

## INTERVENCIÓN DE LA IGLESIA EN LA LABOR TRADUCTORA. EL CASO DE LA BIBLIA EN ESPAÑA \*

### 1. INTRODUCCIÓN

En el conjunto de la historia de la traducción en España, la aportación monacal y de las órdenes religiosas ha tenido una singular importancia. Pero esa actividad, así como la de otros traductores, se revela especialmente interesante en el caso de la Biblia. Un caso concreto, que ofrece quizás el ejemplo más ilustrativo, tanto para descubrir las grandes aportaciones a nuestra cultura de importantes traductores, como la intervención —positiva y negativa— de la Iglesia y de la sociedad en la labor traductora. No cabe esperar en la exposición que sigue una historia siquiera mínimamente completa de la intervención de la Iglesia en la traducción de la Biblia. Tal historia, para asombro y vergüenza de nuestra cultura, no ha sido todavía estudiada de manera completa. Acerca de la traducción de la Biblia en España sólo existen estudios parciales, no pocos de ellos excelentes. En cuanto a la intervención de la Iglesia en esta tarea todavía se encuentran menos estudios, salvo los relativos a la publicación de índices de libros prohibidos con ocasión de la reforma protestante y a la publica-

\* Este trabajo reproduce sustancialmente la conferencia mantenida en el coloquio internacional, organizado por la Facultad de Traducción e Interpretación de la Universidad de Valladolid en Soria en noviembre de 2001; el título del coloquio fue «La traducción monacal. Valor y función de las traducciones de los religiosos a lo largo de la historia». Se han añadido algunas precisiones y nuevas referencias bibliográficas. Agradezco a la dirección del Coloquio y, concretamente, a su coordinador, Prof. Antonio Bueno García, la autorización para publicar aquí el texto, a la vez que se edita en CD Rom, junto con las demás contribuciones del Coloquio.

ción de las disposiciones sobre traducción de la Biblia del Concilio de Trento. En este ensayo me limito a hacer unas calas históricas centradas en esta perspectiva concreta, escogiendo algunos momentos especialmente importantes y significativos, que pueden tener interés para el lector estudioso. En todo caso, espero que sirvan al menos para indicar campos de trabajo inexplorados y de cierto interés para los estudiosos de la literatura española y de la traducción en España <sup>1</sup>.

## 2. RECEPCIÓN DE LAS PRIMERAS VERSIONES LATINAS

La Biblia llega a España no en sus lenguas originales (hebreo, arameo, griego), sino en las traducciones que corrían en el occidente romano, hechas a la lengua latina, que era en el siglo III lengua plenamente extendida por todo el imperio occidental.

### *Los datos más antiguos: la «Vetus Latina»*

Los datos escritos más antiguos que tenemos acerca de la presencia de la Biblia en España pertenecen a la carta 67 de Cipriano. Se trata de una carta dirigida al obispo Félix de León, al diácono Elio y a los fieles de Mérida, en respuesta a una carta de éstos, que no conservamos. Es un escrito firmado por los obispos reunidos en el concilio de Cartago del 254, y se responde en ella a una consulta sobre el trato que había de darse a los *libellati* Basíldes y Marcial, dos obispos que habían firmado el documento acreditativo (*libellum*) de haber honrado a los dioses, aunque en realidad no lo hubieran hecho. La carta es el primer documento en el que se supone la existencia y el conocimiento de la Biblia en España, aunque no se alude a ninguna traducción en concreto. De hecho, la respuesta que Cipriano da a la consulta se apoya constantemente en textos bíblicos, que supone conocidos y plenamente aceptados por los clérigos hispanos. El texto de esas citas bíblicas aún no es la Vulgata, sino una versión anterior de claro sabor africano, que pertenece a la constelación de

<sup>1</sup> En el presente trabajo utilizo con frecuencia materiales de mi anterior ensayo *La aventura de leer la Biblia en España* (Universidad Pontificia, Salamanca 2000).

versiones hechas de la biblia griega, la *Vetus Latina* de origen africano <sup>2</sup>.

En una línea parecida, encontramos también menciones directas de la Biblia en las actas del martirio de Fructuoso, obispo de Tarragona, y de Augurio y Eulogio, sus diáconos, martirizados el 16 de enero de 259. Parece que el autor de las actas fue testigo presencial del hecho, quizá un militar de la *Legio VII Gemina*, por lo que gozan de gran credibilidad histórica. En ellas se menciona ya el ministerio litúrgico de lector, lo que supone conocimiento y uso de la Biblia en la liturgia. Se cuenta, además, que Fructuoso celebra en la misma cárcel una *statio* (esta palabra todavía significa ayuno); allí mismo bautiza a Rogaciano y uno de los que con él están lee la Sagrada Escritura. Por otra parte, al hablar de los mártires, se hace referencia al cántico de los tres jóvenes, que es un pasaje deuterocanónico del libro de Daniel (3, 51-90; cf. *Acta* IV). Lo mismo había hecho antes Cipriano en su carta (*Carta* 67, 8, 1). Todo ello parece indicar que la versión latina manejada en ambos casos procede de la versión griega de los LXX. Es decir, que tanto Cipriano, como el autor hispano de esa crónica de martirio usan una versión latina antigua <sup>3</sup>.

Se trata sin duda de la traducción conocida como *Vetus latina*, bajo cuyo nombre se esconden las versiones latinas que circulaban en Europa y el norte de África, antes de imponerse la versión Vulgata. Se suele hablar de un tipo de texto africano (por ser usado por los escritores africanos, especialmente Cipriano) y de un tipo de texto europeo, más variado, en el que entran las recensiones o versiones italianas, francesas e hispanas. Si existió o no un tipo específico de traducción hispana —más allá de una mera recensión— como defiende T. Ayuso, es discutible, aunque el sabio investigador aragonés desplegó un inmenso aparato erudito en sus trabajos sobre la *Vetus latina hispana*, con lo que nos ayudó a conocer mejor la serie de manuscritos bíblicos latinos de origen hispánico, aunque ello no quiere decir que necesariamente fueran traducciones hechas en estas tierras. Sea como fuere, una versión o una recensión de la *Vetus latina* es la primera traduc-

2 La carta puede consultarse en *Obras de San Cipriano*, ed. bilingüe de J. Campos, BAC 241 (Madrid 1964) 631-40; para la *Vetus Latina* y la *Vulgata* en España, cf. bibliografía más adelante.

3 Véanse R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España* I (BAC, Madrid 19??) 372-400; las actas de este martirio pueden consultarse en la edición bilingüe de D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, BAC 75 (Madrid 1987) 781-94.

ción de la Biblia que se usa en España. Es posible, que el comentario al *Cantar de los Cantares* de Gregorio de Elvira († finales del siglo iv) refleje un texto especial de la *Vetus latina*, que, en opinión de T. Ayuso, sería típicamente hispano <sup>4</sup>, aunque no todos comparten hoy esta opinión <sup>5</sup>.

### *Introducción de la Vulgata Latina*

La segunda gran versión bíblica de que tenemos noticia en España es la Vulgata, que entra en nuestra patria precisamente debido al interés de Lucinio, un rico mecenas laico de la Bética, que envía a Belén un grupo de seis amanuenses, para copiar la versión latina de Jerónimo. De hecho, es lo que hacen, si bien no pueden traer aún el Octateuco, por no estar concluido. Así lo refiere el mismo Jerónimo en su carta 71 <sup>6</sup>. Si existe una edición de la Vulgata que aproveche estos manuscritos y sea debida al supuesto obispo Peregrino en el siglo v, o si la recensión poste-

4 Cf. *Biblica* 40 (1959) 135-59; para un estudio más completo, véase T. Ayuso, *La Vetus latina hispana. I. Prolegómenos. Introducción general* (CSIC - BAC, Madrid 1953); un buen resumen de esta cuestión en K. Reinhardt, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient* (Universidad Pontificia, Salamanca 1976) 16-30; para una exposición sintética del trabajo de T. Ayuso, puede verse T. Tomé Gutiérrez, «La Vetus Hispana. Un desafío en crítica textual bíblica», *Cuadernos Bíblicos* (Valencia 1978) 30-53.

5 Cf. la edición del *Cántico* hecha por J. Pascual Torró en la colección Fuentes Patrísticas (Ciudad Nueva, Madrid 2000); para nuestro asunto, 16-8, con bibliografía específica. Sin duda, el estudio detenido de glosas marginales de Vetus Latina en biblias vulgatas españolas, que en la editorial del CSIC han editado C. Morano Rodríguez sobre 1-2 Sam (Madrid 1989), A. Moreno Hernández sobre 1-2 Re (Madrid 1992) y J. M. Cañas Reñillo sobre 1-2 Mc (Madrid 2000), podrán ayudar a precisar esta cuestión.

6 D. Ruiz Bueno, *Cartas de San Jerónimo*. Edición bilingüe I (BAC, Madrid 1962) 677-84; véase también, para más detalles, la carta 75, dirigida a la viuda de Lucinio, Teodora (*ibid.*, 712); recuérdese que por *Octateuco* se entienden los cinco primeros libros de la Biblia (Pentateuco) más los libros de Josué, Jueces y 1-4 Reyes. Para más datos sobre la Vulgata en España, cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du moyen âge* (París 1893; ed. anastática G. Olms, Hildesheim - Nueva York 1976) 8-28; A. García Moreno, *La neovulgata. Precedentes y actualidad* (Universidad de Navarra, Pamplona 1986) 115-22, con bibliografía; buena presentación sintética y bibliografía casi exhaustiva ofrece J. Gribomont, «Traducciones. Jerónimo y Rufino», en A. di Berardi (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, BAC 422 (Madrid 1981) 228-36; una visión de conjunto con valoración y bibliografía, en J. Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Trotta, Madrid 1993) 368-78.

rior de Isidoro de Sevilla ha usado estos manuscritos, es algo difícilmente demostrable.

### *Consideraciones al hilo de los hechos*

Para nuestro propósito, baste aquí reseñar que la primera versión de la Biblia, haya sido hecha directamente en España o fuera herencia del norte de África (con las variantes y adaptaciones oportunas), ha nacido de la necesidad que tenía la Iglesia cristiana hispana del siglo III de un texto bíblico, especialmente para la liturgia. La posterior versión Vulgata entra en España muy pronto, ya en vida de Jerónimo, pero tardará en ser aceptada por todos. Nótese que no llega por iniciativa de la Iglesia oficial, sino de un mecenas cristiano laico, que quería tener la mejor versión de la Biblia existente en el momento. Este tipo de iniciativas se dará constantemente en la Iglesia y la sociedad española, incluso a contrapelo de los deseos de la Iglesia oficial, como veremos enseguida.

Encontramos ya en estos primeros datos dos elementos que se convertirán en una constante a lo largo de la historia de la traducción de la Biblia en España. Por una parte, la Iglesia oficial española, es decir, la jerarquía favorecerá siempre una versión correcta latina de la Biblia, para ser usada principalmente con una doble finalidad, la liturgia y la reflexión teológica; por ello, no sentirá especial necesidad de cambiar el texto bíblico, que los fieles pueden conocer con todas las garantías en la celebración litúrgica y en la predicación. Por otra parte, las iniciativas de cambio vienen de distintas gentes de la Iglesia (en este caso de Lucinio), pero normalmente no de instancias oficiales.

### 3. EL MEDIEVO: NACIMIENTO Y RECEPCIÓN, CON REPAROS, DE LAS BIBLIAS ROMANCEADAS

#### *Las dos primeras versiones bíblicas*

Las dos primeras versiones castellanas de textos bíblicos, que conocemos, están ligadas a dos obispos, aunque por diversas circunstancias. La tenida como más antigua hasta ahora es la traducción castellana de algunos textos bíblicos, que se encuentran en la crónica del viaje a Tierra Santa, que Almerich o Aimerich

de Malafaida, «arcediano de Antioquía», envía al arzobispo don Raimundo de Toledo († 1151), uno de los impulsores de la escuela de traductores de Toledo. La crónica del viaje, editada por Moshé Lazar con el nombre, sacado del manuscrito, de «la fazienda de Ultramar», recoge algunos textos bíblicos del AT y NT, para ilustrar los diferentes lugares de Tierra Santa, visitados por quien llegaría a ser tercer patriarca de Antioquía († 1167-69) y antes había formado parte, como traductor de griego, de la escuela patrocinada por el arzobispo Raimundo. Es posible que la obra fuera compuesta entre los años 1126 y 1142, cuando don Raimundo era arzobispo de Toledo. Pero no tenemos ninguna certeza de que fuera compuesta originalmente en castellano. Tanto la letra del manuscrito, conservado en la Universidad de Salamanca, como la estructura de la lengua castellana usada, probablemente contemporánea del *Poema del Mío Cid*, nos remiten al primer cuarto del siglo XIII, según los estudios más recientes. La obra parece responder, por una parte, a la clara voluntad de las autoridades de organizar la enseñanza superior (Estudios generales de Palencia y Salamanca), así como a la mayoría de edad de la lengua castellana; por otra, a las recomendaciones del IV Concilio de Letrán (1215), que recomendaba acercar los contenidos de la doctrina cristiana por medio del uso de las lenguas vernáculas. Los textos bíblicos traducidos, posiblemente en gran parte de una fuente hebrea —aunque también hay textos tomados de la Vulgata— se refieren a los acontecimientos históricos más conocidos en la cay la predicación. Así, más que ilustrar un itinerario por Tierra Santa, son situados en sus lugares geográficos y adquieren una especial viveza y utilidad para el predicador<sup>7</sup>. En este sentido, tenemos aquí casi la primera «historia sagrada» en castellano de nuestras letras y de nuestra catequesis.

<sup>7</sup> La obra fue editada por M. Lazar, *Almerich, Arcidiano de Antiochia. La Fazienda de Ultra Mar. Biblia romanceada et Itinéraire Biblique en prose castillaine du XII siècle* (Universidad de Salamanca, Salamanca 1965). Este autor dató la obra entre 1126 y 1152, y así lo acepté yo en otros trabajos. Véanse, sin embargo, R. Lapesa, *Historia de la lengua española* (Gredos, Madrid 1980) 233; M. C. Sanchís Calvo, *El lenguaje de la Fazienda de Ultramar* (Anejos al *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid 1991), especialmente p. 568. Todos estos datos son recogidos, y a ellos añade interesantes observaciones F. Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano* (Cátedra, Madrid 1998) 111-122. Para un panorama general sobre la escuela de traductores en la época del obispo don Raimundo y en la de Alfonso X el Sabio, puede verse J. F. Ruiz Casanova, *Aproximación a una historia de la traducción en España* (Cátedra, Madrid 2000) 54-73, con bibliografía.

Así, el texto de la *Fazienda*, escrito por alguien no hispano —posiblemente en latín, aunque no lo sabemos— da lugar a una de las primeras versiones de textos bíblicos que conocemos. La otra versión más antigua que conocemos también proviene de alguien que no es de origen español, y que en este caso traduce directamente al castellano. Se trata de la traducción del salterio, llevada a cabo por Hermann el Alemán, cuando era obispo de Astorga. El autor es, en este caso, un universitario que había estudiado en París, donde conoció al Papa, que le haría obispo de Astorga hacia 1266. Pertenecía a la orden teutónica y fue traductor prestigioso de Aristóteles y de Averroes, además de miembro del grupo de traductores de Toledo. Don Hermano, como se le llamaba en Astorga, traduce el salterio hacia 1270, quizá para la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio. Lo traduce «segund cuemo está en el ebraygo», a tenor de sus propias palabras, si bien no es fácil decir si la versión se hace directamente del hebreo o, como era costumbre en muchos casos, de la Vulgata latina, aunque se tuviese en cuenta al menos en algunos casos el texto hebreo. La obra había sido editada en 1983 por Mark G. Littlefield dentro de su edición del código Escorial I.I.8. Y ha sido estudiada y reeditada por M.<sup>a</sup> Wenceslada Diego Lobejón, de la Universidad de Valladolid, quien ha puesto de relieve toda su importancia<sup>8</sup>. El manuscrito es claramente del siglo XIV, pocos años después de que fuese realizada la versión, y manifiesta con claridad que se trata de una versión directa al castellano, si bien se notan algunos aragonesismos, que la editora, como ya antes otros estudiosos, atribuye al copista navarro-aragonés del manuscrito. Este contiene la traducción del salterio con algunas glosas hasta el salmo 70, 18. La autora defiende con argumentos convincentes que ésta es la obra bíblica traducida al castellano más antigua hasta ahora conocida. Según ella la *Fazienda de Ultramar* no sería propiamente una versión de la Biblia, sino una descripción de Palestina, en la que se intercalan algunos textos bíblicos que, según ella, no están en castellano, sino en lengua aragonesa. Sobre este punto, estoy más de acuerdo con la opinión antes expresada de F. Gómez Redondo. En cuanto a la traducción, no está demostrado plenamente que se haya hecho

8 M. G. Littlefield (ed.), *Biblia Romanceada I.I.8*. The 13th-Century Spanish Bible Contained in Escorial MS. I.I.8 (The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison 1983) 295-324; M.<sup>a</sup> W. de Diego Lobejón, *El Salterio de Hermann el Alemán. Primera traducción castellana de la Biblia* (Universidad de Valladolid, Valladolid 1993).

plena y directamente de la lengua hebrea, como la misma autora admite<sup>9</sup>.

*Biblias romanceadas medievales en castellano*

Cuanto acabamos de decir, nos introduce de lleno en la inmensa obra cultural promovida por Alfonso X el Sabio mediante la escuela de traductores de Toledo. Interesa para nuestro caso la *General Estoria*, intento de hacer una completísima historia del mundo desde sus orígenes hasta la actualidad que él vive. ¿Qué fuente más fiable y autorizada para ello que la Biblia, libro santo que habla de los orígenes del universo y va narrando la historia santa conocida y venerada por el pueblo cristiano? Ésta es la razón por la cual se proyecta una traducción completa de toda la Biblia, en principio hecha de la Vulgata latina. Luego, se va entrelazando con otros relatos autorizados en una especie de centón de textos y datos, con los que se construye esta peculiar visión medieval enciclopédica de la historia. La obra nunca fue terminada, pues el rey murió antes de que se le diera culmen, y los traductores y escribientes se dispersaron enseguida. Por ello no pudo ser leída en su tiempo. Pero, lo que es más lamentable, tampoco podemos leerla nosotros en el nuestro, pues, para vergüenza de nuestra cultura, aún no hemos sido capaces de hacer una edición completa de esta magna obra de nuestra lengua, aunque afortunadamente la Fundación J. A. de Castro acaba de iniciarla, dirigida por Pedro Sán-

9 «Por todo lo dicho —afirma la autora— podemos concluir que el *Salterio* de Hermann el Alemán es el primer intento conocido de traducción castellana hecha del hebreo, y probablemente tampoco hubo otro anterior»; *El Salterio*, o. c., 57; véase también p. 52. Como parte del mismo estudio y complemento suyo, la autora ha escrito un amplio ensayo sobre los salmos en la literatura española, M.<sup>a</sup> W. de Diego Lobejón, *Los Salmos en la literatura española* (Universidad de Valladolid, Valladolid 1996). La obra se compone de 307 fichas de autores con sus respectivas obras desde finales del siglo XIII —el primero naturalmente es el *Salterio* de Hermann el Alemán— hasta el año de 1996. Se añade una amplia bibliografía clasificada, un apéndice de traducciones de los salmos y de creaciones literarias inspiradas en ellos, con referencia de autores y años, y un utilísimo índice final de autores. Es magnífico complemento del libro del fundador de la *Revista Española de Estudios Bíblicos*, E. F. Fernández de Castro y Álvarez, *El Salterio de David en la cultura española. Estudio histórico, crítico y bibliográfico* (edición del autor, Madrid 1928), la obra más completa sobre el tema hasta la fecha de su publicación, aunque no siempre haya sido suficientemente valorada. Sobre la obra de nuestra autora, cf. mis observaciones en «Para una historia de la Biblia en España, *varia notitia*», *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 654, nota 20.

chez-Prieto Borja <sup>10</sup>. Como dice este editor, la obra es un cruce de modelos que se solapan: el de la historia universal y el de las Biblias romanceadas, según había señalado también la gran estudiosa italiana de esta literatura M. Morreale. Y aún habría que añadir otros dos patrones: las Biblias historiales y la versión de libros dedicados a la historia de los gentiles <sup>11</sup>.

El responsable de esta edición había ya editado una selección de la tercera parte de la *General Estoria* <sup>12</sup>. En ella se pone a disposición del lector, no sólo una impecable edición crítica (parcial) del texto castellano de la tercera parte de la obra del Rey Sabio, sino que además se reconstruye y edita también el supuesto original latino, del que los alfonsinos habrían traducido los textos bíblicos. Esto añade un nuevo valor a la edición, en cuanto permite observar la técnica de traducción de los hacedores de tan magna obra. Así, aunque contábamos hasta ahora con estudios parciales sobre las técnicas de traducción de los colaboradores del rey Alfonso, los «alfonsinos», como suele designárselos <sup>13</sup>, este trabajo nos enseña muchas cosas más. De él deducen sus autores una serie de interesantes consecuencias. La primera es que el modelo latino, a partir del cual se efectúa la traducción, es la edición de la Vulgata conocida como «Biblia de París», representada por varios manuscritos, de los cuales el más interesante para nuestro caso es el *Codex Universitatis* o *Sorbonicus* (Parisinus lat. 15.467) de la Biblioteca Nacional de Francia. Está datado en 1270, aunque

10 A. G. Solalinde editó la primera parte (Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Madrid 1930) y algunos colaboradores suyos editaron la segunda parte (CSIC, Madrid 1961); en disco compacto ha sido editada toda ella, menos la tercera parte, por The Hispanic Seminary of Medieval Studies, *The Electronic Texts and Concordances of the Prose Works of Alfonso X el Sabio* (Madison 1997); de la tercera parte, Sánchez-Prieto y Horcajada Diezma han editado algunos libros bíblicos (Gredos, Madrid 1994); cf. J. M. Sánchez Caro, «Para una historia de la Biblia», o. c., 654-7. La Fundación J. A. de Castro ha iniciado lo que quiere ser la primera edición completa de la obra: Alfonso X el Sabio, *General Estoria. Primera parte*, con un interesante estudio preliminar del editor, Pedro Sánchez-Prieto Borja (Madrid 2001), 2 vols. Ésta es la edición que se cita, mientras no se diga otra cosa.

11 *General Estoria. Primera parte*, o. c., XLVIII ss. Para las biblias romanceadas, véase más adelante la nota 15.

12 Alfonso el Sabio, *General Estoria. Tercera Parte*, vol. IV, *Libros de Salomón: Cantar de los Cantares, Proverbios, Sabiduría y Eclesiastés*. Edición de Pedro Sánchez-Prieto Borja y Bautista Horcajada Diezma (Madrid, Gredos 1994); sobre la obra, cf. J. M. Sánchez Caro, «Para una historia de la Biblia en España, varia notitia», *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 643-64.

13 Para una aproximación bibliográfica al tema cf. *General Estoria. Tercera Parte*, o. c., 113-4.

parece contener una tradición textual que remontaría a 1250. Pero no sólo esto, nuestros autores logran también demostrar, al menos para los libros bíblicos contenidos en este volumen, que los alfonsinos usan la glosa ordinaria, junto con los comentarios de Hugo de san Caro, integrándolo todo perfectamente en el texto de la traducción. De este modo puede hablarse de una traducción literal, en la cual las ampliaciones, aclaraciones o variantes que se observan son en su inmensa mayoría no paráfrasis de los traductores —como se pensaba—, sino fiel traducción de la glosa ordinaria medieval. Sólo el *Cantar de los Cantares* se aparta de esta norma, en cuanto que sus glosas son muy pocas, quizá debido a que en este caso se usa un diferente manuscrito latino. En conjunto, el uso de estas glosas —con preferencia las llamadas *litterales*, que son las más frecuentes— intenta aclarar el texto, sobre todo explicando elementos gramaticales, aunque no siempre mejore su comprensión <sup>14</sup>. Estamos pues ante una versión bíblica íntegra y marcadamente literal, que, al menos para este caso, nos pone en guardia ante lo que podríamos considerar paráfrasis de los traductores. Si el mismo esquema sirve o no para la traducción de textos bíblicos narrativos históricos, es un asunto que aquí no se considera. En conclusión, estas nuevas ediciones nos ayudan a comprender mejor los modelos bíblicos usados en el medievo, el uso natural de algunas glosas, casi como algo perteneciente al mismo texto bíblico, y la literalidad de los traductores alfonsinos, al menos para este conjunto de libros.

Por lo demás, a la *General Estoria* deben añadirse otras varias versiones de la Biblia en romance, que aquí no podemos considerar en detalle. Así, sabemos que entre los siglos XIII y XV nace toda una serie de biblias romanceadas, traducidas tanto del latín como del hebreo, que forman un conjunto no muy numeroso, pero verdaderamente admirable <sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cf. *General Estoria. Tercera Parte*, o. c., 89-91.

<sup>15</sup> Sobre las biblias romanceadas hay abundante literatura; véase el artículo básico de M. Morreale, «Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las biblias medievales en castellano», *Sefarad* 20 (1960) 66-109; y G. M. Verd, «Las Biblias romanizadas, criterios de traducción», *Sefarad* 31 (1971) 319-51; más bibliografía en la obra de Reinhardt, citada en nota 4, y en la más reciente, K. Reinhardt/H. de Santiago, *Biblioteca Bíblica Ibérico-Medieval* (CSIC, Madrid 1986). En este punto es admirable y digna de elogio la tarea que lleva a cabo el *Hispanic Seminary of Medieval Studies* de Madison, que está editando gran parte de los manuscritos de El Escorial. El más completo panorama de las Biblias romanceadas conocidas, así como de sus ediciones, cuando las hay, se encontrará en el reciente estudio de G. Avenoz, *La Biblia de Ajuda*

No son pocos los judíos que colaboraron en esta magna empresa. Algunas de estas biblias se conservan en diversos manuscritos de la Biblioteca Regia del monasterio de El Escorial desde los tiempos de Felipe II. Pero las versiones que sobresalen y son conocidas pertenecen todas al final de la edad media y comienzos del renacimiento. En primer lugar, merece traerse aquí la Biblia de Alba —llamada así por ser propiedad de esta casa noble—, encargada por don Luis de Guzmán, gran maestre de la orden de Calatrava, al rabino Moisés Arragel de Guadalajara, quien comienza su traducción el año 1422 y la concluye el año 1433. Se trata de una versión de la Biblia hecha por un rabino sabio para un cristiano ilustre. Y esto es lo que ocasiona una original traducción. Moisés Arragel, en los prolegómenos a su versión, discute los problemas de traducción con absoluta modernidad, planteando tres cuestiones bien concretas: la ambigüedad propia de la polisemia de cada lengua, la necesidad de tener en cuenta el contexto para una buena traducción, y el necesario conocimiento de la lengua original y de la lengua transmisora. La versión se hace siempre del hebreo, pero se tiene en cuenta constantemente la Vulgata. No debe olvidarse que con él colaboran — el verbo debe tomarse en este caso en su sentido positivo— tres religiosos cristianos, don Vasco de Guzmán, archidiácono de Toledo; fray Arias de Enzinas, prior del convento franciscano de la misma ciudad; y fray Juan de Zamora, dominico; los cuales vigilan de cerca la ortodoxia de la traducción, a la vez que aclaran con glosas interlineares de la Vulgata algunos pasajes difíciles. También el traductor judío aclara los textos oscuros con comentarios rabínicos. En conjunto, como afirma Sonia Fellous en su reciente estudio, la versión de Moisés Arragel se hace del texto hebreo, pero sin apartar ojo del texto latino; incluye a veces una paráfrasis explicativa texto bíblico; y convierte la glosa casi en un tratado de traducción, que influye con frecuencia en la espléndida iconografía que adorna el códice de la Biblia. De este modo, el sabio rabino consigue una Biblia que pueden leer tanto cristianos como judíos, sin eludir los problemas más difíciles de interpretación divergente, para cuya solución —diferente según la lectura sea judía o cristiana— ofrece los elementos imprescindibles, con los que formarse un criterio <sup>16</sup>.

y la *Megillat Antiochus en romance*, Biblioteca de Filología Hispánica 25 (CSIC, Madrid 2001); una presentación sintética de la cuestión, en mi estudio sobre la Biblia en España, en J. González Echegaray y otros, *Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno* (Verbo Divino, Estella <sup>3</sup>1996) 560.

<sup>16</sup> Así S. Fellous, *Histoire de la Bible de Moïse Arragel. Quand un rabbin interprète la Bible pour les chrétiens* (Somogy, París 2001) 147; para nuestro asun-

Pero, entre las versiones de la Biblia hechas por judíos, debemos mencionar necesariamente la Biblia de Ferrara, «Biblia en lengua española, traducida palabra por palabra de la verdad hebraica por muy excelentes letrados, vista y examinada por el officio de la Inquisición», como reza la portada de la edición impresa en esa ciudad italiana el año 1553. Sus traductores fueron Abraham Usque y Yom Tob Atías. Y, por supuesto, el llamado «Pentateuco de Constantinopla», impreso por Soncino el año 1547 en Constantinopla y escrito con caracteres hebreos en ladino, esa lengua religiosa, que se convirtió en el dialecto de los sefardíes, judíos españoles de Oriente, tras su expulsión de los reinos hispanos. En ambas obras, que ahora no podemos estudiar, tenemos un claro ejemplo de lo que fueron las versiones bíblicas romanceadas de judíos para judíos: una traducción literal, calcada sobre el texto hebreo, hasta el punto de que en algunos momentos se hace difícil la misma comprensión del texto <sup>17</sup>.

#### *Traducciones valencianas y catalanas de la Biblia*

El caso de las biblias valencianas y catalanas es de cierto interés para nuestro tema. Entre otras cosas, porque las dos más importantes versiones medievales provienen de un religioso dominico y de un monje cartujo, respectivamente. Por cierto, es sintomático que la primera noticia que tenemos acerca de estas versiones sea precisamente una prohibición de Jaime I de Aragón (1234), integrada después en las Constituciones de Cataluña relativas a la destrucción de biblias *en romanç*. La prohibición es confirmada

to es especialmente interesante el capítulo dedicado a las características de la traducción, pp. 127-56. Por lo demás, el estudio, que ofrece una generosa selección de páginas originales y miniaturas bellamente reproducidas, contiene una completísima bibliografía; de ella, recordemos aquí la monumental edición facsímil de la Biblia, patrocinada por la casa de Alba y dirigida por A. Paz y Meliá (Madrid 1920-22); y el artículo, que sigue siendo de interés para una primera aproximación, de M. Morreale, «La Biblia de Alba», *Arbor* 47 (1960) 47-54.

<sup>17</sup> Acerca de la Biblia de Ferrara, contamos ahora con una edición facsímil, *La Biblia de Ferrara (1553)*, a cargo de I. M. Hassán y U. Macías (Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid 1992); con una edición crítica de M. Lazar, *Biblia de Ferrara* (Fundación J. A. de Castro, Madrid 1996); y con un interesante volumen de estudios, editado por I. M. Hassán, *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Actas del Simposio Internacional (Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid 1994). Sobre el Pentateuco de Constantinopla, puede consultarse el estudio de L. Amigo, *El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Medieval Romanceada Judeoespañola* (Universidad Pontificia, Salamanca 1983) con amplia bibliografía.

por el concilio de Tarragona del año 1235: *ne aliquis libros veteris et novi testamenti in romancio habeat*. La referencia es con toda probabilidad no a versiones catalanas de la Biblia, que en este momento aún no se conocen, cuanto a versiones occitanas, que corrían en manos de cátaros y valdenses<sup>18</sup>. Es significativo que la decisión sea del rey y de un concilio, ambos de mutuo acuerdo. No debe olvidarse que en este momento el poder político es prácticamente brazo secular de la Iglesia y que determinadas cuestiones religiosas son prácticamente asuntos de Estado. Y es que una versión de la Biblia podía tener tanta importancia en la formulación de la fe, como en la conservación del orden público, sobre todo si tenemos en cuenta las razones de esta prohibición, que posiblemente no hacían otra cosa que secundar las indicaciones del concilio de Tolosa (1229) contra los albigenses<sup>19</sup>.

Dejando aparte el estudio detallado de las versiones propiamente catalanas de este tiempo, nos basta aquí subrayar en un primer momento la traducción catalana rimada del Salterio, para detenernos un momento después en la primera biblia valenciana impresa. En cuanto a la primera, fue realizada por el dominico Romeu Sabruguera († 1313) a finales del siglo XIII o principios del siglo XIV. De ella se conservan aproximadamente dos terceras parte (termina en Sal 113, 10). Parece la traducción catalana más antigua y los juicios que ha merecido son muy positivos: «trabajo acertado, legible y flexible, con una lengua genuina y un estilo de traducción por lo general literal»<sup>20</sup>. Conviene notar, que se trata de una tra-

18 Pueden verse P. Wunderli, *La plus ancienne traduction provençale (XII<sup>e</sup> me siècle) des chapitres XIII à XVII de l'Évangile de Saint Jean*. Ms Harley 2928. Bibliothèque Française et Romane, D/4 (París 1969); P. Bohigas, «La Biblia a Catalunya», en *II Congrès Litúrgic de Montserrat (1966)*, vol II (Barcelona 1982) 125-40. Sobre biblias medievales catalanas y valencianas, véase el artículo básico de M. Morreale, «Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en catalán», *Analecta Sacra Tarraconensia* 31 (1958) 271-90, y las interesantes notas de F. Pérez, «La Biblia en España», en B. Orchard y otros, *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura. I: Introducción General* (Herder, Barcelona 1956) 87-9; información actualizada en el interesante estudio de A. Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya, València i les Illes fins al segle xv* (Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós, Tarragona 1997); cf. recensión de J. Perarnau en *Arxiu de Textos Catalans Antics* 17 (Barcelona 1998) 621-623.

19 Véase *La Biblia en su entorno* 561, para un panorama general; sobre esta prohibición, con documentos y bibliografía, cf. J. Enciso, «Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino», *Estudios Bíblicos* 3 (1944) 523-60, esp. 531-34.

20 El Salterio no ha sido aún publicado completo; véase la bibliografía básica sobre este texto en Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya*, 17 sg.

ducción hecha no para el uso litúrgico —para ello se seguía usando el latín— sino para uso devocional, probablemente respondiendo a la necesidad de orar con textos bíblicos de no pocos laicos piadosos y económicamente capaces de tener una copia de la obra. La obra está traducida de la Vulgata, probablemente del texto parisino que era el habitual y el de mayor prestigio. Esta versión tuvo una gran influencia en las posteriores ediciones de los salmos en catalán, incluso en ediciones para conversos judíos, si bien fue constantemente modificada, para adaptarla quizás al lenguaje o a los gustos de cada momento.

Probablemente —aunque no está aún plenamente demostrado— algunos de los otros salterios catalanes conocidos a partir del siglo xiv sean de origen judío y traducidos de la lengua hebrea o al menos de orientación judaizante. A este último tipo de traducciones pertenecerían los salterios, hoy incompletos, de la Biblia catalana del Museo Británico (Egerton 1526) y de la Biblioteca Nacional de París (manuscrito de Peiresc), que ofrecen la misma traducción, al parecer de origen judío, si bien no olvidan la referencia a la Vulgata, que también se percibe. Probablemente se trata de textos que provienen de ambientes judaizantes y no estrictamente cristianos, por lo que, quizá con la base de la Vulgata, ha sufrido sin embargo una revisión desde el texto hebreo y con criterios judíos. De origen más plenamente hebreo quizá sea la traducción del salterio contenido en el manuscrito de la misma Biblioteca Nacional de París (esp. 244), que parece ser de mediados del siglo xv y presenta una traducción literal del hebreo al estilo de las traducciones judías que conocemos también en castellano, como por ejemplo la Biblia de Ferrara. Aún puede encontrarse algún otro resto de salterio de origen judío con versión puramente literalista y con tendencias judaizantes claras, a pesar de que en la versión catalana a cada salmo se le había añadido, seguramente para disimular, un *gloria patri* final. Al menos eso parece si nos atenemos al testimonio de los inquisidores Jaume Borrell (el mismo de la Biblia valenciana) y Ausías Carbonell, que lo recogieron como poco fiable el año 1492, a poco de haberse concluido la versión.

Pero, sin duda, la versión más conocida de todas es la Biblia *arromançada de lengua latina en la nostra valenciana*, por lo *molt reverent Micer Bonifaci Ferrer* († 1417), prior de la cartuja de Porta Caeli y hermano de Vicente Ferrer, impresa en Valencia tras cuidadosa revisión del inquisidor Jaume Borrell, el año 1478. Es un ejemplo señero de lo que supuso la influencia de la Iglesia, primero en la traducción, después en su total desaparición.

ción<sup>21</sup>. El origen de la Biblia es la traducción realizada por un equipo de monjes de la cartuja de Porta Caeli, bajo la responsabilidad del prior, Bonifaci Ferrer, hermano del prestigioso santo dominico Vicente Ferrer, entre 1396 y 1402. El texto fue escogido para llevar a cabo la publicación completa de la Biblia en Valencia. La iniciativa parte de un grupo de conversos valencianos y de algunas personalidades de la Iglesia valenciana, entre otros el inquisidor dominico Jaume Borrell y el obispo auxiliar de Valencia Jaume Peres, además de algunos otros. El capital lo pusieron los hermanos Jaume y Felip Vizlandt, alemanes. Fue la cuarta biblia impresa completa, tras la alemana (1466), la italiana (1471) y la holandesa (1477). Se publicaron 600 ejemplares entre 1477 y 1478. Las circunstancias de su impresión son para nosotros bien significativas. En primer lugar, se elige esta Biblia porque estaba escrita en valenciano y no estaba «corrompida, como la de Llagostera» —según dice el inquisidor Borrell—, si bien no sabemos exactamente qué biblia fuese ésta. Inmediatamente se lleva a cabo una revisión detallada, para que pudiera ser considerada, como dice el colofón, una *Biblia molt vera e cathòlica*. El poseedor de la Biblia, Berenguer Vives de Boíl, leía en alto el texto, mientras que el inquisidor, Borrell, tenía delante un texto autorizado de la Vulgata e indicaba las correcciones que debían hacerse. No toda pudo corregirse así, pero ya este hecho nos da una idea de los criterios de traducción: total fidelidad a la Vulgata.

La Biblia, que debía tener entre 400 y 450 folios fue sometida en el siglo XVI a un severísimo juicio por la inquisición. De nada valieron ni el solemne colofón, que era como un *nihil obstat* del inquisidor, ni la autoridad de Bonifacio Ferrer, ni la fidelidad a la Vulgata. El proceso inquisitorial comienza a poco de imprimirse, el año 1483. Conocemos el testimonio del inquisidor valenciano Montemayor en 1497, para quien la quema de Biblias estaba justificada, porque «traducir la dicha Sagrada Escritura correctamente a nuestra lengua... era difícil y casi imposible de hacerse sin error», pues la lengua vernácula por sí sola no podía reproducir «el verdadero

21 Para todo esto, además de la obra de Puig i Tàrrach ya citada 77-87, véase J. Ventura, *La Bíblia valenciana. Recuperació de la història d'un incunabile català* (Barcelona 1993), quien edita el salterio de Porta Caeli, el único libro que se ha salvado de la destrucción de esta biblia, al haber sido publicado independientemente de la Biblia en Barcelona el año 1480 por Nicolau Spindeler, edición de la que se conserva un solo ejemplar en la Biblioteca Mazarina de París (Ms. 1228).

sentido y la verdadera sentencia de la Sagrada Escritura»<sup>22</sup>. De la Biblia sólo han quedado los cuatro folios finales, donde se encuentra el colofón. Conocemos además el Salterio, por haber sido publicado también aparte, como se ha dicho. Y un manejo de versos sueltos del Antiguo y Nuevo Testamento<sup>23</sup>.

La presión eclesiástica y política —estamos en el momento de llevar a cabo la unidad del reino por medio de la unión de las coronas de Aragón y de Castilla en los Reyes Católicos— obligó, primero, a ajustar los textos lo más posible a la Vulgata; después, hará desaparecer esta Biblia, como tantas otras. Y es que, en efecto, todo hebraísmo era sospechoso en un momento en que acababan de ser expulsados los judíos. El resultado es un literalismo estricto, aparte otras circunstancias sintácticas que no son aquí del caso. Inevitablemente, la versión valenciana se llena de latinismos. Las normas seguidas podrían resumirse en dos: a cada término latino debía corresponder uno valenciano y, además, el término valenciano-catalán debe ser en lo posible de la misma raíz que el latino del que se traducía. Se trata probablemente no tanto de una técnica de traducción apoyada en el genio de la lengua, cuanto sustentada por razones teológicas y políticas: la traducción debe ser lo más próxima posible a la lengua sagrada, que en este caso es el latín (y que en otros será el hebreo, como sería más adelante el caso de la Biblia de Ferrara y del Pentateuco Constantinopolitano). Es verdad que estas normas severas tienen sus excepciones, lo que hacen que no se trate de una mera traducción interlineal: la introducción de paráfrasis y glosas (éstas últimas en parte transmitidas con el mismo texto bíblico) y el desdoblamiento de algunos latinismos. Por ejemplo, *luciferum* (Sal 109, 3) se traduce: *lucifer, ço és, stel de l'alba*. Hasta tal punto es así, que, con palabras de Miquel d'Esplugues, podría decirse que los traductores de Porta Caeli levantaron un monumento a la lengua latina, al modo como la Biblia rabínica de Ferrara es un monumento al hebreo<sup>24</sup>.

Por otra parte, Puig i Tàrrach ha señalado, a mi modo de ver con acierto, que tras este modo de traducir hay además un proyecto ideológico. Es decir, quiere ser voluntaria expresión de un movimiento de espiritualidad de características muy concretas,

<sup>22</sup> Ventura, *Biblia Valenciana* 124; Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya*, 87.

<sup>23</sup> Puede verse una descripción detallada de los fragmentos, así como de los lugares en que han sido publicados en Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya*, 81-2.

<sup>24</sup> Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya*, 85.

cuyo centro era la cartuja de Porta Caeli. Se trataba, en efecto, de ofrecer una traducción segura, frente a las traducciones corrompidas de las «falsas biblias». Y hay que tener en cuenta que, probablemente, biblia falsa y biblia corrupta venía a ser lo mismo que biblia notablemente divergente de la vulgata. Divergencias que podían tener su origen en una lengua romance más ajustada al genio de la lengua y menos literal, o a errores de los copistas, o a ampliaciones del texto a causa de revisiones de estilo hechas sin criterios concretos o, finalmente, a versiones de tipo judaizante. Todo esto debía ser evitado en un momento en el que se es consciente del peligro de división. Ante estos peligros un sector de la Iglesia, que propugna un cristianismo espiritual y austero, trata de recuperar en su traducción bíblica el espíritu y la letra del latín de san Jerónimo, que, según la tradición, habría hecho su versión en espíritu de mortificación y penitencia en Belén. Probablemente la cartuja de Porta Caeli es el punto de referencia espiritual de esa corriente espiritual y ello se refleja en la versión catalano-valenciana de esta primera Biblia impresa. Se trataba en efecto de recuperar la lectura de la Biblia como alimento del espíritu para aquellos grupos de laicos que no conocían el latín y se sentían cercanos a estos centros de espiritualidad. No olvidemos que el mismo Bonifaci Ferrer es un hombre de amplia imagen pública, que lo ha dejado todo para entrar en la cartuja; es decir, un ejemplo vivo de lo que este texto pretende ser. De aquí que, en parte al menos, la opción por la literalidad estricta sería reflejo y consecuencia de un movimiento espiritual concreto, que quiere fundamentarse en un texto bíblico auténtico. Un texto que, en su desnuda literalidad, reflejaría un ideal de perfección centrado en el mensaje sustancial de la palabra de Dios, no en los mundanos adornos de literaturas agradables a los oídos. Esta explicación de la literalidad de la traducción no es desechable. Pero debemos recordar que no es la única. En el fondo, se trataba también de asegurarse la ortodoxia frente a la corrupción. Ambos objetivos parece haberlos conseguido esta Biblia.

Y, sin embargo, ni siquiera así subsistiría. Según el testimonio de Alfonso de Castro y Bartolomé de Carranza, los Reyes Católicos habrían prohibido las traducciones de la Biblia en lengua vulgar precisamente con ocasión de la expulsión de los judíos<sup>25</sup>. No

25 Véanse los datos en J. M. de Bujanda (dir.), *Index de livres interdits. V: Index de l'inquisition espagnole 1551, 1554, 1559* (Centre d'Études de la Renaissance, Sherbrooke, Québec 1984) 42.

se conoce el documento original. Tampoco se conoce una disposición semejante que habría existido en tiempos de Carlos V. En cualquier caso, las disposiciones del tribunal de la inquisición española a partir del índice de libros prohibidos de 1551 no dejaban duda: se prohibían todas las versiones de la Biblia en lengua romance, castellana o cualquier otra. La labor del alto tribunal fue en esta ocasión perfecta. Ninguna Biblia de Bonifaci Ferrer ha sobrevivido. Sólo el Salterio, que, según hemos dicho, por haberse editado aparte unos años después de la Biblia, y algunos textos sueltos. Nada más.

### *Reflexiones sobre los hechos*

Cuanto acabamos de relatar obliga a reflexionar sobre los hechos. Así, por lo que se refiere a las primeras versiones de textos bíblicos aparecidas en lengua castellana, observemos que nacen de dos hombres de Iglesia, pero en el contexto de obras culturales que no se circunscriben a la Iglesia. Ambas, escritas por Aimerich (y los posteriores traductores de su obra) y Hermann el Alemán, se relacionan con escuelas de traductores. La primera, hecha sobre una obra nacida de una amistad forjada en la primera escuela de traductores de Toledo en tiempos del arzobispo don Raimundo, obedece tanto a una iniciativa pastoral y catequética, a impulsos de un concilio ecuménico, como a un claro proyecto cultural en momentos de maduración de la lengua castellana; la segunda, con toda probabilidad, pertenece al círculo de las obras que se preparaban en el entorno de la escuela de traductores en tiempos del Rey Sabio. Así pues, al frente de las primeras versiones de textos bíblicos en romance aparecen hombres de Iglesia, pero ni están patrocinadas oficialmente por la Iglesia, ni son textos oficiales en ella. Otra observación curiosa: ambas obras tienen su origen (como obra original una, como versión directa la otra) en autores extranjeros, ciertamente conocedores, con uno u otro grado de dominio, de la lengua castellana del momento. Lo que nos lleva a meditar acerca de los beneficios que produce la colaboración de personas de distintas lenguas, cuando la empresa cultural que se lleva a cabo es de amplios horizontes.

En cuanto a las biblias romanceadas castellanas, baste los datos apuntados, para poder afirmar, que ninguna de estas biblias parece haber nacido de impulsos directamente eclesiásticos. La Biblia alfonsina forma parte de una empresa cultural de amplios vuelos. La Biblia de Alba es el deseo de un cristiano noble, rico y

piadoso, de tener el texto bíblico, quizá para que le fuera leído, quizá sólo porque era signo de poder y riqueza. Su realización se convierte en una de las más interesantes obra de colaboración religiosa judeo-cristiana, llevada a cabo por un rabino inteligente y unos colaboradores cristianos relativamente tolerantes y abiertos. La Biblia de Ferrara y el Pentateuco de Constantinopla son obras directamente de judíos y para judíos, aunque en el primer caso interviniera la licencia de la Iglesia, por ser editada en territorio cristiano. Todo esto nos deja entrever, que en este momento todavía no se había despertado en la Iglesia el interés o la necesidad de tener un texto bíblico en romance. El texto latino era suficiente para las finalidades litúrgicas y pastorales del momento, como lo era también para la reflexión teológica en las universidades. Consecuencia de ello es que la influencia de las biblias en la lengua castellana, al menos de manera inmediata, no fue muy grande. Dicho de otro modo, ninguna de ellas fue popular. Y aunque, como señala el reciente editor de la Biblia alfonsina, algunos términos específicos entraron a formar parte de la lengua castellana a partir de la *General Estoria*, la verdad es que su influencia, al menos por lo que se refiere al lenguaje bíblico, no parece haber sido decisiva.

Nos queda, finalmente, una última reflexión acerca de la biblia valenciana impresa. Aquí volvemos a encontrarnos con un texto que, en su origen, nace de una necesidad devocional (la corriente espiritual de que hemos hablado, centrada en la cartuja de Porta Caeli) y cuya edición se lleva a cabo por iniciativa de una serie de cristianos, laicos y eclesiásticos, pero sin que sea una iniciativa oficial de la Iglesia. El texto es siempre un texto para la lectura privada y como tal es autorizado por el inquisidor local. Pero, cuando aprietan los peligros de disgregación del reino y las dificultades doctrinales sobrevenidas a causa de la reforma protestante, la Iglesia oficial, junto con el Estado, toma cartas en el asunto y elimina la Biblia. No porque su traducción sea algo malo en sí misma, sino porque puede acarrear peligros para la fe y divisiones y revueltas para la nación. Desgraciadamente, esta situación será a partir de ahora demasiado frecuente y condicionará no sólo el mundo de la traducción bíblica, sino indirectamente todo nuestro mundo literario y cultural.

4. TIEMPOS DE REFORMA:  
RECHAZO A LAS BIBLIAS EN LENGUAS ROMANCES

*Renacimiento bíblico*

La vuelta a las fuentes, la aparición de la imprenta y un claro movimiento de reforma espiritual, que en no pocas ocasiones lleva consigo una orientación hacia la lectura de la Biblia, hacen que a lo largo del siglo xv y durante gran parte del xvi pueda hablarse de un verdadero renacimiento bíblico<sup>26</sup>. En esta línea hay que situar, entre otras realizaciones, la publicación de la *Biblia Políglota Complutense*, impresa ya en parte en 1514 —año en que publica Erasmo su Nuevo Testamento griego, que se convertiría, andando el tiempo, en el texto recibido y aceptado por todos— y publicada en 1520; y la reedición ampliada de B. Arias Montano, la *Biblia Regia*, publicada en las prensas de Plantino (Amberes 1569-73), culminación de una de las realizaciones más importantes del humanismo hispano<sup>27</sup>.

Pero lo que realmente llegaba al pueblo, que ahora empieza a leer de manera personal y en voz baja, porque la imprenta hace posible ir teniendo los propios libros, eran las traducciones populares de porciones de la Biblia, como las hechas para las epístolas, evangelios y profecías en un precioso castellano nada menos que por fray Ambrosio Montesino; o su versión de la *Vita Christi* del cartujo medieval Ludolfo de Sajonia<sup>28</sup>. El nivel cultural entre las

<sup>26</sup> Para esta época y la influencia de Erasmo en el renacer bíblico y espiritual de España, cf. la clásica obra de M. Bataillon, *Erasmo y España* (Fondo de Cultura Económica, Madrid - México 1966); además, M. Andrés, *La teología española en el siglo xvi* (BAC, Madrid 1976), 2 vols.; N. Fernández Marcos, «Biblistismo y erasmismo en la España del siglo xvi», en M. Revuelta - C. Morón (eds.), *El erasmismo en España* (Santander 1986) 97-108; A. Sáenz-Badillos, *La filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá* (EVD, Estella 1990).

<sup>27</sup> Sobre la Políglota Complutense cf. el clásico estudio de M. Revilla, *La Políglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico* (Madrid 1917) y el *Anejo a la edición facsímil de la Biblia Políglota Complutense* (Valencia 1987), publicado por la Fundación Bíblica Española y la Universidad Complutense; para la Biblia Regia y Arias Montano, cf. el número especial dedicado al biblista extremeño por *Cuadernos de pensamiento* 12 (Fundación Universitaria Española, Madrid 1998), con bibliografía actualizada.

<sup>28</sup> Fray Ambrosio Montesino publica dos obras de este tipo, que tuvieron varias ediciones: *Epístolas, Evangelios, Lecciones y Profecías* (Amberes 1512 y 1608); y la más célebre y conocida, *Evangelios y Epístolas para todo el año* (Toledo 1512 y 1601; Amberes 1550 y 1558); su *Vita Christi* fue publicada la primera vez por el impresor polaco Estanislao Polono en Alcalá de Henares el año 1502;

clases nobles y de profesionales acomodados también había crecido notablemente y se forman buenas bibliotecas particulares, sobre todo en ciudades con tradición cultural, como Sevilla, Valladolid, Alcalá, Salamanca y otras<sup>29</sup>. Es momento también de nuevas versiones de la Biblia, al menos de intentos parciales, especialmente de los evangelios y el Salterio, los más leídos y gustados por todos. No es el caso de presentar aquí una lista de las que se conocen<sup>30</sup>, lista que ha de ampliarse y sistematizarse con datos provenientes de diversas fuentes, entre otras, de los diversos índices de libros prohibidos.

### *La crisis bíblica de la Reforma*

Todo este previsible renacimiento bíblico se ve truncado de manera abrupta y decisiva a causa de la reacción contra la reforma protestante. Efectivamente, la reforma protestante se había apoyado sobre todo en la Biblia, afirmando el principio de la *sola Scriptura*, es decir, que la fe cristiana ha de fundamentarse únicamente en la Escritura Sagrada, sin necesidad de contar con la Iglesia, que por humana es falible. A causa de ello, y con la mejor de las intenciones del mundo, se volverá imposible tanto la maduración de las versiones bíblicas en romance, como su lectura entre el pueblo. La discusión acerca de si estaba permitido traducir a las lenguas romances la Biblia o no, se convierte en estos momentos en una cuestión que va más allá de las conveniencias literarias; es un asunto teológico y, además, una cuestión casi de orden

véase el estudio de A. M. Álvarez Pellitero, *La obra lingüística y literaria de fray Ambrosio Montesino* (Universidad de Valladolid, Valladolid 1976). Santa Teresa tenía una edición en cuatro volúmenes, a los que llama cariñosamente «mis cartujanos», cf. L. Piera Delgado (ed.), *Castillo interior. Teresa de Jesús y el siglo xvi*. Catálogo de la Exposición, Catedral de Ávila 1995 (Ávila 1995) 218. Para el modo de leer en este tiempo, cf. X. G. Cavallo - R. Charlier (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (Santillana Taurus, Madrid 1998); sobre la lectura de la Biblia, J. M. Sánchez Caro, «Leer la Biblia en el siglo xxi», en J. M. Sánchez Caro - B. Méndez Fernández (eds.), *Ser cristiano en el siglo xxi. Reflexiones sobre el cristianismo que viene*, Bibliotheca Salmanticensis 231 (Universidad Pontificia, Salamanca 2001) 209-40.

<sup>29</sup> Véanse algunos ejemplos en H. Escolar, *Historia del Libro español*, o. c., 116-28.

<sup>30</sup> Véanse algunas obras en F. Pérez, «La Biblia en España», o. c., 93; J. M. Sánchez Caro, «La Biblia en España», en J. González Echegaray y otros, *Introducción al Estudio de la Biblia. I. La Biblia en su entorno*, o. c., 563-5; pueden consultarse igualmente los trabajos de K. Reinhardt, *Die biblischen Autoren*, o. c., 171 ss.; M. Andrés (ed.), *Historia de la Teología Española*, o. c., I, 634-46.

público. No obstante, hasta 1559 hubo libre discusión sobre este punto y se aceptaban diversos matices. Erasmo había hecho la más brillante proclama de la época, al afirmar que era necesario volver a los evangelios y, en consecuencia, era preciso tener acceso directo a los textos bíblicos. En esta línea, el traductor español del *Enchiridion* defiende el acceso a la Biblia en lengua vulgar y considera los escritos de Pablo como la reliquia más valiosa que de él tenemos<sup>31</sup>. Era el punto de partida para una discusión en la que intervienen en un primer momento personajes como Luis Vives, Juan de Vergara, Martín Pérez de Ayala, Alejo Venegas y otros muchos, unos a favor con reparos, otros decididamente en contra. La discusión llega a las más altas cabezas de la teología salmantina del momento, cuando Bartolomé de Carranza en sus *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* defiende una moderada apertura, aceptando que puedan leerse partes de la Biblia en lengua vulgar, con tal que la traducción se haga adecuadamente y no se trate de pasajes exclusivamente doctrinales:

«No quiero dejar de decir que, siendo trasladada de esta manera (parafrásticamente y con glosas o notas), hay algunas personas de tan buen seso y de juicio tan reposado, tan buenas y devotas, que se les podría dar toda la Escritura, tan bien y mejor que a muchos que saben latín y tienen otras letras»<sup>32</sup>.

En frente, con más o menos énfasis, se sitúan Domingo de Soto, que rechaza toda traducción de la Biblia a la lengua vulgar, con el fin de proteger al pueblo cristiano, y Melchor Cano, mucho más radical aún, pues para él —en una de las manifestaciones más notables de misoginia que conocemos en nuestra historia universitaria— leer la Biblia era peligroso para los ignorantes y para las mujeres, incluso para las que supieran latín. Otro catedrático de esta Universidad, el franciscano Alfonso de Castro, natural de Zamora, profesor de teología y asesor teológico del cardenal

31 Cf. los datos en M. Batallón, *Erasmo y España*, o. c., 75, 134, 192-9, 359; para la exposición que sigue en torno a la postura de Carranza, cf. J. I. Tellechea, «Bible et Théologie en «langue vulgaire». Discussion à propos du «Catéchisme» de Carranza», en *L'Humanisme dans les lettres espagnoles*, XIX Colloque International d'Études sur l'Humanisme, Tours 1976 (París 1979) 219-31.

32 Véase la edición de J. I. Tellechea, *Bartolomé Carranza de Miranda. Comentarios sobre el Catechismo Christiano* (BAC, Madrid 1972) I, 111-5; se trata de la introducción al catecismo, que —no lo olvidemos— había sido escrito en Inglaterra, para favorecer un texto de doctrina sana contra los peligrosos escritos luteranos, que llegaban a las islas desde la feria de libros de Francfort, cf. *ibid.*, 49-50.

Pedro Pacheco en el Concilio de Trento, sostenía que una de las causas del nacimiento de muchas herejías es nada más y nada menos que la traducción de la Biblia a la lengua vulgar<sup>33</sup>.

Éste es el ambiente en el que se desarrollan las prohibiciones de libros en el siglo XVI. Recordar la serie de índices de libros prohibidos en España durante este siglo es uno de los ejercicios más tristes que puede hacer cualquier historiador de la Iglesia española o de la cultura. Es verdad que deben entenderse e interpretarse en el contexto de la época y del momento. Es cierto que existieron también en otras naciones. Pero adentrarse en la historia de su elaboración, en las vicisitudes que rodean a cada uno de ellos, no es precisamente agradable. Además de los que hubo en otras naciones europeas, conocemos cinco índices españoles de libros prohibidos en el siglo XVI, desde 1551 hasta 1584<sup>34</sup>. El más duro de todos fue sin duda el de 1559, decretado bajo el inquisidor general Fernando de Valdés. Aparece el mismo año en que se publica la primera edición del índice romano de libros prohibidos de Paulo IV, el cual suscitó tantas críticas por su dureza, que hubo de ser reformado, por lo que no pudo publicarse la edición definitiva hasta un año después de ser clausurado el concilio de Trento, en 1564. En el índice tridentino, por lo que a nuestro asunto toca, se permite la lectura de la Biblia en lengua latina a los doctos con permiso del obispo; leer la Biblia y otras obras de controversia en lengua vulgar se permite con permiso del párroco o del confesor y a los religiosos con permiso de los superiores<sup>35</sup>. Eran disposiciones duras, ciertamente, y frenaron durante mucho tiempo la traducción y la investigación bíblicas en la Iglesia católica. Pero dejaba ciertos resquicios. En España, sin embargo, como tantas otras veces, también ahora se iba más allá,

33 La afirmación se convertirá en un tópico de la discusión; véanse los datos, junto con otras cuestiones de interés para nuestro caso, en J. Enciso, «Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino», *Estudios Bíblicos* 3 (1944) 523-60, esp. 544-52.

34 Véase la excelente colección dirigida por J. M. de Bujanda, *Index des livres interdits* (Centre d'Études de la Renaissance, Quebec 1984-96), 12 volúmenes; los índices de la Inquisición española se encuentran en los volúmenes V (1984) y VI (1993).

35 Véase el estudio de D. de Pablo Maroto, «El índice de libros prohibidos en el Concilio de Trento», *Revista Española de Teología* 36 (1976) 39-64, donde se encontrará fuentes y bibliografía. Para todo este asunto es obra importante la monografía de J. L. González Novalín, *El inquisidor general Fernando de Valdés* (Oviedo 1968) I, 261-86 (índice de 1559); una exposición sintética del mismo autor, en R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España. III, 2.º: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (BAC, Madrid 1980) 187-90.

se era «más papista que el papa». El índice de Valdés del año 1559 no reforma, ni suaviza en general el propuesto por el papa, sino que endurece aun más las prohibiciones. No sólo había que recoger todas las Biblias en romance existentes, así como los libros bíblicos publicados por separado, sino incluso «todos y cualquier sermones, cartas, tratados, oraciones y otra cualquier escritura escrita de mano, que hable o trate de la Sagrada Escritura...»<sup>36</sup>. Ni siquiera los libros de piedad con citas de la Biblia en lengua vulgar son permitidos. Es el cerrojazo total.

Es en este ambiente enrarecido en el que hay que situar también las vicisitudes, tristes vicisitudes, de aquel grupo de profesores salmantinos, que pudieron haber elevado el nivel del conocimiento y cultivo de la Biblia en la España del momento. Me refiero a Alfonso de Zamora, Pablo Coronel, Alonso de Montemayor, en un primer momento<sup>37</sup>; pero sobre todo a los cuatro encausados por el tribunal de la Inquisición: Gaspar Grajal, Alonso Gudiel (que era de la Universidad de Osuna), Martínez de Cantalapiedra y Luis de León. Los dos primeros murieron en la prisión; los dos segundos fueron absueltos tras cinco años de cárcel. El asunto gira básicamente en torno al valor del texto latino de la Vulgata y al valor del texto y los comentarios hebreos, aunque también se mezcla, inevitablemente, la cuestión de las versiones de la Biblia a la lengua vulgar. Tiene su origen en las sesiones de trabajo que estos y otros profesores salmantinos, bajo la dirección del maestro Francisco Sancho, tuvieron a partir de 1569, para dilucidar, a petición del Santo Oficio, si era correcta o no la edición de una Biblia de Vatablo, que quería imprimir a sus expensas el editor afincado en Salamanca Gaspar de Portonaris<sup>38</sup>. Con esta ocasión se enfrentan

36 «Todos y qualesquier Sermones, Cartas, Tractados, oraciones o otra qualquier escriptura escripta de mano que hable o trate de la sagrada escriptura o de los Sacramentos de la Sancta madre Yglesia y religión Christiana, por ser artificio que los hereges usan para comunicarse sus errores»; índice de 1559, n. 597; véase también n. 605; J. M. de Bujanda, *Index V*, 547; cf. 194-202; para las vicisitudes con la inquisición del libro de A. Montesino, *Evangelios y Epístolas*, cf. A. M. Álvarez Pellitero, *La obra lingüística*, 58-63.

37 Cf. C. Carrete Parrondo, *Hebraístas judeoconversos en la Universidad de Salamanca (siglos xv-xvi)*. Lección inaugural (Universidad Pontificia, Salamanca 1983).

38 Cf. J. L. González Novalín, «Inquisición y censura de Biblias en el Siglo de Oro. La Biblia de Vatablo y el proceso de Fray Luis de León», en V. García de la Concha - J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras* (Universidad de Salamanca - Junta de Castilla y León, Salamanca 1996) 125-44; cf. J. M. Sánchez Caro, «Para una historia de la Biblia», o. c., 659-60. No obstante, parece que González Novalín confunde la edición de la Biblia

dos maneras bien diferentes de ver la Biblia, la que se seguía tradicionalmente, denominada escolástica; la más abierta y propia del momento o humanista. Las acusaciones a fray Luis partían de una consideración estática e inmovilista del texto latino de la Biblia, de una incapacidad total para abrirse a las nuevas corrientes del humanismo, que invitaban a ponerse en contacto directo con los textos hebreo y griego, y de una interpretación abusiva del decreto del concilio tridentino sobre la autenticidad de la Vulgata. Todo ello en un ambiente en el que se pensaba, que las doctrinas de Lutero y de otros reformistas habían nacido básicamente de una lectura incontrolada de la Sagrada Escritura. Fray Luis fue absuelto, probablemente debido más a la benevolencia y amistad del reciente inquisidor general, el madrigalense don Gaspar de Quiroga, que a los votos del tribunal<sup>39</sup>. La tradición salmantina nos lo presenta volviendo a sus clases en triunfo, sin rencor y como si nada hubiera pasado: «Decíamos ayer...». Pero habían pasado muchas cosas. Y otras no pasarían. Pongamos sólo una: ¿qué hubiera sucedido, si fray Luis hubiese traducido toda la Biblia, él solo o con algunos de sus colegas y discípulos, a la lengua castellana? ¿No hubiese tenido acaso la misma influencia para nuestra lengua, que la traducción de Lutero al alemán o la conocidísima y tradicional versión a la lengua inglesa, denominada del rey Jaime? Lo que conocemos de sus traducciones al Cantar de los Cantares, al libro de Job y a algunos salmos, más sus obras en castellano, verdaderos comentarios bíblicos, en muchos casos, sólo nos lo dejan adivinar<sup>40</sup>. Desgraciadamente, no fue posible.

### *La Biblia del Oso*

Todas estas vicisitudes ocasionaron que la única versión castellana completa existente de la Biblia en este tiempo fuese de origen protestante y se editara fuera de España. Es verdad que hubo otras versiones bíblicas hechas por autores españoles, todos ellos

de Vatablo, como ha mostrado el profesor Becares en el congreso de 2002 de la Asociación Bíblica Española, cuya publicación está aún pendiente.

<sup>39</sup> Véase la espléndida edición del proceso, junto con su introducción, hecha por A. Alcalá, *El proceso inquisitorial de Fray Luis de León* (Junta de Castilla y León, Valladolid 1991).

<sup>40</sup> Sobre la traducción bíblica de fray Luis al castellano, cf. L. Alonso Schökel - E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística* (Cristiandad, Madrid 1977) 324-52.

protestantes o simpatizantes con la reforma. Así, el helenista burgalés Francisco de Enzinas († 1552) tradujo completo el año 1543 el Nuevo Testamento al castellano, publicado en Amberes<sup>41</sup> y, probablemente, otros textos bíblicos<sup>42</sup>. Por su parte, el humanista conqueense Juan de Valdés († 1541) tradujo magníficamente al castellano los salmos en 1537, el evangelio según Mateo en 1539, y casi todas las cartas paulinas<sup>43</sup>. Finalmente, el montillano Juan Pérez de Pineda publica en Ginebra el año 1556 un Nuevo Testamento y una traducción de los salmos al año siguiente, ambas en bello castellano<sup>44</sup>.

Pero no cabe duda, de que la gran obra de la reforma protestante española fue la Biblia de Oso, así llamada por el ex-libris de su primera página, característico de la casa editorial<sup>45</sup>. Perteneciente al monasterio jerónimo de San Isidro del Campo en Sevilla, parece que huyó al extranjero con una veintena de monjes, para evitar el auto de fe que el Santo Oficio celebró allí en 1559. Dedicó

41 *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Salvador Iesv Christo, traduzido en lengua Castellana, por Françisco de Enzinas, dedicado a su Cesarea Magestad* (Amberes 1543); de la versión de este autor, que también tradujo a Tito Livio y Plutarco, apenas si quedan ejemplares, pues casi todos fueron mandados recoger por el tribunal de la inquisición; un extracto, con páginas en facsímil y transcripción de algunos pasajes, publicó B. Foster Stockwell, como edición conmemorativa del cuarto centenario en Buenos Aires, Librería «La Aurora», 1943.

42 Parece que deben atribuírsele las versiones impresas de los siete salmos penitenciales, Job, una versión completa del Salterio, Proverbios y Eclesiástico; cf. C. Gilly, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600* (Basilea 1985) 326-53; cf. K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, I (CSIC, Madrid 1990) 144-46.

43 Véanse las ediciones, con amplia bibliografía, en K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, II (CSIC, Madrid 1999) 365-67.

44 La traducción del Nuevo Testamento de Pérez de Pineda, donde usa ampliamente la de Enzinas, fue publicada el año 1556, según reza la portada, en Venecia, «en casa de Juan Philadelpho»; la de los salmos, al año siguiente en la misma ciudad «en casa de Pedro Daniel»; sin embargo, parece que se trata de localizaciones falsas, para evitar la censura, y que ambas fueron hechas en Ginebra; cf. M. Batallón, *Erasmus y España, o. c.*, 704; K. Reinhardt, *Bibelkommentare, o. c.*, II, 188-89.

45 Existe una edición facsímil bastante accesible, C. de Reina, *La Biblia, que es los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento trasladada en español*, reimpresión facsímil de 1569 (Sociedad Bíblica, Madrid 1986); sobre Casiodoro, cf. A. Gordor Kinder, *Casiodoro de Reina. Spanish Reformer of the Sixteenth Century* (Tamesis, Londres 1975); sobre la traducción, entre otros, J. Alonso Díaz - A. Araujo - J. Guillén, «La versión española de la Biblia del protestante Casiodoro de Reina», *El libro Español* 12 (1969) 571-87 = *Cultura Bíblica* 27 (1970) 277-92; G. M. Verd, «Casiodoro de Reina, traductor de la Biblia», *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971) 511-29.

doce años de su vida a la traducción de la Biblia, que publica en Basilea el año de 1569. Se trata de un castellano castizo y agradable, naturalmente con un cierto sabor arcaico. En la *Amonestación del intérprete*, además de hacer protesta de catolicismo —lo cual era necesario para evitar males mayores en aquel momento—, tras defender la necesidad de trasladar la Biblia a las lenguas vulgares, nos dice que ha traducido básicamente de la versión latina literal del hebreo de Santes Pagnino, consultando el original hebreo y teniendo enfrente la Biblia de Ferrara, «por darnos la natural y primera significación de los vocablos hebreos, y las diferencias de los tiempos de los verbos, como estan en el mismo texto, en lo qual es obra digna de mayor estima»<sup>46</sup>. La Biblia tuvo varias reediciones, hasta que en 1602 Cipriano de Valera, otro monje de san Isidro de Sevilla, de origen probablemente extremeño, imprime en Amsterdam la suya<sup>47</sup>. Se trata de una revisión de la obra de Casiodoro de Reina —aunque no se le cita— consistente en correcciones de algunas palabras y frases de Reina, eliminación de los textos no hebreos que existían entre corchetes, supresión de algunos paralelismos, colocación de los deuterocanónicos al final. En general, se nota un tono más polémico frente al catolicismo y, realmente, con él se inicia la simplificación de las biblias según los criterios que impondrá la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, iniciándose las características que harán distintas a las Biblias «protestantes» de las «católicas». De hecho, esta revisión, con las posteriores hasta 1960 y la última de 1994, ha constituido la Biblia de la tradición protestante de lengua española y sigue editándose hoy día en multitud de formatos<sup>48</sup>.

46 No hay estudios a fondo sobre la versión castellana de Casiodoro de Reina; cf. una aproximación interesante de N. Fernández Marcos, «La Biblia de Ferrara y sus efectos en las traducciones bíblicas al español», en I. M. Hasán, *Introducción a la Biblia de Ferrara*, o. c., nota 25, 445-71.

47 Se dan noticias de reediciones en 1586, 1587, 1596, 1602 y 1622, aunque es difícil constatar el hecho; la revisión de Valera lleva por título *La Biblia, que es los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento*, segunda edición, revisada y conferida con los textos hebreos y griegos y con diversas translaciones. Por Cypriano de Valera (En Casa de Lorenço Iacobi, Amsterdam 1602); existe una edición facsímil reciente hecha por la Sociedad Bíblica (Madrid 1990); sobre Valera, cf. A. Gordon Kinder, «Cipriano de Valera, reformador español (¿1532-1602?)», *Diálogo Ecuménico* 20 (1985) 165-79; más bibliografía en K. Reinhardt, *Bibelkommentare*, o. c., II, 233-4.

48 Recientemente la editorial Alfaguara ha hecho una edición modernizada, dirigida por J. Guillén, *La Biblia del Oso, según la traducción de Casiodoro de Reina, publicada en Basilea en el año 1569*, 4 vols. (Madrid 1986-87).

*Algunas reflexiones*

Si queremos hacer un resumen de los datos propuestos, habría que decir que la iniciativa oficial de la Iglesia con referencia a la Biblia se dirige sobre todo a la edición de los textos originales y las traducciones (al latín) autorizadas. Su fruto espléndido son las políglotas de Alcalá y de Amberes. Pero las versiones de la Biblia en romance vuelven a quedar otra vez fuera de la iniciativa de la Iglesia. Y, en un momento determinado, son hechas desaparecer con el argumento del bien común: la defensa ante la herejía de la reforma protestante (argumento eclesiástico) y la defensa contra la división política (argumento estatal). La consecuencia es que la única versión completa de la Biblia a la lengua castellana nacerá fuera de España y fuera de la Iglesia. Y que probablemente se perdió la gran oportunidad de haber unido, al igual que sucedió en otros lugares, la maduración de la lengua castellana con el lenguaje de la Biblia.

5. SIGLOS XVIII-XIX: TRADUCCIONES PERMITIDAS,  
TRADUCCIONES TOLERADAS

Desde el siglo XVI es preciso que demos ahora un salto hasta finales del siglo XVIII. Todo este tiempo, y aún algo más, puede ser considerado en la práctica «la gran noche bíblica» española. Apenas alguna que otra versión de los salmos o de algún libro sapiencial, más bien como ensayo literario que otra cosa, es lo que puede rastrearse en la segunda mitad del siglo XVIII español.

*Las primeras versiones católicas completas de la Biblia*

Las cosas comienzan a cambiar un poco el 13 de junio de 1757, cuando se publica un decreto de la Congregación del Índice, aprobado por el papa Benedicto XIV, por el cual se concedía permiso para traducir la Biblia a las lenguas vulgares. La medida se justificaba, afirmando que ya no parecía existir el peligro, que había aconsejado hasta ese momento no permitir versiones bíblicas. Las nuevas versiones deberían cumplir cuatro condiciones: contar con la licencia preceptiva, ser realizadas por personas doctas y seguras, estar acompañadas de notas de los Santos Padres o doctores católicos y, desde luego, traducirse a partir de la Vulgata latina. No era mucho, pero sí un respiro.

En España habrá que esperar todavía, pues no estaba permitido leer la Biblia en lengua vulgar, hasta que el 7 de enero de 1783 se emite un decreto de la Santa Inquisición, en que se permite esa lectura a todos los fieles en las condiciones establecidas por la Congregación del Índice. ¡Veinticinco años después de que Roma hubiera dado permiso! Es entonces cuando comienza a animarse el panorama y van apareciendo traducciones parciales de algunos libros bíblicos.

Nacen así las dos primeras traducciones católicas completas de la Biblia: las dos traducciones primeras de la Biblia al castellano, hechas por católicos. Ambas están hechas desde el texto latino de la Vulgata. La primera es la del escolapio F. Scío de San Miguel (1790-93). Los criterios de traducción están perfectamente expresados en su *Disertación Preliminar*, situada en el tomo I, antes de la traducción del primer libro del Antiguo Testamento. Sigue un criterio estrictamente literal frente a las versiones de tipo parafrástico, tomando como ejemplos a Casiodoro de Reina y a fray Luis de León en su traducción literal del *Cantar de los Cantares*. El texto base es la Vulgata, pero eso no quita que consulte las versiones modernas francesas, la italiana de Martini y varias españolas, a saber, las contenidas en los manuscritos de El Escorial que usa, la de Ferrara, la Biblia del Oso y la de Cipriano de Valera, además de consultar el texto bíblico hebreo y griego y algunas versiones griegas de la Biblia hebrea. Parece que, entre otros escolapios que con él colaboraron, le asesoró siempre un buen conocedor de la lengua hebrea y de la cultura bíblica, el escolapio Benito Feliú, quien probablemente lleva el peso del trabajo tras la marcha de Scío a Portugal. En conjunto se trata de una traducción ajustada a la Vulgata latina, aspecto este que se acentuará en la segunda edición, con un lenguaje a veces duro, pero en conjunto legible y aceptable. Probablemente era lo mejor que se podía hacer en aquel momento<sup>49</sup>. Se tiraron 2.000 ejemplares y el precio de cada Biblia (los diez volúmenes) fue de 1.300 reales.

49 El estudio más completo hasta ahora sobre la Biblia de Scío es el de J. P. Burgués Dalmau, «La Biblia del P. Felipe Scío, primera edición católica de la Biblia en español (1790-1793)», *Analecta Calasanziana* 58 (1987) 259-335, donde se encontrará toda la bibliografía hasta ese año, aunque se ha olvidado de dar la referencia exacta de las dos primeras ediciones de la Biblia de que trata; cf. también J. M. Verd, «El P. Scío, traductor de la Biblia», *Estudios Bíblicos* 33 (1973) 137-56. Son excesivas y no se sostienen de pie las críticas que hace a esta versión A. M. García Blanco, *Diqduq. Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea*, vol. III (Impta. Vda. José Vázquez Martínez, Madrid 1854) 562-6; pero influyeron en la valoración que de esta traducción hace su

Treinta años después la de F. Torres Amat, más libre y menos ajustada a la letra latina<sup>50</sup>. Había sido durante algunos años catedrático de Sagrada Escritura en Tarragona y se había entrenado en la traducción literal de algunos pasajes bíblicos del AT. Parece que comienza el trabajo de traducción en 1808, con permiso y orden de Carlos IV, refrendado años después, tras la guerra de la independencia, por Fernando VII en 1815. Manejó un manuscrito del jesuita José Miguel Petisco, aunque no está del todo aclarado ni la extensión de esa traducción, ni los cambios que hizo Torres Amat. Parece que tenía la obra concluida en 1822, apareciendo la primera edición en nueve volúmenes entre 1823 y 1825. Por lo demás, la versión de Torres Amat es más parafrástica y menos literal que la de Scío, lo que facilita quizás una mayor flexibilidad de la lengua, sobre todo frente a la segunda edición del ilustre escolapio. Ha tenido también muchas ediciones prácticamente hasta nuestros días<sup>51</sup>.

### *Reflexiones en torno a los hechos*

Tanto la edición de Scío, como la de Torres Amat cumplieron su misión, ofrecer una edición católica completa de la Biblia, la primera existente en nuestra lengua. Ambas nacían con el inevitable corsé de tener que ajustarse a la versión Vulgata de manera casi servil. Pero, sobre todo, ambas nacieron casi a la defensiva, en una sociedad en la que no sólo se consideraba innecesario que la gente leyese la Biblia en su lengua, sino que la mayoría de sus hombres ilustrados consideraban esta lectura dañina para el pueblo. Un pueblo, que en su mayoría, aunque hubiera querido, aún no la podía leer, bien porque no tenía dinero para libro tan caro, bien porque sencillamente no sabía leer.

discípulo, M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, libro IV, c. X, 3; ed. BAC II, 116; libro VIII, c. 1, 4; ed. BAC II, 993; en contra, cf. J. P. Burgués Dalmau, o. c., 326-9.

<sup>50</sup> Sobre Torres Amat, véase J. Barrio Barrio, *Félix Torres Amat (1772-1847). Un obispo reformador* (Centro Español de Estudios Eclesiásticos, Roma 1976); sobre la traducción de la Biblia, cf. pp. 82-109, con bibliografía.

<sup>51</sup> Renuncio aquí a presentar, siquiera someramente, las versiones bíblicas parciales que se componen en España en el último cuarto del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, las cuales están sin estudiar a fondo. Son muy numerosas, todas hechas de la Vulgata —al menos las que yo conozco— y predominan dos tipos de versiones: las ilustradas, que generalmente se centran en textos sapienciales y poéticos del Antiguo Testamento; y las pastorales, que se reducen a los evangelios. Esta época es, en compensación, muy abundante en historias sagradas.

Pero, en cualquier caso, estamos ante la primera iniciativa oficial de la Iglesia y del Estado. Ambos conceden licencia en ambos casos, para una traducción a la lengua castellana de la Biblia entera. Versiones que habían de hacerse con enormes cautelas, que debían reflejar aún el texto de la Vulgata, de la que no podía separarse (esto fue especialmente exigido en el caso de la Biblia de Scío). Versiones, por otra parte, que no podían ser populares, ni por el precio que tenían ambas Biblias, ni por la preparación de los sacerdotes y del pueblo para ello. Quizá el reflejo más exacto de esa cerrazón que se había creado con relación a la Biblia nos lo ofrece, por una parte, la narración novelada de las aventuras de Jorge Borrow, un agente de la sociedad bíblica londinense, tratando de propagar y vender sus nuevos testamentos en la España de la primera mitad del siglo XIX<sup>52</sup>; por otra, la traducción de un libro sobre la lectura de la Biblia, que se acepta, ciertamente, pero se considera innecesaria y, en muchos casos inconveniente<sup>53</sup>.

En conjunto, digamos que a principios del siglo XIX, y así seguirá prácticamente hasta mediados del siglo XX, la Iglesia española como tal no siente la necesidad de una buena traducción de la Biblia. Las liturgias se celebran aún en latín y en latín se dan las clases de teología escolástica, en España y en Roma. Las Biblias que se siguen publicando hasta estas fechas son siempre biblias en gran parte monumentales, raras veces populares. Están destinadas a cristianos cultos y con cierto nivel adquisitivo. La mayoría de los cristianos españoles tienen suficiente con los resúmenes que les llegan en la escuela y en la catequesis por medio de las historias sagradas, unos pequeños manuales, resultado de las viejas biblias historiales o historiadas, que ofrecen cierta cultura bíblica, a la vez que uniforman todos los hechos de la Biblia bajo la categoría de verdad histórica, lo que no dejará de tener sus consecuencias graves a la hora de entrar en nuestra patria los primeros vientos de la crítica bíblica, tanto literaria como histórica. En resumen, la actitud de reserva ante el texto bíblico sitúa a España a mediados del siglo XX casi en el mismo nivel que el que se tenía

52 George Borrow publica su obra en Londres el año 1843; es traducida por primera vez casi ochenta años después en 1911 por Manuel Azaña, quien antepone al texto una interesante «nota preliminar»; esa traducción es la que uso, en la siguiente edición, *La Biblia en España o viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir las Escrituras por la Península* (Cid, Madrid 1967).

53 J. B. Malou, *La lectura de la Biblia en lengua vulgar, juzgada según la Escritura, la Tradición y la sana razón* (Librería Religiosa, Barcelona 1866), 2 vols.

en el medievo: el pueblo sigue conociendo la Biblia por la liturgia (especialmente por los sermones), por la historia sagrada (catequesis) y poco más. El clero tiene suficiente con sus ediciones de la Vulgata. Sólo unos pocos comienzan a despertar. Y reinician casi el camino que un día se comenzara y quedase truncado en la época del renacimiento: vuelta a las lenguas originales, a las ediciones críticas y a las traducciones hechas con rigor. Estamos en el anteúltimo capítulo de nuestro ya largo viaje.

#### 6. SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX: LA IGLESIA TOMA LA INICIATIVA

Todavía en 1940 era imposible leer la Biblia completa en castellano en una versión católica, traducida directamente de los originales. Algo mejor estaban en Cataluña, donde los benedictinos de Montserrat —otra iniciativa traductora monacal—, bajo la dirección de dom Buenaventura Ubach, habían iniciado en 1928 una magna traducción de toda la Biblia con comentarios, que al final constará de 32 volúmenes. También en Cataluña la Fundación Bíblica Catalana inicia en 1929 una traducción de la Biblia que concluirá el año 1948 y constará de 15 volúmenes. Pero no nos engañemos. Ninguna de estas obras era lo que se dice popular, ninguna llegaba directamente al pueblo y menos en un momento en que la situación política no hacía precisamente fácil las ediciones populares de textos catalanes.

#### *El movimiento bíblico*

La cercanía al texto de la Biblia vino precisamente del movimiento bíblico, nacido en Francia y traspasado, por lo que a nosotros afecta, en el segundo cuarto del siglo xx. En efecto, la situación general en la Iglesia católica con relación al estudio de la Biblia no era fácil en los años veinte y treinta, debido a que no era posible usar los métodos críticos, empleados habitualmente por la exégesis protestante desde hacía tiempo. La crisis modernista de finales del siglo xix no había hecho más que dificultar el avance en los estudios bíblicos.

En España quizá lo más importante fue la fundación en Madrid el año 1925 de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España (AFEBE). Los nombres de algunos de aquellos fundadores son ya un inicio esperanzado del renacer de los estudios

bíblicos y de las versiones de la Biblia en España. Recordemos, entre otros, al canónigo salmantino Eloíno Nácar, a los dominicos Alberto Colunga y Francisco Barbado Viejo y al jesuita José María Bover. En este círculo precisamente nace la idea de una nueva traducción de la Biblia al castellano, que sin embargo no podrá llevarse a cabo hasta la década de los cuarenta. La creación de una revista, *Estudios Bíblicos* (1929), y la organización de las *Semanas Bíblicas* (1941-1979), ambas iniciativas en el ámbito del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, constituyeron la base para elaborar una serie de ediciones populares de los evangelios, primero, y del Nuevo Testamento después, que serán los antecedentes del renacer de las versiones bíblicas a partir de las lenguas originales en España <sup>54</sup>.

Pero es sobre todo la carta encíclica *Divino Afflante Spiritu* del papa Pio XII en 1943, en plena segunda guerra mundial, la que elimina las trabas básicas para la investigación católica de la Biblia y anima también a leer y estudiar la Sagrada Escritura, impulsando las traducciones de la Biblia a partir de sus lenguas originales y no necesariamente de la Vulgata, animando además a los obispos a crear asociaciones para la difusión de la Biblia <sup>55</sup>.

### *Versiones modernas*

Era el impulso que un ambiente ya maduro necesitaba. Ese mismo año, dos biblistas salmantinos de adopción, el canónigo Eloíno Nácar y el dominico de San Esteban, profesor de la Pontificia recién reinstaurada, Alberto Colunga, inauguran con una versión de toda la Biblia hecha de las lenguas originales, una colección de libros que tendrá su propia historia, la Biblioteca de Autores Cristianos, la BAC, iniciativa de la Editorial Católica, fundada por Ángel Herrera. Es la que todos conocemos como Biblia Nácar-Colunga <sup>56</sup>. Hecha en un castellano castizo y correcto, con amplias notas, aunque hoy requeriría una cierta revisión para adecuarse mejor a los avances de la ciencia bíblica, ha tenido

<sup>54</sup> Véase J. M. Bover, «La AFEBE en el XXV aniversario de su fundación», *Estudios Bíblicos* 8 (1949) 136-7; L. Arnaldich, *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955* (CSIC, Madrid 1957) 7-29.

<sup>55</sup> J. Díaz, *Enquiritidion bíblico bilingüe. Magisterio oficial de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura, con un apéndice patrístico-tomístico* (Afebe, Segovia 1954), nn. 555-71.

<sup>56</sup> E. Nácar - A. Colunga, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid 1944).

numerosas y diversas ediciones, con más de siete millones de ejemplares impresos.

Poco después aparece otra traducción completa debida al jesuita P. J. M. Bover y al hebraísta F. Cantera. De factura más literal que la anterior, con un lenguaje menos elegante, pero con notas más eruditas, ha sido puesta al día en una reciente última revisión, debida a F. Cantera y al también jesuita M. Iglesias. Es una Biblia con buenas notas técnicas e introducciones al día. La traducción, al querer ser muy fiel a los originales, es algo dura, pero sigue la tradición de las versiones literales, iniciada tan brillantemente por la Biblia de Ferrara. Es una Biblia recomendable como Biblia de estudio para quienes se dedican a los estudios teológicos y bíblicos y no conocen bien las lenguas originales<sup>57</sup>.

Por otra parte, las versiones catalanas de los monjes de Montserrat y de la Fundació Bíblica Catalana llegaban también a su plenitud en los años cuarenta, mientras que R. Olabide publicaba una traducción completa de la Biblia a la lengua vasca en 1958. Habían pasado cuatrocientos años desde que el índice de libros prohibidos de Valdés cerrase todas las puertas a la lectura de la Biblia en lengua castellana; se había dado una larga batalla, desgraciadamente con cárceles, sangre y fuego, acerca de la importancia de los textos originales bíblicos y su prevalencia sobre la versión latina. En la España católica se comenzaba a leer de nuevo la Biblia en nuestra lengua a partir de las lenguas originales. Ya no era sólo una lectura litúrgica, es decir, oída, sino directa y personal, como aquella que animara a hacer Erasmo, como la que entristecía no hacer a Teresa de Jesús. Había sido una aventura no demasiado gloriosa, pero cuyo final iba por buen camino.

Por primera vez, el impulso de traducir la Biblia venía de la Iglesia. Y aún se habría de ver más. El Concilio Vaticano II, en su constitución sobre la divina revelación, promulgada en 1965, no sólo permitía, sino que animaba a hacer traducciones de los textos originales y, a ser posible, en colaboración con expertos de diversas escuelas cristianas y judías<sup>58</sup>.

57 J. M. Bover - F. Cantera, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid 1947); F. Cantera - M. Iglesias, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid 1975).

58 «Los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura (...) La Iglesia siempre ha honrado (...) la Vulgata. Pero como la Palabra de Dios tiene que estar disponible en todas las edades, la Iglesia procura con cuidado materno que se hagan traducciones exactas y adaptadas en diversas lenguas, sobre todo partiendo de los textos originales. Si se ofrece la ocasión de realizar dichas traducciones en colaboración con los hermanos separados, contando con la

Efectivamente, las nuevas traducciones se multiplicaron en España. La Casa de la Biblia publica, después de haber editado parcialmente los evangelios y el Nuevo Testamento, una Biblia completa, traducida de los originales (Casa de la Biblia, Madrid 1966); tras su revisión a fondo, nace prácticamente una nueva Biblia el año 1992 (*La Biblia*, Casa de la Biblia, Madrid 1992). Se trata de una traducción aceptable, aunque irregular según los libros y los traductores. El castellano suele ser claro y las notas son útiles para el lector medio, sin tecnicismos y tratando de introducir globalmente a las distintas secciones del texto bíblico, con una atención preferente a las aplicaciones pastorales. Existe además una adaptación de esta traducción para la América hispana, con el título de *La Biblia de América* (Casa de la Biblia, Madrid 1994)<sup>59</sup>.

También con origen en los trabajos de algunos miembros de la Casa de la Biblia, se edita en Madrid una nueva traducción (Ed. Paulinas, Madrid 1965), que fue revisada bajo la dirección de E. Martín Nieto el año 1988. Tiene un lenguaje claro e introducciones y notas suficientes, orientadas a comprender el texto en una perspectiva pastoral.

Por otra parte, dos iniciativas diferentes enriquecieron el panorama bíblico español con dos traducciones de gran calidad. La primera es la *Biblia de Jerusalén* (Desclée, Bilbao 1967, 1975, 1998). Se trata de la adaptación de la prestigiosa traducción elaborada en francés por la Escuela Bíblica de Jerusalén después de muchos años de trabajo. Se aceptaron las introducciones, las notas y los paralelos bíblicos, y se hizo una nueva traducción al castellano en equipo, dirigida por J. A. Ubieta. Las notas y todo lo demás es magnífico. La traducción, mejorada notablemente en la última edición, es todavía irregular, pero siempre fiable. El año 1975, después de muchos años de trabajo y ensayos, sale a la luz la *Nueva Biblia Española* (Cristiandad, Madrid 1975). Hecha por un equipo dirigido por los jesuitas L. Alonso Schökel (AT) y J. Mateos (NT), utiliza en la traducción el sistema de equivalencia dinámica e

aprobación eclesiástica, las podrán usar todos los cristianos». «Procuren (los obispos) la elaboración de traducciones anotadas para uso de los no cristianos y adaptadas a su condición y procuren difundirlas discretamente los mismos pastores o los cristianos de cualquier estado»; Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación, nn. 22 y 25.

59 Con el texto de esta Biblia se han hecho además dos adaptaciones orientadas respectivamente a la escuela y al público en general, prescindiendo de si es cristiano o no; se trata de *La Biblia Didáctica* (PPC-SM, Madrid 1995) y *La Biblia Cultural* (PPC-SM, Madrid 1998).

intenta una versión que pueda leerse individualmente con gusto en nuestra lengua y pueda a la vez proclamarse en alto. En los orígenes de esta traducción se encuentra una empresa de la que enseguida hablaremos, como fue la traducción litúrgica de la Biblia. El resultado es un bello castellano, que alcanza cotas altísimas en Salmos, Job, Cantar de los Cantares, Ezequiel y Proverbios. El NT, bueno en general, tiene algunas traducciones que desmerecen del conjunto. Es la Biblia de más agradable lectura castellana<sup>60</sup>. Una revisión de esta Biblia, de responsabilidad exclusiva de Luis Alonso Schökel se publicó recientemente con el título *Biblia del peregrino* (Bilbao, EGA/Mensajero 1993).

Finalmente, conviene dejar constancia también de la nueva traducción interconfesional de la Biblia en Cataluña, todavía en marcha, y de la emprendida en castellano, así como mencionar la nueva edición de la Biblia en vasco, hecha interconfesionalmente y terminada en 1994, y las recientes ediciones de la Biblia en catalán y en gallego, ésta la primera completa existente en esa bella lengua<sup>61</sup>.

### *Reflexiones sobre el asunto*

Todas estas versiones completas, más otras muchas parciales que aquí no se han reseñado, nacen como fruto de la preparación de especialistas a lo largo de los años cincuenta y sesenta del siglo xx. Pero, sobre todo, alcanzan una grandísima competencia y dignidad como consecuencia de la versión de los textos litúrgi-

60 Esta traducción es probablemente la única que cuenta con un volumen que explica la teoría sobre la que está fundada, cf. L. A. Schökel - E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística* (Cristiandad, Madrid 1977).

61 Elizen Arteko, *Biblia. Elkarte Batuak - Euskal Elizbarrutiak* (Bilbao 1994); Associació Bíblica de Catalunya, *La Bíblia. Bíblia Catalana. Traducció interconfessional* (Ed. Claret - Soc. Bibliques Unides, Barcelona 1993); hay otra edición de esta misma Biblia para las Baleares, editada por los obispos de las Islas; *A Biblia. Traducción ó galego das linguas orixinais* (SEPT, Vigo 1989; 2.ª ed. revisada por X. Fernández Lago 1992). También está en marcha una edición interconfesional en castellano, de la cual se ha publicado hasta ahora el NT, *La Biblia interconfesional. Nuevo Testamento* (BAC - Casa de la Biblia 1978); *Santa Biblia. Dios habla hoy*. Edición interconfesional de la Biblia en versión popular (Sociedades Bíblicas - Claret Madrid 1992). No debe olvidarse tampoco la versión que realiza la Universidad de Navarra desde hace años, *Sagrada Biblia* (Eunsa, Pamplona 1983 ss.) y que se conoce como *Biblia de Navarra*. Éstas son las más importantes; por lo demás, es imposible reseñar aquí todas las traducciones parciales que hay en las diversas lenguas españolas y las que se publican en la América de lengua hispana.

cos de la Iglesia romana a las lenguas vernáculas. En efecto, conviene subrayar que la mayor aportación a nuestra cultura española en el campo de la traducción, realizada por este renacimiento bíblico —probablemente el mayor de nuestra historia— ha sido la versión litúrgica de los textos bíblicos, que se proclaman en la liturgia en nuestras lenguas españolas. Por primera vez en nuestra historia se ha creado un lenguaje que no existía y se ha hecho de manera consciente, competente y bella. No entro aquí en lo que esto ha significado para todas nuestras lenguas hispanas. Me limito al castellano y al español de América. La historia difícil de traducir la Biblia ha sido y sigue siendo sobre todo la empresa de hacer posible que se escuche mejor y plenamente la Biblia. En nuestra tierra española no se podía entender la proclamación de la Sagrada Escritura en la liturgia desde aproximadamente el siglo VI. Catorce siglos sin un lenguaje bíblico público, sin un lenguaje litúrgico y sin un lenguaje teológico en nuestra lengua vulgar, el castellano o español. La gran empresa de crear estos lenguajes se ha hecho en España en los últimos cuarenta años. Se ha hecho en silencio, casi sin que el mundo cultural hispano se diese cuenta<sup>62</sup>. La llamada *Biblia para la iniciación cristiana*<sup>63</sup> es un primer intento, aunque incompleto, de reconstruir el texto bíblico a base de la traducción litúrgica y precisamente ésta es la nueva empresa que está en marcha en este momento, la revisión del texto litúrgico y la traducción completa de la Biblia en la misma línea, llevada a cabo por un grupo de biblistas españoles, a iniciativa de la Conferencia Episcopal Española, y en colaboración con otras personas de nuestra cultura española, para hacer posible una Biblia, que sea ajustada a los originales y agradable de leer. Una empresa difícil, pero apasionante y, a estas alturas, plenamente original en la Iglesia y en la cultura española.

62 Léase el discurso de ingreso en la Real Academia Española del cardenal Vicente Enrique y Tarancón, *Liturgia y lengua viva del pueblo* (Real Academia Española, Madrid 1970); cf. L. Maldonado Arenas, «Los nuevos textos litúrgicos en España», en *Al servicio de la Iglesia y del pueblo*, o. c., 93-101. A este testimonio debe añadirse también el de otro protagonista, en este caso como profesor y maestro de exégesis bíblica y como traductor admirable; cf. L. Alonso Schökel, «La elaboración del Leccionario litúrgico para las celebraciones en lengua castellana», *Ecclesia* 1.225 (2 enero 1965) 25-30; «El Salterio Litúrgico Español», *Pastoral Litúrgica* 1-2 (1966) 17-20; «La nueva traducción litúrgica de los evangelios», *Sal Terrae* (1967) 706-20; añádanse además los trabajos y entrevistas publicados en G. Martín Rodríguez (ed.), *Saberes y sabores. Homenaje a Luis Alonso Schökel SJ* (Mensajero, Bilbao 1998) 48-51; 87-93 (participación del poeta J. M. Valverde); 95-104, y la obra citada en nota 60.

63 Edice, Madrid 1977, 1991, 3 vol.

## 7. CONCLUSIONES

El recorrido hecho nos permite ya sacar algunas conclusiones, que podemos organizar en dos clases: aquellas que se refieren a los hechos históricos estudiados y aquellas que se centran más en la naturaleza de la traducción, y concretamente de la traducción de un texto tan específico y singular como es la Biblia en el mundo occidental.

### *Conclusiones desde la perspectiva de la historia*

1. El texto bíblico primero que la Iglesia española conoció y aceptó fue el texto latino antiguo (*Vetus latina versio*), aunque no sabemos exactamente si se recibió sin más de otras latitudes con pequeñas variantes locales (probablemente de África en la Bética y de las Galias en la Tarraconense), o si realmente nació una verdadera versión hispana. Pronto fue sustituido por el texto latino de la Vulgata, que entra en España —al menos parcialmente— ya en vida del mismo san Jerónimo. Este texto ha constituido el texto bíblico oficial en la Iglesia española hasta la segunda mitad del siglo xx.

2. Las primeras versiones de textos bíblicos al castellano no nacen por iniciativa de la Iglesia oficial. El primer conjunto de textos bíblicos traducidos lo encontramos en la versión de una publicación ocasional, como es la *Fazienda de Ultramar*. El segundo, el salterio de Hermann el Alemán, proviene de una iniciativa cultural. Desconocemos al primer traductor, mientras que el segundo es un alto eclesiástico. Ninguno de estos textos fue oficial en la Iglesia hispana. Ambos textos, circunstancia notable, tienen su origen, directo o indirecto, en dos autores, ninguno de los cuales era de origen español.

3. Las biblias romanceadas medievales en castellano nunca son iniciativa oficial de la Iglesia. Nunca fueron biblias populares entre la gente, sino que nacen o por iniciativa de personajes nobles, cultos y ricos, o por necesidades de comunidades específicas, como eran la comunidad judía sefardí de Ferrara o de Constantinopla. Incluso la Biblia alfonsina de la *General Estoria* no llegó a tener gran influencia ni en la Iglesia, ni en el ambiente cultural español, ya que nunca fue editada y nunca fue leída por el gran público. Por ello, no parecen haber sido decisivas ni para el vocabulario religioso, ni para la lengua española en general.

4. El caso de las biblias romanceadas en catalán (o valenciano) es muy semejante. Las versiones existentes nacen todas por iniciativa particular. En el caso de la Biblia de Porta Caeli parece reflejar una espiritualidad específica, que se podía plasmar de la mejor manera —en el sentir de los traductores— en una extrema fidelidad al latín. Esa fidelidad presidió la corrección de los manuscritos a la hora de pasar a la imprenta en Valencia. Tenemos así una biblia que es monumento de literalidad al latín de la Vulgata, tanto por convicción de los traductores, como por exigencias de la ortodoxia, es decir, para evitar que fuese una biblia corrompida. Esta literalidad de traducción del latín de la Vulgata, se manifestará constantemente en las posteriores traducciones bíblicas, en función de la ortodoxia del texto, hasta mediados del siglo xx. Ha impedido una traducción flexible, una investigación y conocimiento de los originales y la creación de un lenguaje religioso, que hubiera sido capaz de crear lenguaje, como ocurriera con las versiones alemana de Lutero o inglesa del rey Jaime.

5. La Reforma protestante ocasionó en toda la cristiandad una reacción, que puso en entredicho la lectura de la Biblia en lengua vulgar, precisamente en el momento en que se llegaba a la maduración de la lengua y del saber, para haber podido hacer una versión clásica de la Biblia. En España esta reacción, liderada por el Tribunal de la Inquisición y favorecida no sólo por la Iglesia, sino por el poder civil, fue aún más extremosa que en otras partes. Esto impidió que tuviéramos una versión clásica de la Biblia que hubiera influido en nuestro cristianismo y en nuestra lengua. Hizo que el lenguaje religioso hispano fuera poco bíblico, se centrara más en la religiosidad popular y dificultó la transposición del lenguaje teológico al lenguaje de la piedad y de la liturgia, creando un divorcio notable.

6. La única versión completa de la Biblia en castellano del siglo xvi es una versión que hubo de publicarse fuera de España y se consideró como obra herética, digna de ser destruida. Dejando aparte los méritos lingüísticos y los aciertos y desaciertos que tenga, de hecho no influyó ni en la lengua, ni en la piedad, ni en la teología, ni en la cultura española. Sencillamente porque no existió entre el pueblo.

7. La situación descrita, llevó a la Iglesia y al pueblo español a la convicción de que la Biblia no era un libro para ser leído en directo. De hecho, no forma parte del bagaje cultural de los españoles (tampoco de los ilustrados, ni siquiera de los clérigos) hasta bien entrado el siglo xx. Los únicos intentos de traducción que

conocemos en el siglo XVIII y XIX, aparte las versiones de que a continuación se habla, son iniciativas particulares, hechas siempre con gran temor ante una posible intervención de la inquisición, en fidelidad a la Vulgata y sin apartarse demasiado de las interpretaciones tradicionales que se transmitían en las glosas patrísticas.

8. La primera iniciativa positiva, real y eclesiástica, de traducir la Biblia completa al castellano es la que realiza el escolapio Felipe Scío de San Miguel en 1790. Su versión, aceptada por la Iglesia, hubo de ajustarse estrictamente a la Vulgata, nunca fue oficial y no llegó prácticamente nunca al pueblo, debido al precio de los libros, a la incultura general y al poco interés de clérigos y laicos por la Biblia. Algo parecido ocurre con la versión de Torres Amat, el cual, no lo olvidemos, era un eclesiástico liberal e ilustrado, como lo era su tío. Lo más que pudo lograr en su diócesis de Astorga es que hubiera una Biblia en cada parroquia. Y aquello ya se consideraba una victoria. No obstante, la Iglesia oficial, que permitió estas versiones controladas, siguió sin usar la Biblia en castellano ni en la catequesis, ni en la liturgia, ni en la predicación. El conocimiento bíblico de la gente en este tiempo es el adquirido básicamente por el estudio repetitivo de la historia sagrada en la catequesis.

10. La primera edición verdaderamente popular de la Biblia completa —aparte otras versiones de los evangelios y del NT llevadas a cabo por los diversos movimientos bíblicos católicos— es la versión de Nácar y Colunga, aparecida en 1943. Sin ser una versión oficial, encontró, sin embargo, el ambiente adecuado y la editorial ágil preparada para una difusión masiva del texto bíblico.

11. Sólo en el siglo XX, y especialmente en su segunda mitad, la Iglesia española ha tomado la iniciativa con respecto a la versión de la Biblia en las lenguas hispanas. Concretamente, y por lo que se refiere al castellano, la labor de traducir todos los textos litúrgicos (de los cuales 2/3 son textos bíblicos) ha sido la empresa de traducción más importante en la España del siglo XX. La importancia de estas versiones, su influencia en el lenguaje popular (liturgia, escuela, catequesis) y la creación de una terminología que era en gran parte desconocida para la mayoría de los españoles, no han sido tenidos en cuenta con la seriedad que merecen. Esta tarea continúa en este momento, sobre todo con la revisión de los textos bíblicos y la creación de una Biblia castellana, que sea elemento de referencia en la Iglesia española.

12. En consecuencia, la historia de la traducción de la Biblia y de la intervención de la Iglesia en ella (y no sólo de la Iglesia, sino

también de los poderes públicos) es un ejemplo de nuestra difícil convivencia, que ha hecho imposible algunas creaciones culturales, posiblemente de mucha trascendencia. La nueva actitud en este campo es, seguramente, signo de una nueva actitud abierta de diálogo y de acogida sin miedo de todas las facetas de la lengua para expresar una fe, que no tiene miedo de dialogar con la cultura ambiental.

### *Conclusiones desde la naturaleza de la traducción*

La historia que acabamos de referir, aunque haya sido resumidamente, nos ayuda a sacar algunas conclusiones sobre la naturaleza de la traducción, especialmente cuando se trata de traducir textos autorizados, y la naturaleza del control sobre ella por parte de quienes tienen la autoridad, sea ésta religiosa o política.

#### 1. Traducción y ortodoxia.

Traducir, según nuestro diccionario autorizado, es tanto como convertir, mudar, trocar, explicar, interpretar. En efecto, traducir se dice en latín *interpretari*, que ha dado en castellano «interpretar». Significa, en su primera acepción, «explicar o declarar el sentido de una cosa, y principalmente el de textos faltos de claridad». Pero también puede significar «explicar, acertadamente o no, acciones, dichos o sucesos que pueden ser entendidos de diferentes modos», e incluso «concebir, ordenar o expresar de un modo personal la realidad». Esto nos pone ante una cualidad inevitablemente unida al concepto y a la realidad propia de la traducción: como cualquier otra interpretación, la traducción es una interpretación de la realidad, en la que entran en juego muchas de las realidades interiores del traductor. Es decir, no hay una pura traducción objetiva. De aquí que la traducción haya servido en no pocos casos como vehículo de ideas propias y personales, con la ventaja de usar para ello textos de prestigio o autorizados. Naturalmente, esto puede engendrar —y de hecho así sucedió— problemas de ortodoxia. De aquí la vigilancia tan estricta a la hora de autorizar traducciones de un texto tan autorizado como la Biblia. Y, sobre todo, de aquí la constante —que se observa a lo largo de toda la historia— de tener un texto de referencia auténtico (en el caso de los judíos, la versión hebrea aceptada, es decir, la masorética; en

el caso de los cristianos, la versión latina antigua, primero; la Vulgata, después).

## 2. Traducción y sacralidad.

Traducir es tanto como desvelar el sentido de palabras y frases, que nos resultan ininteligibles, a causa de nuestro desconocimiento del idioma en que están escritas. En ese sentido, determinados lenguajes se convierten en arcanos. Esto sucede con frecuencia en el ámbito religioso —aunque no es el único—, y especialmente en el ámbito de las religiones con libro. Los textos sagrados, una vez reconocidos como tales, gozan de especial autoridad y se mantienen en su lengua original, aunque la mayoría del pueblo no los entienda. Así sucedía con los textos de la Biblia hebrea, cuando ya no resultaban de fácil comprensión para el pueblo judío, que hablaba más bien arameo. Así sucede también en la cristiandad, cuando el latín deja de ser la lengua del pueblo. Los textos religiosos, y en especial la Biblia, se mantienen en latín, porque así se han transmitido desde antiguo, en ellos se han fundado las precisiones doctrinales de los maestros y con ellos trabajan los especialistas (teólogos). Todavía resulta esto más acentuado, si la lengua sagrada —el latín— resulta además lengua de prestigio, es decir, lengua de la ciencia, como ocurrió prácticamente hasta el siglo xvi en Europa. Traducir se convierte ahora en desvelar el misterio de lo contenido en la lengua arcana. Si se traduce, los sabios y los sacerdotes pierden el monopolio del texto y éste a su vez se desacraliza, se democratiza. En este contexto, mantener la autoridad del texto latino de la Biblia supone mantener la autoridad, el poder intelectual y real, pues en último término sólo quien tiene acceso a ese texto tiene acceso a la interpretación. En consecuencia, se impide o se evita la traducción; o, si ésta se da, no se le concede oficialidad.

## 3. Traducción y transmisión.

Traducir es tanto como transmitir. La palabra latina *traducere*, de la que proviene nuestra traducción, tiene su origen en *transducere*, que significa tanto como atravesar, hacer pasar los pensamientos de uno a otro. Traducir es así una operación necesaria para transmitir el saber. Tomás de Aquino necesita que le traduzcan las obras de Aristóteles, para apropiarse del saber en ellas

encerrado. Esto lo sabían bien los primeros misioneros cristianos, que tradujeron rápidamente la doctrina y la Biblia a lenguas como el latín, el siríaco, el copto, el árabe, creando incluso en algunos casos la literatura de esos países (así sucedió con las versiones armenias y paleoeslavas). Ahora bien, cuando se trata de transmitir contenidos doctrinales importantes, los encargados de la transmisión de la fe cuidan de manera especial esa transmisión. Esa es una de las funciones que tienen las glosas, la predicación, la catequesis. Por ello, no se autoriza cualquier traducción de la Biblia. En momentos de peligro doctrinal (p. ej. durante la reforma protestante), mejor no autorizar traducción alguna. Y, cuando se autoriza (p. ej., a finales del siglo XVIII) se hará de un texto preciso, con notas garantizadas que aseguren la interpretación ortodoxa del texto y tras haber sido examinadas convenientemente (es el caso de las versiones de Scío y Torres Amat, entre otras).

#### 4. Traducción y mestizaje.

En su primera acepción, el *Diccionario de la RAE* define la palabra «traducir» como «expresar en una lengua lo que está escrito o se ha expresado antes en otra». En esta definición aparece con claridad que el objetivo de toda traducción es trasvasar el significado de una palabra o frase a otra lengua. Desde el punto de vista de la lengua final, el resultado es una mezcla de ambas lenguas y ambas culturas. Ni se puede trasvasar el significado pleno de un término a otra lengua, ni se puede evitar totalmente la impregnación cultural del término trasvasado por la cultura de la lengua receptora. En este sentido, toda tarea traductora produce siempre un resultado mestizo, en el que la lengua origen enriquece a la lengua receptora con nuevos significados, pero a la vez e inevitablemente la transforma. El problema, por tanto, que plantea la traducción de determinadas obras es que puede poner en peligro la identidad de la cultura que se expresa en la lengua receptora. De aquí el control sobre la traducción de determinadas obras, tal como hemos visto en la historia anterior; y, por razones semejantes, el control de las traducciones bíblicas. Efectivamente, no sólo hay peligro de malentender la lengua origen — el peligro de transmisión—, sino que también existe peligro de modificarla a consecuencia de su contacto con la cultura de la lengua receptora. Y es que en toda traducción se da inevitablemente una mezcla de culturas, que lleva consigo, al menos en un primer momento, el peligro de desdibujar los significados precisos de la lengua origen y,

por tanto, de difuminar la identidad de la ortodoxia en esa lengua plenamente afirmada.

##### 5. Traducción y autonomía.

Siguiendo nuestra reflexión sobre el resultado de la operación traductora, con frecuencia el nuevo texto producido alcanza plena autonomía hasta convertirse en texto de referencia, con olvido incluso de la lengua origen. Este es un fenómeno que se ha dado con mucha frecuencia en las traducciones bíblicas. El primer caso fue el de la traducción griega de la Biblia hebrea, la llamada traducción de los Setenta o *Septuaginta* (siglos III-I antes de Cristo). Esta traducción se convirtió en normativa para el cristianismo naciente, lo que obligó a los judíos a revisar una versión que ellos mismo habían hecho, pero que se habían apropiado los cristianos. El segundo caso fue el de las versiones latinas antiguas (la llamada *Vetus latina*), hasta el punto de que no le fue fácil a la traducción de san Jerónimo imponerse en el Occidente cristiano. El tercero, y el más importante para nosotros, es precisamente el caso de la Vulgata, versión latina que adquirió, sobre todo a partir del concilio de Trento, el estatuto de «auténtica» en la Iglesia, estatuto que ha tenido de manera efectiva prácticamente hasta mediados del siglo xx. Otros casos parecidos pueden encontrarse en las versiones clásicas a distintas lenguas, como ocurrió en la antigüedad con el siríaco (versión *peshitta* o corriente) y en los tiempos modernos con la *King James version*. De todo esto se deduce que cuando un texto traducido es recibido por el pueblo, se convierte a su vez en autoridad y surge la necesidad de controlar el texto de nuevo. La razón parece ser, que cada texto traducido se convierte en texto independiente y con su propia historia, creando a su vez una propia cultura. En consecuencia, puede producir una nueva ortodoxia, si no forma parte de un sistema más amplio, lo que justifica el control del nuevo texto, tal como ha sucedido.

##### 6. Control o salvaguardia.

De las reflexiones anteriores nace el convencimiento de que un texto autorizado, como es la Biblia, en el que los creyentes ven la expresión de la palabra de Dios escrita en lenguaje humano, es un texto decisivo para la expresión correcta de la fe de la comunidad creyente (ortodoxia), es un texto sagrado, transmisor de fe,

mixturador de culturas, capaz de erigirse en texto autónomo y autorizado a medida que cada traducción es recibida como texto propio del grupo o comunidad. Estas son, por tanto, las razones de fondo que, a mi juicio, han hecho tan singular la historia del control de la labor traductora en el caso de la Biblia por parte de la Iglesia y, en no pocas ocasiones, del Estado. Este control en sí mismo no es malo y, probablemente, sea necesario, si se quiere entregar el texto con todo su significado a cada generación. El problema ha venido cuando para controlarlo se ha conculcado la libertad y, en no pocos casos, se han utilizado medidas coercitivas y violentas, tanto para con los libros, como para con las personas. Aparte las consideraciones históricas, que nos permitan entender determinadas actitudes de control en momentos y épocas determinados, para que deje de ser un control de censura y se convierta en salvaguardia legítima de un texto identificador, debe existir diálogo constante entre la autoridad de la comunidad, los traductores y la comunidad misma. Todos deben conocer las razones por las cuales no puede utilizarse el texto traducido en determinadas ocasiones, ni traducirse de nuevo de cualquier manera. Todos deben aceptar que exista una vigilancia sobre el texto traducido, de manera que siga expresando, en la medida de lo posible, idéntica fe e idénticos valores que el texto autorizado traducido. Si esto se hace así, estaremos ante una legítima actitud de salvaguardia del texto traducido, no ante un control que atenta a los valores de la libertad y dignidad personal. Quien comparta el mismo sistema de valores (la misma fe) en la comunidad, aceptará como legítima y necesaria esta labor de salvaguardia. Quien no lo haga así, debe saber que el texto que él traduce e interpreta puede llegar a ser «su» texto, pero puede dejar de ser «el texto» el de la comunidad. Desde el punto de vista personal esto es legítimo. Desde el punto de vista de la fe compartida esto puede llevar a crear no solamente un nuevo texto, sino una nueva formulación de la fe y, en consecuencia otra comunidad.

Desde el punto de vista de la situación actual, todas estas consideraciones invitan a las comunidades de la Biblia (judíos y cristianos de diversas denominaciones) a intentar traducciones a las distintas lenguas hechas en común. De este modo, se hará más viable un verdadero diálogo ecuménico e interreligioso y el servicio de la traducción volverá de nuevo a conseguir su más alta meta, la mejor comprensión y el diálogo más fluido entre los humanos.

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO

## SUMMARY

One of the interesting highlights of the history of translation in Spain is, without doubt, the contribution made by the Church through her cultural institutions, through her monastic orders and through her schools. This activity, along with that of other translators, is shown to be especially interesting in the case of the Bible, as we are dealing with a text of the utmost importance and significance. Because of this, their study, already relevant to the history of the Bible in Spain, is also important in order to discover the contributions of its translators to our culture and in order to know the intervention both positive and negative - of Church and society in the work of translation. From these perspectives, the article studies some chosen moments in this history.