

Traducción de la **BIBLIA**

Sociedades Bíblicas Unidas Volumen 10, número 1, I semestre 2000

Presentación

Artículos

- 3 . . . Sincronía y diacronía
en la teoría lingüística
de F. de Saussure
Armando J. Levoratti
- 15 . . . En torno a la lectura
de Deuteronomio:
Reflexiones andinas
William Mitchell

Nota breve

- 22 . . . La traducción de Génesis
1,14-15
Roberto Bascom

Reseñas críticas

- 23 . . . Nueva versión
internacional
William Mitchell
- 27 . . . Virginia Torres
Enseñar en parábolas
Plutarco Bonilla A.

Aprendamos de los clásicos

Traducción de la **BIBLIA**

ISBN 1526-6907

Publicación semestral de
Sociedades Bíblicas Unidas
Vol. 10, número 1, I semestre 2000

Comité editorial: Dr. Edesio Sánchez, Dr. Ronald Ross, Dr. Plutarco Bonilla
Director: Plutarco Bonilla A. Asistencia Editorial: Centro de Servicio para las Américas

Presentación

Se continúa en este número con la segunda parte del artículo de Mons. Armando Levoratti sobre el pensamiento de Ferdinand de Saussure. Para quienes aman el estudio de la lengua, esta nueva colaboración resultará no solo interesante sino también provechosa, pues se entra ya directamente en el tema que el título del artículo anticipa: el análisis de los aspectos diacrónicos y sincrónicos de este privilegiado medio de comunicación humana, las críticas que se le han hecho y las implicaciones que tiene para la mejor comprensión de la lengua.

Sigue, en la sección de artículos, una colaboración del Coordinador para las Américas de los Consultores de traducción (de Sociedades Bíblicas Unidas), el Dr. William Mitchell. De amplia experiencia él mismo como consultor, sobre todo para traducciones de la Biblia a idiomas de la región andina, el Dr. Mitchell destaca el reto que significa para los traductores enfrentarse a un texto como el de Deuteronomio con miras a ofrecer una traducción significativa para culturas completamente diferentes de aquella en que originalmente surgió dicho texto.

El Dr. Roberto Bascom, también consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas, en una nota breve señala cómo en muchas traducciones de las Escrituras se pierden importantes matices de significados porque no se toman en cuenta ciertos detalles que parecieran no incidir sobre la comprensión del texto. El capítulo 1 de Génesis le ofrece un caso que ilustra este punto.

Iniciamos con este número una nueva sección que se publicará esporádicamente en *Traducción de la Biblia*. En ella procuraremos recoger el pensamiento de personas, de antaño y de hogaño, que han estado ocupadas en tareas de traducción y han expresado sus opiniones sobre diversos aspectos de dicha labor. Se prestará particular atención a quienes hayan trabajado en la traducción del texto bíblico y hayan elaborado explicaciones teóricas al respecto. Abre la sección –que se titulará «Aprendamos de los clásicos»– un texto del gran escritor español del Siglo de oro Fray Luis de León.

Se cierra el presente número con sendas reseñas bibliográficas preparadas por el Dr. Mitchell y el suscrito.

El Director

SINCRONÍA Y DIACRONÍA EN LA TEORÍA LINGÜÍSTICA DE F. DE SAUSSURE (Segunda parte)

Armando J. Levoratti

La índole social de la lengua

Para ilustrar la dicotomía entre «lengua» y «habla», F. de Saussure hace notar la diferencia que existe entre la partitura de una sinfonía, objeto cultural abstracto, y su ejecución por las distintas orquestas. La realidad de la sinfonía es independiente de la forma en que se la ejecuta; los errores que puedan cometer los músicos no compromete en modo alguno la calidad de la pieza musical. De manera semejante, el «habla» (como la ejecución de la partitura) es expresión individual; la «lengua», en cambio, es un *código* o *sistema* de signos cuya existencia se funda en una especie de contrato establecido entre los miembros de una comunidad lingüística.

De este modo, Saussure erigía dos de los grandes pilares de su teoría: por una parte, situaba a la lengua en el ámbito de las instituciones humanas y no en el de los fenómenos naturales; por la otra, dejaba establecida la curiosa asociación de lo *individual* y lo *social* que hace posible la comunicación por medio del lenguaje.

Por su carácter *social*, la lengua no es una posesión personal sino un patrimonio común de todo el grupo lingüístico. Hace falta una «masa parlante» para que haya una lengua.⁶ En cualquier época, por antigua que sea, la lengua aparece como una herencia de la época precedente. De hecho, todas las sociedades conocen y siempre han conocido su lengua como un producto heredado de las generaciones pasadas. Decimos *noche y día* porque antes de nosotros se dijo *noche y día*. El código idiomático tiene vida propia fuera de la voluntad de los sujetos hablantes y trasciende la competencia individual. Ningún individuo puede por sí mismo ni crearlo ni modificarlo.

Pero esta definición abarca solamente un aspecto de la realidad, porque el lenguaje, además de su carácter *social*, tiene también una dimensión *individual*. Dado que la lengua es el conjunto de hábitos que permiten a una persona hablar y comprender a sus interlocutores, el conocimiento del idioma (o el *saber hablar*) es la condición indispensable para que la lengua pueda realizarse en los actos concretos de habla. En virtud de este conocimiento, los individuos pueden valerse de la lengua para los usos más heterogéneos. Primero de todo, para transmitir una suma virtualmente infinita de mensajes mediante un número limitado de signos lingüísticos y de las reglas sintácticas que rigen la combinación de los signos.

⁶ *Curso de lingüística general* (CLG), p. 144.

La lengua, dice Saussure, es en cada instante «tarea de todo el mundo».⁷ Más aún, todos los individuos se sirven de ella a lo largo del día entero. En este punto no se puede establecer ninguna comparación entre la lengua y las otras instituciones sociales. Las prescripciones de un código, los ritos de una religión o las reglas de los distintos juegos ocupan solamente a cierto número de individuos y durante un tiempo limitado. La lengua, por el contrario, acompaña a cada individuo en todos los momentos de su vida. Este hecho capital basta para mostrar la imposibilidad de una «revolución lingüística» (es decir, de un cambio que se produjera *simultáneamente*, si no en todas, al menos en un grupo considerable de las personas que hablan un mismo idioma).

La solidaridad con el pasado y la gravitación de la colectividad aseguran la estabilidad de los signos lingüísticos y ponen en jaque la libertad de elegir. Pero la lengua, por ser tarea de todos, está sujeta a la influencia de todos, y el uso de la lengua a través del tiempo, que asegura la continuidad idiomática, produce también otro efecto, en apariencia contradictorio con el primero: hace que los signos lingüísticos se alteren con mayor o menor rapidez, de manera que se puede hablar, sin contradicción alguna, de la «inmutabilidad» y «mutabilidad» de los signos. En último término, estos dos fenómenos son solidarios: los signos y las reglas están en condiciones de alterarse porque se mantienen relativamente estables.⁸

Dos aproximaciones a los hechos lingüísticos

Tan característicos como la índole social de la lengua son los cambios que se producen en el sistema. Las lenguas, como todas las realidades culturales, tienen una *historia*, y es la lingüística histórica la encargada de estudiar su evolución y desarrollo a través del tiempo. Pero resulta imposible hablar de evolución y desarrollo si antes no se ha logrado establecer con la suficiente precisión qué es lo que cambia y evoluciona. De lo contrario, el historiador de la lengua no estaría reconstruyendo las sucesivas transformaciones de un *mismo* objeto —un fonema, una forma gramatical, el significado de una palabra— sino que tendría ante sí un conglomerado de hechos inconexos.

Es inútil, por lo tanto, hablar de evolución, establecer paralelismos o correspondencias entre un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*, o tratar de reconstruir el proceso que ha producido un cambio, sin haber identificado y analizado *antes* el fenómeno en sí. Esto requiere, ante todo, hacer el inventario de sus determinaciones internas, a fin de averiguar, en un segundo momento, qué factores intervinieron en

⁷ CLG, 138.

⁸ «Lo que domina en toda alteración, dice Saussure, es la persistencia de la materia vieja; la infidelidad al pasado es solo relativa. Por eso el principio de alteración se funda en el principio de continuidad» (CLG, 140).

la producción del cambio, qué elementos sufrieron modificaciones y qué es lo que permaneció intacto a través del proceso de transformación.

Apoyado en este principio, F. de Saussure insistió en la necesidad de distinguir dos maneras de abordar los hechos lingüísticos:

- la aproximación *sincrónica* (que trata de analizar un estado de lengua aquí y ahora)
- y la *diacrónica* (que procura reconstruir los procesos de transformación en el decurso del tiempo).

Entre estos dos puntos de vista, dice Saussure, hay una total diferencia, y cualquier intento de afrontarlos en forma simultánea solo puede engendrar confusión.

El eje de las simultaneidades y el de las sucesiones

La necesidad de establecer la distinción entre sincronía y diacronía salta a la vista apenas se presta una cierta atención a la naturaleza del lenguaje y a su modo de funcionamiento. Una lengua, en efecto, es en cada momento de su historia una institución actual y una herencia del pasado, un sistema establecido socialmente y la fase de un proceso evolutivo.⁹

Es necesario, por lo tanto, distinguir dos ejes distintos:

- el *eje de las simultaneidades*, que considera las relaciones entre los elementos coexistentes y donde no interviene la dimensión tiempo,
- y el *eje de las sucesiones*, que aísla un elemento por vez y trata de reconstruir los cambios a través del tiempo, sin olvidar que a cada momento ese elemento depende de un sistema de valores contemporáneos.

Una vez establecido este doble principio de clasificación, hay que añadir, dice Saussure, que todo cuanto es diacrónico en la lengua lo es únicamente por el *habla*. En el habla está el germen de todos los cambios, de manera que cada hecho de evolución siempre está precedido por una multitud de hechos particulares en la esfera del habla. Antes de entrar en el uso corriente, los cambios son práctica exclusiva de un reducido número de individuos. Pero no todas las innovaciones tienen el mismo éxito. Solo cuando la comunidad las acoge entran en el campo de

⁹ Es importante señalar que, para F. de Saussure, el término esencial era *sistema* y no *estructura*. La novedad de su doctrina radica precisamente en considerar la lengua como sistema de signos cuyas partes deben ser analizadas en su solidaridad sincrónica. Esta idea no tardó en demostrar su extraordinaria fecundidad, aunque se requirió cierto tiempo para que se pusieran de manifiesto sus múltiples implicaciones. Los historiadores de la lingüística están de acuerdo en reconocer que el movimiento estructuralista posterior, centrado en el concepto de estructura, tiene su fuente en los cursos que Saussure dictó en Ginebra (cf. CLG, 146-172).

observación de la lingüística, ya que la lengua, y no el habla, es para Saussure el único objeto de investigación científica.¹⁰

Así, por ejemplo, la palabra francesa *tête*, «cabeza», deriva del latín *testa*, que significa «vasija (de barro cocido)», «olla», «cántaro»; y el antepasado del vocablo *escrúpulo* es el latín *scrupulus*, que significaba literalmente «piedra pequeña, afilada y puntiaguda» y figurativamente «inquietud», «escrúpulo» o «ansiedad».¹¹ Sin embargo, los hablantes corrientes usan la palabra *tête* o la palabra *escrúpulo* sin pensar para nada en su etimología: pueden emplearlas (y de hecho las emplean) sin necesidad de saber qué forma o qué significado tuvieron en el pasado.¹²

¹⁰ CLG, 172-173.

¹¹ Estos ejemplos no son de Saussure pero corresponden a su pensamiento.

¹² La etimología, dice Saussure, consiste en *explicar* una palabra por su relación con otras palabras (de la misma o de otra lengua). Este tipo de explicación tiene su lógica interna, ya que explicar es reducir lo desconocido a términos conocidos; y como en los signos lingüísticos la relación entre sonido y sentido no es necesaria sino *arbitraria*, sería imposible, para explicar una palabra, recurrir a factores ajenos al lenguaje mismo (es decir, a algo que no sea otra palabra). Por otra parte, hacer de lo arbitrario del signo uno de los principios fundamentales de la lingüística no equivale a decir que en la lengua todo es igualmente *inmotivado*: algunos aspectos sí lo son enteramente (como la relación entre significante y significado); otros, en cambio, tienen una motivación relativa, como, por ejemplo, la formación de las palabras derivadas y compuestas. Esta motivación puede radicar en los *sonidos* mismos, en la *configuración morfológica* de las palabras, o en su *contenido semántico*. Si encontramos que *bis* se remonta a *divis* y que así se establece una relación con *duo*, estamos realizando una operación etimológica. Pero esa operación no se realiza en una sola dirección, puesto que la etimología, cuando estudia una palabra, puede recoger la información alternativamente de la fonética, de la morfología o de la semántica. Así, hay casos en que la palabra permanece inalterada pero cambia su significado (v. gr., el término *átomo*, que significó primero «corpúsculo indivisible» y luego pasó a designar una estructura en extremo compleja, capaz de desintegrarse); otras veces, la transformación afecta al significante y al significado (lat. *cubare*, «echarse», «recostarse» y fr. *couver*, «empollar»); por último, cuando se dice que *alameda* viene de *álamo*, se está señalando una derivación gramatical. O sea que la investigación etimológica se ocupa generalmente de *identidades diacrónicas*, aunque algunas veces, como en este último caso, también tiene en cuenta la *relación sincrónica* de varios elementos diferentes. De cualquier manera, según F. de Saussure, la etimología describe hechos como la lingüística estática y la evolutiva; pero su descripción no es metódica, porque no sigue una dirección sino varias. Por eso, no es ni una disciplina distinta ni una parte de la lingüística evolutiva; es, simplemente, «una aplicación de los principios relativos a los hechos sincrónicos y diacrónicos» (CLG, 301s.). Para una concepción un poco más reciente de las investigaciones etimológicas, cf. Stephen Ullmann, *Semántica* (Madrid: Aguilar, 1965), p. 35s. Véase también James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Londres: Oxford University Press, 1961), donde el autor insiste en que el pasado de una palabra no es una guía infalible para comprender su significado presente y hace importantes aplicaciones de este principio general al estudio semántico del vocabulario bíblico.

O dicho con otras palabras: para el sujeto hablante la sucesión en el tiempo no cuenta; él se halla frente a un «estado de lengua», y el lingüista que quiera comprender ese estado (es decir, que quiera entrar en la conciencia del hablante) tiene que hacer tabla rasa de todo aquello que lo ha producido y desentenderse (al menos provisoriamente) de cualquier referencia a la diacronía.

La lengua como sistema de valores

La necesidad de situarse desde el comienzo en el punto de vista sincrónico se funda, para Saussure, en un hecho bien establecido: la lengua, en cada etapa de su desarrollo histórico, es un *sistema de valores puros* y funciona como tal.

Para comprender qué sentido tiene caracterizar a la lengua como sistema de valores, hay que tener en cuenta que todos los sistemas lingüísticos están constituidos por una serie de elementos discretos –los *signos*–, cuyos constituyentes internos son el *significante* y el *significado*. Estos signos, a su vez, están organizados en paradigmas y sintagmas, y es su *solidaridad sincrónica* con el conjunto del sistema la que les confiere un valor. Es decir: no son los términos aislados los que aseguran el funcionamiento de la lengua, sino únicamente el estado *momentáneo y simultáneo* de los términos.

Aquí es preciso mencionar un hecho al que Saussure atribuye excepcional importancia. La emisión oral de los elementos constitutivos del significante (los fonemas) se desarrolla en el tiempo. Por tanto, esos elementos forman una «cadena» y pueden ser representados por una línea.¹³ A primera vista, este hecho puede parecer trivial. Sin embargo, sus consecuencias para la teoría lingüística son incalculables, ya que todo el mecanismo de la lengua depende de él. En razón de su carácter lineal, las distintas unidades de la lengua están dispuestas en una sola dirección (sucesiva y linealmente); pero cada elemento establece relaciones no solo con lo que viene después sino también con lo que tiene detrás. En consecuencia, la totalidad vale por las partes que la integran, y el valor de cada parte depende de la función que desempeña en la totalidad. Es imposible, por esa misma razón, considerar los términos aisladamente, fuera del sistema al que pertenecen y sin tener en cuenta el proceso que va del todo a las partes y de las partes al todo.

Significado y valor no son nociones equivalentes. Esta distinción tiene para Saussure una importancia capital, y constituye uno de los pilares (quizá el más decisivo) de su teoría lingüística. Porque cuando se habla del *valor* de una palabra,

¹³ «Por oposición a los significantes visuales (señales marítimas, por ejemplo), que pueden ofrecer complicaciones simultáneas en varias dimensiones, los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo; sus elementos se presentan uno tras otro; forman una cadena. Este carácter se destaca inmediatamente cuando los representamos por medio de la escritura, en donde la sucesión en el tiempo es sustituida por la línea espacial de los signos gráficos» (CLG, 133).

se piensa por lo general en la capacidad del significante lingüístico para representar una *idea*. Tal propiedad es sin duda uno de sus aspectos, ya que los signos de la lengua son entidades «de doble cara», constituidas esencialmente por la unidad de un significante y de un significado adscrito a él. Si falta esta bipartición, el signo lingüístico se desvanece, y no queda nada más que un mero sonido, o bien una idea pura, sin inserción en el lenguaje.¹⁴

Pero el carácter *sistemático* de los fenómenos lingüísticos nos obliga a tener en cuenta que estos signos (como los de cualquier sistema semiológico) establecen, por lo menos, dos tipos de relaciones: en el *interior* de cada signo, la relación entre un significante y su correspondiente significado; y en el *plano sintagmático* (es decir, en la cadena del habla), las relaciones colaterales de los signos entre sí.¹⁵ Esto quiere decir que el valor de los signos no está determinado simplemente por la relación *puntual* entre el concepto y la imagen acústica, sino que hace falta considerar, además, la organización interna del sistema y las articulaciones entre las partes.

Así queda definido el principio fundamental de la lingüística saussureana: la lengua está hecha de *agrupaciones* y de *diferencias*. Si no poseyera ese extraordinario grado de diferenciación interna, si todo fuera en ella uniforme y homogéneo, y si no se

¹⁴ La dicotomía *significante:significado* y la combinación de ambos en la función del *signo* es fundamental en la teoría saussureana. Ambos elementos son tan inseparables como el anverso y el reverso de una hoja de papel: no se puede cortar uno sin cortar el otro; un cambio en el significante modifica también el significado (CLG, 193). De ahí la prueba de la *conmutación*, usada en la lingüística postsaussureana como método para establecer las invariantes (por ejemplo, en inglés /b/ y /m/ son dos fonemas distintos, porque la sustitución de uno por otro produce un cambio en el significado, v. gr. *bad-mad*). Otra sorprendente confirmación de esta unidad la ofrece el fenómeno de la palabra-en-la-punta-de-la-lengua. El fenómeno es bien conocido: al sujeto se le escapa momentáneamente el significante, pero puede rememorar una o varias de sus características, por ejemplo, la letra inicial, el número de sílabas, su parecido con otras palabras (rima o asonancia), algunos rasgos semánticos distintivos, o la estructura fonológica cualitativa (como las vocales y consonantes que contiene, sin la localización fija dentro del vocablo). De esta experiencia, G. Mounin ha extraído importantes consecuencias para la lingüística: 1) El hecho de que pueda describirse el sentido de una palabra sin disponer de su forma (y también a la inversa, aunque con menos frecuencia) muestra que la distinción entre significante y significado no es una mera operación descriptiva heurística. 2) El hecho de que pueda decirse *lo que no es* el significante de un significado verbal, caso muy frecuente, sugiere que la afirmación saussureana (un signo se define por su diferencia con todos los demás signos del mismo paradigma y es «lo que los otros no son») ha captado en profundidad un rasgo intrínseco de la estructura lingüística. 3) Finalmente, el hecho de que las características formales y semánticas de un signo puedan evocarse separadamente, permaneciendo ausentes algunas de ellas pese a la presencia consolidada de algunas otras en la memoria, justifica bastante profundamente el concepto operatorio de rasgo distintivo. Cf. G. Mounin, *Claves para la Semántica* (Barcelona: Ed. Anagrama, 1974), p. 203.

¹⁵ Sintagma.

pusiera en funcionamiento un número tan elevado de dependencias recíprocas, el lenguaje no sería el más rico y flexible de todos los sistemas semiológicos.

Valores económicos y valores lingüísticos

Hay un buen número de ciencias que pueden prescindir de la distinción entre sincronía y diacronía; para otras, en cambio, esa dualidad constituye una necesidad práctica y, en ciertos casos, una necesidad absoluta. La lingüística es una de ellas, precisamente porque su objeto específico es un sistema de *valores*. En casos como este, dice Saussure, se puede desafiar a los científicos a que organicen sus investigaciones de una manera rigurosa sin establecer una clara distinción entre los dos ejes, es decir, sin tomar en cuenta *separadamente* los valores en sí, constituidos por sus relaciones dentro del sistema (punto de vista *sincrónico*), y esos mismos valores considerados en función del tiempo (punto de vista *diacrónico*).

Así resulta comprensible, sigue diciendo Saussure, que la noción de valor sea el punto donde convergen dos disciplinas a primera vista tan alejadas como la lingüística y la economía política. Porque también esta última, obedeciendo a una necesidad interna, tiene que escindirse en dos partes, cada una con su objeto propio. Y el fundamento de esta necesidad es el mismo en las dos disciplinas: por el hecho de trabajar con la noción de *valor*, deben analizar *sistemas* de equivalencias entre dos órdenes diversos:

- en un caso, un *trabajo* y un *salario*;
- en el otro, un *significante* y un *significado*.

En efecto: como los valores económicos se constituyen siempre en los procesos de intercambio, la entidad del valor no es absoluta sino relativa. Así, para determinar lo que *vale* una moneda de cinco francos, hay que saber, primero, que se la puede trocar por una cantidad determinada de una cosa *diferente* (por ejemplo, de pan), y luego, que se la puede comparar con un valor *similar* del mismo sistema (por ejemplo, una moneda de un franco) o con un valor de otro sistema (por ejemplo, un dólar).¹⁶

¹⁶ En el orden económico, para que haya valores se requiere que sea posible un *intercambio*, y este se produce cuando alguien entrega algo de su haber para adquirir lo que el otro posee. Obviamente, no habría intercambio si no existieran cosas ya provistas de valor; pero el valor comercial no reside en la entidad material de los bienes, sino, por así decirlo, en su *existencia mercantil*, es decir, en su capacidad para ser comprados y vendidos. A un grupo de personas perdidas en el desierto, sin agua ni alimentos, de nada les sirve un lingote de oro o un diamante. Pero si esas personas sobreviven y se reintegran a la sociedad, los objetos preciosos vuelven a adquirir todo su valor. De ahí la necesidad de distinguir, en un mismo objeto, dos aspectos que se excluyen uno al otro sin dejar de implicarse mutuamente: el valor de uso y el

Del mismo modo, una palabra está en relación con algo *desemejante* a ella (a saber, con la idea que expresa) y puede ser comparada con otra cosa de su *misma* naturaleza (con otra palabra). Consiguientemente, su valor no estará fijado mientras nos limitemos a trocarla por tal o cual concepto (es decir, mientras digamos simplemente que tiene tal o cual significado). Hace falta, además, compararla con otros elementos similares –con las palabras que se le pueden oponer– y así se ve que su contenido está determinado por lo que existe fuera de ella. O sea que las palabras, por el hecho de formar parte de un sistema, están investidas no solo de *significación* sino también de *valor*.¹⁷

Es útil, por lo tanto, considerar la semejanza de los valores lingüísticos con los valores económicos, pero también hay que llamar la atención sobre una característica que los separa. La diferencia proviene de la relación del valor con su soporte material. Saussure, en efecto, no menciona expresamente la distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio*, pero se refiere a ella en forma indirecta cuando afirma, por ejemplo, que «un campo vale en proporción de aquello que produce». El valor *comercial* del campo depende de las cualidades *naturales* que lo hacen útil y apetecible, y esto muestra que un objeto sin un cierto valor de uso no es negociable. Por lo tanto, aunque los valores convencionales nunca se identifican del todo con la sustancia que les sirve de soporte, algunos de ellos, como el precio de las

valor de cambio. En cuanto *valor de uso*, el objeto satisface una necesidad determinada (sea de consumo, como los alimentos y la ropa, sea de producción, como las materias primas y las maquinarias), y por eso es deseado, preferido a otros y utilizado o consumido. En cuanto *valor de cambio*, el objeto adquiere una existencia social «la de mercancía en el mercado» y está destinado a la venta. Ahora bien: si preguntamos cómo se constituye el valor comercial, es fácil comprender que lo producido en dos horas de trabajo vale el *doble* de lo que ordinariamente se produce en una hora. Así se llega a la teoría clásica del «costo de producción», establecida por Adam Smith: si el *trabajo* es la fuente más importante o la que más aporta al valor de las cosas, existe una especie de *común denominador* de los valores económicos.

Esta doctrina resultó revolucionaria, porque, con pocas excepciones, los teóricos de la economía anteriores a Smith habían sostenido que la forma básica de la riqueza era la tierra, cosa que parecía razonable cuando las personas más ricas eran los terratenientes. Pero los manufactureros y comerciantes del siglo 18 se hacían muy ricos sin poseer grandes extensiones de tierra, y era bien evidente, asimismo, que un terreno no es en sí mismo una garantía absoluta de riqueza, ya que el valor no le viene de su mera *existencia*, sino del *uso* que se hace de él.

Actualmente, la explicación del valor económico se ha vuelto más compleja, ya que hace intervenir elementos *subjetivos* (dificultad de adquisición, motivaciones de los sujetos económicos) y elementos *objetivos* (tiempo de trabajo social, condiciones técnicas, formas de las relaciones sociales y de las estructuras económicas, etc.). Cf. Instituto de Estudios Políticos para la América Latina, *Léxico de economía* (Barcelona: Ed. Estela, 1964), p. 90.

¹⁷ CLG, 196. Véase más adelante la sección dedicada a la *semántica* de Saussure.

mercancías, tienen, por uno de sus lados, «la raíz en las cosas y en sus relaciones naturales». Esta vinculación con las cosas les da una «base natural», y por eso las apreciaciones de que son objeto nunca pueden ser enteramente convencionales.¹⁸ Los signos lingüísticos, en cambio, son arbitrarios o inmotivados (es decir, no mantienen ninguna relación necesaria con las cosas que designan). No haya nada, en efecto, que exija decir «tigre» o «león» para designar a esas clases de animales. De hecho, otras lenguas emplean palabras distintas para expresar los mismos significados.

Por esa misma razón, ninguna realidad extralingüística determina el valor de los signos, sino únicamente la serie de oposiciones que establecen unos con otros. Lo cual equivale a decir que *arbitrario* y *diferencial* son, en este caso, dos cualidades correlativas.¹⁹

El análisis sincrónico

De estas definiciones se desprenden consecuencias importantes. Dado que cada unidad adquiere su valor por la serie de relaciones que establece con las demás, sería ilusorio comenzar el análisis de la lengua por las unidades discretas (independientes entre sí y claramente delimitadas unas de otras), para construir después el sistema haciendo la suma de todos los elementos. Al contrario, es necesario partir de la totalidad solidaria y obtener por análisis los elementos que encierra.

La ejecución de este tipo de análisis constituye una tarea infinitamente compleja, y a causa de esta dificultad aún no se ha logrado describir ninguna lengua en forma completa y exhaustiva. Los que emplean el idioma en el habla cotidiana ignoran casi por completo cómo funciona, y sería imposible, sin el esfuerzo convergente de numerosos especialistas,²⁰ descubrir las leyes que presiden el mecanismo de la

¹⁸ CLG, 201.

¹⁹ CLG, 220.

²⁰ Saussure señala como de paso que «la reflexión no interviene en la práctica de un idioma» y que «los sujetos son, en gran medida, inconscientes de las leyes de la lengua» (CLG, 137). Esta referencia al carácter inconsciente de las estructuras lingüísticas produjo más tarde un impacto enorme y se generalizó hasta el punto de convertirse en un principio fundamental de «filosofía» estructuralista. Según esta ideología, los seres humanos, aun sin saberlo, están como aprisionados por la multitud de estructuras que condicionan todas las dimensiones de su vida. Las estructuras lingüísticas son sin duda las más «internalizadas» (piénsese, por ejemplo, en todo el trabajo inconsciente que realiza el niño durante el aprendizaje de su lengua materna, con toda la carga ideológica que lleva en sí la lengua). Pero están, además, las estructuras económicas, jurídicas y culturales que gravitan con fuerza desigual sobre el pensamiento y la conducta de cada individuo. De ahí el axioma que tuvo cierta vigencia durante el auge del estructuralismo: el peor daño que se le puede hacer a una persona es decirle la verdad acerca de ella misma.

lengua como «sistema de signos que expresan ideas», es decir, como un sistema semiológico comparable, en cierta medida, a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía y a las señales militares.

Sin embargo, el hecho es que *la gente habla*, y lo hace con espontaneidad y a veces incluso con placer, sin experimentar normalmente ninguna dificultad en el uso de su propio idioma. Para la enorme masa de los hablantes, la única realidad es *el estado sincrónico de la lengua* y no su historia a través del tiempo. Pero precisamente porque la lengua se usa en forma constante, está siempre expuesta a la influencia de todos, y esta influencia es el principal factor de los cambios lingüísticos.

De ahí que para comprender el cómo y el porqué de tales cambios sea necesario partir del siguiente principio: *las lenguas cambian porque se usan*. Son las distintas necesidades de los usuarios las que determinan los cambios lingüísticos, y esto se aplica tanto al léxico como a la fonología y a la sintaxis. Es evidente, por ejemplo, que el vocabulario de un idioma se enriquece con nuevas palabras bajo la presión del progreso técnico (como lo muestra en nuestros días el desarrollo de la informática), aunque no es fácil determinar cómo influyen los cambios técnicos, económicos y culturales en la estructura más íntima de la lengua (en la fonología, la morfología y la sintaxis).

A pesar de esta dificultad, siempre queda en pie la posibilidad, al menos en teoría, de observar y describir, dentro de un idioma dado, los conflictos y tendencias que registra la lengua debido a las cambiantes necesidades de la comunicación humana. Las presiones externas confieren al idioma, en cualquier etapa de su historia, las características de un equilibrio inestable; pero si no caben dudas sobre la incidencia de los factores sociales en la estructura de la lengua, no siempre es fácil referir los cambios lingüísticos a sus últimos antecedentes en la vida de una sociedad.²¹

²¹ En su artículo «Linguistique ibérique et ibéro-romaine» (*Studia linguistica* 15 [1961], p. 57-113), Bertil Malmberg afirma expresamente que los cambios de las lenguas no son en realidad un problema lingüístico. Tal afirmación, que el mismo autor califica de «un peu paradoxale», quiere poner de relieve que las causas últimas de esos cambios radican en las fuerzas que condicionan y dirigen la evolución social y cultural. Luego, en otros escritos, vuelve a insistir en el mismo tema: la lengua es «portavoz» de la cultura y de la sociedad, y mantiene una «conexión indisoluble» con el mundo ideológico y conceptual del hablante o escritor. Por tanto, sus cambios son la «consecuencia natural e inevitable de los cambios sociales y culturales, de las modificaciones de las clases sociales, de las fluctuaciones de las opiniones y hábitos de pensamiento, de las creencias y valoraciones que caracterizan el curso de la historia. Cuando se alteran los contenidos que han de transmitirse, se altera también, automáticamente, la lengua. Nuevos conceptos exigen palabras nuevas; nuevos hechos confieren a las palabras viejas un contenido modificado» (B. Malmberg, *La lengua y el hombre. Introducción a los problemas generales de la lingüística* [Madrid: Ed. Istmo, ⁸1981], p. 237). A estas consideraciones se les puede añadir una aguda reflexión de G. Mounin (*op.*

Los cambios lingüísticos

El estudio de los cambios lingüísticos ayuda a comprender mejor la autonomía y la interdependencia de lo sincrónico y lo diacrónico en la economía del lenguaje. Antes de Saussure, el lenguaje había sido considerado principalmente en su evolución, pero la ausencia de un marco teórico adecuado impedía comprender la verdadera naturaleza de las transformaciones. Era indispensable, por lo tanto, poner esta clase de investigaciones sobre una base metodológica segura, y para ello hacía falta establecer la noción de *état de langue* y analizar los hechos lingüísticos desde un punto de vista estrictamente sincrónico.²²

Así se lograba, de un solo golpe, una doble clarificación: la primera y fundamental era el reconocimiento de la *autonomía* de la lengua con respecto a otros factores externos (físicos, fisiológicos y psíquicos), indispensables para el funcionamiento del lenguaje, pero que pertenecen, según la terminología de Saussure, a la *sustancia* y no a la *forma* de la lengua; la segunda era una consecuencia lógica de la anterior: una vez trazada la frontera entre factores internos y externos, era posible, al menos en teoría, asignar a cada uno el lugar que le correspondía en los procesos de transformación.

Apoyado en estas nociones, Saussure afirma que el sistema en sí mismo es inmutable: nunca se transforma directamente. Cuando algo cambia en la lengua, no se modifica el sistema en su totalidad, sino uno u otro de sus elementos. Así, por ejemplo, para expresar el plural hacen falta dos términos: o bien (en el inglés antiguo) *foṭ: *foṭi*, o bien *foṭ: fet*. Son dos procedimientos igualmente posibles, y el paso del uno al otro se ha producido, por así decirlo, inadvertidamente. Al principio, el plural de *foṭ* («pie») era **foṭi*. Luego, por metafonía,²³ **foṭi* se hizo *feti*, y por un segundo cambio, la caída de la *-i* final, **feti* dio *fet* (cf. el inglés *feet*). Así nos encontramos con el siguiente esquema:

Época A: *foṭ foṭi*

Época B: *foṭ fet*

cit., p. 259): las lenguas funcionan para satisfacer las necesidades de la comunicación humana, y evolucionan porque esas necesidades no cesan de modificarse. Pero como hay vivencias personales muy íntimas, que el lenguaje no logra comunicar, entre esas necesidades figura siempre la de transmitir lo que aún no ha sido expresado en forma adecuada. Así se vuelve a encontrar «justificada» la milenaria definición de poesía dada por los poetas: poesía es lo inefable, *pero dicho*.

²² La descripción sincrónica no solo se refiere a un tiempo único, sino también a una lengua única. Por eso Saussure hace notar que la sincronía debería llamarse más exactamente «idiosincronía» (del griego *ídios*, «que afecta a uno solo»).

²³ La *metafonía* (en alemán *Umlaut*) es un cambio fonético.

En la época A, el plural se forma añadiendo la *i*. En la época B, ya no se añade un fonema, sino que la oposición se establece mediante la alternancia vocálica. Así se ha producido un cambio fonético que en sí mismo no tenía la finalidad de señalar un valor lingüístico, porque la metafónía en sí misma no tiene nada que ver con la formación del plural. La prueba está en que puede abarcar también otras categorías, como lo muestra, por ejemplo, el antiguo *tragit* que pasó a ser *trägt* («lleva»). Aquí la metafónía no tiene nada que ver con la formación del plural, sino que afecta a la flexión verbal.

De ahí la enfática afirmación de Saussure: «La oposición entre los dos puntos de vista –sincrónico y diacrónico– es absoluta y no admite componendas».²⁴ Un hecho diacrónico es un suceso que tiene su razón de ser en sí mismo; se produce al margen de toda intención y las consecuencias sincrónicas particulares que se pueden derivar de él le son completamente ajenas. O dicho con otras palabras: en un primer momento, los cambios diacrónicos afectan a un punto particular, sin atender a la solidaridad con el conjunto. Lo que ha cambiado es un elemento del sistema, y aunque esa alteración terminará por repercutir en el todo, es imposible prever, desde el comienzo, las consecuencias que pueden derivar para el conjunto del sistema.²⁵

Es preciso, por lo tanto, estudiar tanto la historia individual de cada transformación como el estado del sistema antes y después del cambio. Estos dos tipos de análisis requieren métodos diferentes, ya que el eje de las simultaneidades concierne a las relaciones entre elementos coexistentes (donde no interviene el factor *tiempo*), mientras que en el eje de las sucesiones solo se puede considerar una cosa a la vez.

De ahí sería falso concluir, sin embargo, que la verdad sincrónica excluye la verdad diacrónica y que es necesario elegir entre una y otra. Cada verdad subsiste en su ámbito específico, siempre y cuando se asigne a cada una el lugar que le corresponde: si se somete a examen el sistema (punto de vista *sincrónico*), cada elemento debe ser estudiado en función de los elementos solidarios que coexisten con él; y si lo que se estudia es el cambio (punto de vista *diacrónico*), es necesario investigar las

²⁴ CLG, 151.

²⁵ Es evidente que son los hablantes los que producen las modificaciones, aunque estos, por lo general, no se proponen modificar la lengua sino solo utilizarla. Las modificaciones se producen por razones ajenas a la voluntad, y esas razones son diversas. No se dan dos hablantes que tengan exactamente la misma gramática y el mismo léxico, e incluso un mismo hablante modifica sus hábitos lingüísticos con el paso del tiempo. Hay además otros factores que introducen cambios en la lengua. Cuando un nuevo producto sale a la venta, está casi siempre provisto de un nombre nuevo. Ese nombre es al comienzo un nombre *propio*, que individualiza tal producto; pero el significado del término puede generalizarse, con el paso del tiempo, y entonces pasa a designar todos los productos de esa misma clase. Otro hecho reconocido por los fonólogos es que nunca el mismo fonema se pronuncia de manera exactamente igual. En todos estos casos se verifica el fenómeno ya señalado anteriormente: *Los hablantes no hablan para modificar la lengua, pero de hecho la modifican.*

alteraciones *fuera* del sistema: hay una diferencia de naturaleza entre los términos sucesivos y los coexistentes, entre los hechos parciales y los referidos al sistema, y no se puede hacer de unos y otros la materia de una sola ciencia.²⁶

EN TORNO A LA LECTURA DE DEUTERONOMIO: REFLEXIONES ANDINAS

William Mitchell

El traductor indígena y el biblista

El tema de la traducción del libro de Deuteronomio guarda para mí un recuerdo singular. En la ciudad de Cuzco, Perú, unos traductores quechuas hacían la lectura final del texto quechua del libro. Al terminarlo, hubo un silencio que duró un buen rato. Nadie se atrevió a hablar. Nadie quería. Nos sentíamos profundamente conmovidos.

Habíamos terminado el libro. Habíamos concluido el Pentateuco. En esos momentos la fuerza emotiva del libro nos impactó. Palpamos lo patético del acto final de un drama que se había desenvuelto ante nuestros ojos: el drama de la vida de Moisés. Ese líder colosal estaba por cerrar con éxito una empresa histórica, pero murió sin que se concretara la visión que lo había incentivado por unos cincuenta años.

Los traductores eran líderes de iglesias indígenas. Habían acompañado a Moisés por largos meses. Pasaron por los altibajos de esa vida convulsionada. En esos momentos vivieron en carne propia la mezcla de emociones, tanto de tragedia como de triunfo, que marcó los últimos días de ese líder sin par en la historia del pueblo de Dios.

El silencio elocuente dejó vislumbrar su propia lectura del texto, su apropiación del mensaje, e inevitablemente, ciertos fundamentos de la traducción que acababan de finalizar. Su lectura reflejaba una manera de acercarse al libro. Se basaba en la ubicación del libro en el canon actual, y lo leyeron como la conclusión del Pentateuco.

Existen otras opciones. Por ejemplo, tratarlo no como el fin del Pentateuco, sino como el principio de una extensa obra histórica. Como tal, el libro resume el pasado y se proyecta a experiencias todavía futuras de la nación. Lleva al oyente o al lector al destierro, una eventualidad para la cual provee una razón.

De hecho, el leer el libro como el fin de la etapa formativa de una obra o el leerlo como el comienzo de la siguiente etapa de un drama que está aún por desplegarse,

²⁶ CLG, 135,154,157.

lleva a los oyentes/lectores a apropiaciones distintas del texto. Pero en el caso de traductores indígenas, la forma canónica del Antiguo Testamento no les deja escoger. En su gran mayoría ellos se encuentran lingüísticamente aislados en relación con las lenguas del discurso académico de los biblistas. Aun los traductores que hablan español descubren que los artículos y libros escritos por biblistas están en un lenguaje y obedecen una lógica que no les permiten beneficiarse de los resultados de las investigaciones.

¿Cómo se les puede ayudar a leer Deuteronomio? No me interesa meterme aquí en el debate académico que suscita este libro. Tampoco es fácil resumir las conclusiones de biblistas sobre el libro. Un comentario de los años 70 habla de una «gran fluidez» de opiniones (Craigie, 25). En lo que al proceso de formación del libro se refiere, otro biblista comenta que «no hay consenso de cómo interpretar los factores internos del libro» (Blenkinsopp, 95).

Sin embargo, la apreciación global que el traductor tenga del libro influirá en su exégesis y afectará la forma que asuma la traducción. Por ende, es necesario que los traductores estén al tanto de las opciones, para que se dejen guiar no solamente por los datos internos del libro, sino por factores inherentes en el contexto total del libro en el canon.

Pero sería un error dar la impresión de que las investigaciones de biblistas en torno al libro no han arrojado resultados valiosos. Desde hace mucho tiempo ha habido ciertas conclusiones definitivas, y son importantes para nuestra lectura del texto. Deuteronomio no es tanto una serie de leyes como la predicación basada en la ley del Señor (von Rad, p. 105-107). En esos «sermones» la idea de la «Ley» como un cuerpo distinto o texto definido (en vez de «leyes») aparece por primera vez. El estilo retórico y la naturaleza reiterativa del material son los de un predicador. Los sermones amplían los distintos mandamientos y los aplican a la vida de la comunidad. Esta es una característica del llamado «estilo deuteronomico», que quiere hablar sobre todo al corazón.

Se lo ve, por ejemplo, en la multiplicación de expresiones casi sinónimas en un solo pasaje. Este crea una estructura rítmica propia de esos «sermones» que les confiere una notable fuerza persuasiva e intensifica su impacto, por ejemplo:

...su suelo devastado por el azufre y la sal, donde no se siembra ni crece nada, ni brota ninguna hierba, como sucedió en la catástrofe de Sodoma y Gomorra, de Admá y Seboím, a las que el Señor destruyó en su ira y su furor... (29.23[22]).

Hay otros contextos que nos llevan a concluir que los términos en juego en ese amontonar de expresiones son muy a menudo sinónimos. Por ejemplo, los términos que caracterizan las formulaciones legales: «estatuto», «ley», «mandato», «mandamiento», «ordenanza», «palabra», «precepto», «testimonio». Algunos traductores

buscan una palabra exacta y específica para cada término legal. Puede ser el resultado de una cierta convicción de la inspiración divina de las Sagradas Escrituras o de una determinada filosofía de traducción. Al darse cuenta del uso de sinónimos, se encuentran impulsados a una mayor creatividad que busca una traducción más idiomática, y, paradójicamente, así logran una fidelidad más auténtica al mensaje del libro.

El estilo y vocabulario deuteronomico también se ven en las agrupaciones de palabras y frases que se repiten junto con ciertas ideas teológicas claves. Al principio de este siglo se notó esta característica del libro (Driver, lxxvi-lxxviii). En las últimas décadas se amplió la investigación para incluir referencias a este vocabulario en otros libros del Antiguo Testamento (Weinfeld, 320-365). Se puede categorizar las expresiones en función de ideas teológicas básicas. Por ejemplo, palabras relacionadas con los conceptos del «pacto» y de la «lealtad» que los israelitas deben al Señor de acuerdo con las condiciones del pacto: «amar» (el sujeto de la acción puede ser el Señor o Israel); «oir» (por ejemplo, la voz del Señor); «servir al Señor»; «temer» o «aprender a temer al Señor» (todos los días que vivan); «seguir al Señor»; «andar en los caminos del Señor»; «hacer lo recto ante los ojos del Señor», etc.

Los biblistas debaten cuestiones de fuentes, procedencia e interrelación del libro de Deuteronomio, los libros históricos y ciertos libros proféticos. Para la mayoría de los traductores indígenas, este debate es, en el mejor de los casos, secundario. Pero lo que sí les debe interesar es el hecho de que esos libros comparten ciertos términos y frases clave. De hecho el contexto influye en la determinación del enfoque del término en cada pasaje, pero el reconocer las agrupaciones y dominios semánticos de esos términos no puede sino ayudarlos. Por ende, este factor se vuelve importante para la lectura y la traducción del libro de Deuteronomio, y tiene implicaciones también para los libros históricos y proféticos.

El traductor indígena y la iglesia

Al leer un texto bíblico, el traductor andino lo hace con una mente influida por una presencia cristiana en los Andes durante más de cuatro siglos. En el siglo 16, la Iglesia se apropió de la realidad andina con el fin de cristianizar la región. En este proceso, ciertos términos clave de la cosmovisión andina fueron satanizados, mientras otros términos fueron saneados y puestos al servicio de los evangelizadores (a veces, habiéndole cambiado el significado sin que ellos se dieran cuenta). Después hubo la reapropiación por el pueblo indígena de este discurso «cristiano» en términos de la matriz de la lógica y las categorías andinas.

Cuatro siglos más tarde este proceso ha dejado un legado que presenta desafíos únicos a los traductores de la Biblia. La idolatría es un tema importante en Deuteronomio. En vez de entenderlo en su contexto veterotestamentario, el traductor corre el peligro de entender la idolatría en Deuteronomio en términos de

la crítica que hace la Iglesia de la religión autóctona de los Andes: «la extirpación de idolatría». Ya que la terminología indígena que mejor podía haber sido usada fue «extirpada» por la Iglesia hace siglos, la traducción de este tema exige una creatividad especial de parte del traductor, pues de otra manera tendría que recurrir a términos desbaratados, prestados del español.

La presencia cristiana también ha creado un vocabulario teológico que cobró vigencia por su uso en la Iglesia a lo largo de los siglos. La creación de un lenguaje teológico y normativo marginó cualquier otro lenguaje utilizado anteriormente en dichos contextos, ya que fue declarado inválido. El lenguaje del catecismo del Tercer Concilio Limense, publicado en 1584, fue la norma que regía.¹ Este «catecismo de San Toribio» fue el catecismo oficial en la región andina hasta 1900. Como resultado de ello, textos como los Diez mandamientos quedaron grabados en la conciencia colectiva del pueblo andino. Hoy muchos quechuas y aymaras creen que el lenguaje arcaico de ese catecismo es el lenguaje correcto que debe ser utilizado en textos sagrados (sea entendible o no).

La presencia cristiana también infunde un significado cristiano a ciertos términos claves del Antiguo Testamento, como es el caso de «Pascua». En la región andina se entiende por la palabra «pascua» la celebración de la Navidad o de la Semana santa. En el pensamiento popular, la palabra no tiene nada que ver con el éxodo de Egipto. Sin embargo, solo una de las cinco Biblias andinas actuales opta por una traducción de la palabra «pascua» en Dt. 16.1-8 de tal manera que intenta expresar lo que la fiesta conmemoraba. Las otras emplean el préstamo «Pascua» del español, y así introducen en el texto un matiz cristiano.

A partir de la década de los 60, el crecimiento de la comunidad evangélica ha roto la hegemonía de la Iglesia Católica en la región. Este cambio ha producido una diversificación de vocabulario teológico, acompañada por una lectura del texto bíblico desde otra óptica. El punto de partida y la formación teológica son distintos. Una traducción que parte de esa perspectiva podría resultar inaceptable (y aun ofensiva) para los feligreses de otra confesión.

Los traductores evangélicos en el sur del Perú vieron en las «imágenes de Asera» (Dt. 7.5) representaciones de la diosa cananea Asera. No hubo problema en esa comprensión, pero sí en los primeros borradores de su traducción del concepto. Ellos escogieron el término quechua usado en toda su región para referirse a las estatuas que recuerdan manifestaciones de la Santa Virgen —«mamacha»— y su traducción rezaba así: «Asera nisqa mamacha».² Los evangélicos consideran que las estatuas de la Virgen son «ídolos», por lo que pensaron que la traducción era

¹ *Doctrina Cristiana y Catecismo para Instrucción de los Indios*. Esta obra trilingüe —español, quechua, aymara— fue el primer libro publicado en América del Sur.

² «Mamacha» quiere decir «madre querida». «Asera nisqa mamacha» quiere decir «madre querida cuyo nombre es Asera».

igualmente válida y fiel al mensaje bíblico.³ Resultaron indispensables el diálogo y la diplomacia para llegar a un entendimiento mutuo y producir una traducción aceptable a todos.

El traductor indígena y la cultura

Cuando quien traduce lee un texto, su lectura está influida por factores que proceden de la matriz cultural a la cual pertenece: su cosmovisión, costumbres, creencias, idioma o rituales.

Para el campesino andino, la vida está centrada en la comunidad y no en el individuo. Ellos prestan más atención a los pasajes del libro relacionados con asuntos comunitarios y los ponen de relieve. En una cultura donde la reciprocidad es una categoría cognitiva fundamental, y cuyo idioma tiene un mecanismo para expresar las acciones recíprocas en su estructura verbal, la gente lee el concepto de «pacto» dentro de este marco. Ellos ven en la ceremonia de la ratificación del pacto en Dt. 26.16-19 una confirmación de todo lo que creen de la reciprocidad que rige en las relaciones entre los seres humanos y los seres sagrados del panteón andino.

La vivencia indígena está entrañablemente ligada a la tierra y una relación íntima con la naturaleza infunde la vida. Pero los poderosos les quitaron las mejores tierras, los obligaron a trabajar como colonos, y los forzaron a labrar tierras marginales de pobre rendimiento para el sostén de sus familias. Es una historia marcada por la explotación y la injusticia. Este pueblo encuentra sus anhelos y aspiraciones expresados en las impactantes palabras de un Dios que se pone a su lado:

Tu deber es buscar la justicia, solo la justicia, para que tengas vida y poseas la tierra que el Señor, tu Dios, te da (16.20).

A eso se suman factores que proceden del carácter oral de la cultura. Hay una tendencia hacia una apropiación literal del texto escrito, en términos de una hermenéutica que lo actualiza directamente en la realidad que viven (Scott, 35-39).

En lo que se refiere al pasado, los idiomas andinos distinguen entre acontecimientos históricos que pueden verificarse (por ejemplo, relatos de testigos oculares) y datos que vienen de segunda mano y que se habrían ampliado en el proceso de transmisión, o que son creaciones orales o literarias. Es de notar que ninguna Biblia andina utiliza la segunda opción en el libro de Deuteronomio. Al optar por la primera categoría, los traductores otorgan al libro una validez histórica mayor que la que le atribuyen muchos biblistas. La segunda opción teñiría el libro entero de una duda radical. La opción «histórica» o de «testigo ocular» es una categoría obligatoria que el idioma le impone al texto.

³ El mismo problema surgió en el uso de «taytacha» (padre querido/padrecito/señor) por «Baal». Se usa «taytacha» para las imágenes que recuerdan las manifestaciones de Jesucristo; por ejemplo, «Taytacha Temblores» (El Padre/Señor de los Terremotos).

Los traductores, a veces sin darse cuenta, traen al texto una comprensión de su cultura determinada por una posición teológica. Los partidarios de una teología de orientación tomista, que toma la encarnación como punto de partida, «leen» los fenómenos culturales que los rodean de una manera muy distinta a los que toman la muerte de Jesucristo en la cruz como punto de partida. Una evaluación de la cultura que da por sentado que «las semillas del Verbo» estaban presentes antes que llegara la fe cristiana en forma explícita (Santo Domingo, 17) difiere fundamentalmente de la que parte de la convicción de que «el mundo entero está bajo el poder del Maligno» (1 Jn. 5.19).

Unos ven en ciertas expresiones culturales fenómenos que esperan el «kairos» de Dios en el cual llegarán a su plenitud en Cristo, mientras otros ven los mismos fenómenos condenados por el advenimiento de Cristo, y por eso los rechazan totalmente. Estas tensiones surgen en varios aspectos de la traducción, por ejemplo, en la terminología para referirse al nombre de Dios, o para los sacrificios y ofrendas.

A pesar de los esfuerzos de la Iglesia por extirpar prácticas religiosas indígenas, ciertas prácticas continúan hasta hoy, muy a menudo en forma clandestina. Se han podido conservar ciertos elementos del vocabulario ritual, y en momentos de revitalización cultural estos términos se trasladan de la periferia al centro del uso popular. El término genérico para «ofrenda» que los chamanes quechuas de Bolivia utilizan en sus ritos, rikuchina,⁴ fue adoptado por los traductores de la Biblia Quechua, y aparece frecuentemente en el Pentateuco. En la preparación de la segunda edición de esa Biblia, los revisores reaccionaron en contra de la palabra «rikuchina», y argumentaron que era un concepto pagano.

El equipo que tradujo la Biblia era interconfesional. El equipo revisor provenía de un sector muy conservador de la comunidad cristiana y temía las implicaciones sincretistas de tal uso (a la vez ignoraba las fuentes no israelitas de la terminología bíblica para los sacrificios).

Cuando los peritos jesuitas del siglo 16 decidieron cómo traducir el nombre divino, rechazaron los nombres andinos y usaron la palabra «Dios» del español:

Si queremos en lengua de indios hallar vocablo que responde a este Dios, como en latín responde *Deus* y en griego *Theos*, y el hebreo *Ely* y en arábigo *Alá*, no se halla en lengua del Cuzco, ni en lengua de México, por donde los que predicán o escriben para indios usan el mismo nuestro español, Dios, acomodándose en la pronunciación y declaración a la propiedad de las lenguas índicas (Acosta, lib. V, cap. 3).

En quechua usaron «Apu Dios» combinándolo con el término indígena «Apu» («señor» o «autoridad»), palabra de uso común en la administración del imperio

⁴ Literalmente «lo que se hace ver», «lo que se presenta».

incaico. Pero en vez de sobrevivir la acepción secular de la palabra, perduró la acepción religiosa. El «Apu» fue (y en algunas regiones todavía es) el dios tutelar que vivía en los nevados y amparaba a los pueblos que habitaban en las faldas y los valles contiguos al cerro. Por ejemplo, «Apu Illamani»: Illamani es el nevado que se ve al sudeste de La Paz, Bolivia. Frente a un término de dudoso contenido semántico («Dios»), el uso de «Apu» llevó a los neófitos andinos a colocar al Dios cristiano al mismo nivel que sus dioses tutelares (Mitchell, 154). La expresión sigue en uso en la Iglesia Católica, y ciertos sectores de la comunidad evangélica, por ejemplo, dicen «Apu Jesucristo».

Los traductores andinos adoptan hoy una posición ambivalente frente al uso de esta palabra en el nombre divino. Solamente una de las Biblias quechuas añade «Apu» al nombre divino, y eso solo en algunos casos. La Biblia Aymara usa «Dios Tatitu» («Tatitu» quiere decir tanto «padre» como «señor»). Es interesante que la organización evangélica indígena *Tawantinsuyu Allin Willaykuna Apaqkuna* (TAWA) en Perú,⁵ cuyos líderes participaron en la traducción de la actual Biblia Quechua de Ayacucho, ahora abogan por el uso de «Pachacamac» para el nombre divino en el Antiguo Testamento (Quicaña, 3). Los sacerdotes y cronistas del siglo 16 se adueñaron del verbo quechua «camay»⁶ para traducir el concepto bíblico «crear». Garcilaso de la Vega, en su apología del imperio incaico ante una audiencia española, resaltó los conceptos avanzados de los Incas, enfatizando su idea del dios Pachacamac, «creador del mundo» (Mitchell, 404). Esta interpretación pasó a ser parte del pensamiento popular en el Perú, pero no fue su significado precolombino, sino una proyección cristiana a un título indígena. En la propuesta de usarlo como concepto netamente indígena, la rueda ya ha dado una vuelta completa.

* * * * *

Esta reflexión en torno a la lectura del texto apunta a varios factores históricos, culturales, cognitivos y teológicos que influyen o inciden en el trabajo del traductor. Hacen que esta labor sea cada vez más compleja, y exigen del traductor una sensibilidad no solamente respecto del texto, sino también respecto de sí mismo y del otro.

Para quien quiera traducir el libro de Deuteronomio, la pregunta de Jesús se mantiene vigente: «¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?»

⁵ «Los que llevan el evangelio a las cuatro regiones» (Los Incas llamaron a su imperio «Tawantinsuyu»; la capital, Cuzco, quedaba al centro de las regiones, era el ombligo del mundo).

⁶ La palabra quería decir «inspirar» o «dar ánimo a» (la tierra, las rocas, los ríos, los cerros, la gente, a todos por igual).

Bibliografía

- Acosta, J. de, *Historia natural y moral de las Indias*, 1590.
- Blenkinsopp, J., «Deuteronomy», *New Jerome Biblical Commentary*, 1990.
- CELAM, *Santo Domingo: conclusiones*, 1992.
- Craigie, P.C., *The Book of Deuteronomy*, 1976.
- Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los Indios*, 1584.
- Driver, S.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 1902.
- Mitchell, W., *The Appropriation of the Quechua Language by the Church and the Christianisation of Peru in the sixteenth and early seventeenth centuries*, 1991.
- Quicaña, F., «El evangelio y la cultura andina», CLADE III, 1992.
- von Rad, G., *Deuteronomy*, 1966.
- Scott, K.D., *Asociación Israelita del Nuevo Pacto Universal*, 1985.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 1972.

Nota breve

LA TRADUCCIÓN DE GÉNESIS 1.14-15

Roberto Bascom

«Entonces Dios dijo: »Que haya luces en la bóveda celeste, que alumbrén la tierra y separen el día de la noche, y que sirvan también para señalar los días, los años y las fechas especiales». [La nota respectiva dice: «*Las fechas especiales*: lit. *los tiempos señalados*, es decir, las estaciones del año y las fiestas religiosas correspondientes».] (*Dios habla hoy*. Edición de estudio: DHH-EE)

Al traducir este texto a algunas lenguas indígenas en Latinoamérica ha surgido la siguiente pregunta: ¿Por qué se mencionan días y años y no semanas y meses? La pregunta exige consultar el texto hebreo, pues plantea un problema que aflora en muchas traducciones.

Literalmente, el versículo 14 dice en hebreo: «...para separar el día de la noche, que sirvan para señales y para fechas especiales, y para días y para años...».

La mayoría de las traducciones (como la DHH-EE mencionada antes) traduce el hebreo de tal manera que no podemos percibir lo que probablemente fue una lista que constaba de dos partes:

1. Tiempos religiosos
 - a. Señales (como la estrella de Belén)
 - b. Fechas especiales (basadas en las fases de la luna)
2. Tiempo cronológico
 - a. Días
 - b. Años

En griego, hay dos diferentes palabras para estos diferentes tipos de tiempo: *kairos* (tiempos especiales) y *chronos* (tiempo normal marcado por días, semanas, etc.). Es probable que Gn 1.14 esté marcando esta distinción en la mencionada lista. «Señales y fechas especiales» son los tiempos religiosos tanto inesperados como planeados, y «días y años» son los marcadores menores y mayores del tiempo secular o cronológico.

Una traducción posible para preservar esta distinción sería la siguiente (usando la DHH como punto de partida): «...que alumbren la tierra y separen el día de la noche, y que sirvan también para señales y fechas especiales, y para días y años...».

Reseñas críticas

Nueva versión internacional

Base textual

La traducción de la *Nueva versión internacional* (NVI) se hizo directamente del texto crítico, o sea, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, en el caso del AT, y el *Greek New Testament*. En algunos textos, los traductores prefirieron otras lecturas variantes, lo que normalmente indican en notas de pie de página. También se indica, de la misma manera, variantes del *Textus Receptus*, como por ejemplo: Mt 6.13 Var. *porque tuyos son el reino, el poder y la gloria para siempre. Amén.*

Estilo de traducción

Desde un principio, la NVI pretendió ser una versión literaria. Se buscó realizar una traducción caracterizada por la claridad, la dignidad y la elegancia en el uso del idioma. La versión resultó ser de carácter ecléctico, pues para cada libro, se asignó un traductor de base cuyo trabajo pasaba luego por un comité de estilo compuesto por escritores de varias tendencias teológicas y literarias.

En el AT, la prosa es muy amena, y la cadencia rítmica de la poesía está bien lograda. Evidentemente se tomó en cuenta el género literario de los textos, buscando verter el significado en las formas literarias apropiadas del español. Por lo general, el nivel del lenguaje es más elevado que la tercera edición de la *Dios Habla Hoy*.

En el NT se nota que la teología y la expectativa de los lectores evangélicos jugaron un papel significativo, por lo que se conservan lecturas conocidas. A pesar del deseo de los traductores de comunicar el sentido en lenguaje contemporáneo, dejaron intactos, «en lo posible», términos y expresiones que «han hecho carrera entre el pueblo cristiano evangélico». Por esta razón, la lectura cristiana del AT produce «*Espíritu*» (con mayúscula) y no «*espíritu*». Sin embargo, en el AT no conservan «*Jehová*», y en su lugar emplean «*SEÑOR*».

A pesar del comité de estilo, el texto del NT es un tanto híbrido, en el sentido de que se nota la presencia de varios redactores. En algunas partes, la redacción es fluida; en otras, más bien seca o pesada. Ejemplo de lo primero sería Ro 1.1-7; de lo segundo, Hch 4.1-7.

3. Filosofía de traducción

La traducción intenta ser clara, exacta y fiel al sentido y mensaje de los escritores originales, y busca emplear un lenguaje elegante y digno «en conformidad con los cánones del mejor estilo de nuestra lengua». En el *Prefacio*, lo caracterizan con la expresión «el lenguaje más fresco y contemporáneo posible». O sea, la filosofía de traducción está más en la perspectiva de la equivalencia dinámica o funcional que de traducción formal (con la salvedad de la preferencia por las lecturas tradicionales en ciertos textos neotestamentarios). La NVI no es una traducción literal, más bien busca «vaciar el contenido total del mensaje en las nuevas formas gramaticales» del castellano. Por ejemplo:

Amós 1.3

RVR95 Por tres pecados de Damasco, y por el cuarto,
no revocaré su castigo:

NVI Los delitos de Damasco han llegado a su colmo;^a
por tanto, no revocaré su castigo:

DHH Los de Damasco han cometido tantas maldades
que no dejaré de castigarlos;

En ciertos casos se incluye una traducción literal en una nota de pie de página:

Amós 1.3

^a*Los delitos de... su colmo.* Lit. *Por tres delitos de..., y por cuatro* (hebraísmo que indica plenitud).

Mateo 5.22

Pero yo les digo que todo el que se enoje^s con su hermano quedará sujeto al juicio del tribunal. Es más, cualquiera que insulte^t a su hermano quedará sujeto al juicio del Consejo. Pero cualquiera que lo maldiga^u quedará sujeto al juicio del infierno.^v

^s*se enoje. Var. se enoje sin causa.* ^t*insulte. Lit. le diga: «Raca» (estúpido en arameo).*
^u*lo maldiga. Lit. le diga: «Necio.»* ^v*del infierno. Lit. de la Gehenna del fuego.*

Exégesis

El trabajo exegético es muy serio y responsable, pues presta cuidadosa atención al texto bíblico. Aunque el *Prefacio* indica que se aprovechó de la investigación y de la exégesis de los traductores de la *New International Version*, esta Biblia está lejos de ser un «clon» de la NIV. La NVI muestra una mayor disposición para presentar los puntos de vista de la exégesis contemporánea (y más en el AT que en el NT). Por ejemplo:

Isaías 7.14

NIV Therefore the Lord himself will give you a sign: The virgin will be with child and will give birth to a son, and will call him Immanuel.

NVI Por eso, el Señor mismo les dará una señal: La joven concebirá y dará a luz un hijo, y lo llamará Emanuel.

(Cabe mencionar que la palabra hebrea *alma* designa a una muchacha joven, en edad de contraer matrimonio o incluso casada. Véanse las notas en *Dios habla hoy. Biblia de Estudio.*)

Varios

1. Se ha hecho una revisión moderada de la onomástica hebrea para que los nombres se ajusten más a la fonología castellana, pero manteniendo la ortografía de los nombres propios ya establecidos en nuestro idioma. Estos cambios facilitan la lectura, sobre todo en las genealogías.

2. Se nota el uso de un lenguaje más inclusivo que el de las versiones anteriores:

Génesis 1.26

NVI Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza...

RVR95 Hagamos al hombre a nuestra imagen...

3. Al igual que todo traductor responsable de las Sagradas Escrituras, los traductores de la NVI lucharon con los problemas espinosos de la traducción bíblica.

Ejemplos:

Salmo 2.12

NVI Bésenle los pies,^b no sea que se enoje
y sean ustedes destruidos en el camino
pues su ira se inflama de repente.
^b*Bésenle los pies.* Texto de difícil traducción.

RVR95 Honrad al Hijo,
para que no se enoje y perezcáis en el camino,
pues se inflama de pronto su ira.
Un ejemplo que quizás suscitará gran interés es la traducción de *1 Timoteo 2.11,12*:

NVI La mujer debe aprender con serenidad,^c con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe al hombre y ejerza autoridad sobre él; debe mantenerse ecuánime.^d
^c*con serenidad.* Alt. *en silencio.* ^d*debe mantenerse ecuánime.* Alt. *debe guardar silencio.*

RV95 La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. No permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio,

Debe notarse que la palabra *hesuchia* de 1 Ti 2.11,12 puede traducirse por «*estar tranquilo*» (véase la *Nueva Biblia Española*: «*quieta y con docilidad... estar quieta*»). Cp. 1 Co 14.34 de la NVI donde «*guardar silencio*» traduce otro término griego: «*sigao*».

4. Otro problema difícil es la traducción de la expresión «hijo del hombre». Aquí los traductores de la NVI quizás debieron haber sido más consecuentes:

Daniel 7.13

NVI alguien con aspecto humano
(Nota de pie de página: Lit. *como un hijo de hombre*)

DHH alguien parecido a un hijo de hombre

RVR95 venía uno como un hijo de hombre;

Daniel 8.17

NVI Toma en cuenta, criatura humana, que la visión tiene que ver con la hora final...
(Nota de pie de página: Lit. *hijo de hombre*)

DHH Hijo de hombre, ten en cuenta que esta visión se refiere al final de los tiempos.

RVR95 Entiende, hijo de hombre, que la visión es para el tiempo del fin.

En Ezequiel, la NVI emplea «hijo de hombre» y no «criatura humana». En los Evangelios se emplea «Hijo de hombre» para referirse a Jesús. Lastimosamente el glosario no dice nada del significado de esta expresión, a pesar de incluirla.

5. Una de las buenas cualidades de la NVI es su formato limpio y claro, que ayuda a que el lector lea y entienda con facilidad el texto. Esto puede verse en casos como Gn 1, Nm 1, Dt. 27.15s, Jos 12.9s, solo por mencionar algunos.

6. La NVI tiene un glosario bastante completo y un índice de títulos. El valor de este último, de acuerdo con lo que dice la introducción a esa sección, es el de proveer una lista de palabras que conforman el tema del texto amparado por ese título.

Conclusión

De hecho no ha sido posible evaluar la NVI detalladamente desde Gn 1.1 hasta Ap 22.21, por lo cual lo anteriormente expuesto intenta delinear rasgos generales de la versión, y ejemplificarlos. Aunque se han hecho ciertas críticas de la traducción, la NVI es una versión bastante bien lograda. Viene a llenar una necesidad; y tal como ocurre con cualquier otra versión contemporánea, la NVI ofrecerá una excelente alternativa para el uso litúrgico, el estudio personal y la exégesis. No creo que vaya a tomar el lugar de la Reina-Valera, pero sin duda ampliará los horizontes de los usuarios respecto a **la** Biblia misma.

(Reseñó: William Mitchell)

VIRGINIA TORRES

Enseñar en parábolas. Cuadernos de teología Deusto, Núm. 6. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996 (68 páginas)

La autora define desde las primeras líneas de la obra su interés respecto del tratamiento del tema: Tiene que ver directamente con la enseñanza religiosa en España, y «especialmente desde el punto de vista curricular y didáctico». Parte también de una crítica al sistema educativo: «todavía se valoran más los aspectos intelectuales o cognitivos que los actitudinales, valorativos o afectivos» (p. 10). El subtítulo del libro (que solo aparece en página interior) es sugestivo y revelador: «Actualidad pedagógica y didáctica de un estilo sin tiempo».

Al final de la obrita –y, parcialmente, en varios puntos a lo largo del desarrollo– se retoma el tema de la educación y se analizan algunos de sus aspectos desde el punto de vista de una filosofía educativa (como objetivos, contenido curricular, método, relación profesor-alumno, evaluación). En este análisis –necesariamente breve dada la extensión del libro– se ven esos temas en la perspectiva global del uso de las parábolas (que podría incluir algunas que no estén en el texto bíblico) en la enseñanza.

La parte más extensa de la obra se dedica al estudio mismo de las parábolas de los evangelios sinópticos: su definición (a partir de la etimología de la palabra en el mundo griego, su uso en el Antiguo y en el Nuevo Testamentos, el uso rabínico y la visión de Jesús como Maestro). La sección «Evangelios sinópticos y parábolas» es excelente en su concentrada brevedad, pero un poco incompleta si se toma en cuenta lo que anuncia. Por ejemplo, se hace una lista de las parábolas «originales» de Lucas, y faltan algunas (que se mencionan posteriormente).

La enumeración de las características de las parábolas atendiendo a su *forma*, a su *contenido* y a la *reacción de los oyentes* es esclarecedora, a pesar de su carácter esquemático. Esclarecedor es también el tratamiento del tema de los oyentes de Jesús, divididos en dos grandes grupos: los *discípulos* («le seguían»; para ellos, «era el Maestro, El [sic] los formaba porque estaban destinados a continuar su labor y, en consecuencia, la exigencia era mayor», p. 40) y la *multitud*, que incluye a los fariseos (estos «no aceptaban lo que [Jesús] decía por considerarlo opuesto a la ley, pero sobre todo no aceptaban que hablara de Dios Padre como El [sic] lo hacía. [...] Con los fariseos, sacerdotes y saduceos quizás se estableció una relación tensa...», p. 40-41). Un dato que destaca es que a «la muchedumbre y fariseos dedicaba más parábolas que a sus discípulos» (p. 41).

Destaca también las breves apuntes sobre el contexto socio-cultural («ecología de las parábolas») en que se nos ofrecen las parábolas, que luego se desglosa en sus diferentes «ambientes»: político, social, económico, geográfico-ecológico y literario (p. 41-16).

Dados los límites físicos del texto (solo 59 páginas: de la 9 a la 67) no es de esperar un tratamiento exhaustivo del tema de las parábolas. Además, este límite físico se va aún más restringido por el enfoque específico del tema: no se trata de un estudio de las parábolas, sino de su uso en la enseñanza.

No obstante, se echan de menos algunos elementos que, por la naturaleza del estudio deberían haberse tratado. Por ejemplo, en la distinción que se hace entre los oyentes de las parábolas se dice lo siguiente: «Ante la imprecación constante de los fariseos y sacerdotes, Jesús responde con parábolas para darles la oportunidad de entender, mostrándose evidente, rotundo, agresivo y autoritario» (p. 40-41). Pero, ¿cómo hay que entender, entonces, las palabras de Jesús en el sentido de que «a los que están fuera» les hablaba en parábolas «de modo que los que miran miren y no vean, y los que oyen oigan pero no entiendan, no sea que se conviertan y se

les perdone»? (Marcos 4.11-12; traducción hecha por profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra). Lo más que la autora dice (sin citar este texto) es que los «enfrentamientos y la hostilidad de los fariseos llevaron a Jesús a hablar de forma velada para no sublevar los ánimos y así disimular sus enseñanzas» (p. 41). Sin embargo, ya en la etapa final de su ministerio no fue así: «Entonces intentaban prenderlo, pero temieron al pueblo: habían comprendido que la parábola iba dirigida a ellos» (Marcos 12.12).

En la descripción de lo que la autora llama los «ambientes» (*vide supra*) también hay elementos fundamentales que faltan. Al describir el ambiente político no se dice nada de los saduceos ni de los herodianos ni de los publicanos. Lo que dice del ambiente literario es excesivamente escueto, pues se limita a señalar la relación de la parábola con el «género evangelio».

También cae la autora en alguna que otra generalización que necesita matizarse. Dice: «El lenguaje de las parábolas es agresivo, impactante, renovador, creador, representa el nuevo estado de las cosas; el lenguaje escrito del Antiguo Testamento era todo lo contrario, la inmovilidad, lo establecido, el rigor, la rutina, las normas, el dogma, aquello que había alejado al hombre de Dios» (p. 49). Pero, ¿es así el lenguaje del Antiguo Testamento? ¿No será que los intérpretes lo habían hecho así, y lo redujeron a la antítesis de lo que había sido? Pero, ¡ojo!, lo mismo puede suceder –y de hecho ha sucedido en ocasiones– con las parábolas, pues al no tomarlas como lo que realmente son podemos reducirlas a relatos inocuos y a letra muerta.

La obra concluye con una sucinta bibliografía, en que aparecen obras tanto de didáctica y pedagogía como referentes a las parábolas. Estas últimas representan una buena selección, aunque se echan de menos algunas obras excelentes, como la del cardenal Carlo Martini (*¿Por qué Jesús hablaba en parábolas?*)

(Reseñó: *Plutarco Bonilla A.*)

Aprendamos de los clásicos

(Nota: Iniciamos esta nueva sección con la defensa que del romance hace Fray Luis de León [1527-1591] contra los que despreciaban sus escritos por no estar en latín –que si en esa lengua estuvieran, sí los leyeran–. Puesto que también escribía en latín, esta defensa resulta doblemente significativa. Se cita de la edición de *De los Nombres de Cristo*, con introducción y notas a cargo de Antonio Sánchez Zamarreño [Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, 1991, Libro tercero, p. 388-390].)

Es engaño común tener por fácil y de poca estima todo lo que se escribe en romance, que ha nacido o de lo mal que usamos nuestra lengua, no la empleando sino en cosas sin ser, o de lo poco que entendemos de ella, creyendo que no es capaz de lo que es de importancia. Que lo uno es vicio y lo otro engaño, y todo ello falta nuestra, y no de la lengua ni de los que se esfuerzan a poner en ella todo lo grave y precioso que en alguna de las otras se halla.

Así que, no piensen, porque ven romance, que es de poca estima lo que se dice; mas, al revés, viendo lo que se dice, juzguen que puede ser de mucha estima lo que se escribe en romance, y no desprecien por la lengua las cosas, sino por ellas estimen la lengua, si acaso las vieron, porque es muy de creer que los que esto dicen no las han visto ni leído. Más noticia tienen de ellas, y mejor juicio hacen los segundos que las quisieran ver en latín, aunque no tienen más razón que los primeros en lo que piden y quieren. Porque, pregunto: ¿por qué las quieren más en latín? No dirán que por entenderlas mejor, ni harán tan del latino¹ ninguno que profese entenderlo más que a su lengua; ni es justo decir que, porque fueran entendidas de menos, por eso no las quisieran ver en romance, porque es envidia no querer que el bien sea común a todos, y tanto más fea² cuanto el bien es mejor.

Mas dirán que no lo dicen sino por las cosas mismas que, siendo tan graves, piden lengua que no sea vulgar, para que la gravedad del decir se conforme con la gravedad de las cosas. A lo cual se responde que una cosa es la forma del decir, y otra la lengua en que lo que se escribe se dice. En la forma del decir, la razón pide que las palabras y las cosas que se dicen por ellas sean conformes, y que lo humilde se diga con llaneza, y lo grande con estilo más levantado, y lo grave con palabras y con figuras cuales convienen.³ Mas, en lo que toca la lengua, no hay diferencia, ni son unas lenguas para decir unas cosas, sino en todas hay lugar para todas;⁴ y esto mismo, de que tratamos no se escribiera como debía por sólo escribirse en latín, si se escribiera vilmente;⁵ que las palabras no son graves por ser latinas, sino por ser dichas como a la gravedad le conviene, o sean españolas o sean francesas.

Que si, porque a nuestra lengua la llamamos vulgar, se imaginan que no podemos escribir en ella sino vulgar y bajamente, es grandísimo error; que Platón escribió no vulgarmente ni cosas vulgares en su lengua vulgar, y no menores ni menos levantadamente las escribió Cicerón en la lengua que era vulgar en su tiempo; y,

¹ *hará tan del latino*: ni se las echará de tan latino.

² *y tanto más fea*: y [envidia] tanto más fea.

³ Corresponde, obviamente, a los tres estilos (llano, medio y sublime) propugnados por la Retórica.

⁴ La defensa de la lengua romance es —en palabras de Federico de Onís— «un signo de los tiempos». Puede verse, por ejemplo, en la recopilación que, bajo el título *Las apologías de la lengua castellana en el siglo de oro*, hizo José Francisco Pastor (Madrid, 1934).

⁵ *vilmente*: de forma defectuosa y torpe.

por decir lo que es más vecino a mi hecho,⁶ los santos Basilio y Crisóstomo y Gregorio Nacianceno y Cirilo, con toda la antigüedad de los griegos, en su lengua materna griega (que, cuando ellos vivían, la mamaban con la leche los niños y la hablaban en la plaza las vendederas), escribieron los misterios más divinos de nuestra fe, y no dudaron de poner en su lengua lo que sabían que no había de ser entendido por muchos de lo que entendían la lengua: que es otra razón en que estriban los que nos contradicen, diciendo que no son para todos los que saben romance estas cosas que yo escribo en romance.

[. . .]

Mas a los que dicen que no leen estos mis libros por estar en romance, y que en latín los leyeran, se les responde que les debe poco su lengua, pues por ella aborrecen lo que, si estuviera en otra, tuvieran por bueno.

Colaboradores

Bascom, Roberto

Norteamericano que reside actualmente en California, el Dr. Bascom ha sido consultor responsable de la traducción de la Biblia a varios idiomas de Centroamérica y México, entre otros. Colabora, además, en la preparación del texto bíblico del AT en los idiomas originales.

Bonilla, Plutarco

Español y costarricense, director de *Traducción de la Biblia*.

Levoratti, Armando J.

Argentino. Profesor del Seminario Mayor de La Plata y traductor de la Biblia que lleva por título *El libro del pueblo de Dios*. Colabora con Sociedades Bíblicas Unidas en diversos proyectos.

Mitchell, William

De nacionalidad escocesa y residente en Canadá, el Dr. Mitchell ha sido consultor de traducciones en varios países de América Latina, especialmente en Perú y Ecuador. Es actualmente coordinador de los consultores de traducción de SBU, región de las Américas (RETCO).

⁶ Es decir, lo más afín a mi actitud de ahora.

La revista *Traducción de la Biblia* es una publicación semestral y aparece en los meses de abril y octubre. Toda correspondencia sobre su contenido deberá dirigirse al director:

Plutarco Bonilla A.
Apartado 546
2250 Tres Ríos, Costa Rica

A la Oficina de Servicios de las Américas (1989 NW, 88th Court, Miami, FL 33172, EUA) deberá remitirse notificación de todo cambio de dirección para efectos del envío de la revista.

La *suscripción anual* es de tres dólares (\$3,00). Su pago podrá hacerse de dos maneras: 1) por el envío de un cheque en dólares al Departamento de Traducciones de la Oficina de Servicios para las Américas; o 2) por pago en efectivo, en dólares o su equivalente en moneda nacional, en la Sociedad Bíblica de su país. Quienes deseen *números sueltos y anteriores* deberán solicitarlos a la Oficina de Servicios para las Américas.

Nota: Sociedades Bíblicas Unidas no es responsable de las opiniones expresadas por los autores. Para la reproducción parcial o total de cualquier parte del contenido de la revista, deberá obtenerse permiso del director.
