) característicos del *Traité* del P. Bouix. Además, no se debe en ningún momento, por lo menos en traducción y en traductología, perder de vista el carácter esencialmente dinámico de los conceptos «texto» y «textualidad»: del texto al texto original y a la traducción/análisis traductológico y de la traducción al análisis traductológico y al texto original. Movimiento bidireccional que plantea la ambigüedad de la «conversión».

Presencia documental de Teresa de Jesús en B y SP (el Traité)

Muy concretamente podemos situar documentalmente la traducción del *Tratado* como relacionada definitoriamente con toda una serie de subconjuntos de la textualidad teresiana. Y, en primer lugar, la propia traducción del *Tratado* se encuentra en cierto modo «envuelta» en un conjunto de referencias textuales a la Santa de Ávila:

Primero

En una introducción de XV páginas, que arranca con dos citas de «Sainte Térèse…», el traductor incluye tres textos de Teresa sacados de la *Vida*: (1) «Saint Pierre d'Alcantara guide spirituel de Sainte Térèse et principal moteur de sa réforme» (SP, p. V-VIII) (TA, *Obras*, V, 30. 2-7) (Bouix, 1852, I, V. 30, p. 404-408); (2) «Saint Pierre d'Alcantara éclaire la Sainte à Tolède. A Ávila il lui prête son concours, et le monastère de Saint-Joseph, berceau de la réforme du Carmel, est fondé» (SP, p. VIII-X) (TA, *Obras*, V, 35, 5 y V 36, 1-2) (Bouix, 1852, 35, p. 511 y 36, p. 519-521); (3) «Portrait historique de Saint-Pierre d'Alcantara par Sainte Térèse» (SP, p. X-XV) (TA, *Obras*, V, 27. 16-20) (Bouix, 1852, 27, p. 363-7).

Segundo

Inclusión de 14 textos teresianos, sacados de las *Obras* de la Santa y seleccionados en relación con («Sur le même sujet») los distintos temas abordados en el Tratado. (1) «Méditations sur les péchés et sur la connaissance de soi-même» (SP,p. 13-19) . «Sainte Térèse sur le même sujet» (SP, p. 20-40). Siguen 5 textos de Teresa: (TA, *Obras*, M, I, 2, 1-6; V, 40, 5-6; V, 40, 9-11; M, VI, 10, 1-4; C, 41, 1-4 (Bouix, 1852, III, p. 342-46; I, p. 604-6; I, p. 608-610; III, p. 562; III, p. 301-305); (2) «Méditation sur la mort» (SP, p. 48-53). «Sainte Térèse sur le même sujet» (SP, p. 88-96). Siguen dos textos de Teresa: (TA, *Obras*, C 40, 8-10 y E, p. 1253-4 (Bouix, 1852, II, p. 298-9 y II, p. 56-8); (3) «Méditation sur le jugement dernier» (SP, p. 59-63); «Sainte Térèse sur le même sujet» (SP, p. 64-6). Sigue un solo texto de Teresa: (TA, *Obras*, E, p. 1253-4) (Bouix, 1852, II, p. 597-9); (4) «Méditation sur les peines de l'enfer» (SP, p. 67-72). «Sainte Térèse sur le même sujet» (SP, p. 73-81. Sigue un texto de santa Teresa (TA, *Obras*, V, 32, 1-9, p. 307; Bouix, 1852, I, p. 443-449); (5) «Méditation sur le ciel» (SP, p. 82-7). «Sur le même sujet» (SP, p. 88-96). Siguen dos textos de la Santa: (TA, *Obras*, V, 38, 1, hasta «se hace muy poco [Temí que… quitarme de pena]» (omisión importante), 2-3-4 […] Esto es… -5-6-7; E, p. 1256-8; Bouix, 1852, II, p. 593-5); (6) «De l'institution du très saint sacrement» (SP, p. 114-6). «Sur le même sujet» (SP, p. 117-8). Sigue un texto de Teresa: (TA, *Obras*, V, 8, 24-5, Bouix, 1852, I, p. 375-6); (7) «Méditation sur la descente de Notre-Seigneur aux limbes, sur ses apparitions à la très sainte vierge et aux disciples, et sur le mystère de sa triomphante ascension» (SP, p. 153-9). «Sainte Térèse sur le même sujet» (SP, p. 160-6). Siguen dos textos de la Madre: (TA, *Obras*, V, 28, 1 […] 3 […] 5; Bouix, 1852, I, p. 369-373 y p. 547-9).

Dos observaciones. Este tipo de «comentarios teresianos» no aparecen en el *Traité de la dévotion* y en el *Traité de l'oraison et de la méditation* solo figuran en 2 de los 12 capítulos del *Tratado*: el segundo (II) «De la matière de la méditation» (11 textos) y el cuarto (IV) «Manière de méditer la passion» (3 textos). Además, se limitan estrictamente a un conjunto bien determinado de temas profundamente cristianos como el pecado, la muerte, el juicio final, el infierno, el cielo y la pasión, la resurrección y la gloria. Por fin, a pesar de la afirmación del P. Bouix, «Tout ce qu'on va lire est textuellement extrait de la *Vie de sainte Térèse* écrite *par elle même*» (B, p. V), el traductor no reproduce literalmente el texto de su propia traducción sino que la adapta, corrige, reordena, selecciona, elimina y cambia de manera circunstancial. La traducción definitiva no pertenece a nadie… En efecto, el jesuita introduce (con su acostumbrada elegancia) una serie de modificaciones que sin afectar a los contenidos teresianos fundamentales resultan claramente reveladores en cuanto a la manera de operar de nuestro traductor, editor, redactor, manipulador de textos. Documentamos, entre otras, los procedimientos

siguientes: la selección (entre «el olvido» y «el recuerdo»); la intercalación de elementos textuales nuevos (conectores sintáctico-semánticos) y la modificación de la articulación original de la Santa y del mismo Bouix de 1852.

Tercero

Inclusión de un *Ecrit de Saint Pierre d'Alcantara en faveur de sainte Térèse* (SP, p. 277-84). Se trata de la traducción, realizada por el mismo Bouix, de un capítulo de *La Vida de la Madre Teresa de Jesús,* publicada en 1590, Salamanca, Pedro Lasso, p. 479-482 (Madrid, Edibesa, 2004) (ed. de F. José A. Martínez Puche, O. P.) de la mano del primer biógrafo de la Santa, el también jesuita Francisco de Ribera (1537-1591). Ahora bien, la traducción revela claramente una de las características fundamentales de la manera de traducir de nuestro traductor (editor, redactor,…): el fenómeno discursivo de la ampliación-amplificación del TO. Algunos ejemplos:

«Hubiese estado *engañada* tanto tiempo» (SP, p. 482)/«eût été si longtemps *trompée par le démon*» (B, p. 284);

«Que tratan en su casa de *grande recogimiento*» (SP, p. 480)/«à mener une vie de *grand recueillement intérieur et extérieur*» (B, p. 280);

«Todas las visiones, *etc.*, la llegan más a Dios,…» (SP, p. 479)/«Or, toutes les visions *dont la mère Térèse est favorisée, et toutes les autres choses qui se passent en elle*, l'élèvent davantage à Dieu,…» (B, p. 276);

«*Yo digo cierto* que ha hecho *provecho* a hartas personas» (SP, p. 482)/«*Je puis rendre un fidèle témoignage du grand bien spirituel* qu'elle a fait à plusieurs personnes» (B, p. 283).

Cuarto

«*Lettre de Saint Pierre d'Alcantara à don Alvaro de Mendoça Evêque d'Avila*» (SP, p. 284-7). El original figura en la *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús*, de Diego de Yepes (1529-1613), OSH, 1606, Zaragoza, Angelo Tauanno (Madrid, EDE, 2014, p. 232-3) y en Ribera (1590, Salamanca, Pedro Lasso; Edibesa, Madrid, 2004, p. 181-2). Bouix se refiere a la edición de Ribera como TO (Ribera, I, 17) «le premier qui ait publié cette importante lettre» (SP, p. 285). Aquí también se puede comprobar el estilo traductor propio de Bouix:

«Han traído el negocio hasta ahora con gasto *de más de cinco mil reales*» (SP, p. 182) / «elle n'a pas balancé à faire des *dépenses considérables* pour la fondation du monastère» (B, p. 286);

> «Es negocio que *me ha parecido bien*» (SP, p. 182) / «L'entreprise est telle, que je ne *puis m'empêcher de lui donner mon approbation*» (B, p. 286).

Además de la ya referida tendencia a la ampliación del discurso, reconocemos aquí una especie de «réserve, retenue» (reserva, discreción, prudencia, circunspección) ante el carácter directo, explícito del TO.

Quinto

Bouix incluye asimismo una *Explication du Pater par Sainte Térèse* (SP, p. 293-381). En la mente de Bouix, la obra teresiana del Pater «[lui] a paru un précieux complément des *Oeuvres* de saint Pierre d'Alcantara» (SP: *Avis au lecteur*, p. 291). Para ello Bouix utiliza el texto de su propia traducción del *Camino* (Bouix, 1852, II) en la que el *Pate*r figura entre la página 173 («Chapitre XXV. Du Pater; excellence de cette prière. Le moyen de la bien dire est de se tenir en esprit auprès du divin Maître qui nous l'a enseignée») y la página 314 («Chapitre XLIII: Sur ces dernières paroles du Pater noster: Sed libera nos a malo. Amen. Mais délivrez-nous du mal. Ainsi soit-il!») (TA, *Obras*, C, 24, p. 524-27; Bouix, 1852, II, p. 173-177)-(TA, *Obra*s, C, 25, p. 527-529; Bouix, XXVI, p. 179-182). Aquí también se observa la misma libertad de Bouix con respecto a su traducción original.

Sexto

Otra inclusión en el volumen estudiado consta de la *Bulle de la canonisation de Saint Pierre d'Alcantara* (SP, p. 385 - 412) seguida del original en latín: *Bulla canonizationis Sancti Petri de Alcantara* (SP, p. 413-437). Se trata del acta de canonización de San Pedro, firmada por el Papa Clemente X y con fecha del 11 de mayo de 1670 (la canonización había sido celebrada el 28 de abril de 1669). En el texto publicado en la edición de la BAC (SP, p. 179-182) faltan dos breves párrafos y 15 páginas (415 - 430) que contienen, entre otras, el «Témoignage de sainte Térèse sur son [de San Pedro] oraison continuelle et sur sa pénitence extraordinaire» (SP, (p. 392-394 de la traducción y 418-20 del original en latín).

Séptimo

Por fin, la misma primacía de la Santa se refleja en la bibliografía general del P. Bouix, donde, al lado de la propia traducción de Teresa aparecen varias traducciónes de obras «colaterales» relacionadas con la Madre: (1) *La Vie de Sainte Térèse* por el P. Francisco de Ribera (1537-1591), SJ, el primer

biógrafo (el «Protobiógrafo» según Tomás Alvarez),[31] de la Santa (París y León de Francia, Lecoffre, 1868[1], 1884[2]); (2) *Autobiographie de la vénérable mère Anne de Saint-Barthélémi* (1549-1626), compañera inseparable de Teresa, una de las seis carmelitas del grupo de fundadoras del Carmelo teresiano francés, fundadora y priora del Carmelo de Amberes, (París, Lecoffre, 1869[1], 1872[2]; (3) *Vie du Père Balthasar Alvarez* (1533-1580), SJ, confesor y director espiritual de la Santa (París, Ruffet, 1873) (autor del libro: el V. P. Luis de la Puente SJ, 1554-1624); (4) *Oeuvres spirituelles de Saint Pierre d'Alcantara*, París-León de Francia, Perisse frères, 1862[1], 1872[2]; (5) *Oeuvres spirituelles de François de Borgias*, San Francisco de Borja (1510-1572), consejero de Santa Teresa (París, Perisse, 1868).

Análisis traductológico del Traité : vocabulario y estilo

El vocabulario

En términos generales se puede afirmar que el vocabulario especializado utilizado por Bouix en el *Traité* se caracteriza ante todo por su alto nivel de formalismo léxico-terminológico. Esto significa que las palabras/términos aducidos por el traductor en su traducción participan sistemáticamente de un lenguaje referencial especializado basado/arraigado profundamente en la comunidad espiritual cristiana. Se trata, en realidad, de un polisistema multilingüe articulado en el que los componentes aparecen como directamente (inter)sustituibles de una lengua a otra y preexistentes tanto a la traducción como a la redacción pura y simple, pero que no debe confundirse necesariamente con el concepto de «literalidad».

Primero

Un buen ejemplo es el polisistema de la «sagrada Passión» (SP, p. 286) de Cristo, fundado en una terminología narrativa bíblica concreta, que repercutirá durante siglos en la literatura espiritual en español y en francés y que hoy en día todavía sigue funcionando como instrumento de lectura expresiva de fe cristiana. Dos ejemplos:

En el Tratado de SP, la primera de las «Siete meditaciones de la Sagrada Passion» (SP, p. 289-90) evoca el episodio del lavatorio de los pies (SP, p. 289) en el que SP utiliza tres veces la palabra *lienço*: «aquel sagrado *lienço* que estava ceñido», «cómo aquel *lienço* recogió en sí toda la inmundicia de los pies suzios» y «ellos quedaron limpios y el *lienço* quedaría todo

31 Véase T. Álvarez: *Diccionario de Santa Teresa*. Burgos, Monte Carmelo, 2002, p. 1116.

manchado» (SP, p. 290). Bouix traduce: «ce *linge* dont il était ceint» (B, p. 112), «ce *linge* prenant tout ce qu'avaient d'immonde ces pieds souillés» y «tandis que le *linge* mystérieux… gardait toutes les taches et toutes les souillures» (B, p. 112). Ahora bien, tanto en la *Biblia* de Crampon (1928) como en la del Maistre de Sacy (1838) (Juan 13, 3-4, 4-5) leemos: «se leva de table, posa son manteau, et ayant pris un *linge*, il s'en ceignit. 5. Puis il versa de l'eau dans le bassin et se mit à laver les pieds de ses disciples, et à les essuyer avec le *linge* dont il était ceint»[32] (p. 119); «se leva de table, quitta ses vêtements, et ayant pris un *linge*, il le mit autour de lui. 5. Puis ayant versé de l'eau dans un bassin, il commença à laver les pieds de ses disciples, et à les essuyer avec le *linge* qu'il avait autour de lui».[33] Por otra parte, encontramos la misma palabra *linge* tanto en autores antiguos como el R. P. de Clorivière: «ayant pris un *linge* il s'en ceignit» y «les essuyer avec le *linge* dont il s' était ceint»,[34] como en la TOB:[35] «les essuyer avec le *linge* dont il était ceint» y «prend un *linge* dont il se ceint».

El segundo ejemplo procede de la segunda meditación («El martes») y evoca «la entrada y affrentas en casa de Anás» (SP, p. 293-5) cuando «uno de aquellos malvados que presentes estavan dió una gran *bofetada* en su [de Cristo] rostro» (SP, p.295). Bouix traduce: «un de ces misérables qui étaient présents lui décharge un grand *soufflet* au visage» (B, p. 123). Ahora bien, tanto en Sacy[36] como en Crampon[37] (Juan, 18.22) leemos respectivamente: «un des officiers qui était là présent donna un *soufflet* à Jésus» y «un des satellites qui se trouvait là, donna un *soufflet* à Jésus». Del mismo modo leemos en Clorivière[38] «un des satellites donna un *soufflet* à Jésus» , pero en la TOB,[39] «un des gardes qui se trouvait là gifla Jésus».

De todo ello se desprende que la traducción de Bouix (*linge*, *soufflet*) se explica a partir de dos polisistemas, (*linteum-lienzo-linge*) y (*alapa-bofetada-soufflet*) cuyo funcionamiento operativo se mantiene en la literatura espiritual del siglo XIX (*linge-soufflet*) hasta más adelante en los siglos XX y XXI. En la actualidad, se prefiere respectivamente, en francés (TOB, p. 342 «gifla»), la palabra *gifle* y, en español (Cantera, BAC, p. 1221), *paño.*

32 A. Crampon: *La Sainte Bible*. Tournai, Desclée et Cie, 1928, p. 119 (Nouveau Testament).

33 Le Maistre de Sacy: *La sainte Bible*. Bruselas, Meline, Cans et Cie. 1838, p. 104, XIII, 4-5 (Nouveau Testament).

34 R. P. de Clorivière: *Méditations sur la Passion*. París, Mignard, 1924, p. 10.

35 Tob, p. 327.

36 Sacy, *o. c.*, p. 109.

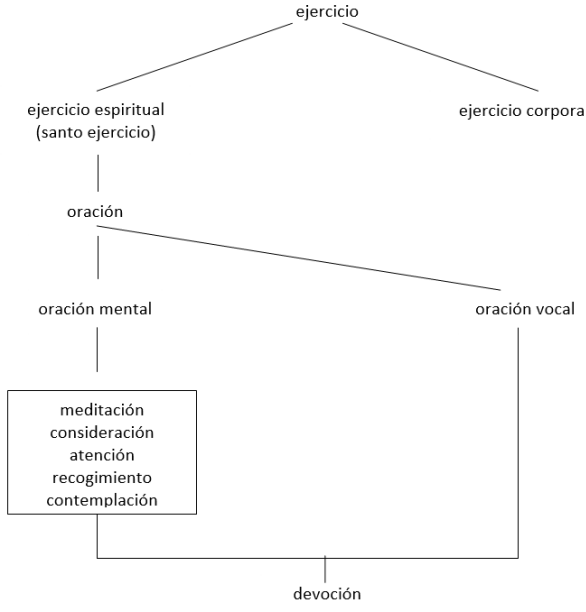
37 Crampon, *o. c.*, p. 125.

38 Clorivière, *o. c.*, p. 82.

39 Tob, p. 342.

Estructuración terminológica

Una segunda característica del vocabulario de Bouix plantea su manera de estructurar/traducir los contenidos terminológicos del TO a partir del esquema nocional básico del *Tratado*: *ejercicio-meditación-oración-consideración-atención-devoción* que vertebra sustancial y conceptualmente el discurso bouixiano de San Pedro: *exercicio/exercicios/exercitarse* (51 ocurrencias), *meditación/meditar* (67 ocurrencias), *oración/orar* (97 ocurrencias), *consideración/considerar* (85 ocurrencias), *atención/cuidado* (12/5 ocurrencias), *recogimiento/recoger(se)/recogido(a)* (14 ocurrencias), *contemplación/contemplar* (16 ocurrencias) y *devoción/devoto* (53 ocurrencias):



Algo que llama la atención es precisamente la abundancia de relaciones terminológicas explícita y concretamente formuladas por San Pedro (y Fray Luis) entre los distintos términos del esquema nocional esbozado (indicadores terminológicos). Algunos ejemplos: *ejercicio-oración-meditación* (SP, p. 259), *ejercicio-oración* (SP, p. 257, 313), *ejercicio-oración-contemplación* (SP, p. 257), *oración-atención* (SP, p. 330), *oración-devoción* (SP, p. 340), *meditación-contemplación* (SP, p. 256, 335), *meditación-oración* (SP, p. 259, 317, 335, 359), *meditación-consideración* (SP, p. 266), *meditación-consideración-devoción* (SP, p. 256), *consideración-recogimiento* (SP, p. 315), *recogimiento-atención-devoción* (SP, p. 316), *recogimiento-devoción* (SP, p. 328, 351)… Por otra parte, nuestro esquema se apoya, en cuanto a sus fundamentos antropológicos, en la triple

categorización (teresiana) de las potencias del alma (el entendimiento, el afecto/la voluntad y la memoria): *pensar-pensamiento* (47 ocurrencias), *disurrir-discurso* (11), *philosophar* (2), *speculación* (6), *estudiar* (1), *examen* (*conciencia*) (8), *entender-entendimiento* (29), *ocupar el pensamiento* (1), *intelectual* (1); *affecto(s) - afficiones* (23), *regalo-regalar* (15), *gusto* (19), *appetito* (4), *sentir* (3), *sentimiento* (9), *blanduras* (4), *contentamiento* (3), *deleite* (7), *consolación* (14); *memoria* (12), *mirar* (51), *ver* (20), *detener los ojos* (1), *imaginar-imaginación-imaginaria* (20), *representar(se)-representación* (10). En resumen, «El último y más principal aviso sea que procuremos en *este sancto exercicio* de *juntar en uno* la *meditación* con la *contemplación*, haziendo de la una un escalón para subir a la otra. Para lo cual es de saber que el officio de la *meditación* es *considerar* con estudio y *attención* las cosas divinas,…» (SP, p. 334).

A primera vista y como era de esperar, la traducción bouixiana resulta esencialmente morfológica y formal: *exercice-méditation-oraison-considération-attention-recueillement-contemplation-dévotion*. En el caso de *contemplación*, por ejemplo, en un solo caso Bouix traduce por *considérer* (B, p. 307, 147) y en unas pocas y contadas excepciones traduce *consideración* por *méditation* (B, 71, 77; 112, 290; 131, 298; 144, 305; 198-9, 328). Por otra parte, se puede señalar con razón el peso del latín en el polisistema referencial manejado por nuestro traductor: *exercitium (exercere)-oratio (orare, precari)-meditatio (meditari, mederi)-consideratio (considerare)-receptio (recipere) - attentio (attendere)-contemplatio (contemplari)-devotio*. Se trata de otro factor importante del formalismo traductológico/traductor explícito del *Traité*: la presencia histórica del latín como etimología lejana y como cohabitación efectiva basada en la diacronía *ad intra* y *ad extra* del lenguaje secular y actualizado de la Cristiandad. El traductor traduce, pero al mismo tiempo redacta un texto dentro de un tipo de lenguaje que el mismo traductor practica casi naturalmente a partir de una competencia especializada enteramente operativa. El traductor sabe cómo las cosas se dicen y de qué se trata.

Y, sin embargo, hemos podido observar algunas diferencias pertinentes:

1 En primer lugar, la alternancia *oraison* (81 ocurrencias)*-prière/prier* (18 ocurrencias) con respecto al término *oración-orar/rezar*. De un lado, y a pesar de la preeminencia cuantitativa de *oraison* sobre *prière/prier*, no se debe olvidar el significado estricto de *oración/prière*, tal y como se define en la p. 313 del *Tratado*: «La última parte [de la meditación] es la petición que *propiamente se llama* oración, en la cual pedimos todo aquello que conviene,…» (SP, p. 313) y que Bouix traduce: «Le dernier acte c'est la demande, qui à *proprement parler* est la prière, dans laquelle nous demandons…» (B, p. 168). Del otro, Bouix define la oración como un «acte» y, efectivamente, traduce sistemáticamente (ayudado por la

falta relativa de equivalencia formal estricta) el verbo *orar* por *prier* (SP, B: p. 329, 200; 329, 201; 336, 217; 338, 223; 240,2 26; 349, 247) (6 casos). Además, utiliza la palabra *prière/prier* preferentemente en contextos dinámicos de acción: *hacer oración/prier* (SP, B: p. 293, 119), *recorrer a la oración/recourir à la prière* (2SP, B: p. 93, 119); *començo su oración/commencer à prier* (SP, B: p. 293/120); *hecha esta oración/ayant fait cette prière* (SP, B: p. 293,120); *derramó su oración/il répandit sa prière* (SP, B: p. 306, 145); *mezclando la oración con la lición/mêlant la prière à la lecture* (SP, B: p. 332/207). En cambio, la relación entre *prière* y *oración vocal* resulta menos evidente: *oración vocal/oraison vocale* (SP, B: p. 333,209), *oración vocal/prière vocale* (SP, B: p. 336/212; 336/218). En la misma página 218, Bouix traduce «sin *rezar* o meditar las otras cosas que tenía determinadas, si no fuessen de obligación,…» (SP, p. 336) por: «qu'elle laisse de côté les *prières vocales* et les considérations qu'elle était résolue de faire, à moins que ce ne soient des prières d'obligation» (B, p. 218). Y, por fin, la «*Oración del huerto*» (SP, B: p. 293, 119) que Bouix traduce como «*l'oraison du jardin*». El sintagma «*Oración del huerto*» (Mt 26, 36-41; Mc 14, 32-8) se mantiene en español hasta en biblias modernas como la BAC[40] y en la del Peregrino[41] (p. 1734). Solo que la BAC utiliza el verbo *rezar* mientras que Schökel prefiere la pareja *oración/orar*. En francés, tanto en Sacy[42] y Crampon[43] como en las biblias actuales (TOB),[44] se prefiere *prier/prière* (la *Prière du Jardin des Oliviers*).

2 En segundo lugar, también la traducción del término *exercicio*(*s*) (*exercitarse*) se resuelve de manera esencialmente formal: *exercice(s)* (*s'exercer*). Efectivamente, solo documentamos dos casos de la alternancia *exercicio/office* (SP, B: p. 330, 202) y *officio/exercice-oraison* (SP, B: p. 333, 209). Algo que se explica porque también encontramos *el officio de la meditación/l'office de la méditation* (SP, B: p. 334, 213) ya que el término *exercicio* conserva al lado de una significación espiritual especializada una acepción de carácter más general de actividad, operación, práctica, ejecución, trabajo, función, ocupación,empleo y finalmente de oficio propiamente dicho. Además, una extensión frecuente es el sintagma terminológico *sancto exercicio* (*sanctos exercicios*) (12 ocurrencias) que también leemos en F. Luis de Granada (*este santo ejercicio algunos otros santos ejercicios*: FL, p. 51) y en San Juan de la Cruz (*tan santo ejercicio*).[45]

40 Cantera (BAC), *o. c.*, p. 1117.
41 L. A. Schokel: *Biblia del Peregrino*. Bilbao, Ega, 1995, p. 1734.
42 Sacy, *o. c.*, p. 29.
43 Crampon, *o. c.*, p. 32.
44 Tob, p. 116.
45 Cruz, San Juan de la. *Subida*, III, cap. 24, n.° 4 (*Obras,* Madrid, BAC, 1978).

Sin olvidar otro sintagma terminológico específicamente espiritual y religioso (*este sancto y religioso exercicio*, SP, p. 254), es decir el de *los spirituales exercicios* (SP, p. 344, 353, 356) que se traduce sin falta como *les exercices spirituels* y que constituye , por lo menos en la mente de nuestro traductor jesuita, una muy probable referencia al vocabulario de la espiritualidad ignaciana, los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola. Citamos la primera anotación del libro (Roma, 1908, p. 2 r°): «por este nombre exercicios spirituales se entiende todo modo de examinar la consciencia de meditar de contemplar de orar vocal y de otras spirituales opperaciones segun que adelante se dira porque asi como el pasear caminar y correr son exercicios corporales, por la mesma manera todo modo de preparar y disponer el anima para quitar desi todas las affectiones desordenadas y despues de quitadas para buscar y hallar la voluntad diuina en la disposicion de su vida para la salud del animase llaman exercicios espirituales.»[46] Encontramos la misma dualidad específico vs general en el vocabulario de San Juan de la Cruz en el que abunda el sintagma *ejercicio(s) espiritual(es)* y más concretamente la conexión *ejercicio de la meditación*.

3 El término *meditación* (como tipo de (ISA) *exercicio santo*, religioso, espiritual) sigue la misma tendencia formalista de la traducción y en la casi totalidad de las ocurrencias documentamos una equivalencia estricta *méditation* (*méditer*). En un solo caso Bouix traduce «copiosa materia de meditar» por «une matière abondante de réflexion» (SP,B: p. 313, 167) para evitar una repetición fastidiosa. En otro caso (SP,B: p. 336, 218), «meditar las otras cosas que tenía determinadas»/»les prières vocales et les considérations qu'elle était résolue de faire», cambia la estructura lógica de la proposición: [verbo def.-objeto indef.] → [Objeto def.-verbo indef.]. Tres observaciones:

La importancia no exclusivamente cuantitativa (*consideración/considerar*: 85 ocurrencias *meditación/meditar* 67 ocurrencias) de la dimensión discursiva de la *oración/meditación* (*oración/orar*: 99 ocurrencias), es decir, el ejercicio de las facultades humanas en la práctica de la oración[47] dentro del contexto dialogal de la comunicación con Dios: «Una de las cosas más arduas y difficultosas que ay en esta vida es saber yr a Dios y tratar familiarmente con él» (SP, p. 353), «Une des choses les plus ardues et les plus difficiles qui se renconrent dans la vie [spirituelle], est de savoir aller à Dieu et de traiter familièrement avec lui» (B, p.257). De ahí, en primer

46 San Ignacio de Loyola: *Ejercicios espirituales*. Roma, Stabilimento Danesi, 1908, p. 2 r°.

47 Frère Marie-Jean de la Redemption: «A la rencontre de Jésus: la méditation théresienne», in *Carmel*, n.° 170, 2019, p. 73.

lugar, la presencia del término *pensar* (*pensamiento*) (47 ocurrencias) en SP que Bouix traduce en muchos casos por *méditer, considérer, réflexion(s), imaginer, imagination, prendre, admirar, occuper, se persuader* (22 casos). Como si nuestro jesuita sintiera alguna reserva («escusar») ante una posible impresión de «speculación»: «que trabaje el hombre por escusar en este exercicio [oración] la *demasiada speculación del entendimiento* y procure de tratar este negocio más *con affectos y sentimientos de la voluntad*, que con discursos y *speculaciones del entendimiento*» (SP, p. 329), «Que ceux qui s'appliquent à cet exercice [oraison] tâchent d'éviter de *trop donner à la spéculation de l'entendement*, et qu'ils prennent soin de traiter cette affaire plutôt avec les *affections et les sentiments de la volonté* qu'avec les *discours et les considérations de l'esprit*» (B, p. 200). El mismo SP, en el capítulo VIII «De la meditación» apunta: «Esta meditación [de los beneficios de Dios] se llama *intelectual* y la otra [los passos de la vida y passión de Christo] *imaginaria*. Y de la una y de la otra solemos usar en estos exercicios, según que la materia de los casos lo requiere» (SP, p. 318), «Dans le premier cas, [les mystères de la vie et de la passion de Notre-Seigneur] méditer c'est considérer *des yeux intérieurs de l'âme* un mystère, et dans le second, [la considération des bienfaits de Dieu] c'est approfondir une vérité à l›aide du raisonnement. Nous avons coutume, dans ces exercices, de nous servir de ces deux manières de méditer, suivant la nature des sujets» (B, 177). Una apertura a la devoción afectiva[48] y a la serenidad teresiana.

En otra reflexión de SP, relacionada con la *contemplación*, el autor afirma: «Más la contemplación es aver ya sacado esta centella [«herir un pedernal para sacar una centella»], quiero decir, aver ya hallado esse *affecto y sentimiento* que se buscava y *estar con reposo y silencio gozando dél*, no con muchos *discursos y speculaciones del entendimiento*, sino con *una simple vista* de la verdad» (SP, p. 334), «Dans la contemplation, cette étincelle [«frapper la pierre avec un briquet»] est déjà obtenue; en d'autres termes, l'on a obtenu cette *affection et ce sentiment* que l'on cherchait, et *l'âme en jouit en repos et en* silence, non à *l'aide de raisonnements* (véase B, p. 177) multipliés et les *spéculations de l'entendement*, mais par *une simple vue* de la vérité» (B, p. 213). Aquí aparece, al lado de la ya citada «meditación afectiva», otra dimensión de la «consideración» representada esencialmente por la pareja *mirar-mirada* (51 ocurrencias en SP) y que Bouix traduce en 14 casos por el verbo *considérer* (además de *regarder* (16) y *voir* (12). Además, en numerosos casos, *mirar* alterna libremente con *considerar* con el fin de aligerar el discurso. Un ejemplo: *considera-mira-considera-considera-mira-mira* (SP, p. 304)/ *considère-vois-imagine-considère-considère-considère* (B,

48 Frère Marie-Jean de la Redemption, *o. c.*, p. 74.

p. 141-2). Al mismo tiempo, *mirar* se combina fácilmente con el adverbio *bien* (SP, p. 261, 295, 310) lo que se refleja fielmente en la traducción de Bouix: «si vous faites bien cette revue» (B, p. 261, 13), «considérez bien attentivement» (B, p. 295, 123), «entends-le bien» (B, p. 310, 155), «pesez ceci bien attentivement» (B, p. 310, 155). En un caso concreto (SP, B: 299, 133) Bouix traduce «pon primero ante tus ojos la imagen antigua desde Señor…, y luego buelve a mirar de la manera que aquí está» por «rappelle-toi l'image de cet adorable Maître avant sa Passion…, et considère ensuite l'état où il est ici réduit.» Lo que constituye una clara referencia a la memoria («antigua») y a la potencia de representación/imaginación que también implica una dimensión afectiva («mirado y deleitado…», SP, p. 299). Y, en efecto, la mayoría de las ocurrencias de *mirar* se encuentran en las meditaciones de la sagrada pasión (SP, p. 289-312, 24 ocurrencias). Podría tratarse de una oposición de intensidad {I} en la que *mirar* resulta más expresivo (de fondo y de forma) que *considerar*.

El concepto de la «atención» (con la variante «cuidado») ocupa un lugar destacado en el esquema definitorio de la oración en general y de la clasificación de sus distintos componentes metodológicos constitutivos en particular. Se trata de la aplicación intelectual, afectiva y sensible a un objeto determinado (una idea, una imagen, una presencia, una realidad, el mismo Dios,…) de una vigilancia integral que nos eleva casi naturalmente a un nivel de atención espiritual, es decir, pura y simplemente a la oración. Según el filósofo francés, Nicolas de Malebranche, «L'Attention est la prière naturelle de l'âme».[49] La riqueza del concepto se manifiesta en la variedad traductora de Bouix: «considerar cuánto sea la mudança», «voyez d'abord d'un oeil attentif» (SP, B: p. 266, 43); «a quien atentamente lo considera», «quiconque le médite attentivement» (SP, B: p. 277, 71); «que hincases los ojos de la consideración», «méditez un peu sérieusement» (SP, B: p. 278, 71-2); «Considera pues al Señor», «Considérez attentivement ce bon Maître» (SP, B: p.293, 120); «Y mira bien que…», «Pesez ceci bien attentivement» (SP, B: p. 310, 155); «sobre todo pondera mucho», «En outre, pesez avec beaucoup de réflexion» (SP, B: p. 282, 98); «considerando lo que a cada una destas partes acaescerá», «soyez témoin de ce qui va arriver de part et d'autre» (SP, B: p. 271, 52). Y, sin embargo, la traducción de Bouix sigue siendo ante todo esencialmente formal: *attención/attention* (*attento/attentif*) (SP/B: p. 315, 172; 316, 174; 330, 204; 330, 204; 331, 204; 331, 204; 331, 205; 334, 212; 335, 216), al mismo tiempo que se combina frecuentemente con otros términos del esquema nocional de referencia: «attención y devoción y … recogimiento interior», «attention, la dévotion, la recueillement

49 Citado por Jean-Yves Leloup: *Un art de l'attention*. París, Albin Michel, 2002, p. 33.

intérieur» (SP, B: p. 316, 174); «la manera de attención que devemos tener en la oración», «l'attention que nous devons apporter à l'exercice de l'oraison» (SP, B: p. 330, 204) y con términos desdoblados como *atención y cuidado* («el hombre persevera en la oración con un poco de atención y cuydado», «l'homme persévère dans l'oraison avec un peu d'attention et de soin» (SP, B: p. 346, 239); «attención y cuydado», «attention et … soin» (SP, B: p. 346, 239), *atención y reverencia* («attención y reverencia», «attention et respect» (SP, B: p. 315, 172), *estudio y atención* («estudio y attención de las cosas divinas», «soin et attention» (SP, B: p. 334, 212). Llama la atención la frecuencia de la combinación del concepto de la atención con elementos de ponderación cualitativa: «attención templada y moderada», «attention tempérée … et modérée» (SP, B: p. 331, 204); «la demasiada attención», «une attention excessive» (SP, B: p. 331, 205); «tener el coraçon no caído ni floxo, sino bivo y atento y levantado en lo alto», «avoir ni le coeur abattu ni lâche, mais de le tenir ferme , attentif et élevé en haut» (SP, B: p. 330, 204), es decir, «esté attento a Él», «soit attentif à ce grand Dieu» (SP, B: p. 335, 216). De nuevo, se podría leer/ reconocer aquí una señal de intensificación {I} : *considerar-mirar-atención-Dios*.

Elementos léxicos

Además de los aspectos estructurales del vocabulario especializado de SP-Bouix, la traducción y su análisis traductológico tambien incluyen toda una serie de casos concretos (palabras, términos, locuciones, frases, expresiones, dichos, refranes,…) que aportan a su vez elementos pertinentes para la evaluación adecuada de la dinámica traductora del P. M. Bouix. Dos ejemplos concretos:

En primer lugar, la traducción del verbo *rumiar* que se documenta 5 veces en el *Tratado* de San Pedro:

(1) «Estas dos cosas [la vida y pasión de Cristo] señaladamente se tratan en el Símbolo y éstas son las que más ordinariamente *rumiamos* en la meditación, […]» (SP, p. 259);

(2) «[…] en esta eternidad quería yo, hermano mío, que hincases los ojos de la consideración y que, como animal limpio, *rumiases* ahora este paso dentro de ti,…» (SP, p. 278);

(3) «Y no sea muy larga la lectión, porque se dé mas tiempo a la meditación, que es tanto de mayor provecho, cuanto *rumia*, y penetra las cosas más despacio y con más affect […]» (SP, p. 317);

(4) «si andando [San Francisco] camino lo visitava nuestro Señor con alguna particular visitación, hazía yr delante a los compañeros y él estávase quedo, hasta acabar de *rumiar* y digerir aquel bocado que le venía del cielo» (SP, p. 333-4);

(5) «[…] dize un sancto doctor [Casiano, Collationes]… la meditación discurre con trabajo y con fructo, mas la contemplación sin trabajo y con fructo; la una busca, la otra halla; la una *rumia* el manjar, la otra gusta; la una discurre y haze consideraciones, la otra se contenta con una simple vista de las cosas…, la una es como medio, la otra como fin; la una como camino y movimiento y la otra como término de este camino y movimiento» (SP, p. 334).

En castellano, al lado del significado recto (físico) («Masticar segunda vez lo que ya estuvo en el depósito, que a esse efecto tiene la naturaleza dado à algunos animales, atrahiendolo desde él, hasta lo [sic] boca»)[50], RUMIAR significa «Metaphoricamente… considerar despacio, y pensar con reflexión y madurez alguna cosa».[51] El P. Luis de la Puente, en sus *Meditaciones de los Misterios de Nuestra Santa Fe*, aplica el término/la palabra al «segundo modo de orar» que consiste en tomar «por materia de meditación algún Salmo de David, o algún sermón o sentencia de Cristo … *rumiando* cada palabra por si, y sacando el espíritu y afecto que hay en ella»[52] (p. 37). Notemos, además, que nuestro ejemplo (5) figura literalmente en F. Luis de Granada (FL, p. 53): «… san Francisco estábase quieto hasta acabar de *rumiar* y digerir aquel bocado que le venía del cielo». En latín, *ruminare* significa «ruminer»;[53] *ruminari* [fig.] «ruminer, méditer, rabâcher».[54] Max Huot de Longchamp[55] se refiere a la *ruminatio*: «[le livre] fournissant sa nourriture à la *ruminatio* monastique, préalable à la digestion contemplative». De todos modos, en por lo menos tres de los ejemplos alcantarinos citados (2, 4 y 5) figura una referencia evidente al mundo de los animales: «como animal limpio» (2), «digerir… bocado» (4) y «el manjar» (5).

Ahora bien, en la traducción de Bouix observamos algo especial. Veamos las traducciones respectivas:

(1) «voilà les deux sujets dont parle spécialement le Symbole; ce sont aussi ceux qui nous *occupent* le plus ordinairement dans la méditation» (B, p. 10);

50 V. Aut: p. 655.

51 V. Aut: p. 655.

52 L. de la Puente: *Meditaciones de los Misterios de Nuestra Santa Fe*, Barcelona, Magnion, 1961, I, p. 37.

53 F. Gaffiot: Grand Dictionnaire latin-français. París, Hachette, 2000, p. 1391.

54 F. Gaffiot, *o. c.*, p. 1391.

55 M. Huot de Longchamp: «Oraison, méditation, contemplation», in *Communio*, 2009, p. 44.

(2) «Je vous en conjure donc, mon frère, méditez un peu sérieusement cette durée et cette éternité. Faites de cette méditation l'*aliment* de votre âme,…» (B, p. 71-2);

(3) «car le profit que l'âme en [de la méditation] retire est d'autant plus grand qu'elle *scrute et pèse* davantage les choses,… et que sa volonté s'y attache avec plus d'ardeur» (B, p. 175);

(4) «jusques-à ce qu'il eût bien *savouré et digéré cet aliment* qui vient du ciel» (B, p. 211);

(5) «l'une *prépare l'aliment*, l'autre l'incorpore» (B, p. 214).

Bouix evita sistemáticamente en su traducción el uso de la palabra/término *ruminer*. Y, sin embargo, la utilizan sin ningún problema, entre muchos, el P. J. Crasset (S. I.), en su *Methode d'Oraison avec une nouvelle forme de meditations* (1724) : «après l'Oraison conservez-vous, tan que vous pourrez, en la presence de Dieu, & dans un recueillement interieur: *ruminez* pendant la journee ce qui vous aura le plus touché,…» (tal vez en relación con el *après l'Oraison*)[56] y el sacerdote Charles Gobinet en el manual *Instruction de la Jeunesse*, 1771, p. 454: «Nous lui [Dieu] parlons en le priant; & en *ruminant* en sa présence le sujet que nous méditons…»[57] mientras que otro traductor (de Luis de Granada), M. Girard, Conseller du Roy en ses Conseils, 1702, que, al referirse igualmente a San Francisco, omite, como el propio P. Bouix, la palabra *rumia*r: «[…] demeuroit seul jusqu'à ce qu'il eust *digéré* à loisir cette nourriture céleste.»[58] Siempre en relación con la meditación. Una explicación podría ser, tal vez, la manifestación de una especie de reserva devocional ante el alto nivel de espiritualidad de la meditación y de la oración: «la visite de Notre Seigneur» (B, p. 211), «méditation/contemplation» (B, p. 214). Como si la simple evocación del ruminante fuera una ofensa posible de Dios y, como mínimo, una falta de respeto y de «atencionalidad».

En segundo lugar, la traducción de locuciones, expresiones, frases, dichos,… que plantea casi por definición problemas de equivalencia formal, como, por ejemplo, «noventa veces» (SP, p. 279), «hasta el cabo del agujeta» (SP, p. 271), «¿A cuántos se corta la tela en començandose a texer?» (SP, p. 265), «ofrecer su cornadillo» (SP, p. 336) y una serie de frases derivadas de la palabra *hilo*: «ahilados de muerte» (SP, p. 72), «cortar el

56 J. Crasset: *Méthode d'oraison avec une nouvelle forme de méditations*. Bruselas, F. Foppens, 1724, p. 35.

57 Ch. Gobinet: *Instruction de la jeunesse en la piété chrétienne*. Lieja,J.F. Bassompierre, 1771, p. 454.

58 L. De Grenade: *Traité de l'oraison et de la méditation*. París, Thomas Moette, 1702, I, p. 432.

hilo» (SP, p. 283), «correr hilos [de sangre]» (SP, p. 298), «el hilo de la corriente» (SP, p. 336), «el hilo de la fuente» (SP, p. 336), «atar su hilo» (SP, p. 397), «hilo a hilo» (SP, p. 293), «acabarse el hilo de la meditación» (SP, p. 313). En general se puede observar que Bouix llega en cierto modo a «desnaturalizar»/»neutralizar» la expresión original quitándole sus características o propiedades lingüísticas específicas y concretas. Tres ejemplos:

> «Donde se hará el cargo y el descargo de todo lo recibido, *hasta el cabo de la agujeta*. Allí se pedirá cuenta de la vida… « (SP, p. 271) «Là, tout ce que cette âme a reçu, *jusqu'au moindre don*, tout est mis dans la balance de la justice pour sa décharge ou pour sa condamnation; là, il lui sera demandé compte de la vie,…» (B, p.53).

Aquí, el traductor pasa por encima de una expresión –integrándola sintácticamente en el sentido del contexto inmediato– que recuerda «de cabo a rabo» e «iguales como cabos de agujeta» que figuran en AUT y en CEJADOR con el sentido de «examen minucioso y completo» (SP, 271).

> «Ivan por todo su sagrado cuerpo *hilo a hilo*» (SP, p. 293) - «qui coulaient *avec abondance* de son corps» (B, p. 120).

Aquí también, el traductor sustituye una expresión específica (que figura en AUT[59] y en CEJADOR [60] por una frase de significación general. Solo que Bouix la traduce por «avec abondance» mientras que según el AUT (y en COV)[61] *hilo a hilo* significa más bien «poco a poco, con sutil y continuado curso».

> «Y aunque ay algunas de ellas [las estrellas] de tan notable grandeza, que son *noventa vezes* mayores que toda ella [la tierra],…» (SP, p. 279)-«qu'il n'est pas une etoile du ciel qui ne soit *incomparablement* plus grande que toute la terre;…» (B, p. 82).

59 AUT, IV, p. 159.

60 CEJADOR Y FRAUCA, Julio. *Diccionario fraseológico del siglo de oro*. Barcelona, Serbal, 2008, p. 312.

61 COVARRUBIAS, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona, Alta Fulla, 1998, p. 690. La expresión se documenta también en el CORDE.

El estilo

Una de las características más visibles del estilo bouixiano (desde un punto de vista traductológico) concierne a su manera particular de inflar el discurso del TO traducido. Se trata de la tendencia constante del traductor jesuita a ampliar, amplificar, explicitar, completar, tal vez hasta la exageración, el texto de la traducción en aras de aumentar su claridad, estructuración, valor informativo y sobre todo con el fin de incrementar su expresividad. Para ello, el autor echa mano de todo tipo de operaciones de ampliación morfológica, semántica, retórica,… todos elementos que cumplan una función fática en el texto meta y que, como técnica de traducción,[62] alteran por exceso la tan postulada correspondencia básica entre TM y TO.

Leemos un ejemplo tipo en la página 307 de SP, la contemplación de «la lançada que se dió al Salvador y el descendimiento de la cruz, con el llanto de nuestra Señora»:

> «Qué ravia de enemistad ay tan grande que no se aplaque cuando vee al enemigo muerto delante sí? Alçad un poco essos crueles ojos y mirad aquella cara mortal,…» (SP, p. 307); «est-il inimitié, si implacable qu'elle soit, qui ne s'apaise en voyant devant elle son ennemi mort? Inhumains, levez un peu votre regard vers la croix, et voyez cette figure où la mort est peinte,…» (B, p. 147-8).

El traductor, conmovido devocional y afectivamente, en plena creación discursiva («vers la croix», «peinte»), añade la palabra *Inhumains* (= adición), reforzando la expresividad del texto de la traducción.

— «Y si te exercitares en el amor de Dios, por esto lo yrás a *ver* y en él verás todas las cosas» (SP, p. 351); «Et si tu t'exerces dans l'amour de Dieu, tu iras bientôt le *contempler face à face*, et en lui tu verras toutes choses» (B, .p. 252).

En este ejemplo, el traductor sustituye una forma preexistente (*ver/voir*) por otra expresión más fuerte (= intensificación), contribuyendo así nuevamente al incremento de la expresividad textual y del valor informativo del TM.

Los ejemplos del *Traité* de Bouix son tan abundantes que, al fin y al cabo, nos obligan a considerarlos más que como una serie de casos sueltos como una estructura textual de carácter global y redaccional definitoria del estilo de nuestro traductor-redactor-editor y cuyas características metodológicas son (sin pretensión alguna de agotar el listado) las siguientes:

62 A. Hurtado Albir, *o. c.*, p. 256.

ADAPTACIONES (contextualización):

«Como quien *hiere* un pedernal para sacar una centella dél» (SP, p. 334)—«comme qui *frappe* la pierre *avec un briquet* pour en tirer une étincelle» (B, p. 213).

EXTENSIÓN:

«En este valle de lágrimas donde [la esposa] bive *en carne*» (SP, p. 291)—«dans cette vallée de larmes, où elle vit dans *l'infirmité de la chair*» (B, p. 116).

«Redimiéndonos tan copiosamente, *con tanta costa suya y tanto provecho nuestro*» (SP, p. 287)—«nous rachetant d'une manière si surabondante, *du prix de tant de souffrances pour lui, et avec un si ineffable avantage pour nous*» (B, p. 106).

EXPLICITACIONES:

«Una de las principales partes deste negocio [*oración*], porque la menor parte de la gente tiene sufficiente materia de consideración» (SP, p. 328)—«une des principales parties de l'affaire qui nous occupe, *et une des choses les plus nécessaires à ceux qui veulent s'adonner à l'oraison*: car ce n'est que le petit nombre…» (B, p. 197).

«Dexar a la esposa alguna manda señalada *para su remedio*» (SP, p. 292)—«léguer à son épouse quelque don signalé *qui fût sa consolation dans cet exil*» (B, p. 116).

«Puedes considerar estas cinco cosas entre otras que ay en él [este bien]» (SP, p. 279)—«Vous pouvez considérer cinq choses entre tant d'autres qui se rencontrent dans le divin séjour qu'ils habitent» (B, p. 82).

INTENSIFICACIÓN:

«Allí [el infierno] las orejas que *se dieron a oir* mentiras y torpedades oirá[n] perpetuas blasphemias y gemidos» (SP, p. 275)—«Là, les oreilles qui *ont mis leur volupté à entendre* des mensonges et des obscénités, entendront des blasphèmes et des gémissements éternels» (B, p. 68).

«El sepulchro se cubrió con una losa y el coraçon *de la Madre* con una escura niebla de tristeza» (SP, p. 309)—«Le sépulcre fut fermé par une pierre. A ce moment, le coeur de *la divine Mère* est plongé dans un abîme de tristesse» (B, p. 152).

«El *Esposo*» (SP, p. 291)—«Le *céleste Epoux*» (B, p. 114).

«Abraçale [el sagrado cuerpo] *la Madre* con el cuerpo despedaçado» (SP, p. 308)—«*Cette très-sainte Mère* embrasse ce corps qui n'est plus qu'une plaie» (B, p. 149).

«La *grandeza* de su [Christo] amor» (SP, p. 287)—«l'*excès* de son amour» (B, p. 106); «con *cuánta* charidad» (SP, p. 306)—«avec quel *excès* de charité» (B, p. 145).

«Viendo lo *mucho* que [Dios] le perdona» (SP, p. 346)—«à la vue de *cette bonté infinie* qui les lui pardonne» (B, p. 239).

SUPRESIONES:

También muy significativas son las supresiones:

«Para huyr destos extremos conviene llevar talmedio que ni con la demasiada atención fatiguemos la cabeça, ni con el mucho descuydo y floxedad dexemos andar vagueando el pensameinto por do quisiere. De manera que, assí como solemos dezir al que se va sobre *una bestia maliciosa* que lleve la rienda tiessa, conviene saber, ni muy apretada ni muy floxa, porque ni buelva atrás, ni camine con peligro, assí devemos procurar que vaya nuestra atención moderada y no forçada, con cuidado y no con fatiga congoxosa. Más particularmente conviene avisar [...] mucha priessa a caminar. Mas entre todos esto avisos...» (SP, p. 331)-«Pour fuir ces extrémités, il faut se tenir dans un juste milieu, de telle sorte qu'on ne se fatigue point la tête par une attention excessive, et que par trop de négligence et de lâcheté on ne laisse point voltiger l'imagination où bon lui semble. [...] Mais entre tous ces avis...» (B, p. 204-6).

«Esta virtud, [...], es como un estímulo y aguijón de todas las otras y por esto el que de verdad dessea caminar por el camino de las virtudes, no vaya sin estas *espuelas*, porque nunca podrá sacar de harena a *su mala bestia* si va sin ellas. De lo dicho parece claro...» (SP, p. 339-340)-«cette vertu... elle soit néanmoins comme un stimulant et un aiguillon pour toutes les autres. C'est pourquoi quiconque a

> un vrai désir de marcher dans le chemin des vertus, ne doit point entreprendre de le faire sans ce puissant secours; car, s'il manque, on ne se tirer jamais des grandes difficultés qu'on y rencontrera .On voit clairement…» (B, p. 226).

La supresión de la referencia alcantarina al mundo animal (*bestia*) recuerda indiscutiblemente la supresión de la palabra *rumiar*. Y la explicacion, en nuestra opinión, hay que buscarla en el fenómeno religioso subyacente de la devoción. San Pedro se sitúa claramente en la línea de Santo Tomás: «Devoción, dize santo Thomas, que es una virtud, la cual haze al hombre prompto y ábil para toda virtud y le despierta y facilita para el bien obrar» (SP, p. 338). Santa Teresa sigue fundamentalmente la misma pauta: «la verdadera devoción consiste en no ofender a Dios y estar dispuestos y determinados para todo bien» (TA, *Obras*, V 9,9) y «de devociones a bobas nos libre Dios» (TA, *Obras*, V 13,16). Es decir, sin sólido fundamento religioso, cimentado en fe, las devociones resultan vacuas e inoperantes. De ahí que no sea devoción verdadera y esencial «aquella ternura de coraçon o consolación que sienten algunas vezes los que oran, sino esta promptitud y aliento para bien obrar» (SP, p. 340). Sin embargo, «Verdad es que de esta devoción y promptitud muchas vezes nasce aquella consolación y por el contrario esta mesma consolación y gusto espiritual acrecienta la devoción essencial que es aquella promptitud y aliento para bien obrar» (SP, p. 340). Dicho de otra manera, tanto ST como ST y SP dejan abierta la puerta de la voluntad (potencia de la voluntad y de la devoción afectiva) con tal de que ésta sea verdadera. Luis de Granada dice propiamente lo mismo: «Il est donc indubitable que cette consolation intérieure augmente la dévotion, & excite puissamment la volonté au bien,… ces deux choses s'entre-aident comme une mere, & une fille,…».[63] Apertura plenamente aprovechada por el P. Bouix.

Una referencia interesante en el marco de la evaluación crítica del estilo del P. Bouix nos viene de uno de sus colegas jesuitas belgas, el P. Jules Peyré, quien en 1903 firma y publica una edición «revue avec soin» de su traducción de la *Vie de Sainte Thérèse* (París, Lecoffre-Gabalda, 1910[16]) en la que no solamente define en términos generales lo que considera «le mérite» y los «limites» del estilo bouixiano, sino que introduce en el texto mismo de la traducción de Bouix una serie de modificaciones que confirman sólidamente el análisis que precede. En cuanto a lo primero, Peyré opina que «Avec le talent d'écrivain le P. Bouix avait le don d'inspirer l'amour de la sainte dont il était lui-même profondément pénétré. Noble et élégante, sa

63 Louis de Grenade: 1702, *o. c.*, II, p. 3-5.

traduction est animée d'un souffle qui entraîne»[64] y «en plus d'un endroit, sa phrase déborde la pensée de la sainte. Emporté par le mouvement du récit, il ajoute une, deux épithètes, une ou plusieurs incidentes, des formules exclamatives, qui étendent le sens su texte et souvent le mettent mieux en saillie».[65] Además, como es testimonio de traductor, nos parece doblemente válido. De lo segundo, algunos ejemplos: «On voit avec une *souveraine* évidence que…» (Bouix, 1852, I, p. 259)-«On le voit avec évidence,…» (Peyré, 1910, p. 205); «une *souveraine* difference» (Bouix, p.385)-«une *grande* différence» (Peyré, p. 263); «se contracter *d'une manière effrayante*, à l'époque» (Bouix, p. 444)-«se contracter à l'époque» (Peyré, p. 359); «transportée *corps et âme* dans l'enfer» (Bouix, p. 443)-«transportée dans l'enfer» (Peyré, p. 358); «dès la première fois *il change soudainement la disposition intérieure de* notre âme» (Bouix, p. 326)-«dès la première, il *dispose* l'âme» (Peyré,p.263); «résister*, mais j'ai constamment vu que tous les efforts sont inutiles*» (Bouix, p. 324)-«résister,mais *sans grand succès*» (Peyré, p.262); «le danger soit *nul* pour les personnes…» (Bouix, p.324)-«le danger soit *bien peu, ou même nullement à redouter*, pour les personnes…» (Peyré, p. 262); «On traite cet heroïsme de *sentiments*, de tentation et de folie» (Bouix, p. 259)-«On s'imagine qu'il y a là tentation et folie» (Peyré, p. 205); «que lui apporte chacune de ces *visites divines*» (Bouix, 259)-«que lui apporte chacun de ces *ravissements*» (Peyré, p. 204); «je suis convaincue qu'une personne élevée à cet état, *ne parle, ni ne fait plus rien par elle-même*, mais que ce souverain monarque…» (Bouix, p. 259)-«je suis convaincue, lorsqu'une personne est élevée à cet état, ce souverain Roi…» (Peyré, p.205)…

Por fin, el estilo de sus traducciones es el propio estilo redaccional del P. Bouix que predomina en sus escritos originales y que se puede calificar globalmente de «hagiográfico» y «profético». Lo encontramos con toda evidencia en publicaciones suyas como: *Apparitions de Notre-Dame de Lourdes et des particularités de la vie de Bernadette et du pèlerinage* (Paris, Saint-Paul-Taranne, 1878[2]), *Saint Joseph d'après les saints et les maîtres de la vie spirituelle* (París-Bruselas, Périsse Frères - Régis Ruffet, 1863) («l'onction déborde de leurs [des saints] écrits», Préface) y *Ouvrage dédié à la Vénérable Mère Elisabeth de Brugelles et à la catholique cité de Castelnaudy* (París, Gauthier-Villars, 1875) (importancia de la palabra *héroïne* (*héroïque*) (Titre, Préface, XI, XIII, 1, 2, 223, …), pero también en sus escritos históricos y doctrinales reina un ambiente literario representativo de una «dévotion sensible» rebosante de fervor/ardor religioso y espiritual. Dos ejemplos: *De l'Institut des Religieuses auxiliatrices des âmes du purgatoire (1856-1878)*

64 J. Peyré: *o. c.*, p. XIV.
65 J. Peyré: *o. c.*, p. XIV.

(París, Saint-Paul, 1878) «le dévouement héroïque [des] apôtres de l'Eglise militante» (p. 5, 8) y *Oeuvres spirituelles du P. Jean - Joseph Surin… publiées par le P. Marcel Bouix* (París, Saint-Paul, 1879), en la *Préface de l'éditeur* (p. 369 y sigs.) que trata de «la jeune vierge d'Avila» y que ofrece al lector un buen ejemplo de fraseología hagiográfica.[66]

Conclusiones

La palabra clave del análisis exegético de la traducción del P. M. Bouix es indudablemente el concepto/término «devoción» y hasta cierto punto se podría completarlo con el adjetivo *teresiana*. En efecto, tanto *ad extra* (la «colateralidad» documental) como *ad intra* (la «colateralidad» textual) Bouix se atiene fielmente a una lectura conceptual, orientada hacia la Santa de Ávila, que sigue textualmente la línea de San Pedro (y de Fray Luis de Granada): la aparición explícita del «recogimiento» en el esquema

66 También hubiera sido interesante comparar la traducción de Bouix (SP) con otras traducciones en lengua francesa del *Tratado* (por ejemplo, las versiones de Pierre-André de Fauvel, París, Couterot, 1670; René Gautier, París, Vve de la Noue, 1606; Cénat de l'Herm, París, J. P. Migne, 1863; F. Alexandre, París, Denis Moreau, 1662 y V. P. L. D. M., París, Charles Angot, 1686), pero en el marco restringido de la presente contribución preferimos limitarnos a una referencia somera a una traducción concreta, *La Vie et les Oevvres spirituelles de Saint Pierre d'Alcantara* (París, Antoine Bertier, 1670) del traductor oratoriano Jacques Talon (1598-1671), entre otras razones porque el mismo traductor participó efectivamente en la traducción de las *Oeuvres spirituelle*s de F. Luis de Granada (León de Francia, Guyot, s. f., 8 volúmenes). Se trata del capítulo II «De la matière de la méditation»: «Nous venons de voir le fruit immense que l'on retire de l'oraison et de la méditation; voyons maintenant quels sont les sujets que nous devons méditer. Ce saint exercice ayant pour fin de créer et de développer dans nos coeurs l'amour et la crainte de Dieu, ainsi que la fidélité à observer ses commandements, le sujet le plus convenable de méditation sera celui qui nous fera le plus directement atteindre ce but. Or, quoiqu'il soit vrai que toutes les créatures tirées du néant, que toutes les choses spirituelles et sacrées, nous portent à l'amour et à la crainte de Dieu, néanmoins, généralement parlant, ce sont les mystères de notre foi contenus dans le Symbole, c'est-à-dire le *Credo*, qui nous y excitent avec le plus d'efficacité et le plus de fruit.» (B, p. 9) - «Ayant veu combien grand est le fruit de l'Oraison, & de la Meditation, voyons maintenant ce que nous devons considerer dans ce devot exercice. Je respons que cette sainte occupation estant ordonnée pour créer dans nos coeurs, l'Amour et la Crainte de Dieu, avec l'observance exacte de ses saints Commandemens. La matiere la plus propre pour cette occupation, sera celle qui peut contribuër davantage à ce dessein. Quoy qu'il soit uray que toutes les choses creées & spirituelles, toutes les choses sacrées, nous portent à entrer dans ce chemin; neanmoins on peut dire, generalement parlant, que les Mysteres de nostre Foy (qui sont contenus dans le Symbole des Apostres) sont les plus propres et les plus avantageux pour cet effet» (Talon, p. 92-3). Sin entrar en mayores detalles, la comparación plantea con toda evidencia no solamente el camino recorrido por la lengua francesa en general entre el siglo XVII y el siglo XIX, sino también la delicada evolución del vocabulario especializado de la espiritualidad francesa*: immense/grand, saint exercice/devot exercice, méditer/considerer, fidélité à observer/ observance exacte, convenable/propre, directement atteindre/contribuër davantage, toutes les créatures tirées du néant/ toutes les choses creées, qui nous y excitent avec le plus d'efficacité/les plus avantageux*. Además, se confirma el estilo propio de Bouix.

nocional de la devoción bouixiana. Y, sin embargo, la impresión general que se desprende de la lectura de la traducción de Bouix es fundamentalmente diferente de la «esencialidad» teresiana. En efecto, la textualidad bouixiana se caracteriza por un fenómeno de intensificación discursiva —que sólo coincide parcialmente con el concepto de énfasis y que inquieta a muchos críticos antiguos y modernos— que representa una ampliación global del TO al mismo tiempo que la aplicación de una serie de amplificaciones específicas como, por ejemplo, las adiciones, extensiones, adaptaciones, explicitaciones y las intensificaciones morfo-semánticas. En realidad, en nuestra opinión y en términos generales, se podría hablar de una especie de «inflado» del mismo discurso retórico que afecta a la globalidad de sus componentes. El traductor modifica (¿exagera?) el impacto expresivo del TO en términos de proyecto individual y de historia.

En efecto, resulta absolutamente necesario situar a nuestro jesuita en un marco histórico-literario concreto caracterizado por el entusiasmo recuperado, el favor renovado y la devoción marcada de un período de la historia del cristianismo en Francia definido por los historiadores como el «Réveil» de la fe cristiana frente a casi dos siglos de predominancia rigorista y racionalista.[67] En el siglo XIX, la expresión de la espiritualidad devocional francesa cambia profundamente de acento y de orientación. Como consecuencia directa del nuevo apostolado creado en el seno de una «Iglesia militante», necesitada de evangelización y de propagación de la fe, fundado y ejemplificado en la reconstitución histórica de la Iglesia a partir de la reafirmación del Concordato (1817), en el restablecimiento de la Compañía de Jesús por el Papa Pío VII (1814), de la recristianización progresiva de la sociedad, del advenimiento de una monarquía devota (Carlos X, 1824-183) se produce un nuevo florecimiento de santos apóstoles (el Cura de Ars, por ejemplo), «heroicamente» comprometidos en la evangelización de las masas populares, tanto en Francia como en tierras misioneras extranjeras.

Al mismo tiempo, la devoción cambia de fondo y de forma y adquiere una doble dimensión sensible y fuerte que leemos íntegramente en la textualidad del P. Bouix: «l'accent inspiré et le rythme lyrique d'une prose impérieuse, enflammée ou mélancolique».[68] Históricamente, enlaza con el movimiento literario del romanticismo francés, encabezado por *Le Génie du christianisme* de François-René de Chateaubriand (1802) que representa «un ardent

67 Véanse A. Latreille – R. Remond: *Histoire du Catholicisme en France. La période contemporaine*, p. 251-71; B. Peyrous: *Histoire de la spiritualité chrétienne*, p. 218; G. Cholvy: *Christianisme et société en France au XIXème siècle*, p. 133; P. Pourrat: *La spiritualité chrétienne. Les Temps Modernes*, IV, p. 633-4, 636, 638; G. Cuchet: *Une histoire du sentiment religieux au XIXème siècle. Religion, culture et société en France 1830-1880*; C. Savart: *Les catholiques en France au XIXème siècle. Le témoignage du livre religieux*, «le Réveil».

68 A. Lagarde – L. Michard: *XIXème siècle. Les grands auteurs français du programme*, p. 292.

élan religieux très vif»,[69] una «ardeur entraînante de son apostolat»[70] y una «solennité prophétique» (dramatización), en el que el cristanismo suministra ante todo poesía y emoción y cuyos máximos representantes se llaman Victor Hugo (1802-1885), Félicité de Lamennais (1782-1854) y Alphonse de Lamartine 1790-1869).

En conclusión, ante el racionalismo antirreligioso (volteriano) del siglo XVIII se produce una doble revolución religiosa y literaria que desemboca finalmente en una devoción renovada de sino romántico en la que se intenta compensar el mal sufrido por un *exceso* de bien[71] . Desde dentro se centra en un temario triple: el Corazón de Jesús, la Eucaristía y María Inmaculada. Por fuera, da lugar a una escritura de carácter formalista (una especie de solemnidad dramática) que abre la puerta grande a toda una variedad de niveles redaccionales que oscilan entre una auténtica y verdadera emoción y un sentimentalismo «doucereux»[72] exagerado que explica la aparición, en el siglo XIX, de toda una literatura espiritual de tipo pietista, ritualista e individualista. Afortunadamente el P. Bouix pudo contar con el patrocinio de la Santa de Ávila.

Bibliografía

Textualidad básica

B: BOUIX, Marcel. *Oeuvres spirituelles de Saint Pierre d'Alcantara*. París-León de Francia, Perisse Frères, 1862.

FL: GRANADA, Fray Luis de. *Libro de oración*. Madrid, BAC, 1999.

SP: SANZ VALDIVIESO, Rafael. *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*. Madrid, BAC, 1996.

Bibliografía general

ÁLVAREZ, Tomás. *Diccionario de Santa Teresa*. Burgos, Monte Carmelo, 2002.

ANDRES MARTIN, Melquíades. *Historia de la mística de la edad de oro*. Madrid, BAC, 1994.

AQUINITATIS, S. THOMAE. *Summa Theologica*. IV. *Secunda Secundae*. París, Bloud et Barral, 1885[14] (I-XCI).

ARNAULD D'ANDILLY. *LES OEVVRES DE SAINTE THÉRÈSE*. PARÍS, Pierre le Petit, 1670 (1676).

69 A. Lagarde – L. Michard: *o. c.*, p. 100.
70 A. Lagarde – L. Michard: *o. c.*, p. 292.
71 Véase Peyrous, *o. c.*, p. 219
72 Véase P. Pourrat, *o. c.*, p. 636.

AUCLAIR, Marcelle. Thérèse d'Avila. Oeuvres complètes. París, Desclée De Brouwer, 1989[4].

AUT: RAE. *DICCIONARIO DE AUTORIDADES*. MADRID, Gredos, 1969 (3 tomos).

BLOUD, Maurice. «Oeuvres de Sainte Thérèse. Les différentes traductions françaises», in *Revue Augustinienne*, XII, Janvier-juin 1908, Lovaina-París, p. 292- 315.

BOUIX, Marcel. *Oeuvres de Sainte Térèse*. París, Julien, Lanier et Cie, 1852-56 (3 tomos).

BOUIX, Marcel. *Oeuvres spirituelles du Père Jean-Joseph Surin*. París, Saint-Paul, 1879.

CABRE, María Teresa. *La terminología*. Barcelona, Antártida, 1993.

CANTERA BURGOS, Francisco. *Sagrada Biblia.* Madrid, BAC, 2000[3].

CEJADOR Y FRAUCA, Julio. *Diccionario fraseológico del siglo de oro*. Barcelona, Serbal, 2008.

CHAMPION DE PONTALIER, M. l'Abbé. *Le trésor du chrétien*. París, Méquignon, 1813 (III).

CHASTEL, P.F. *De l'oraison mentale et de la contemplation*. Lovaina, Nova et Vetera, 1909.

CHOLVY, Gérard. (1790 *Christianisme et société en France au XIX[e] siècle (1790-1914)*. París, Seuil, 2001.

CLORIVIERE, R. P. de. *Méditations sur la Passion, l'Eucharistie, le Sacré-Coeur*. París, Mignard, 1924.

COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española (1611-1674)*. Barcelona, Alta Fulla,1998.

CRASSET, Jean. *Méthode d'oraison avec une nouvelle forme de méditations*. Bruselas, F. Foppens. 1724.

CRUZ, San Juan de la. *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Madrid, BAC, 1978[10].

CUCHET, Guillaume. *Une histoire du sentiment religieux en France au XIXème siècle. Religion, culture et société en France (1830-1880)*. París, Cerf, 2020.

FUENTE, Vicente de la. *Escritos de Santa Teresa*. Madrid, Atlas, 1952 (BAE, 2 tomos).

GAFFIOT, Félix. *Grand Dictionnaire Latin-Français*. París, Hachette, 2000.

GARCIA GARCIA, José. *Algebra lineal y geometría*. Alcoy, Marfil, 1980.

GOBINET, Charles. *Instruction de la jeunesse en la piété chrétienne*. Lieja, J. F. Bassompierre, 1771.

GRANADA, Fray Luis de. *Guía de Pecadore*s. Madrid, Espasa-Calpe, 1953 (CC).

GRANADA, Fray Luis de. *Guía de Pecadores*. Madrid, Homolegens, 2012.

GRENADE, Louis de. *Traité de l'oraison et de la méditation.* París, Thomas Moette, 1702 (2 tomos).

GRENADE, Louis de. *Traité de l'oraison, du jeûne et de l'aumône*. París, Cerf, 2004.

HUOT DE LONGCHAMP, Max. *Prier à l'école des saints*. Mers-Sur-Indre, Centre SJDLC, 2008.

HUOT DE LONGCHAMP, Max. «Oraison, méditation, contemplation», in *Communio*, n.° 34, Mars-avril 2009, p. 39-51.

HURTADO ALBIR, Amparo. *Traducción y Traductología*. Madrid, Cátedra, 2007[3].

LAGARDE, André - MICHARD, Laurent. XIX*ème siècle. Les grands auteurs français du programme*. París, Bordas, 1961.

LATREILLE, A. - REMOND, R. *Histoire du Cathécisme en France. La période contemporaine*. París, Spes, 1962[2].

LECLERCQ, Jacques. *Vie intérieure*. Bruselas, Eds. de la Cité Chrétienne, 1936.

LEDRUS, M. «Grenade et Alcantara. Deux manuels d'oraison», in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXXVIII (1962), p. 447-460 y XXXIX (1963), p. 39-44.

LELOUP, Jean-Yves. *Un art de l'attention*. París, Albin Michel, 2002.

LOPEZ RUANO, Raquel E. (ed.). *San Pedro de Alcántara. Tratado de la oración y meditación*. Madrid, BAC, 2012.

LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Roma, Stabilimento Danesi, 1908.

LLANEZA, Maximino. *Bibliografía de Fray Luis de Granada*. Salamanca, Tipografía Calatrava, 1926-8 (4 tomos).

MOLINER, María. *Diccionario de uso del español*. Madrid, Gredos, 1966 (2 tomos).

NICOLE, Pierre. *Traité de l'oraison*. París, Helie Josset, 1680.

OSUNA, Francisco de. *Tercer Abecedario espiritual*. Madrid, BAC, 1972.

PABLO MAROTO, Daniel de. *Espiritualidad española del siglo* XVI. Madrid, EDE, 2016 (3 tomos).

PETITOT, Henri. «Les ascensions du coeur de Sainte Thérèse. Les différentes traductions françaises», in *Revue Augustinienne*, Lovaina-París, XII, janvier-juin 1908, p. 292-315.

PEYRÉ, Jules. *Vie de Sainte Thérèse* écrite *par elle-même*. París, Victor Lecoffre, J. Gabalda, 1910[16].

PEYROUS, Bernard. *Histoire de la spiritualité chrétienne*. París, Emmanuel, 2010.

POURRAT, Pierre. *La spiritualité chrétienne*. IV. *Les temps modernes*. París, Lecoffre, 1947.

PUENTE, Fray Luis de la. *Meditaciones de los Misterios de Nuestra Santa Fe*. Barcelona, Magnion, 1961.

REDEMPTION, Frère Marie-Jean de la. «A la rencontre de Jésus: la méditation thérésienne», in *Carmel*, n.° 170, janvier 2019, p. 68-80.

RIBERA, Francisco de. *La Vida de la Madre Teresa de Jesús*. Madrid, Edibesa, 2004.

SACY, Le Maistre de. *La sainte Bible*. Bruselas, Meline, Cans et Cie, 1838.

SAVART, Claude. *Les catholiques en France au* XIX*ème siècle (1830-1880)*. París, Cerf, 2020

SCHOKEL, Luis Alonso. *Biblia del Peregrino*. Bilbao, Ega, 1995.

SESE, Bernard. *Oeuvres de sBainte Thérèse*, París, Cerf, 1995.

SOMMERVOGEL, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruselas - París, Schepens-Picard, 1890 (4 tomos).

TA: ALVAREZ, Tomás. *Santa Teresa. Cartas*. Burgos, Monte Carmelo, 1997[4].

TA: ALVAREZ, Tomás. *Santa Teresa. Obras completas*. Burgos, Monte Carmelo, 2001[11].

TALON, Jacques (trad.). *La vie et les oevvres spirituelles de Saint-Pierre d'Alcantara.* París, Antoine Bertier, 1670.

TERESA DE JESUS, *Obra*s. Madrid, Joseph de Orga, 1752.

TERESA DE JESUS., *Obras*. Amberes, Balthasar Moreto, 1649.

TOB, *La Bible, traduction oecuménique. Nouveau Testament*. París, Cerf, 1975.

WERRIE, Paul. «Le style de Thérèse d'Avila», in *Ecrits de Paris*, n.° 296, oct. 1970, p. 81-89.

YEPES, Diego de. *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús*. Madrid, EDE, 2014.