

Dispersión y codificación del texto bíblico

La inspiración y el criterio de autoridad. Un ejemplo para la historia de la traducción

FRANCESC PARCERISAS

Traducción: JUAN GABRIEL LÓPEZ GUIX

El traductor, poeta v crítico literario Francesc Parcerisas pronunció en el mes de diciembre de 1997 una charla en el marco de los encuentros organizados en Barcelona por los asociados de ACEtt. Como va se recogía en el número anterior de VASOS, su intervención versó sobre las traducciones de la Biblia al catalán. En el siguiente artículo se comentan las peculiaridades de la traducción bíblica v se postula su importancia como indicador de los cambios v la evolución de las tendencias culturales. Por nuestra parte, aprovechamos estas páginas para felicitar a su autor por su reciente nombramiento como presidente de la Institució de les Lletres Catalanes.

La Biblia ha sido, a lo largo de toda la historia de Occidente, una especie de piedra de toque de las creencias y la cultura de los pueblos, un instrumento de expansión de las creencias religiosas de los pueblos judío v cristiano y, por supuesto, una piedra de toque de la traducción. Como ya decía Eugene Nida en su clásico texto *Toward a Science of Translating*, no hay ningún otro tipo de traducción que tenga una historia tan dilatada, que implique tantas lenguas diferentes (en la actualidad más de 1200)¹, que incluya tipos de textos tan diversos v que abarque tantas, y tan diferenciadas, áreas culturales del mundo.

De hecho, cuando hablamos de La Biblia, nos referimos no sólo a un conjunto de escritos, sino a un ámbito de cultura y discurso que constituye uno de los códigos nece-

sarios para explicar nuestra civilización occidental.

Desde el punto de vista traductológico hay que destacar que se trata de un libro peculiar por tres aspectos. En primer lugar, porque está formado por unos textos, o una serie de libros, carentes de un original material único (en el sentido que hoy le damos al manuscrito original, las pruebas de imprenta corregidas por el autor o cualquier ejemplar de la primera edición). En segundo lugar, porque incluso su título nos ha llegado fosilizado en una forma griega que sirve para designar un conjunto, aunque este mismo conjunto de libros canónicos resulta ser diferente según las diferentes tradiciones interpretativas. Y, en tercer lugar, porque se trata de un conjunto de textos acompañados de una cantidad de estudios,

exégesis, versiones y comentarios que condicionan cualquier nueva traducción por más que, paradójicamente, justifiquen el hecho de que, a lo largo de la historia, se hayan realizado versiones para todos los gustos.

El "original" del cúmulo de textos bíblicos es, como resulta fácil deducir, inexistente en tanto que obra única, que objeto solo². Cerca de un millar y medio de papiros y pergaminos contienen fragmentos del Antiguo Testamento en hebreo, con versiones que suelen coincidir con los textos de los masoretas³. La mayoría no se remonta más allá del siglo IX d.C. Ésta es la razón por la que los manuscritos del mar Muerto, más primitivos, representaron, al ser descubiertos, una revolución en los estudios textuales bíblicos.

Contando sólo el Nuevo Testamento, por ejemplo, se conservan más de 4.000 versiones griegas. Las más antiguas son del siglo II d.C. Entre las versiones antiguas de La Biblia, cabe destacar la de los Setenta, nombre con que se conoce la versión alejandrina más importante del Antiguo Testamento, que es la versión que suelen citar los escritores cristianos del Nuevo Testamento.

Según la leyenda, Ptolomeo II (285-244 a.C.) consiguió que 72 traductores judíos, seis por tribu, le tradujeran La Biblia para la biblioteca de Alejandría: los historiadores admiten que a principios del siglo III a.C. se realizó en esa ciudad una traducción griega del Pentateuco, destinada principalmente a la lectura sinagoga, y que más tarde se tradujeron sucesivamente otros libros históricos. [...] Sin embargo, resulta evidente la intervención de diferentes manos en la traducción de los diversos libros. [...] Desde Alejandría, la versión se difundió por todo el mundo judío de lengua griega. En conjunto, la versión, aunque no es estrictamente literal, refleja un texto original que no siempre coincide con el texto transmitido por los masoretas; en

algunos puntos es discretamente interpretativa, de acuerdo con la teología del judaísmo alejandrino. La versión de los Setenta se utilizó en una gran parte del Nuevo Testamento, y también en la gran mayoría de las iglesias cristianas⁴.

Además de la versión griega de los Setenta, hubo otras versiones griegas que gozaron de una difusión importante.

El aspecto interesante de este enorme desarrollo antiguo de textos y traducciones es que La Biblia representa, en cierto modo, Babel. De lo que cabría considerar una única lengua, la palabra de Dios en la forma primigenia de la expresión de la divinidad, pasamos a la multiplicidad confusa de las traducciones de los hombres. Y, como es comprensible, esta lengua excepcional sólo tiene dos alternativas, que obedecen a intereses contrapuestos: o se conserva en secreto para uso exclusivo de la divinidad, o su poder es compartido por más gente. Justamente la segunda hipótesis nos ilustra sobre las trampas y carencias de la traducción.

En realidad, lo que describe el mito de Babel es el conflicto entre la unidad y la diversidad, entre la homogeneización y la fragmentación; e, incluso, si aceptamos arriesgarnos a jugar con la idea, entre el autoritarismo y la democracia. Es fácil darse cuenta de que la escritura, en tanto que fijación colectiva de unas normas, requiere, por un lado, una reglamentación, un acuerdo, pero también de que, por otro lado, posibilita una disseminación, tiene un poder multiplicador: permanece abierta a todo el que aprenda el sistema de acceso al código escrito⁵. Éste es el gran poder del saber, de la alfabetización, y la trampa llena de recelos que nuestra cultura representa por medio de la metáfora del árbol de la ciencia.

Así pues, debemos comprender que la importancia de un texto específico, o de una serie de textos, su singularidad, su papel re-

guiador e inspirado, hace que este se convierta en una piedra de toque, que sea por una parte reverenciado y por otra divulgado. La necesidad de tenerlo siempre presente, de convertirlo en obra de referencia para mucha gente diversa, en momentos y lugares igualmente diversos, obliga a la multiplicación del original, hace que existan versiones y traducciones múltiples. Ahora bien, resulta lógico que cuanto más se multiplican estas versiones —sobre todo en épocas en que no existía la supuesta fidelidad de las técnicas modernas de reproductibilidad— se introduzcan más cambios, más lagunas, más distorsiones, más añadidos y, de ese modo, con el transcurso de los años, sea necesario volver a intentar otra vez una recomposición autorizada y autoritaria —cargada de autoridad— del original, sea necesario dar un nuevo modelo que seguir⁶. Como observa W. Schwarz, "la lengua viva cambia, pero la estabilidad de las creencias religiosas exige estabilidad en la lengua de la Sagrada Escritura"⁷.

La historia de La Biblia abunda en estas ediciones canónicas⁸ (los Setenta, la Hexapla, la Vulgata) que sirven para refundar una tradición, unificar unos criterios y convertir la traducción en un nuevo original con autoridad textual e ideológica, política y religiosa. Resulta de todo punto evidente que, tras cada uno de estos pasos de expansión del original, lo que cada nueva codificación revela es resultado del intercambio ideológico que se produce entre texto y cultura⁹.

Como ya sucedió con los copistas del antiguo Oriente Próximo, la historia de la traducción de los grandes libros canónicos está siempre sometida a la lucha entre la fidelidad centrípeta y la diseminación centrífuga, una lucha que, sobre todo cuando el texto está cargado de significación ideológica, suele ser una dialéctica hermenéutica, una lucha de poderes para imponer la

versión correcta. Dialéctica entre el poder específico de cada traductor dentro del sistema —y las posibilidades de aplicar ese poder— y las condiciones de producción de su trabajo. Según varíe esta relación de fuerzas variarán también las posibilidades de validar una interpretación nueva o de someterse a aquella que tenga una circulación mas habitual, consagrada y adocenada. Se trata, en definitiva, de una lucha por establecer la versión adecuada a las necesidades de maniobra cultural, religiosa, política, etcétera, del poder que la promueve. En este sentido, la versión de los Setenta —como posteriormente la Vulgata, o las versiones de Erasmo o Lutero— constituye un buen ejemplo.

Para comprender bien la historia posterior de las traducciones bíblicas, debemos conceder la debida importancia a otro concepto: el de "traducción inspirada/revelada". Un concepto que podemos relacionar, sobre todo en este contexto, con el de "autoridad religiosa". De hecho, suele ser la autoridad religiosa —o político-religiosa¹⁰— quien decide en última instancia sobre el grado de "inspiración", de "bondad", de una determinada traducción, quien marca los límites de sus "condiciones de aceptabilidad". El problema de la inspiración es su falta de credibilidad cuando es expresada desde un punto de vista subjetivo, como argumento que pretende validar la experiencia individual, así como su violencia colectiva, social, cuando es esgrimida por una institución. Ni que decir tiene cuán difícil es razonar contra un poder social que argumenta su primacía a partir de la inspiración o el don divino.

La inspiración verbal se basa en la creencia de que el escritor sagrado es un mero instrumento que escribe lo que se le dicta (*spiritu sancto dictante*). El entendimiento humano es demasiado limitado para comprender la palabra de Dios y, para crear una

verdadera traducción, se necesita una nueva inspiración o una traducción palabra por palabra, conservando incluso, como señala san Jerónimo, "el orden de las palabras" n.

Por otra parte, si el traductor se siente demasiado abrumado ante la responsabilidad enorme que representa enfrentarse con la palabra de Dios, siempre le queda el recurso de someterse al dictado de las instituciones que detentan el poder ideológico o religioso del momento y limitarse a obedecer ciegamente "cierta manera de traducir", la que le dicta la exégesis v la hermenéutica promovidas desde dichas instituciones, con lo que evita la "peligrosidad" de ejercer un juicio demasiado libre v personal¹².

Repasar, por más que sea de manera muy sumaria, las discusiones sobre la aplicación de los criterios de autoridad en el desarrollo histórico de La Biblia resulta de una enorme pertinencia para la traducción: sirve para poner de manifiesto los criterios que, desde el ámbito de la ideología, manipulan la actividad traductora para introducir nuevos conceptos o reprimir la innovación. Uno de los primeros exégetas en intervenir de manera decidida en este debate aportando un grado notable de tolerancia fue Orígenes

186-253?). En la discusión con los judíos, acepto de entrada que las referencias que éstos hacían a los textos sagrados diferían a veces de las referencias que hacía la Iglesia, puesto que ésta se basaba en la versión griega de los Setenta. Las diferencias en cuestión afectaban tanto al texto como al canon 13. La versión militante de la Iglesia era que, dado que el texto —la referencia está básicamente en el Antiguo Testamento— empleado era una especie de "oráculo" de Dios, una inspiración divina fortalecedora de los poderes naturales del traductor, las diferencias existentes, tal como las argumentaban los judíos, se debían por fuerza a una deliberada falsificación de los textos

por parte de éstos; de manera similar, el que no existieran traducciones hebreas de algunos libros que la Iglesia había incluido en su canon (Rut, Tobías, Sabiduría de Salomón) no les quitaba ningún tipo de autoridad. La posición contemporizadora de Orígenes respecto a la aceptación de las posibles variantes de los textos comunes de cristianos y judíos¹⁴ parece contradecir el criterio habitual de la autoridad necesaria, pero el propio Orígenes muestra lo que, ante todo, cabe considerar como una actitud bastante poco habitual para la época, puesto que confiesa que intenta recurrir a todos los originales a su alcance para hacer lo que hoy en día llamaríamos una edición crítica con variantes.

Con ayuda de la gracia de Dios, he intentado reparar las divergencias de las copias del Antiguo Testamento partiendo de las demás versiones. Cuando dudaba de la lectura de los Setenta porque las diferentes copias no coincidían, decidía consultar las demás versiones y conservar lo que concordaba con ellas¹⁵.

El resultado de esta operación crítica será la Hexapla, o la versión del Antiguo Testamento dispuesta en seis columnas paralelas que contienen el texto hebreo, su transliteración al alfabeto griego v las cuatro versiones griegas más conocidas¹⁶. De hecho, también esta conjunción de textos presentada como una obra única puede ser sometida al escrutinio crítico porque contiene, a pesar de todo, un aspecto totalizador. Con la presentación de una edición crítica con todas las variantes se diría que va no quedan más posibilidades de interpretación al margen de esa gran plantilla "normativa", "definitiva". El abanico de posibilidades de elección es una forma de libertad, pero la existencia de la diversidad misma del abanico niega, con más fuerza si cabe, cualquier opción externa. Vemos, de este modo, que

la diferencia es asumida como parte integrante del grado de tolerancia que la ortodoxia es capaz de aceptar, interiorizar y postular¹⁷. El cambio de consideración hacia las versiones "más particularmente aptas" no es pues tan trascendental como pudiera parecer; la preponderancia interpretativa que se otorga a la versión de los Setenta, en tanto que versión habitual de la Iglesia, sigue siendo decisiva incluso cuando en los Setenta pueda haber un error interpretativo o de transcripción. La vigencia confesional no es óbice para que la versión errónea aparezca con la misma importancia junto al texto hebreo original y más preciso: "No sólo los añadidos sino incluso los errores de los Setenta pueden ser de provecho espiritual en la providencia divina"¹⁸.

De hecho, la importancia decisiva de San Jerónimo (342-420) en la historia de las traducciones bíblicas consiste en haberse planteado la forma de resolver las discrepancias entre el texto original hebreo y la traducción griega de los Setenta en un nivel nuevo, más acorde con los avances históricos e intelectuales de la época: estableciendo una versión de La Biblia en latín. En este caso, una vez más, la traducción no opera como un hecho filológico aislado y personal: se trata, en primer lugar, de llevar a cabo un encargo que obedece a una necesidad ideológica de fortalecimiento de la unidad doctrinal y, en segundo lugar, de la fortuna de la recepción y el uso del texto resultante por parte de su público, básicamente la Iglesia.

El texto al que se enfrentaba san Jerónimo era sobre todo la antigua versión latina de los Setenta, la Vetus Latina empleada por las comunidades cristianas de habla latina¹⁹. En el fondo, la nueva traducción al latín que debía emprenderse ponía de manifiesto lo que Orígenes había querido minimizar bajo la edición omnicomprensiva de la Hexapla: la existencia de importantes di-

vergencias entre el texto primigenio hebreo y la traducción griega de los Setenta. Por eso no es posible entender la traducción de san Jerónimo sin atender a tres puntos muy importantes: en primer lugar, que las traducciones latinas de la Biblia que circulaban necesitaban una revisión y una unificación; en segundo lugar, que el original griego vigente de la Vetus Latina, los Setenta, veía peligrar el crédito de su primacía; y, en tercer lugar, que al proceder a una nueva traducción que primara los originales hebreos, había que trasladar también el acento inspiracional de la hasta entonces versión canónica de los Setenta hasta los textos primitivos hebreos.

Según san Jerónimo, la única manera de proceder es acudiendo a las fuentes: a los textos griegos para el Nuevo Testamento y a los textos hebreos para el Antiguo Testamento. Traducir el Antiguo Testamento al latín a partir de la versión griega de los Setenta es situarse a tres grados de distancia del original, demasiado lejos. Sin embargo, detrás de tales afirmaciones podemos intuir —a pesar de que san Jerónimo se negara a discutirlo de manera explícita— su recele ante la posición de autoridad institucional que había adquirido la versión griega —un texto derivado, secundario—. En realidad, la posición de san Jerónimo como traductor ante la versión de los Setenta es de un distanciamiento creciente a lo largo de su vida.

Resulta curioso ver cómo, a caballo entre el respeto por el principio de fidelidad filológica y el principio de sometimiento a la autoridad textual reconocida, san Jerónimo oscila diplomáticamente entre la crítica y el sometimiento. En algún momento, atribuye los errores introducidos en las versiones griegas a la incompetencia de los copistas, pero en otros los considera añadidos que sólo figuran en la versión griega y que deben atribuirse a los traductores "inspirados"- En este segundo caso, san Jerónimo procura sa-

lir del paso con ayuda de formulaciones bastante contradictorias: son añadidos, dice, introducidos "en parte por razones estilísticas y, en parte, contando con la autoridad del Espíritu Santo"²⁰.

W. Schwarz supone que san Jerónimo se refiere aquí a una distinción sutil, la de aceptar como inspiradas aquellas adiciones que no figuran en el original hebreo y criticar como espurios los añadidos que responden sencillamente a una necesidad estilística de los traductores griegos al verter alguna expresión hebrea. Nos encontramos ante un cambio en la teoría de la traducción inspirada, ya que, en contra de lo que era habitual, el Espíritu Santo ya no dicta "a ciegas", sino que "inspira" a un traductor que es quien, en la práctica, redacta la traducción, decide el estilo y comete los errores.

En la práctica, esto significa que el nuevo traductor debe tener en todo momento presente tanto el contenido del original como el de la traducción inspirada; sin embargo, por lo que hace al texto, sólo tiene que seguir el original. La versión inspirada sirve para complementar, pero ya no para sustituir al original²¹.

Hoy sólo podemos comprender estas constantes tortuosidades para justificar el sentido de la traducción teniendo en cuenta la extraordinaria presión ejercida por la ortodoxia de la Iglesia. Uno de los representantes más conspicuos de este miedo a ver modificada la estructura de autoridad existente es, precisamente, san Agustín. En su crítica a la actitud de san Jerónimo de traducir directamente del hebreo la palabra que emplea más a menudo es "autoridad":

En cuanto a traducir al latín la santa literatura canónica, desearía que no trabajaras en ello, si no es siguiendo el método que has empleado para traducir a Job, es decir, [...] que hagas aparecer todas las diferencias que existen entre

esta traducción, que es obra tuya, y la traducción de los Setenta, cuya autoridad es muy importante²².

La misma idea se repite cuando, un poco más adelante en la misma carta, menciona "la cima de sublime autoridad que no debe discutirse", o dice que "debemos profesar una gran estima a los libros sagrados por su santidad y veracidad". Y, de modo muy claro, remacha el principio de la ortodoxia en el capítulo LXIII de *La ciudad de Dios*, titulado precisamente "Autoridad de los Setenta intérpretes, que, salvando el honor del estilo hebreo, debe ser preferida a todos los traductores":

De esta versión de los Setenta se trasladó al latín el texto que usan las Iglesias latinas. Aunque en nuestros días el presbítero Jerónimo, hombre tan sabio y perito en las tres lenguas, ha traducido las mismas Escrituras al latín, no del griego, sino del hebreo. Los judíos, si bien confiesan que su esfuerzo literario es veraz, pretenden que los Setenta intérpretes se equivocaron en muchas cosas. Sin embargo, las Iglesias de Cristo piensan que no debe anteponerse a la autoridad de esos varones, elegidos en su momento por el pontífice Eleazar para obra de tal calibre²³.

Sin embargo, san Jerónimo acabará recurriendo al sentido común filológico para establecer, desde su posición experta y beligerante, un nuevo sistema de autoridad traductora. Una nueva autoridad que no está exenta de una apelación bastante clara al nuevo tipo de modelos literarios e intelectuales que ya circulan, prestigiosos, por el mundo cristiano: los autores de la antigüedad latina. De la famosa "Carta a Pamaquio" resulta interesante que el criterio de autoridad invocado sea no el impuesto por la institución eclesial, sino Cicerón y Horacio (con referencias a Homero, Aristarco, Plauto,

Demóstenes²⁴). Y, aunque menciona como excepción las Sagradas Escrituras, es importante que escriba: "en la traducción de los griegos [...] no expreso palabra por palabra, sino sentido por sentido. Y tengo en esta parte por maestro Cicerón..." o que explique que no se esfuerza por traducir todos los elementos de un texto griego sino que pretende reproducir su "genio".

El criterio que debe aplicarse es la comprensión de las lenguas, del sentido, y no la revelación o la profecía. Para ello hay que proceder a una nueva traducción latina directa a partir de los textos hebreos; las traducciones griegas han quedado obsoletas, el valor que tenían, basado en la autoridad revelada, parece más próximo a la leyenda que a la verdad histórica o al razonamiento teológico. El inexpugnable castillo de la versión de los Setenta no tarda en derrumbarse:

No sé quien fue el primero que con sus mentiras se inventó las setenta celdas de Alejandría en que [los traductores] a pesar de estar separados escribían todas las mismas palabras; en realidad Aristeas... y mucho después Josefo no dicen nada parecido, sino que escriben que se reunían en una sola sala y que deliberaban juntos, no que profetizaran. Porque una cosa es ser profeta y otra es ser traductor; en un caso el Espíritu anuncia acontecimientos futuros, en otro las frases son comprendidas y traducidas gracias a la erudición y al dominio de la lengua 25.

Hay otro elemento histórico que, con el transcurso de los años, influye en gran manera a favor de la versión de la Vulgata: pocos contemporáneos suyos poseían la misma soltura y el mismo don de lenguas, el mismo bagaje de estudio, trabajo y crítica. Y ello en una época —la del saqueo de Roma en el año 410— en que se abría un creciente abismo intelectual, ya que el conocimiento

del griego y del hebreo se volvía cada vez más limitado entre la gente instruida de Occidente, y el conocimiento del latín era raro entre la población culta de Oriente.

Aunque faltaban todavía más de diez siglos para que la versión de san Jerónimo fuera reconocida por el Concilio de Trento como la traducción oficial de la Iglesia²⁶, la traducción de San Jerónimo fue La Biblia con autoridad en la Iglesia Occidental durante la Edad Media, aunque oficialmente no hubiera sido reconocida como tal. Se empleó en todas partes y sustituyó poco a poco a cualquier otra *editio vulgata* (las traducciones latinas de la época) existente.

El hecho de que la Vulgata sustituyera a todos los demás textos de La Biblia es de gran importancia para la historia de los estudios y la traducción bíblicos, ya que casi todas las interpretaciones y casi todos los comentarios se basaron en el texto latino sin tener en cuenta el texto de las lenguas originales. [...] La hostilidad ante cualquier intento de cambiar el texto de la Vulgata, o incluso de restituir la forma original por medio de enmiendas, se hizo cada vez más fuerte a lo largo de los siglos²⁷.

Hay que decir que san Jerónimo no se propuso nunca proceder a una traducción sistemática e íntegra de la Biblia, en tanto que conjunto articulado. Empezó, a petición de Dámaso, por el Nuevo Testamento y continuó, a lo largo de toda su vida, con las traducciones de libros del Antiguo Testamento. Tradujo algunos muy deprisa, hizo varias traducciones de otros y de otros más no llegó a hacer ninguna versión. Esto significa que la Vulgata como texto íntegro y uniforme, como *pandectas*, es resultado de una compilación posterior, debida quizás a Casiodoro (siglo VI), y que conocemos en su forma material más primitiva en un códice del siglo VIII. La división actual en ca-

pimios es del siglo XIII; la subdivisión en versículos del Antiguo Testamento, de principios del siglo XVI, y la del Nuevo Testamento, de mediados del mismo siglo²⁸. Una vez más, las necesidades doctrinales de una edición homogénea y respetada, institucional, acaban imponiéndose y determinan por un proceso de sedimentación activa, de control, la existencia de una obra que servirá de base para edificar todo el aparato conceptual de la filosofía escolástica, ligada estrechamente o incluso subordinada a la teología. La autoridad del texto de la Vulgata queda de este modo protegida por estos otros intereses²⁹.

En realidad debemos tener en cuenta además que, a estos intereses ideológicos, hay que sumar los condicionantes de tipo material, lo que hoy denominaríamos las circunstancias concretas de la edición. Lo más normal es que la Biblia circulara en códices que contenían libros aislados o, como mucho, un grupo de títulos, más fáciles de copiar, manejar y transportar. La existencia de *pandectas* en un volumen servía más bien de obra de referencia para un monasterio o un centro de estudio y era de consulta más ardua y de transporte difícil. En todo caso, servía de fondo para nuevas copias de los textos individuales³⁰.

La difusión durante los cuatro siglos posteriores a la muerte de san Jerónimo de todos estos textos forma un laberinto de referencias e influencias entrecruzadas de gran complejidad. Una vez más esta dispersión está sometida a dos fuerzas contrarias: la centrífuga, que se acentuará con la aparición de las traducciones a las lenguas vernáculas, y la centrípeta, marcada por la unidad litúrgica y la función aglutinadora del latín como lengua de cultura de la alta Edad Media. En 1236, el capítulo general de los dominicos pide que las biblias de la orden se unifiquen de acuerdo con las correcciones prepara-

das en la provincia de Francia³¹. Los franciscanos también tenían su correctoría y los volúmenes dedicados a la *correctio* aparecen con frecuencia en esta época. A pesar de que tener como objetivo evitar la transmisión defectuosa de los textos sagrados, estos volúmenes acaban teniendo un efecto casi contrario: dado que constituyen un apéndice crítico que no va acompañado de los textos originales y que se multiplican con rapidez, acaban generando más variantes de las que resuelven —algo de lo que quejaría Francis Bacon³²—.

Este constante proceso de legitimación, bastardización y nueva legitimación de unos textos que constituyen la columna vertebral de las todopoderosas instituciones eclesiás se convierte en una actividad histórica constante que genera juicios de aprobación o reprobación, aceptación o rechazo. Se trata de una forma de adaptación esencial en toda la larga historia de la Biblia y nos proporciona, además, un ejemplo de capital importancia y lleno de ilustraciones ejemplares y curiosas para comprender mejor cómo ciertos textos, ciertas traducciones —en este caso de contenido religioso pero podríamos encontrar ejemplos de muchas otras tipologías—, consiguen alcanzar momentáneamente la hegemonía ideológica dentro de un sistema cultural concreto³³ o, incluso, perpetuarla.

El papel de Alcuino de York (735-804), la Biblia Políglota Complutense (1514-1517), la versión latina del Nuevo Testamento hecha por Erasmo (1516), las traducciones directas del hebreo y del griego de Lutero (1522 y 1534), la edición Clementina de la Vulgata (1592) o la Biblia del rey Jacobo (1611) son otros tantos momentos de esta dialéctica de negación crítica de las versiones y lecturas precedentes y de refundación de los principios que han de regir la interpretación y la traducción de la Biblia

entre los contemporáneos. A través de estos ejemplos también podríamos darnos cuenta de que las traducciones de la Biblia constituyen una especie de punta de iceberg indicadora no sólo de movimientos espirituales, culturales y políticos tan importantes como el Renacimiento carolingio, la aparición del Humanismo o la Reforma, sino también de una intrincada maraña de minucias, hechas de referencias bíblicas de segunda, tercera y cuarta mano. A lo largo de la historia occidental, estos pequeños indicios han permeado áreas insospechadas del comportamiento social, desde las oraciones de los niños a

los rituales de muerte, o desde las referencias iconográficas a la literatura seria; y, en tiempos actuales, desde las novelas de la serie negra a las ofertas de textos bíblicos en las autopistas de la información³⁴.

En cualquier caso, lo que aquí nos interesaba era presentar la complejidad de las actitudes que desde la antigüedad hasta hoy configuran las versiones de La Biblia. Ver cómo operan los condicionantes ideológicos en la transmisión de esta tradición de tradiciones para poder utilizarla como ejemplo a la hora de analizar otras tradiciones traductológicas más recientes.

NOTAS

- 1 Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden, E. J. Brill, 1964, p. ix. Es uno de los grandes libros modernos sobre teoría de la traducción en general, con una bibliografía impresionante, y constituye el punto de contacto más importante en la época moderna entre la ciencia bíblica y la traductología.
- 2 Véanse Peter R. Ackroyd, "The Old Testament in the Making" y Anderson, G.W., "Canonical and Non-Canonical", en *THE Cambridge History of the Bible*, vol. I, Cambridge, C.U.P., 1970, págs. 67-159.
- 3 Los filólogos antiguos que fijaron el texto hebreo de la Biblia.
- 4 Guiu Camps, artículo "Setanta" en la *Gran Encyclopédia Catalana*, Barcelona, 1979, vol. 13, p. 543.
Véase al respecto el cap. II, "Discussion on the Origin of the Septuagint", lleno de detalles y curiosidades, entre ellas las primeras referencias a la traducción revelada y no manipulable, en Y.V. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C.U.P., 1970, págs. 17-44.
- 5 Sobre la importancia cultural del desarrollo del alfabetismo pueden consultarse, entre muchos otros, los excelentes libros de Roger Chartier, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1993; Máxime Chevalier, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Turner, 1976; Carlo Maria Cipolla, *Literacy and Development in the West*, Harmondsworth, Penguin, 1969; S. H. Steinberg, *Five Hundred Years of Printing*, Harmondsworth, Penguin, 1955. Resulta muy fácil relacionar la publicación de nuevos tipos de literatura con la aparición de un nuevo tipo de lector.
- 6 La suposición parece válida, pero hay que tener presente el modo en que la existencia de interpretaciones muy diversas de un texto, o las interpretaciones de pequeños detalles, pueden servir para fortalecer la unidad del texto primigenio, para mantenerlo a salvo de las vicisitudes de la traducción y la multiplicación. Roberts ("Books in the Graeco-Roman World and in the New Testament", en *THE Cambridge History of the Bible*, Cambridge, C.U.P., 1970, vol. I, pág. 50) lo predica de los libros bíblicos ("the widely varying interpretations that might be placed on the text by Jews as well as later by Christians, so far from leading to frequent variant readings, may well have defended it from them"), pero es aplicable a convenios, tratados internacionales o traducciones jurídicas.
- 7 W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C.U.P., 1970, pág. 4.
- 8 Sobre lo que, de manera ortodoxa, se denomina el "canón bíblico" y su formación, véase G. W. Anderson, "Canonical and Non-Canonical", en *THE Cambridge History of the Bible*, vol. I, Cambridge, C.U.P., 1970, págs. 113 vss.
- 9 Glyn P. Norton, "Literary Translation in the Continuum of Renaissance Thought", *Die Literarische Übersetzung*, vol. 2. 1988, págs. 2-3.
- 10 Hay que hacer hincapié en la importancia del concepto ideológico de autoridad, por imprecisa que sea su explicitación. La historia española reciente

ofrece un maravilloso ejemplo de estos intentos de imposición no razonados en la famosa frase del teniente coronel Tejero sobre la autoridad competente.

- 11 W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C.U.P., 1970, pag. xiii.

Y en la pag. 7: "The divine origin of Scripture gives the text a special significance. Every word, even the single letters, contains God's mystery. The order of words may have a meaning hidden from the translator but perhaps to be revealed in the future". M. F. Wiles en "Origen as Biblical Scholar" (incluido en *THE Cambridge History of the Bible*, Cambridge, C.U.P., 1970, vol. I, pag. 462) dice: "The idea of inspiration by means of ecstasy, in which the normal processes of human consciousness are overruled and man becomes a passive instrument in the hands of the deity, was familiar to the pagan world. [Inspiration] is therefore to be thought of as a rational process. [...] The character of divine inspiration is to clarify rather than to cloud, to heighten man's awareness rather than to diminish it. [...] The fact that the Word comes to him has its origin not in the will of man but in the will of God".

- 12 W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C.U.P., 1970, pag. 7, dice:

"This freedom, which allows him [the translator] to expound God's word after his own limited fashion, must needs terrify him. One way out of this dilemma is to follow an authority which furnishes him with a reliable exegesis of at least those parts which are of the greatest religious significance. Such an authority, whilst imposing its will and thought on him, enables him to rest assured that his work, in spite of shortcomings, is correct. It goes without saying that he must believe in this authority and follow its exegesis without hesitation or doubt. Protected by it, he may feel free to do his work". (La cursiva mas gruesa es nuestra, F. P.) El terror a la libertad por parte del traductor y la ausencia de pensamiento libre pueden dar muchos motivos de reflexión.

- 13 Para todo cuanto hace referencia a Orígenes, vease M. F. Wiles, "Origen as Biblical Scholar", en *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge, C.U.P., 1970, vol. I, págs. 454 y ss.

- 14 "I make it my endeavour [he wrote] not to be ignorant of their various readings, so that in my controversies with the Jews I may avoid quoting to them what is not found in their copies, and also may be able to make positive use of what is found there, even when it is not found in our scriptures". Citado por M. F. Wiles, "Origen as Biblical Scholar", en *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge, C.U.P., 1970, vol. I, pag. 456.

- 15 Citado en M. F. Wiles, "Ongen as Biblical Scholar", en *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge, C.U.P., 1970, vol. I, pág. 457.

- 16 Aquila, Símaco, la versión revisada de los Setenta y Teodocio.

17 Esta disposición "democrática" de las diferentes versiones de un mismo texto tiene siempre una vertiente de imposición totalizadora. El hecho de ofrecer la globalidad, incluidas las divergencias, da un resultado final sin fisuras, igual de incontrovertible, o de hecho más, que la versión autoritaria única. Algo similar se ha producido en años recientes en la extraordinaria colección de la editorial italiana Einaudi, "Scrittori tradotti da scrittori", que publica una serie trilingüe con el texto original y dos traducciones, una francesa y una italiana, así como un aparato crítico supplementario que acompaña al original y las traducciones. Este acto de generosidad editora, como en el caso de la Hexapla, parece convertir en superflua cualquier alternativa nueva o discrepante respecto a las traducciones que se nos ofrecen.

- 18 M. F. Wiles, "Origen as Biblical Scholar", en *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge, C.U.P., 1970, vol. I, pág. 459.

- 19 W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C.U.P., 1970, pág. 26.

- 20 W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C.U.P., 1970, págs. 28-

29. Un resumen de la importancia de la tarea llevada a cabo por san Jerónimo se encuentra en Christine Escarmant, "Saint Jérôme traducteur", *Translittérature*, 7, París, ATLF / ATLAS, verano 1994, pág. 49. De san Jerónimo existe una edición de las cartas traducidas al francés con el texto original a cargo de J. Labourt: *Saint Jérôme, Correspondence*, en 8 volúmenes publicados hasta 1988 en París por Les Belles Lettres; una selección con la traducción inglesa en St. Jerome, *Select Letters*, trad. F. A. Wright, Londres, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 262, 1933.

- 21 W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C.U.P., 1970, pág. 30.

- 22 Saint Jérôme, "Lettre d'Augustin à Jérôme", *Lettres*, París, Les Belles Lettres, 1953, vol. III, lvi, págs. 50-51.

23 Citamos por san Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid, B.A.C. 1988, xviii, 43, pág. 505. De la misma obra existe una traducción catalana del sacerdote Xavier d'Olot, en diversos volúmenes, publicada a partir de 1932 por la editorial Barcino en la colección Sant Jordi que no hemos podido consultar.

- 24 Saint Jérôme, "A Pammachius la meilleure méthode de traduction", *Lettres*, París, Les Belles Lettres, 1953, vol. III, lvii, págs. 55-73. No hay que olvidar que san Jerónimo había estudiado en Roma con el gramático Donato y que de joven había estudiado lengua y literatura griegas (H. F. D. Sparks, "Jerome as Biblical Scholar", en *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge, CUP, 1970, vol. I, págs. 510 y ss.). Incluso en la visión que podríamos considerar como su verdadera "conversión", por más que siempre fue cristiano, la luz radiante que preside la escena de su juicio le dice: "Ciceroniano eres; no cristiano", o. cit., pág. 11).
- 25 Prefacio al Pentateuco. Citado por W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C. U. P., 1970, p. 33.
- 26 La Vulgata fue autorizada oficialmente por un decreto del 8 de abril de 1546. La razón dada era que "*longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est*". (W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C.U.P., 1970, pág. 44). San Agustín aún criticaba su uso, pero Próspero de Aquitania lo elogió (460), y Avito de Viena dice que coexistía con las antiguas versiones latinas (520); el papa Gregorio el Grande expresa su preferencia personal por la versión jerónimiana (604); e Isidoro de Sevilla defiende su claridad y fidelidad (636). Véase H.F.D. Sparks, "Jerome as Biblical Scholar", en *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge, C.U.P., 1970, vol. I, pág. 521.
- 27 W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C.U.P., 1970, pág. 45.
Lo mismo había sucedido con la versión de los Setenta. "It is important to take note of the fact that in the second century A.D. the Old Testament was translated into Latin from the Greek of the Septuagint and not from the Hebrew text". (id., pág. 26)
- 28 Véase el artículo de Frederic Raurell, "Valorado, transmissió i influència de la Biblia", en el artículo "Biblia" de la *Gran Enciclopedia Catalana*, Barcelona 1971, vol. 3, pág. 522.
- 29 W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, C.U.P., 1970, pág. vii.
- 30 Raphael Loewe, "The Medieval History of the Latin Vulgate", en *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge, C.U.P., 1969, vol. II, págs. 108-109.
- 31 Id., ib., pág. 149.
- 32 Id., ib., pág. 151.
- 33 A pesar de la distancia temporal existente, así como la obvia diferencia en los sistemas de producción material, creemos que estos aspectos pueden ser considerados a la luz de las investigaciones de la sociología literaria reciente. Recordemos, por ejemplo, este fragmento de Verdaasdonk: "Which particular conception of literature one adheres to depends on the literary institution (publishing firm, literary criticism, literary theory, etc.) to which one belongs. Those in authority within a literary institution decree which conceptions of literature are legitimate or illegitimate by producing assertions which they deem valid for use in discussing literary texts. Due to their position in the literary field, they succeed in gaining social respect for their judgments about literary texts and, in consequence, for the talent of the authors of these texts". (H. Verdaasdonk, "Social and economic factors in the attribution of literary quality", *Poetics*, 12, 1983, pág. 385.)
- 34 Cada Biblia específica genera, de hecho, una nueva rama de tradición y una nueva literatura derivada, e incluso una mitología y unos subproductos particulares. Nos referimos no sólo, y por descontado, a la novela *La Biblia valenciana*, de Rafael Tasis, sino a otros ejemplos actuales: un ejemplar de la primera Biblia en euskera, versión de Jean de Leíarraga, de 1571, consiguió en una subasta de Christies el astronómico precio de 34 millones de pesetas (*El País*, 9 y 16/3/95), gracias no a su contenido, perfectamente conocido, sino al prestigio cultural que la compra aportaba a las instituciones que la adquirían; un teólogo católico descubrió el ejemplar de la Vulgata manejado por Lutero y convirtió en noticia periodística ese tótem de la traducción (*El País*, 23/11/95); la Vrije Universiteit de Amsterdam anuncia la creación de una cátedra de Traducción Bíblica (19/12/95), es decir, la vitalidad de los estudios bíblicos "profesionales"; y, en un país tan dado a la lectura y la cita bíblica como son los EE.UU., las autopistas de la información permiten consultar casi todas las versiones canónicas a través de una Gospel Communications Network (en <http://bible.gospelcom.net>).