

Berceo como traductor: Fidelidad y contexto en la Vida de Santo Domingo de Silos

Javier Pérez Escohotado
Univ. Pompeu Fabra

Gonzalo de Berceo es un autor sobre el que hay ya acumulada una ingente bibliografía, pero puede decirse que en algunos temas la investigación no ha salido de inercias eruditas o se encuentra empanada ante la imposibilidad de fijar con certeza las fuentes latinas que pudo usar Berceo para escribir sus obras. En cualquier caso, las ediciones del profesor Brian Dutton siguen siendo las clásicas y puede decirse que, hoy por hoy, definitivas (1). En la edición de la Obra Completa de Berceo, publicada el pasado 1992, el profesor Aldo Ruffinatto se hace eco de la importancia que tiene el estudio del método de trabajo de Berceo y sugiere que ya va habiendo textos y estudios como para abordarlo "con conocimiento de causa"; y que dicho método nos permitirá "valorar con exactitud el celo puesto por Berceo al actuar simultáneamente como traductor, versificador y creador"; y añade: "tal vez sea importante advertir que una investigación precisa aún no ha sido llevada a cabo sistemáticamente" (2).

Quisiera acogerme a esta sugerencia del profesor Ruffinatto y contribuir con esta comunicación al mejor conocimiento del método de trabajo de Berceo.

Vamos a seleccionar un momento concreto de *La Vida de Santo Domingo de Silos*: la visión del santo, que Berceo nos relata en las coplas 230 a 244 de su obra. De esta *Vida* se ha dado como fuente más probable la *Vita Dominici Silensis* de Grimaldo, a quien el sucesor de Santo Domingo, el abad Fortunio (1073–116), hacia 1090, le hizo el encargo de escribirla (3). Afortunadamente contamos hoy con una

eficacísima ayuda para conocer si esta obra pudo ser la fuente directa del poema y para valorar el peso que tenía el traductor en el método de trabajo de Berceo. Me refiero a la edición de Vitalino Valcárcel (4), que incluye un amplio estudio, la edición crítica del texto y una traducción en prosa castellana.

¿Por qué hemos seleccionado este episodio? Porque se trata precisamente de una visión y sospechamos –y así trataremos de demostrar– que el método de trabajo de Berceo respeta al máximo las fuentes justamente cuando romancea una visión o una alegoría, por ejemplo (5).

Tanto la visión como la alegoría están emparentadas con lo sagrado, con lo maravilloso si queremos, y, por tanto, exigen al autor medieval que sea fiel no sólo al sentido, sino a los detalles, siguiendo la recomendación de San Jerónimo: "porque trae misterio". No es extraño, por tanto, que Berceo se atuviera fielmente a su fuente latina precisamente para no modificar con su transmisión las interpretaciones posteriores, en cualquiera de los cuatro "sentidos" empleados para la Sagrada Escritura: el histórico, el alegórico, el anagógico y el tropológico (6). Pero también, como veremos más adelante, esa fidelidad admite alguna variante o elección de traductor.

Hace ya años, Margherita Morreale, en unos "Apuntes para la Historia de la Traducción en la Edad Media" (7), defendía que "todo intento de caracterizar la traducción medieval en sus distintas fases ha de proceder simultáneamente por dos caminos: cotejando los textos traducidos con sus originales y elaborando una teoría de la traducción". Algo más adelante plantea la necesidad de investigar más sobre las Escuelas medievales de traducción y asegura que el éxito de tal labor implica y "presupone el conocimiento/de las condiciones de trabajo de los trasladadores, amanuenses, copistas y enmendadores de las distintas fases de la redacción y propagación de las versiones, y de los propósitos de romanceamiento, bien fuera éste literal o transfundido en forma literaria" (8). No conozco yo que sobre la obra de Berceo se haya llevado a cabo un estudio de este tipo, tal y como apuntaba el profesor Ruffinatto en la cita antes mencionada. Sólo Giménez Resano (9) y Teresa Labarta (10) han llevado a cabo un cotejo limitado de algunas fuentes y textos de Berceo con distintos propósitos a los que aquí comentamos.

Es de sobra conocido cómo Berceo, en todas sus obras, se refiere con alguna frecuencia a sus fuentes, al "dictado". Parece que, de forma general, es una apelación a la credibilidad de lo que dice, pero,

aproximándonos con algún detalle a las referencias que se acumulan en *La Vida de Santo Domingo de Silos*, encontramos los siguientes datos. Berceo cita sus fuentes con los siguientes términos (11): "escriptura" (y los relacionados con él: "escrito", "escribir", "leer"), "tractado", "libro" (o "libriello" y "cuaderno"), "istoria", "leyenda", "dictado", "lección" y "pergamino". Destacan, cuantitativamente los términos relacionados con "escriptura" y su campo semántico: 13 menciones, frente a 4 de "libro", 2 de "leyenda", 2 de "lección", 1 de "tratado" y 1 de "dictado". Usa estas denominaciones para referirse a sus fuentes como objeto material en el que ha leído la información o está escrito el texto fuente. De modo genérico utiliza el término "materia" (12) como sinónimo de "asunto", de volumen de hechos por narrar; y "obra", una sola vez, en el sentido de la que él mismo está escribiendo.

Movamos adelante, en esto non tardemos,
la materia es lengua, mucho non demoremus. C.33 a-b

Dexemos al bon omne con el rei folgar,
conviénenos un poco la materia cambiar. C.186 a-b

Todas estas referencias coinciden con intromisiones directas de Berceo como narrador. Grimaldo también utiliza este recurso. La razón de estas intromisiones, debe buscarse en una práctica medieval según la cual todo escritor, sobre todo religioso y consciente de su labor más de transmisión que de creación, trata de ser fiel a las fuentes que maneja, pero –siguiendo a San Agustín– sin que la letra mate el espíritu; y así hay que interpretar las palabras de Grimaldo al final del Prólogo a su *Vita Dominici Silensis*: "Por lo demás, ruego a todos los que han de leer esta obra que, por el amor de Dios y por la devoción del antedicho confesor, no se rían de esta obrita ni la desacrediten y que, por fraternal caridad, no corrijan lo que yo he escrito inconvenientemente o sin destreza" (13).

Grimaldo se refiere también con el término "escriptum" y "Esriptura" a textos de la Biblia ampliamente conocidos o a citas de los Apóstoles o de los Santos Padres. Quiere esto decir que tanto el uso de esos términos, en Grimaldo y en Berceo, como la intención que los guía es ser fiel al texto y no modificar o "corregir", al menos, el espíritu. Grimaldo incluso pide que no se corrija ni siquiera lo escrito "sin destreza".

El literalismo o la literalidad, el "verbum ex verbo", sigue siendo una cuestión más que debatida. Pero el concepto de traducción ha ido evolucionando y variando con el tiempo y debe estudiarse esa modulación histórica del concepto, reconstruyendo, a partir de la práctica, el método de los traductores y escritores medievales.

Podríamos rastrear en la Historia de la Traducción partidarios tanto de la literalidad como de otros métodos. Por lo que se refiere a Berceo, nos vamos a acoger a la distinción que hace San Jerónimo en su citadísima carta a Pamaquio, que algunos han considerado como el "Ars poetica" en materia de traducción. No debemos olvidar que, en esta carta, San Jerónimo no está intentando teorizar sobre la traducción –que también– sino defenderse de una serie de ataques por una versión suya algo ligera y rápida. Teniendo esto en cuenta, San Jerónimo distingue allí dos modos de interpretar o traducir, según sea el objeto del que se trate: "Yo no solamente lo digo, mas aun con libre voz lo confieso, que en la interpretación de los libros griegos non curo de exprimir una palabra por otra, mas sigo el seso et efecto, salvo en las sagradas Escrituras, porque allí el orden de las palabras trae misterio" (14).

San Jerónimo distingue, pues, dos modos que dependen del objeto, de la materia a traducir. El primero, literal, que sería el que conviene a la sagrada Escritura, incluso en el más estricto orden, porque "trae misterio"; y el segundo, el de otros textos en los que es más importante "el seso y efecto"; o sea, el sentido, el significado, y la impresión que causa o desea causar en el auditorio. El prestigio de San Jerónimo en la Edad Media fue inmenso y su distinción se mantuvo como idea motor en la traducción a lo largo de siglos. Hay que pensar que Berceo conocía las obras de San Jerónimo como se desprende del inventario de códices antiguos que se hizo en 1821 y que pertenecieron a San Millán (15): en él constan, bajo los números 24 y 33 del inventario, diversas obras de San Jerónimo, sobre todo una colección de cartas entre las que se hace mención expresa de varias a Pamaquio, una de las cuales es precisamente la que trata de la traducción.

Gonzalo Menéndez Pidal, al estudiar el método de trabajo de las Escuelas de Alfonso X el Sabio, ejemplifica y demuestra que el primer periodo alfonsí (1250–1260) se caracteriza por un tipo de traducción más "fiel y literal"; y el segundo (1270–1284), por una idea de la traducción "más libre y literalizada" (16).

Todavía habría que hacer una precisión, antes de pasar a examinar sólo algún detalle de la visión de Santo Domingo de Silos como ejemplo del método de trabajo de Berceo. Me quiero referir al público al que va destinada la obra. No puede analizarse con los mismos criterios la traducción de obras de carácter científico o filosófico, que son normalmente un encargo real y que circularán en copias (17) con destino a bibliotecas nobles, que la versión de unas obras cuyo propósito es la predicación o la edificación, y su destinatario el pueblo llano e inculto.

Incluso dentro de las traducciones de carácter científico, en las que cualquiera entiende que la literalidad debería predominar, se dan muchos casos de síntesis y selección del material. No debe olvidarse que, junto a la tarea de traducir, el intelectual medieval –por usar el término de Le Goff– es un compilador, un sintetizador de saberes enciclopédicos.

De lo dicho hasta ahora, podemos concluir que, en los siglos XII y XIII, al menos en Berceo, el concepto de traducción debe entenderse teniendo en cuenta varios condicionamientos que actúan de manera diversa:

1. El texto fuente y su carácter, ya sea civil (histórico, científico, filosófico, etc...) o religioso (Biblia, SS.PP., Hagiografía, etc...)
2. El público al que va dirigido (culto o inculto)
3. El efecto o la finalidad que se pretenda: divulgación del saber, edificación moral, etc...

No olvidemos tampoco que muchos de los textos medievales, sobre todo los que están orientados a un público general o destinados a la predicación, pretenden facilitar la memorización y la retención por parte del gran público, algo así como los mecanismos actuales de la publicidad.

La literalidad o no de la traducción, el estilo y los recursos retóricos, dependían de la combinación de estos elementos y habrá que examinar cada caso para entender el concepto de traducción que se ha usado en cada situación concreta.

Pero vayamos ya a la visión de Santo Domingo de Silos (18), vayamos a examinar de cerca un ejemplo significativo y elocuente para aclarar el método de trabajo de Berceo, su calidad como traductor y su creatividad como escritor y divulgador.

Gonzalo de Berceo usa su fuente –damos por sentado que es la *Vita Dominici Silensis* de Grimaldo– separando la información en

agrupaciones narrativas y habitualmente hace equivaler una oración latina a una estrofa de cuatro versos (19).

Así sucede en el arranque de la visión:

Grimaldo, Libro I, VIII, 28-31:

De quo fluuio emanabant duo magni riui nimium
profundi, unus retinens ad instar lactis colorem
candidum, altero uero ad similitudinem sanguinis
sanguineum.

G. de Berceo, *Vida*, c.230:

Ixién d'élii dos ríos, dos aguas bien cabdales,
ríos eran muy fondos, non pocos regajales,
blanco era el uno como piedras cristales,
el otro plus vermejo que vino de Parrales.

Traducción de V. Valcárcel:

De este río nacían dos grandes arroyos, muy
profundos, teniendo el uno color blanco como la
leche y el otro color rojizo como la sangre.

Voy a seleccionar sólo dos detalles léxicos.

La elección de dos términos distintos para "leche" y "sangre" del latín, nos está revelando que lo que tiene delante es, con mucha probabilidad, el texto de Grimaldo, pero que ha hecho una *elección*. Que la información latina está claramente vertida al castellano, creo que no necesita demostración, pero esa variación, esa elección de "piedras cristales" por "ad instar lactis colorem candidum" y de "vino de Parrales" por "ad similitudinem sanguinis sanguineum", necesita alguna justificación. Podemos afirmar que realiza una traducción al pie de la letra en cuanto al sentido, pero opta por una variación en lo accidental, en lo puramente retórico: en las comparaciones. Elige "piedras cristales" y "vino de Parrales" en lugar de "leche" y "sangre". Pero, ¿por qué?. ¿Por necesidades métricas y de rima? Parecería una evasiva en un rimador tan hábil como Berceo. Una explicación más convincente debería partir de cierto método de Berceo que se apoya en el realismo y en el localismo de muchas de sus alusiones.

Admitamos que "ad similitudinem sanguinis sanguineum", por razones locales y del destinatario, es legítimo traducirlo por "plus vermejo que vino de Parrales". La sangre es un término de evidentes resonancias veterotestamentarias (20); pero Berceo está narrando una

visión, un sueño, en el que la libertad está justificada simplemente aplicando el citado criterio del "seso y efecto" de San Jerónimo; y, por tanto, la actualización o localización estaría más que indicada o sería la más adecuada. Aquí, el medio y el destinatario, el localismo, habrían decidido la elección.

Por otra parte, si el cultivo del vino, como han demostrado recientes investigaciones (21), se populariza durante el siglo XI y no es general entonces su consumo, puede ser considerado como suntuario. Es, además, un intento de evitar el Antiguo Testamento y recurrir a símbolos del Nuevo Testamento. Baste recordar que el vino es el elemento base en la ceremonia clave de la última cena (22).

En el caso de "piedras cristales" por "ad instar lactis colorem candidum", Berceo habría tratado de evitar el tono y la referencia bíblica, que usa la leche como alimento básico y signo de abundancia –como la miel–, para elegir una palabra también de referencia claramente suntuaria y suntuosa. "Piedras cristales" es, además, un recurso retórico frente a las "piedras preciosas" de la corona que le ofrecen, más adelante, en la visión a Santo Domingo de Silos. Aunque el término "cristal" aparece en un documento de 1043, es Berceo quien lo utiliza en varias ocasiones (23). En el inventario del tesoro que se guardaba en la iglesia de San Pere de Siresa, se recoge una "cruz de crystal"; tal inventario se hizo el 20 de agosto de 1266, año entre los propuestos para el fallecimiento de Berceo (1265–1270)(24).

El resto de la visión prosigue y, con escasísimas variantes, Berceo va dando literalmente los datos: el Santo veía un puente de vidrio de un ancho de palmo y medio; sobre el puente había dos personas que llevan coronas: la una, dos de oro y la otra, una de piedras preciosas. En resumen, la fidelidad a estos detalles indica:

- 1º. Que Berceo tiene como fuente material el texto de Grimaldo o una copia para su uso.
- 2º. Que su fidelidad es máxima cuando se trata de detalles como éstos que pueden servir para justificar la verdad de lo que narra,
- 3º. Que se eligè acercar aquellos detalles y textos que pueden ser interpretados de modo simbólico, y están más próximos a su auditorio.

El resto de la visión se mantiene en paralelo constante con el original, si bien frecuentemente abrevia, con gran eficacia, la lenta prosa latina. Se mantiene la correspondencia entre unidades narrativas de la prosa latina y las coplas donde Berceo condensa la visión.

Este respeto de Berceo cuando su fuente narra una visión no es un caso aislado. En la misma *Vida de Santo Domingo de Silos*, se relatan dos milagros que el Santo concede a dos cautivos de los moros. En ambos, la liberación les llega a través del sueño y la anticipación del futuro. Estamos de nuevo en el terreno de lo maravilloso, de la visión. El Santo se aparece en sueños a los cristianos cautivos y les indica el modo de liberarse de sus "perversos" carceleros. El sueño se cumple con la meticulosidad que Sto. Domingo les había indicado, y Berceo, por su parte, se muestra igualmente meticuloso con los detalles. Me refiero a la liberación de Serván y a la de Pedro (25).

Fijémonos simplemente en una variante, en una elección de traductor, tan atento a reproducir lo maravilloso y sus detalles. En la liberación de Pedro narrada por Grimaldo, el Santo le dice que aproveche el momento en que los moros celebran el llamado "día de Venus" ("...dies qui uocatur dies Veneris...")(26). Berceo, en cambio, opta por decir:

Esti viernes que viene, de cras en otro día,
día en que los moros fazen grant alegría;
fazén como en festa en comer mejoría,
el que algo se precia non es sin compañía.(c.720)

Berceo ha hecho nuevamente una opción: ha confiado "dies Veneris" a "viernes" y ha ampliado lo que por día de fiesta pudiera entender su auditorio: comer mejor y compañía. Podríamos decir que "dies Veneris" ha sido descompuesto en dos términos: "viernes" que deja claro su significado para el lector culto, que conoce la etimología, y ha concretado la idea de fiesta en el exceso o regalo del cuerpo, en el comer y en la compañía. Pero, ¿esconde algo el término "compañía"? ¿Quién no entiende que la fiesta de los moros –y de los cristianos– es una mejoría en los placeres de la cintura para abajo? (27). Se trata, sin duda, de una elección. El deseo de Berceo, en otro momento, es el de no provocar escándalo, como en el milagro que Santo Domingo realiza con una mujer endemoniada, llamada Ofresa (c.613):

Si queredes del nomne de la duenna saber,
Orfresa la clamavan, devédeslo creer;
non quisiemos la villa en escripto meter,
qa no es nomneziello de muy buen parecer.

Grimaldo (28) dice en su relato que era de Mamblas, del latín "mamulas". B. Dutton sostiene que esta reticencia indica el cono-

cimiento de la región por parte de Berceo y por la del auditorio, pues "las Mambblas son dos colinas que tienen precisamente la forma de los pechos de una mujer, parte de la Muela, que se ven claramente al NE. de Covarrubias" (29).

Son, pues, elecciones de quien sigue una fuente y tiene siempre en cuenta que él es un clérigo y, sobre todo, que su obra va dirigida a un público determinado que condiciona su traducción.

No querría acabar sin citar a Eugene A. Nida que, en su obra sobre la teoría y la práctica de la traducción, entre su "sistema de prioridades", recomienda:

1. consistencia contextual más que verbal (palabra por palabra).
2. dinámica correspondencia más que correspondencia formal.
3. se imponen las formas aceptables por la audiencia a la que van dirigidas las palabras que otras más prestigiosas (30).

Creo que las tres recomendaciones se cumplen en Berceo. Para terminar, quiero decirles que espero, con esta modesta aportación, haber colaborado a dos cosas: al esclarecimiento parcial del método de composición de Berceo y a la puntualización histórica del concepto medieval de la traducción.

Notas

1. Dutton, Brian, Gonzalo de Berceo, *Obras Completas*, varios tomos, Londres: Tamesis Books Limited.
2. Ruffinatto, Aldo (1992), *Gonzalo de Berceo, Obra Completa*, Madrid: Espasa-Calpe/Gobierno de la Rioja, pp. 253-254. El profesor Ruffinatto habla en concreto de la obra cuya edición tomamos como base de nuestra investigación para el texto latino: Valcárcel, Vitalino (1982), *La «Vita Dominici Silensis» de Grimaldo*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
3. Deben consultarse, no obstante, las apreciaciones sobre esta fuente en Brian Dutton (1978), *La Vida de Santo Domingo de Silos*, O. C. Gonzalo de Berceo, t.IV, Londres: Tamesis Books Limited, pp. 15-17.
4. Valcárcel, Vitalino (1982), *La «Vita Dominici Silensis» de Grimaldo*, Logroño: I.E.R.

5. Lamentablemente excede el tiempo y el espacio concedido a esta ponencia para referirnos con detalle a la alegoría contenida en la Introducción a *Los Milagros de Nuestra Señora*, pero ya podemos anticipar desde aquí que cuando Berceo se refiere a un sueño, una visión o una alegoría, se atiende siempre y de forma prácticamente literal a su fuente. De la *Introducción* a *Los Milagros* nadie ha propuesto una fuente fiable, pero la conclusión a la que puede llegarse es que esa fuente *tiene* que existir y que los versos de Berceo son una traducción literal. Espero poder desarrollar esta conclusión y otras referidas a la concepción del Paraíso cristiano en la IV Semana de Estudios Medievales de Nájera, entre el 2 y el 6 de Agosto de 1993.
6. Para la ampliación de las cuestiones retóricas, ver Murphy, James J. (1986), *La Retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde S. Agustín hasta el Renacimiento*, México: F.C.E.
7. Morreale, Margherita (1959), "Apuntes para la Historia de la Traducción en la Edad Media", *Revista de Literatura*, t. xv, nº 29-30, pp. 3-10
8. Morreale, art. cit., p. 3
9. Giménez Resano, Gaudioso (1978), "Como vulgariza Berceo sus fuentes literarias", *Revista Berceo*, Logroño, nº 94-95, pp. 17-27.
10. Labarta de Chaves, Teresa (1982), *Gonzalo de Berceo, Vida de Santo Domingo de Silos*, Madrid: Ed. Castalia. Para las cuestiones de estilo, ver las páginas 27 a 34.
11. Utilizo para las citas de Berceo la edición de B. Dutton mencionada en nota 3. Detallo los lugares en que aparecen los términos: "escriptura" y los relacionados con ella en c. 5a, 8b, 71b, 73a, 171a, 191a, 227a, 336d, 571d, 573a, 607b, 613c, 701b; "tractado" en 72d; "Libro" y afines en 288d, 289d, 609b, 751bc, 752a; "istoria" en 316b; "leyenda" en 338b y 375b; "dictado" en 537d; "Lección" en 645c y 752d; "materia" en 33b y 186b; "obra" en 222c.
12. Copla 33b y 186b de edición B. Dutton citada.
13. Vitalino Valcárcel, *op.cit.*, pp. 154-155: "Obsecro itaque omnes hec lecturos ut, pro Dei amore et predicti confessoris ipsius deuotione, cessent huic opusculo detrahere uel irridere et, pro fraterna caritate, que a me minus idonee vel indocte dicta sunt corrigere".
14. Citado por M. Morreale en art.cit., p. 10.
15. El códice nº 24 se encuentra en el A. H. N. bajo la signatura 1007 B: Opera patristica; y el nº 33, en la Biblioteca Nacional bajo el 6126. La lista de códices se reproduce en Díaz y Díaz, M. C. (1979), *Libros y Librerías en la Rioja Altomedieval*, Logroño: I.E.R. (2ª ed., 1991), Apéndice XX, pp. 322-332.
16. Menéndez Pidal, Gonzalo (1951), "Cómo trabajaron las Escuelas Alfonsíes", N.R.F.H., año V, p. 378.
17. Para dilucidar los problemas de fuentes que el sistema de trabajo de las Escuelas Alfonsíes pudieran crear, véase el art. citado de G. M. Pidal.

18. Berceo la narra en las coplas 230-244 y Grimaldo en el Libro I, VIII, líneas 28 y ss, según las ediciones citadas de Dutton y Valcárcel.
19. Excúseme que en esta ocasión no entre en la consideración de que la supuesta traducción en verso de Berceo parte de una prosa latina que obviamente debiera influir en la forma de la lengua meta.
20. Para una ampliación del tema, Roux, Jean-Paul (1990), *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Barcelona: Ed. Península.
21. Fernández de la Pradilla, María del C. (1992), "El viñedo en la Rioja durante el siglo XI", *Revista Berceo*, Logroño, nº 122, pp. 61-77.
22. Son bastantes los momentos en los que en el Antiguo y en el Nuevo Testamento se usa el vino o la viña para las enseñanzas. Véase, sólo a título de ejemplo, el Evangelio de Mateo, 20, 1-6; 21, 33. 34-35 y 36-41. Para el conocimiento de la influencia y uso de la Biblia en Berceo, puede consultarse J. A. Ruiz Domínguez (1990), *La Historia de la Salvación en la obra de Gonzalo de Berceo*, Logroño: I.E.R.
23. En *Loores* (copla 210) para hablar de la virginidad de María. En la Vida de San Millaán (c. 438a) como sinónimo de lo transparente, al igual que en Santo Domingo de Silos; pero es aquí la única vez que usa el sintagma "piedras cristales".
24. Buesa Oliver, Tomás (1978), "En torno a un inventario siresiano de 1266", *Revista Berceo*, Logroño, nº 94-95, pp. 191-233.
25. La liberación de Serván se narra en Grimaldo, L.II, XXI y se corresponde, con gran libertad, a las coplas de Berceo 645 y ss. La de Pedro la narra Grimaldo en el Libro II, XXV y Berceo en las coplas 700 y ss. según las ediciones de Valcárcel y Dutton ya citadas.
26. V. Valcárcel, *op.cit.*, pp. 372 y 373.
27. Valdría, para demostrarlo, con citar los versos de Juan Ruiz que tan agudamente analiza Francisco Rico (1985), "«Por aver mantenencio». El Aristotelismo heterodoxo en el *Libro de Buen Amor*", *Rev. El Crotalón*, nº 2, pp. 169-198.
 Que diz verdat el sabio claramente se prueba
 omnes, aves animalias, toda bestia de cueva
 quieren segund natura sonpañã sienpre nueva
28. V. Valcárcel, *op.cit.*, pp. 342-343.
29. B. Dutton, *Vida de Santo Domingo de Silos* citada, p. 173, n.613(b).
30. E. A. Nida y Ch. R. Taber (1974), *The theory and Practice of Translation*, Leiden, p. 14.