

Contiendas discursivas, contiendas doctrinales. La inserción de fragmentos del discurso litúrgico en *La fazienda de Ultramar*

Discursive disputes, doctrinal disputes. The interpolation of liturgical discourse in *La fazienda de Ultramar*

MELISA LAURA MARTI *

Sumario:

1. Introducción
2. Contiendas discursivas: las citas litúrgicas en contexto
3. Más allá del ritmo: la interpretación tipológica
4. Contiendas doctrinales: la pervivencia del pensamiento monástico
5. Conclusiones

Resumen: *La fazienda de Ultramar* es un texto del primer tercio del siglo XIII en el que podemos reconocer numerosos hipotextos: relatos apócrifos, históricos y mitológicos están enmarcados por el modelo estructural descriptivo-narrativo de las guías de peregrinos o *itineraria* medievales, lo que hace de esta temprana traducción

* *Melisa Laura Marti es Doctora en Literatura por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y becaria posdoctoral en CONICET (SECRIT-IIBICRIT).*

melisa_marti@yahoo.com.

Recibido: 16 de mayo del 2022.

Aceptado: 4 de julio del 2022.

<https://doi.org/10.48162/rev.35.031>

castellana de la Biblia un texto muy particular. Nos centraremos en uno de estos hipotextos: las citas latinas que acompañan y expanden algunos de los pasajes bíblicos, lo que revela la presencia e influencia de los textos litúrgicos en el estudio de la Biblia. Por medio del análisis de la interacción de estas dos fuentes textuales (la Biblia y los cantos litúrgicos), abordaremos el proceso de traducción de la obra, así como también su trasfondo doctrinal. De este modo, aspiramos a conocer el sistema cultural en que se ubicaba el autor y su modo de trabajo como traductor y compilador.

Palabras clave: prosa castellana, Biblia romanceada, Siglo XIII, Itinerario, Artes Praedicandi.

Abstract: *La fazienda de Ultramar* is a thirteenth-century text in which it is possible to recognise several hypotexts: apocryphal stories, historical accounts, and a mythological tale are structured by the descriptive narrative frame of medieval pilgrim guides or *itineraria*, which gives this early Castilian translation of the Bible a distinctive form. We will focus on one of these hypotexts: the Latin quotes that accompany and expand many biblical passages, which reveal the presence and influence of liturgical texts in the study of the Bible. Through the analysis of the interaction of these two sources (the Bible and liturgical chants), we will approach the translation process of this work, as well as its doctrinal background, hoping it will allow us to comprehend the cultural system its author inhabited and the techniques he incorporated as a translator and a compiler.

Keywords: Castilian prose, Vernacular Bible, 13th Century, Itinerary, Artes Praedicandi.

1. Introducción

La fazienda de Ultramar es un texto cuya complejidad no ha sido aún abarcada por completo. Su estudio revela lo lejos que se encuentra del enfoque que lo caracterizaba como un texto fragmentario, desordenado, descuidado; por el contrario, este primer ensayo de transmisión de la Biblia en lengua castellana evidencia el funcionamiento de una conciencia muy aguda de la potencialidad expresiva del castellano como lengua literaria. No obstante, la presencia de un centenar de citas bíblicas que no fueron traducidas nos conduce a preguntarnos por qué se integraron al texto castellano en su lengua fuente, el latín, y qué motivó su selección y compilación. Para dar respuesta a estos interrogantes, nos ocuparemos de la interacción de dos fuentes textuales que, integradas al entramado textual de *La fazienda*, ponen de manifiesto no solo el método de traducción empleado por el autor, sino también un trasfondo doctrinal que expone los debates teológicos que abarcaron siglos en la Europa cristiana. Intentaremos dar cuenta de cómo el proceso de traducción, entendido como un trabajo de refuncionalización y recontextualización de la materia bíblica, refleja las formas de apropiación del imaginario bíblico y su adaptación al horizonte de expectativas del público lector de la sociedad ibérica del siglo XIII.

La crítica ha coincidido desde el descubrimiento de la obra en señalar el texto hebreo de la Biblia como su fuente principal. Moshé Lazar, su primer editor, da pruebas de ello en su estudio preliminar y en numerosas notas de comentario a su edición;¹ también Emily Francomano² y Pedro Sánchez-Prieto Borja, quien caracteriza a *La fazienda* como “un romanceamiento bíblico del hebreo, al que se añaden

¹ Moshé Lazar, ed., *La fazienda de Ultra Mar: Biblia romanceada et itinéraire biblique en prose castillane du XII siècle* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1965), 20-24.

² Emily Francomano, “Castilian Vernacular Bibles in Iberia, c. 1250-1500”, en *The Practice of the Bible in the Middle Ages*, editado por Susan Boynton y Diane J. Reilly (Nueva York: Columbia University Press, 2011), 320.

unas pocas citas de la Vulgata”.³ Como señala García Turza, la prueba más evidente del uso preponderante del texto hebreo radica en el análisis de las categorías gramaticales y las construcciones sintácticas,⁴ así como también en las marcas lexicales. Sin embargo, en ocasiones es posible verificar el uso conjunto de la fuente hebrea y la latina, como en el fragmento dedicado a la muerte de Moisés (*Dt.*, 34: 7), a quien “No·s’ escalfaron sos ojos ni non se fuyó su color e no·s’ le metieron sos dientes” (f. 27r).⁵ Aquí se puede ver la integración del texto hebreo (la alusión a los ojos y la piel) y el latino (la mención de los ojos y los dientes), lo que produce una suerte de síntesis conceptual.

Más allá de la convivencia de las dos tradiciones bíblicas en el texto de *La fazienda*, la hebrea y la latina, encontramos un entramado textual complejo, que se explicita en ocasiones⁶ y que incorpora relatos apócrifos, microrrelatos históricos⁷ y mitológicos y el modelo estructural

³ Pedro Sánchez-Prieto Borja, “Fazienda de Ultramar”, en *Diccionario filológico de Literatura Medieval Española: Textos y transmisión*, editado por Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías (Madrid: Castalia, 2002), 495.

⁴ Claudio García Turza, “*Fazienda de Ultramar*”, en *Diccionario bíblico de las letras hispánicas*, editado por Claudio García Turza, Carlos Alvar y Nicasio Salvador Miguel (San Millán de la Cogolla: CiLengua, 2010), 15.

⁵ Cito según mi transcripción del texto de *La fazienda de Ultramar*, especificando a continuación de cada cita los folios correspondientes al Ms. 1997 de la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca.

⁶ El manejo de fuentes diversas se hace explícito en un pasaje como este, cuya fuente sea probablemente el apócrifo *Ascensio Isaiae*, 5: 1: “Bien trobamos escripto en latín que Manasés fizo matar a Isaías el propheta e lo fizo soterrar con una sierra de fust, mas no es escripto en la istoria ni non lo trobamos en el ebraico” (f. 58r). Llama la atención la frase “no es escripto en la istoria ni non lo trobamos en el ebraico”, que pone en evidencia la clara voluntad de dar cuenta del proceso de escritura del autor, que se muestra como un auténtico compilador. De esta forma, además, cumple con su misión de escribir “la fazienda de ultramar e los nonbres de las cibdades e de las tierras como ovieron nonbre en latín e en ebraico” (f. 1r), tal como expresa en su incipit, señalando su interés por la indagación lingüística y toponímica.

⁷ Al respecto, puede consultarse Melisa Marti, “La escritura de la historia en los itinerarios bíblicos medievales: el caso de *La fazienda de Ultramar*”, en *Los*

de representación geográfica de las guías de peregrinos, sumado a un marcado sincretismo cultural, filosófico y doctrinal.⁸ Un ejemplo de ello es la inclusión del mito ovidiano de Píramo y Tisbe, del que se eliminan los elementos sobrenaturales para adaptarlo a la cosmovisión cristiana.

Ahora bien, una vez que se abarca el análisis de las fuentes de *La fazienda* y la exploración de las distintas hipótesis acerca de sus versiones precedentes (entre las que se destaca la posibilidad de que haya existido un original en latín y/o una versión en un dialecto occitano),⁹ permanece la incógnita acerca de las frases latinas que el autor no tradujo. Estas citas, que aparecen diseminadas en el texto sin un criterio evidente, parecen funcionar como indicadores de la procedencia de un episodio determinado, por lo que en muchas ocasiones se las introduce con la frase “donde dice”: “Onde diz: ‘*Hec omnia tibi dabo si cades adoraberis me*’” (f. 31r), por ejemplo. Por otra parte, el modo de incorporar estas citas resulta llamativo, sobre todo porque muchas veces están incompletas o no parecen estar del todo relacionadas con el episodio que motiva su inclusión. Esto nos conduce a preguntarnos: si el autor traducía una versión latina, ¿por qué mantuvo estas frases en su lengua original? ¿Qué las distingue de otras frases, incluso de las de mayor peso dogmático, que se transmitieron en romance?

Lazar señaló la aparición de estas frases sin indagar acerca de su origen, enmendándolas en muchas ocasiones para ajustarlas a versículos bíblicos semejantes; o, cuando esto no era posible por no encontrar un correlato bíblico, anotando que no correspondían “en absoluto”¹⁰ a los

nortes del hispanismo: territorios, itinerarios y encrucijadas. Actas del XI Congreso Argentino de Hispanistas, editado por María Eduarda Mirande, Alejandra Siles y Mariel Quintana (San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2018b), 234-241.

⁸ Véase Melisa Martí, “Discusiones doctrinales y problemas de traducción. La representación de la Santísima Trinidad, la virgen María y los ángeles en *La fazienda de Ultramar*”. *Olivar. Revista de Literatura y Cultura Españolas* 21, n.º 33 (2021): <https://www.olivar.fahce.unlp.edu.ar/article/view/olie095>.

⁹ Rafael Lapesa desarrolló esta hipótesis con argumentos muy convincentes a través del mapeo léxico de una amplia variedad de vocablos. Véase Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española* (Madrid: Gredos, 1981), 233.

¹⁰ Lazar, ed., *La fazienda de Ultra Mar*, 103.

pasajes que debían transmitir. Tal es el caso del pasaje correspondiente a *II Re.*, 2: 21, donde se narra cómo Eliseo bendijo el agua turbia por medio de la sal:

Ayuso un poco de Jericó es el babtisterio do bautizó Christos a Sant Johan baptista. Allí en una fontana e fue amarga e enferma, e priso Heliseus en I baso nuevo del agua, echó y sal e bendíxola. Echola en la fuent e tornos' sana e buena por beber. Onde diz el bendezir del agua: "*Ut sanaretur sterilitas aque*"(f. 31r).

En efecto, la cita en latín no proviene de la Biblia, sino del Exorcismo y bendición de la sal, parte del Rito Romano que se inspira en este fragmento, tal como lo expresa el sacramentario gregoriano: "Exorcizo te, creatura salis, per Deum vivum, per Deum verum, per Deum qui te per Elisaeum prophetam in aquam mitti iussit, ut sanaretur sterilitas aquae; ut efficiaris sal exorcizatum in salutem credentium".¹¹ Con esta interpolación se evidencia una voluntad de situar los episodios bíblicos en un contexto mayor, agregándoles nuevos sentidos a las narraciones veterotestamentarias al vincularlas con prácticas más cercanas al cristianismo europeo medieval.

Si bien algunos de estos fragmentos pertenecen inequívocamente a la Vulgata,¹² el estudio de las citas latinas revela un amplio repertorio de fuentes apócrifas, litúrgicas y sacramentales, como la anterior. Un porcentaje significativo de ellas forma parte del corpus de salmos, antifonas y responsorios cantados en la misa y el oficio divino,¹³ como

¹¹ Jacques Paul Migne, *Patrologiae cursus completus: Patrologia Graeca-Latina et Patrologia Latina* (París: Garnier y Migne, 1857-1866), LXXVIII, 231.

¹² Tal es el caso de la primera cita latina de *La fazienda*: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" (f. 1r), que corresponde a *Gn.*, 1: 26.

¹³ Van Dijk hace una sistematización de los cánticos, las antifonas y los responsorios de la misa y el oficio. Distingue, en especial, los responsorios salmódicos de los bíblicos, agregando que los primeros incluyen ligeros cambios

veremos a continuación. No resulta sencillo indagar en la verdadera extensión de esta práctica en el contexto de *La fazienda*, puesto que algunas de las frases transcritas en latín fueron incorporadas a los *corpora* litúrgicos tal como aparecen en la Biblia, sin modificaciones. Nos encargaremos de analizar, en consecuencia, aquellos fragmentos que muestran marcadas diferencias entre una fuente y la otra,¹⁴ y que demuestran la inferencia del repertorio litúrgico en la composición de *La fazienda*.

2. Contiendas discursivas: las citas litúrgicas en contexto

La primera de las citas tomadas de los textos litúrgicos aparece apenas comenzada *La fazienda*, en alusión al encinar de Mamré en el que Abraham fue visitado por tres ángeles (*Gn.*, 18). Su inserción en el texto responde a la motivación de su autor de describir el lugar donde transcurren los hechos, por lo que comenta: “Allí delant Ebrón es mont Manbre, e ovo ý grant árbol e fue enzina. A la raíz d’aquel árbol estava Abraam. Onde diz: ‘*Dum staret Abraam so ilicem Manbre*’” (f. 1v). La frase latina proviene de un responsorio¹⁵ del domingo de Quincuagésima

textuales, adaptaciones, omisiones y adiciones; y vincula los responsorios bíblicos con la distribución del calendario litúrgico, en paralelo a las lecturas de la Biblia. Véase Stephen Van Dijk, “The Bible in Liturgical Use”, en *The Cambridge History of The Bible, Volume 2: The West From the Fathers to the Reformation*, editado por Geoffrey Lampe (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 248-252.

¹⁴ Sobre un total de ciento dos frases analizadas, es posible determinar que cincuenta y siete forman parte del repertorio de textos litúrgicos. Dentro de este conjunto, cuarenta y tres de las citas no difieren del texto de la Vulgata, mientras que el resto presenta modificaciones en el plano morfosintáctico y/o léxico. Por otra parte, veintiséis de las citas son inequívocamente bíblicas. Finalmente, diecinueve corresponden a otras fuentes textuales (guías de peregrinos y textos teológicos y devocionales).

¹⁵ Extensos y ornamentados cantos que se entonaban en los oficios nocturnos y vespertinos. Véase Susan Boynton, “The Bible and the Liturgy”, en *The Practice of the Bible in the Middle Ages*, editado por Susan Boynton y Diane J. Reilly (Nueva York: Columbia University Press, 2011), 14. Como explica la autora, hacia los siglos XI y XII los responsorios a menudo reinterpretaban textos del Antiguo Testamento, incluso sin citarlos literalmente (*Ibid.*, 21).

que se presenta con variantes:¹⁶ “Dum staret Abraham ad ilicem Mambre, vidit tres pueros: tres vidit et unum adoravit” (RG, ID 2566),¹⁷ “Dum staret Abraham ad ilicem Mambre vidit tres pueros ascendentes per viam tres vidit et unum adoravit” (C, ID 006562), y “Dum staret Abraham ad ilicem Mambre vidit tres viros descendentes per viam tres vidit et unum adoravit” (C, ID 006563). El pasaje, por otra parte, repone dos versículos bíblicos: “apparuit autem ei Dominus in convalle Mambre sedenti in ostio tabernaculi sui in ipso fervore diei cumque elevasset oculos apparuerunt ei tres viri stantes propter eum quos cum vidisset cucurrit in occursum eorum de ostio tabernaculi et adoravit in terra” (*Gn.*, 18: 1-2).¹⁸

Conocer la procedencia de esta frase echa luz sobre algunos de los interrogantes planteados más arriba. El hecho de que haya sido tomada de un texto de circulación muy diferente a la del bíblico explica, en primer lugar, su brevedad: que se haya optado por incluir tan solo el incipit¹⁹ del responsorio podría indicar que se lo tomaba de referencia

¹⁶ En todas ellas aparece la preposición *ad* en lugar de *so*, un error del copista.

¹⁷ Todos los textos litúrgicos citados fueron tomados o bien de *Répertoire Grégorien* (de aquí en adelante, RG), o bien de la base de datos *Cantus* (de ahora en más, C). En cada caso, se dejará constancia del identificador correspondiente a cada cita. Véase Inga Behrendt, dir., *Répertoire Grégorien*, acceso el 13 de octubre de 2021, <https://gregorien.info/>; y Ruth Steiner, Terence Bailey y Debra Lacoste, dirs., *Cantus: A Database for Latin Ecclesiastical Chant. Inventories of Chant Sources*, acceso el 13 de octubre de 2021, <http://cantus.uwaterloo.ca/>.

¹⁸ Cito a partir de Robert Weber y Roger Gryson, eds., *Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007). Especifico a continuación de cada cita el libro, el capítulo y los versículos correspondientes.

¹⁹ No en todos los casos encontramos el incipit del texto litúrgico. En el folio 76v, por ejemplo, encontramos “Et facta in leticia magna in populo”, que forma parte de un responsorio: “Ornaverunt faciem templi coronis aureis et dedicaverunt altare domino et facta est laetitia magna in populo” (C, ID 007341). En este caso, se conserva la estructura sintáctica del responsorio pero se respeta la segmentación del versículo bíblico, que también comienza con la conjunción: “Et facta est laetitia in populo magna valde, et aversum est opprobrium gentium” (1 *Mac.*, 4: 58).

para identificar con facilidad el canto aludido, lo que ressignifica completamente el “onde diz”. La elección de estas frases y su fragmentariedad, por lo tanto, dejan de parecer aleatorias y cobran un nuevo sentido una vez que se las asocia a este contexto.

A su vez, reponer el contexto original de estas citas explica por qué no fueron traducidas, ya que el hecho de oír las en los servicios religiosos garantizaba su fijación, de modo tal que la comunidad cristiana las retenía en su memoria por vía auditiva, lo que justifica que estas frases se destaquen en su lengua original por sobre otras. Dado que no ha sido posible determinar hasta la fecha si hubo un original en latín del que *La fazienda* sería una traducción, resta resolver la pregunta acerca de si estas frases fueron agregadas durante la redacción en castellano, o si ya formaban parte de las versiones precedentes.

La inclusión de estas frases refleja los modos de integrar la Biblia a las ceremonias religiosas, en las que el entretejido de citas constituía una forma de exégesis, tal como explica Susan Boynton:

The juxtaposition of biblical texts in the liturgy, like the citation of authorities in a sermon, produced an implicitly exegetical structure. Singing and reading words from Scripture in combination and alternation with nonscriptural ones placed the biblical passages in new contexts, endowing them with multiple layers of meaning that were also articulated by exegetes. Thus the selection and combination of biblical texts in the chants and readings of the liturgy constitute a system of interpretation that parallels the readings of these same texts by patristic writers.²⁰

²⁰ Boynton, “The Bible and the Liturgy”, 10-11. El conjunto de ensayos que recoge *The Practice of the Bible in the Middle Ages*, entre los que se encuentra el aquí citado, abarca una serie de problemáticas pertinentes al estudio del funcionamiento del texto en contexto, por tomar a la Biblia como práctica más que como un objeto fijo y estable. Resulta muy relevante su abordaje para estudiar los modos en que sus expresiones pastorales, exegéticas y litúrgicas

Es decir, cantar y leer palabras de la Biblia combinándolas o alternándolas con textos ajenos a ella las ubicaba en contextos nuevos, lo que les otorgaba nuevas capas de sentido. Por lo tanto, la selección y combinación de fragmentos bíblicos en textos litúrgicos se vuelve un sistema de interpretación que amplía el sentido original y lo conecta con la práctica cotidiana del canto. El autor de *La fazienda*, entonces, recurrió al procedimiento inverso al aquí planteado, al incorporar frases tomadas de antifonarios a los pasajes bíblicos; sus modos de construir nuevos sentidos, por supuesto, son tan pertinentes como los analizados por Boynton. Por lo tanto, no tomar en consideración el funcionamiento de *La fazienda* en una red de alusiones y citas que permite describir el panorama textual en el que se produjo su circulación resultaría en una grave pérdida de sentido.

Como ya mencionamos más arriba, el desconocimiento de esta tradición textual condujo a Lazar a enmendar los pasajes en latín que no parecían provenir de la Vulgata. Así sucede, por ejemplo, con el pasaje en el que se narra la aparición de Dios a Moisés en el Monte Sinaí: “Apareció’sle Nuestro Señor en la flama del fuego, en la sentit, ço es la gavarda que ardía e no-s’ quemava ni non se desgastava. Onde diz: ‘*Rubrum quem videraz*’” (f. 12r). Lazar enmendó la frase “*Rubrum quem videraz*” como “*Videbat quod rubus arderet*”, tal como aparece en la Biblia (Éx., 3: 2). Sin embargo, el rastreo de esta cita nos revela que la frase a la que se refería el autor de *La fazienda* es un verso de responsorio correspondiente a la fiesta de la Asunción de la Virgen María, así como también una antifona²¹ de la Octava de Navidad: “*Rubum quem viderat Moyses incombustum, conservatam agnovimus tuam laudabilem virginitatem, Dei genitrix intercede pro nobis*” (C, ID 004669). En este caso, la estructura sintáctica del verso es notablemente distinta al versículo bíblico, por lo que no caben dudas acerca de su procedencia. A

configuraron el conocimiento de la Biblia en la época medieval y su adopción por la comunidad cristiana.

²¹ Cantos breves cuyos textos a menudo eran extraídos de los Salmos. Véase Boynton, “The Bible and the Liturgy”, 21.

su vez, el hecho de que se aluda a la Madre de Dios²² (pertinente por remitir a una festividad de María) en el marco de la historia de Moisés refuerza las conexiones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo que el autor de *La fazienda* procuró incorporar en su obra. Es decir, no solo superpone diversos episodios bíblicos en un mismo punto geográfico, sino que, al remitir a una festividad de María en el contexto del episodio de Moisés y la zarza, el autor de *La fazienda* da muestras de la técnica exegetica descripta por Boynton y abre el sentido del episodio del *Éxodo*. Esto no significa que todas las recontextualizaciones de los textos litúrgicos sean de esta naturaleza; la mayoría muestra una relación más directa con el episodio bíblico referido.

En algunos casos, las diferencias entre el pasaje bíblico y el texto litúrgico incorporados al itinerario castellano son algo más sutiles. Así, en uno de los pasajes descriptivo-narrativos de *La fazienda*, referido al monte Gilboa, encontramos: “A III migeros de torrente Cisón es monte Gelboe, o murió el rey Saúl en la batalla. E David, quant lo sopo, dixo: ‘Montes Gelboe nec ros nec pluvia veniat super vos’” (ff. 34r-v). La frase, que remite a *II Sa.*, 1: 21 (“Montes Gelboe nec ros nec pluviae veniant super vos neque sint agri primitiarum quia ibi abiectus est clypeus fortium clypeus Saul quasi non esset unctus oleo”), presenta algunas diferencias gramaticales con el texto bíblico, pero es idéntica a un verso de un responsorio de la liturgia: “Montes Gelboe nec ros nec pluvia veniat super vos ubi ceciderunt fortes Israel” (C, ID 007176).

Algo similar sucede con este pasaje que refiere a un episodio situado en el monte Tabor: “Delant Gelboe es el monte de Tabor. Allí se transfiguró Cristo a sos discípulos e a Sancto Petro e a Sancto Jacobo e a Sancto Johanne Evangelista. Allí aduxo Moisés e Elías. E dixo Sancto Petro: ‘Faciamus hic tria tabernacula’” (f. 34v). Una vez más, Lazar enmienda la cita omitiendo el adverbio *hic* para ajustarla a los versículos bíblicos que se le asemejan, “et respondens Petrus ait Iesu rabbi bonum

²² Un detalle que le confiere un interés especial a este pasaje es que en esta cita encontramos la única alusión al dogma de la virginidad de María, algo que el autor de *La fazienda* evitó a lo largo de su traducción: en ella se refiere a María como “Santa María” y, muy llamativamente, evita toda interpretación prefigurativa prefiriendo el término “manceba” sobre “virgen” a la hora de traducir la profecía de *Is.*, 7: 14. Véase Marti, “Discusiones doctrinales y problemas de traducción”, 7-8.

est hic nos esse et faciamus tria tabernacula tibi unum et Mosi unum et Heliae unum” (*Mc.*, 9: 3-4). Sin embargo, la fuente más aproximada a esta versión es una antifona del primer sábado de Cuaresma: “Faciamus hic tria tabernacula tibi unum Moysi unum et Eliae unum” (C, ID 002832).

Inmediatamente después, encontramos la descripción de Tiberíades y la costa del mar de Galilea:

Allí andava pescando Sancto Petro e Sancto Andreo e díxoles Jhesucristo: “Venit aprés de mí e fervos é pescadores de los omnes”. Allí vino a Sant Jame e a Sant Juan apóstol e evangelista e los clamó que fuessen con él. *Unde dicitur*: “*At illi relictis retibus et navi secuti sunt eum*” (f. 34v).

En este caso, la frase “*At illi relictis retibus et navi secuti sunt eum*”, que es en realidad un verso de introito de la fiesta de San Andrés Apóstol (C, ID g02309), es erróneamente identificada por Lazar como una mala copia de un versículo del *Evangelio según San Mateo*: “*At illi continuo relictis retibus secuti sunt eum*” (*Mt.*, 4: 20). En una nota al pie, luego de haber omitido “*et navi*” e insertado “*continuo*”, el editor ensaya una teoría: “*la présence de ‘et navi’ laisse supposer que l’auteur avait dans la mémoire le passage correspondant à cette scène selon Marc., I: 20 [...] ou selon Luc., V: 11*”.²³ La identificación del pasaje como parte del repertorio litúrgico simplifica esta explicación y demuestra que no se trata de errores de copia, sino de un uso sistemático de otras fuentes que se integran a la traducción de la Biblia propiamente dicha.

Otro episodio de características similares forma parte de una serie de relatos milagrosos en torno a Tiro y Sidón, y trata de la mujer cananea que pide a Jesús que intervenga en auxilio de su hija endemoniada:

²³ Lazar, ed., *La fazienda de Ultra Mar*, 112.

Quant passava Jhesucristo y, allí clamó merced la mugier cananea que diz Cirafenisa, ço diz “de Sur e de Fenicia”. Aquella mugier le clamó merced por su fija, que era travajada del diablo. E él dixo: “*Non es bonum sumere panem filiorum et mittere canibus ad manducandum*”. Pregáronle los discípulos que-l’ oviés merced e él por la fe que vio en ella óvol’ merced e sanol’ su fija (f. 39r).

Lazar omite el complemento “ad manducandum” para ajustar el texto a *Mt.*, 15: 26 (“qui respondens ait non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus”) y a *Mc.*, 7: 27 (“qui dixit illi sine prius saturari filios non est enim bonum sumere panem filiorum, et mittere canibus”). No obstante, el texto corresponde a una antífona del segundo domingo de Cuaresma: “Dixit dominus mulieri Chananaeae non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus ad manducandum utique domine nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum ait illi Jesus mulier magna est fides tua fiat tibi sicut petisti” (C, ID 002287).

La serie prosigue con otro episodio milagroso: “En aquel lugar vinieron las grandes conpañas a Cristo. Onde diz: ‘*Cum multa turba esset ivi*’” (f. 39r). La fuente de esta cita sería *Mc.*, 8: 1 (“in illis diebus iterum cum turba multa esset nec haberent quod manducarent convocatis discipulis ait illis”). Los términos *turba multa*, que aparecen invertidos en *La fazienda*, también lo están en una antífona pentecostal: “Cum multa turba esset cum Jesu nec haberent quod manducarent convocatis discipulis ait illis misereor turbae huic quia ecce jam triduo sustinent me nec habent quod manducant alleluia” (C, ID 002475). Sin embargo, no está clara la procedencia del “ivi” final. Por otra parte, no es este el único caso en que se altera el orden de dos términos, posiblemente por la medida o el ritmo del verso, como ya se vio en el caso de la frase “Et facta en leticia magna in populo” del folio 76v.

Otro ejemplo digno de mención aparece en un capítulo titulado “O transió Santa María”, en el que se relata la ascensión de la Virgen a los cielos, testimonio de la tradición textual del *Transitus Mariae* que había

florecido en los primeros siglos del cristianismo.²⁴ Aquí se alude a la llegada de los apóstoles al monte Sión y a los rumbos que luego tomó cada uno de ellos para seguir con su prédica, compilando diversas tradiciones apócrifas. La única cita textual es la que se refiere a San Juan Evangelista, a propósito de su martirio a manos de Domiciano: “Sant Juan Evangelista fo de Bethsaida e predicó en Asia. Depués lo fizo penar Domicianus, el emperador de Roma. Mandolo meter en una cuba d’olio firvient. *Unde dicitur: ‘In ferventis olei dolio missus’*” (f. 79r). La cita, que se enmarca en un capítulo que en su totalidad excede el texto bíblico, pertenece a una antifona de la fiesta de San Juan Evangelista: “In ferventis olei dolium missus Joannes apostolus divina se protegente gratia illaesus exivit” (C, ID 003234). En este caso, entonces, el autor de *La fazienda* se apoya en el repertorio litúrgico para completar un relato que procede de textos no canónicos.

Como puede apreciarse en estos ejemplos, las alteraciones del texto bíblico en muchos casos son mínimas. Boynton argumenta que estas modificaciones tenían el objetivo de ligar de forma más explícita los textos a la ocasión litúrgica para que así resultara más efectivo su funcionamiento como comentario sobre el texto mismo.²⁵ No debe descartarse, sin embargo, la posibilidad de que las modificaciones obedecieran a un motivo de carácter rítmico o melódico.²⁶ Pero también

²⁴ Desde la *Historia Euthymiaca*, interpolada en una homilía de Juan Damasceno hacia el siglo VIII, e incluida también en el *Transitus* de Pseudo José de Arimatea. Véase Simon Claude Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes* (París: Beauchesne, 1995), 624-628; y Stephen Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 68.

²⁵ Boynton, “The Bible and the Liturgy”, 20.

²⁶ A propósito de esta cuestión, resulta pertinente mencionar el trabajo de Emma Hornby, que analiza los modos en que la melodía de los cantos litúrgicos proveía de una estructura al sentido de los textos y se volvía en sí misma una herramienta interpretativa: “peculiarities of the melodic construction draw particular attention to certain words or phrases which (...) were important within the patristic tradition of exegetical commentary on these biblical texts”. Emma Hornby, *Medieval Liturgical Chant and Patristic Exegesis. Words and Music in the Second-Mode Tracts* (Woodbridge: The Boydell Press, 2009), 1.

encontramos casos en los que las modificaciones al texto bíblico involucran algo más que el nivel morfosintáctico: en ellos, la interpolación de la cita litúrgica conlleva una lectura alegórica o tipológica que amplifica o resignifica el texto bíblico.

3. Más allá del ritmo: la interpretación tipológica

Diego Catalán ya había señalado —en uno de los primeros trabajos que mencionan a *La fazienda de Ultramar*— la tendencia a citar textos litúrgicos en lugar de la Biblia como una práctica común a mediados de los siglos XIII y XIV: “práctica viciosa, repetidamente denunciada por las *Artes Praedicandi* en la primera mitad del s. XIV, de acudir a la liturgia en lugar de a la Escritura”.²⁷ Se refiere, a su vez, a la preferencia de los autores medievales por aquellas “expresiones y pasajes repetidos en la liturgia, los himnos, los evangelios dominicales, las homilías, que fácilmente quedaban prendidos en memorias acostumbradas a la adquisición de conocimientos por vía auditiva”.²⁸

Catalán retoma la denuncia de Robert de Basevorn en sus *Forma Praedicandi* (XVI), con respecto a la frase “Tres vidit et unum adoravit”: “Videat etiam quod thema suum sit de textu Bibliae, non de antiphonario. Unde vitiosum est illud tema quod alicue assumunt in festo Trinitatis: *Tres vidit et unum adoravit*, quia non est textus Bibliae”.²⁹ Encontramos un planteo similar en Thomas Waleys, quien en una ocasión escuchó a un orador fundar su prédica sobre la Santísima Trinidad en aquella frase: “Quia enim illud continetur in quodam responsorio Dominicae in quinquagesima, quod responsorium transsumptum est de Genesi, capitulo 18°, credebat quod illa verba containerentur ibidem, cum tamen nullibi reperiantur in Sacra Scriptura”.³⁰ Con anterioridad al siglo XIV, a su vez, encontramos una

²⁷ Diego Catalán, “La Biblia en la literatura medieval española”. *Hispanic Review* 33, n° 3 (1965): 313.

²⁸ *Ibid.*, 314.

²⁹ Thomas-Marie Charland, *Artes Praedicandi. Contribution a l’histoire de la rhétorique au Moyen Âge* (Ottawa: Institut d’Études Médiévales d’Ottawa, 1936), 250.

³⁰ *Ibid.*, 342.

resistencia similar en Berno de Reichenau, que se encargó de interpretar los responsorios a la luz de la fuente bíblica y de corregirlos en caso de errores de lectura, mientras que Bruno de Wurzburg reestableció las conexiones entre la Escritura y los cantos del oficio, especialmente los salmos y otras piezas musicales.³¹

Al respecto, Boynton argumenta en su trabajo acerca de la interrelación entre la Biblia y la liturgia que esta fue fundamental para la transmisión de la primera: “liturgical performance was the single most important factor influencing the reception of the Bible in the Middle Ages”,³² de modo que incluso aquellos letrados que podían acceder a la Biblia como texto escrito también acudían a los pasajes recitados y modificados en el contexto de los oficios divinos.

Por otra parte, en algunos casos esta “contaminación” de fuentes en la que la memoria auditiva influía sobre el modo de transmisión de un pasaje bíblico trasciende las modificaciones en el nivel gramatical y alcanza las bases de las discusiones teológicas y filosóficas vigentes aun en la actualidad. Como demuestra Catalán,³³ en ocasiones también se insertaban frases que ampliaban conceptualmente lo transmitido en el Antiguo Testamento, como sucede a propósito del encuentro de Abraham con los tres hombres en el camino en Mamré. Este episodio se incluye inmediatamente después de la cita analizada más arriba, “Dum staret Abraam so ilicem Manbre”, y está encabezado por una rúbrica que anuncia “Aquí fue demostrado a Abraam trinidadat, vio tres barones y el uno adoró” (f. 1v). Como ya anticipamos, era frecuente adjudicar a Abraham las palabras “tres vi y uno adoré” (lo que sería una

³¹ Véase Jean Leclercq, “From Gregory the Great to St. Bernard”, en *The Cambridge History of The Bible, Volume 2: The West From the Fathers to the Reformation*, editado por Geoffrey Lampe (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 188.

³² Boynton, “The Bible and the Liturgy”, 27. Leclercq también expone evidencias de lo anterior en Leclercq, “From Gregory the Great”, 188.

³³ Catalán, “La Biblia en la literatura”, 313.

prefiguración de la Santísima Trinidad),³⁴ como una forma de explicar el hecho de que Abraham se hubiera dirigido a uno solo de estos hombres en el diálogo tal como aparece en la Biblia, pero también como un modo de fortalecer las conexiones tipológicas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Las soluciones propuestas por los exégetas medievales alcanzaron diversas tradiciones textuales, tal como denunciaron los teólogos referidos por Catalán. En el caso de *La fazienda*, lo llamativo de esta cita es que, si bien se transmitió la primera parte en latín, la frase final (“tres vidit et unum adoravit”) se tradujo al castellano, tanto en la rúbrica como en el texto que sigue: “Vio Abraam III barones que passavan por la carrera. A todos III nonbró por uno e díxoles: ‘Señores, Adonay’. Por esto diz que tres vio él, uno adoró” (f. 1v). Por lo tanto, en este caso en particular vemos cómo el discurso litúrgico se integra directamente a la traducción de la Biblia, y deja de ser un complemento de la narración para abrir nuevas posibilidades interpretativas. La cita litúrgica, entonces, amplifica el sentido prefigurativo del encuentro de Abraham.³⁵ ³⁶ Boynton³⁷ explica estas interacciones textuales señalando

³⁴ Se trata de una frase de uso bastante extendido, como señala John Alford a propósito de *Piers Plowman*. Al respecto, véase John Alford, “Some Unidentified Quotations in ‘Piers Plowman’”. *Modern Philology* 72, n° 4 (1975): 399. Por otra parte, en lengua castellana, encontramos un ejemplo de su uso en los *Castigos del rey don Sancho IV*. Véase Hugo Bizzarri, ed., *Castigos del rey don Sancho IV* (Madrid: Iberoamericana, 2001), 115.

³⁵ Otro aspecto para considerar a la hora de ponderar la crítica a la inclusión de las citas litúrgicas y a que se las privilegiara sobre el texto bíblico se vincula con la filtración de transgresiones dogmáticas en las que podía incurrirse. Una de ellas aparece representada en la cita antedicha, “Dum staret Abraam so ilicem Manbre” (f. 1v), donde importa notar que el autor utiliza el singular para referirse a la encina. El sustantivo colectivo (“encinar sagrado”; עֲצֵי אֵילָנִים, “encinas”, en el texto hebreo; *convalle/convallis*, “valle”, en el latino) se introdujo como una corrección destinada a evitar la idea de veneración de un árbol concreto en Mamré. La transgresión de *La fazienda*, entonces, está respaldada por la fuente litúrgica, donde también encontramos una única encina, y por la Septuaginta (δρῦν/δρῦς, que designa de forma singular al árbol). En las traducciones contemporáneas a *La fazienda*, por otra parte, se resuelve mayormente con “enzinares”, “enzinar” o “val”. La única traducción que alude vagamente al árbol es la *General estoria*, con un *addendum* a *Gn.*, 13: 18. Cfr. Antonio G. Solalinde, ed., Alfonso el Sabio, *General Estoria. Primera parte* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Miguel de Cervantes, 1930), 121.

que las lecturas escogidas en la misa establecían conexiones tipológicas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y eran relevantes para el calendario litúrgico. Aquellas lecturas propias del período comprendido entre la Septuagésima y la Pascua, por ejemplo, presentaban la historia de Israel como una prefiguración de la historia de la salvación de todos los hombres. Por su parte, Van Liere señala que la alegorización de los pasajes del Antiguo Testamento y la búsqueda de conexiones tipológicas responde a una tradición del estudio de la Escritura en los monasterios y a una forma de meditación, lo que implicaba un “peligro”: “some readers found interpretations that, according to certain church authorities, led them away from, rather than towards, sound Christian doctrine”.³⁸

Estas operaciones nos conducen a considerar la traducción a la que el autor de *La fazienda* somete a la Biblia como un fenómeno históricamente determinado, delineado por las condiciones propias tanto del ámbito de producción como de recepción. Es decir, la tarea de traducción, entendida como una reescritura en la que el traductor se apropia de las fuentes para adaptarlas a su proyecto compositivo, no solo involucra una serie de operaciones de selección y compilación de fuentes que el traductor rejerarquiza y reordena; también refleja un proceso en el que se ponen en juego distintas formas de legitimación del estudio de los textos sagrados y de la transmisión del dogma cristiano. En este sentido, un texto como *La fazienda de Ultramar*, en tanto traducción temprana de la Escritura a una lengua vernácula, es una muestra de un reacomodamiento en el ámbito intelectual y las

³⁶ Por otra parte, el análisis alegórico del pasaje aquí referido no es la única polémica en la que el autor de *La fazienda* se inserta. Encontramos, a su vez, indicios de las discusiones acerca de los distintos grados de participación angélica, del rol de los ángeles como mensajeros divinos y de las profecías que anunciaban el nacimiento virginal de Jesucristo. Analizo estos aspectos en Marti, “Discusiones doctrinales y problemas de traducción”.

³⁷ Véase Boynton, “The Bible and the Liturgy”, 23.

³⁸ Frans Van Liere, “Biblical Exegesis Through the Twelfth Century”, en *The Practice of the Bible in the Middle Ages*, editado por Susan Boynton y Diane J. Reilly (Nueva York: Columbia University Press, 2011), 163.

instituciones religiosas de su tiempo; y, como tal, de un posicionamiento frente a esta transformación. Por eso nos referimos a una contienda doble, puesto que este proceso que se manifiesta en la praxis humana y en los devenires sociales, encuentra correspondencias en el plano de las producciones verbales: cada práctica discursiva se ubica en un sistema en el que sus elementos no desaparecen, sino que lo nuevo engloba y resignifica lo viejo, lo que conduce a nuevas formas de expresión en el marco de nuevas hegemonías culturales e intelectuales: “cada cambio en la hegemonía de las prácticas discursivas repercute en los fundamentos del principio de autoridad y obliga a reajustes culturales e institucionales”.³⁹ Por supuesto, estas transformaciones implican reacciones en distintos grados, como sucedió en las instituciones religiosas frente a las primeras traducciones de los textos sagrados a las lenguas vernáculas —algo que, en el caso de *La hacienda de Ultramar*, es particularmente relevante—.

4. Contiendas doctrinales: la pervivencia del pensamiento monástico

Ahora bien, esta convivencia, este solapamiento de discursos de procedencias diversas no solo nos habla del modo en que la literatura en lengua castellana exploraba sus alcances y limitaciones y daba forma a sus materiales; también refleja una reformulación y un reajuste en otro campo: el doctrinal. En efecto, la denuncia de las *Artes Praedicandi* acerca de las operaciones discursivas “viciosas” referidas más arriba se funda en prácticas que se extendían incluso al siglo IV y están presentes en comentarios de los Padres de la Iglesia.⁴⁰

³⁹ Leonardo Funes, *Investigación literaria de textos medievales: objeto y práctica* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009), 110.

⁴⁰ Jeffery recoge una cita de *De Interpellatione Iob et David* (VI: 23-24) de San Ambrosio de Milán, en la que exhorta a evitar la interpolación del vocativo “Domine” en *Sal.*, 30: 6, como los cantantes en la liturgia. Véase Peter Jeffery, reseña de McKinnon, James, *The Advent Project: The Later-Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 2000, xvi, 466 pp. *Journey of the American Musicological Society* 56, n° 1 (2003): 173. Cfr. Karl Schenkl, ed., *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 32, n° 2 (Viena: CSEL, 1897), 284.

La centralidad del recitado y de otras formas de transmisión de la Sagrada Escritura (notablemente el canto) estuvo reglamentada sobre todo en el ámbito monacal, y es por la influencia de las reglas inherentes a este que los salmos se convierten en el texto más importante de la liturgia cristiana.⁴¹ Como explica Timothy Thibodeau:

The lion's share of the Benedictine Rule is devoted to the precise legislation of the biblical lessons and prayers that constitute the divine office. Divided into seven daily 'canonical hours' of prayer, the twin pillars of the liturgical schedule of the rule were the weekly recitation of the entire psalter and the yearly reading of the entire Bible.⁴²

Es por ello que la extensión de este ejercicio interpretativo del texto bíblico muestra la pervivencia de la mentalidad monástica en el siglo XIII, en disonancia con la escolástica; es posible reconocer aquí la influencia de la idea de que la liturgia es una fuente teológica anterior y superior a la Escritura,⁴³ lo que explicaría esta tendencia a recurrir a una

⁴¹ Boynton, "The Bible and the Liturgy", 13.

⁴² Timothy Thibodeau, "Western Christendom", en *The Oxford History of Christian Worship*, editado por Geoffrey Wainwright y Karen Westerfield Tucker (Oxford: Oxford University Press, 2006), 219.

⁴³ Leclercq se refiere a la centralidad de las formulaciones del dogma cristiano en la liturgia enfatizando la pervivencia de éste tal como había sido desarrollado en tiempos de los Padres de la Iglesia, por lo que los monjes veían en la poesía litúrgica la forma más perfecta de devoción: "This biblical sense was authentic and vouched for by the tradition of the Fathers who had known how to make the sacred works sparkle with the same purity and the same freedom in the service of the Church's great dogmas. All the doctrinal advances of centuries during which incomparable doctors had sought to explain the faith or fight for its truth were reflected in the ancient liturgy, and in the writings of the Latin and Greek Fathers as well", Jean Leclercq, *The Love of Learning and The Desire for God. A Study of Monastic Culture* (Nueva York: Fordham University Press, 1982), 242.

versión litúrgica cuando se debía acudir a alguna cita escrituraria para respaldar y autorizar un texto. El autor de *La fazienda* se inserta en esta contienda doctrinal y encuentra en estas manifestaciones discursivas un canal textual para vehiculizar el principio *lex orandi, lex credendi* y sus resonancias latréuticas.⁴⁴

Spicq explica el funcionamiento de esta “contaminación” a propósito de la composición de sermones en los siglos XIII y XIV:⁴⁵ el predicador indicaba el *thema* de su instrucción, que debía ser obligatoriamente un texto bíblico,⁴⁶ y de él se desprendía la exposición. La exégesis requería precisión e impedía alterar la forma gramatical y el sentido de las palabras. En efecto, los tratados de composición de sermones indicaban no pervertir los enunciados afirmativos dándoles una forma interrogativa, o cambiar los tiempos verbales, etc. Por el contrario, el sentido del *thema* debía extraerse del contexto de la Escritura del que había surgido la cita. La insistencia que encontramos al respecto en los manuales de estilo de predicación es una evidencia de lo extendidas que estaban las prácticas que alteraban las citas bíblicas y privilegiaban las versiones tomadas de antifonarios. Como ya hemos visto, la injerencia de esta práctica exegética no se restringía únicamente a la composición de sermones, sino que alcanzaba otras tradiciones textuales, como la del caso que nos ocupa. Específicamente, la frase “tres vidit et unum adoravit”, que en *La fazienda* se transmite en romance, se plasmó en

⁴⁴ El rol central de la liturgia para la fe cristiana se remonta a la máxima de Próspero de Aquitania incluida en *De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*: “obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita, in toto mundo atque in omni catholica Ecclesia uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi”, Migne, *Patrologiae cursus completus*, LI, 209.

⁴⁵ Ceslas Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1944), 351-352.

⁴⁶ De la Escritura en el “sentido estricto”, rescata Charland: de los libros comprendidos en el canon de la Biblia, y no de otros textos por más que se los considere sagrados y que en ellos esté contenida la verdad católica. Véase Charland, *Artes Praedicandi*, 114.

varios de los itinerarios que guardan coincidencias y errores conjuntivos con el texto castellano, tanto latinos como franceses.⁴⁷

Evidentemente, los preceptos incluidos en los tratados de composición de sermones dan muestra de una práctica habitual. En efecto, estas prácticas se profundizan gracias a un proceso que podría haberse iniciado con los ataques vikingos y sarracenos a monasterios en los siglos VIII y IX, lo que habría propiciado el declive del monasticismo en el siglo X.⁴⁸ Beryl Smalley se refiere a una “pausa dramática en los estudios bíblicos”⁴⁹ y explica que hacia los siglos X y XI se había producido una interrupción en la actividad exegética tal como se había desarrollado en los centros monacales y las escuelas catedralicias a causa de un cambio de interés, que se transfiere a la liturgia:

The Cluniac and other tenth-century religious reformers emphasized the liturgy at the expense of study. As the offices multiplied, *lectio divina* moved out of the

⁴⁷ Entre los itinerarios latinos se encuentran la *Descriptio de Locis Sanctis* de Rorgo Fretellus (ca. 1140) y *Descriptio Terrae Sanctae* de Juan de Wurzburgo (fines del XII o comienzos del XIII). Algunos de los itinerarios franceses que incorporan la frase son *Les pelerinaiges por aler en Iherusalem* (ca. 1230) y *La Sainte cité de Iherusalem, les Saints Lieux & le pelerinage de la Terre*, una interpolación a la traducción francesa de la *Historia Hierosolymitana* de Guillermo de Tiro (ca. 1260). Véase Petrus Cornelis Boeren, ed., *Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre Sainte. Histoire et édition de texte* (Ámsterdam: North-Holland Publishing Company, 1980); Titus Tobler, ed., *Descriptiones Terrae Sanctae* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1874); y Henri Michelant y Gaston Raynaud, eds., *Itinéraires a Jérusalem et Descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XI^e & XIII^e siècles* (Génova: Imprimerie Jules-Guillaume Fick, 1882). Exploro esta cuestión en Marti, “Discusiones doctrinales y problemas de traducción”.

⁴⁸ Véase Van Liere, “Biblical Exegesis”, 166; y Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1941), 24-30.

⁴⁹ Smalley, *The Study of the Bible*, 29.

cloister into the choir. Creative energy went to the invention of liturgical poetry and drama.⁵⁰

Paralelamente, el renacimiento de los estudios bíblicos en los siglos XI y XII modificó el rol de la enseñanza en los centros de la época y permitió que florecieran las principales obras exegéticas del período: “[Biblical exegesis] was transformed from a monastic method of spiritual reading into a discipline whose main aim was to strengthen church doctrine, legislation, and preaching”.⁵¹ Con el desarrollo de la glosa y el comentario, y el apogeo de un centro de estudios tan destacado como la Escuela de San Víctor, se produce una renovación intelectual que se traduce en una nueva tradición de crítica textual del texto sagrado.

Boynton ya había señalado la prevalencia del estudio de los textos litúrgicos en la educación impartida en los monasterios, lo que es una pista de la centralidad de los himnos, salmos y antifonarios no solo en la alfabetización de los oblatos y monjes, sino también en su formación teológica.⁵² Jeffery, por su parte, rastrea las raíces del fenómeno a partir del contexto de circulación de la Biblia en los siglos VI y VII: “Medieval Bible manuscripts are full of variants; the Church Fathers argued endlessly about how to amend them. Even liturgical readings could be adjusted”;⁵³ advierte, además, sobre las dificultades que supone el estudio de los traicioneros recorridos que caracterizaron a la transmisión de cada una de estas frases mutables, atravesadas por

⁵⁰ *Ibid.*, 30.

⁵¹ Van Liere, “Biblical Exegesis”, 167.

⁵² Boynton se detiene particularmente en el rol de las glosas de los himnos en la educación monacal: “Theological glosses on the hymns, along with citations of hymns in theological texts, suggest that they served to teach doctrine as well. With their poetic language, rich theological content, formulaic melodies and memorable rhythms, hymns demonstrate the didactic potential of chant. Glosses on the hymns attest to the use of hymns not just in liturgical training but in several levels of grammatical education, exemplifying the multifaceted formation offered by the monastic liturgy”, Susan Boynton, “Training for the Liturgy as a Form of Monastic Education”, en *Medieval Monastic Education*, editado por George Ferzoco y Carolyn Muessig (Londres y Nueva York: Leicester University Press, 2000), 15.

⁵³ Jeffery, *Reseña de McKinnon*, 174.

problemas exegéticos, teológicos, litúrgicos, artísticos e iconográficos. Todo ello a través de siglos de diálogo constante con la Biblia, junto a la extendida práctica del comentario y la glosa, y la vasta tradición oral de predicación.

Por lo tanto, el análisis del contexto de producción y circulación de *La fazienda de Ultramar* nos lleva a concluir que la presencia de estas citas ajenas al texto de la Biblia no responde a equívocos o a errores del copista, sino que estas son marcas textuales de la contienda doctrinal entre un modo de concebir la transmisión del dogma cristiano más ligado a la experiencia performática de la liturgia o, por el contrario, cristalizado en la Escritura. Esta conjunción de discursos, entonces, nos revela cómo una antigua tensión entre formas de acercarse a la palabra divina encontró un lugar en un texto tan particular como *La fazienda de Ultramar*. Como sucede con otras guías de peregrinos, las distintas capas de la historia nos llegan en pequeños indicios que, una vez examinados, abren las puertas a un paisaje intelectual rico en contradicciones e hibridaciones. Y cada detalle que puede pasar por un descuido o un error encierra un interrogante potencialmente esclarecedor.

5. Conclusiones

El estudio de las fuentes recogidas por *La fazienda* nos conduce a reflexionar en torno al modo en que la Biblia se integraba no solo a la actividad intelectual de la España medieval, sino también a la cotidianidad. Por un lado, el conocimiento de las lenguas antiguas dio lugar a un texto que en determinados pasajes explora los alcances y limitaciones del lenguaje, poniendo a la par el latín y el hebreo; por el otro, la inserción de citas en latín pertenecientes al repertorio litúrgico da cuenta del modo en que se construían sentidos a partir de la inclusión de pasajes bíblicos en nuevos contextos, lo que funcionaba como una forma de exégesis y de comentario. Una vez que se dimensiona la complejidad del *La fazienda* es posible visualizar cómo se inserta en una red de alusiones que la liga a otros textos escritos y orales, y cómo se vuelve un claro representante de los procedimientos compositivos

medievales. Desconocer estas cualidades significaría anular un dispositivo interpretativo que ubica a *La fazienda* en un complejo sistema de citas y un modelo de generación de sentido estrictamente medieval.

Por otra parte, reconstruir el entramado de citas y alusiones echa luz sobre el itinerario propuesto por el autor de *La fazienda*, y nos permite determinar a qué fuentes recurrió para buscar las maravillas hechas por Dios tal como promete en el primer folio. Por medio del análisis de las historias que se yuxtaponen sobre cada hito geográfico en el que se detiene la narración, y de las citas bíblicas y litúrgicas que las acompañan, se logra apreciar el contrapunto entre los materiales textuales integrados a la matriz narrativa. Con ello comienza a vislumbrarse el encadenamiento de las diferentes historias que cubren cada punto geográfico en relación paradigmática y las discusiones propias del contexto de producción de la obra. El itinerario se torna un artificio narrativo que, más que como una guía real para una excursión a Tierra Santa, se propone como un camino posible para acercarse a Dios a través de sus palabras, sus creaciones, sus maravillas y sus manifestaciones en los distintos ámbitos en los que se desenvolvía la actividad intelectual medieval.

Referencias bibliográficas

Fuente primaria:

La fazienda de Ultramar. Salamanca, BGH USAL Ms. 1997.

Bibliografía secundaria:

Alford, John A. "Some Unidentified Quotations in 'Piers Plowman'". *Modern Philology* 72, n° 4 (1975): 390-399.

Behrendt, Inga, dir. *Répertoire Grégorien*, acceso el 13 de octubre de 2021, <https://gregorien.info/>.

Bizzarri, Hugo, ed. *Castigos del rey don Sancho IV*. Madrid: Iberoamericana, 2001.

Boeren, Petrus Cornelis, ed. *Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre Sainte. Histoire et édition de texte*. Ámsterdam: North-Holland Publishing Company, 1980.

Boynton, Susan. “Training for the Liturgy as a Form of Monastic Education”, en *Medieval Monastic Education*, editado por George Ferzoco y Carolyn Muessig, 7-20. Londres y Nueva York: Leicester University Press, 2000.

Boynton, Susan. “The Bible and the Liturgy”, en *The Practice of the Bible in the Middle Ages*, editado por Susan Boynton y Diane J. Reilly, 10-27. Nueva York: Columbia University Press, 2011.

Catalán, Diego. “La Biblia en la literatura medieval española”. *Hispanic Review* 33, n° 3 (1965): 310-318.

Charland, Thomas-Marie. *Artes Praedicandi. Contribution a l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*. Ottawa: Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 1936.

Francomano, Emily. “Castilian Vernacular Bibles in Iberia, c. 1250-1500”, en *The Practice of the Bible in the Middle Ages*, editado por Susan Boynton y Diane J. Reilly, 315-337. Nueva York: Columbia University Press, 2011.

Funes, Leonardo. *Investigación literaria de textos medievales: objeto y práctica*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009.

García Turza, Claudio. “Fazienda de Ultramar”, en *Diccionario bíblico de las letras hispánicas*, editado por Claudio García Turza, Carlos Alvar y Nicasio Salvador Miguel, 14-15. San Millán de la Cogolla: CiLengua, 2010.

Hornby, Emma. *Medieval Liturgical Chant and Patristic Exegesis. Words and Music in the Second-Mode Tracts*. Woodbridge: The Boydell Press, 2009.

Jeffery, Peter. Reseña de McKinnon, James, *The Advent Project: The Later-Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 2000, xvi, 466 pp. *Journey of the American Musicological Society* 56, n° 1 (2003): 169-179.

Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española*. 9.^a ed. Madrid: Gredos, 1981.

Lazar, Moshé, ed. *La fazienda de Ultra Mar: Biblia romanceada et itinéraire biblique en prose castillane du XII siècle*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1965.

Leclercq, Jean. *The Love of Learning and The Desire for God. A Study of Monastic Culture*. Nueva York: Fordham University Press, 1982.

Leclercq, Jean. "From Gregory the Great to St. Bernard", en *The Cambridge History of The Bible, Volume 2: The West From the Fathers to the Reformation*, editado por Geoffrey Lampe, 183-197. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Marti, Melisa. "Geografía e imaginario bíblico medieval. Estudio y edición de *La fazienda de Ultramar*", tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2018a.

Marti, Melisa. "La escritura de la historia en los itinerarios bíblicos medievales: el caso de *La fazienda de Ultramar*", en *Los nortes del hispanismo: territorios, itinerarios y encrucijadas. Actas del XI Congreso Argentino de Hispanistas*, editado por María Eduarda Mirande, Alejandra Siles y Mariel Quintana, 234-241. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2018b.

Marti, Melisa. "Discusiones doctrinales y problemas de traducción. La representación de la Santísima Trinidad, la virgen María y los ángeles en *La fazienda de Ultramar*". *Olivar. Revista de Literatura y Cultura Españolas* 21, n.º 33 (2021): <https://www.olivar.fahce.unlp.edu.ar/article/view/olie095>

Michelant, Henri y Gaston Raynaud, eds. *Itinéraires a Jérusalem et Descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XI^e & XIII^e siècles*. Génova: Imprimerie Jules-Guillaume Fick, 1882.

Migne, Jacques Paul. *Patrologiae cursus completus: Patrologia Graeca-Latina et Patrologia Latina*. París: Garnier y Migne, 1857-1866.

Mimouni, Simon Claude. *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*. París: Beauchesne, 1995.

Sánchez-Prieto Borja, Pedro. "Fazienda de Ultramar", en *Diccionario filológico de Literatura Medieval Española: Textos y transmisión*,

editado por Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, 494-497. Madrid: Castalia, 2002.

Schenkl, Karl, ed. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 32, n° 2. Viena: CSEL, 1897.

Shoemaker, Stephen. *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1941.

Solalinde, Antonio G., ed. Alfonso el Sabio, *General Estoria. Primera parte*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Miguel de Cervantes, 1930.

Spicq, Ceslas. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1944.

Steiner, Ruth, Terence Bailey y Debra Lacoste, dirs., 1987-2018. *Cantus: A Database for Latin Ecclesiastical Chant. Inventories of Chant Sources*, acceso el 13 de octubre de 2021, <http://cantus.uwaterloo.ca/>.

Thibodeau, Timothy. "Western Christendom", en *The Oxford History of Christian Worship*, editado por Geoffrey Wainwright y Karen Westerfield Tucker, 216-253. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Tobler, Titus, ed. *Descriptiones Terrae Sanctae*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1874.

Van Dijk, Stephen. "The Bible in Liturgical Use", en *The Cambridge History of The Bible, Volume 2: The West From the Fathers to the Reformation*, editado por Geoffrey Lampe, 220-252. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Van Liere, Frans. "Biblical Exegesis Through the Twelfth Century", en *The Practice of the Bible in the Middle Ages*, editado por Susan Boynton y Diane J. Reilly, 157-178. Nueva York: Columbia University Press, 2011.

Weber, Robert y Roger Gryson, eds. *Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.