

BIBLIA Y TRADUCTOLOGÍA: ESCOLIOS A LOS ESCOLLOS DE TRADUCCIÓN DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Dr. Fernando Javier Rojas Casorla*

ABSTRACT:

The present study focuses on the translation of the some texts of the Bible. Likewise, we offer a reflection about the Traductology. Considering the valuable help of the exegetes and theologians, we offer abundant comments about the versions of the Bible. After that, we expresse our conclusions about the translation of some verses of the Holy Scriptures.

KEY WORDS:

Koiné greek language, Biblical Hebrew, Biblical exegesis, traslation, Traductology.

...todo intento de conocer el pasado debe ser consciente de que no puede superar el nivel de hipótesis, ya que no podemos recuperar el pasado en el presente.

JOSEPH RATZINGER

INTRODUCCIÓN

Para dar inicio a nuestro estudio, nos parece pertinente distinguir entre “traducción” y “traductología”. La primera hace referencia a un conocimiento práctico; la segunda, a un saber multidisciplinario en el que se relacionan

* Fernando Javier Rojas es licenciado en Letras (UCAB, 2006) y egresó del Programa de Estudios Avanzados en Lexicografía (UCAB-CASA DE BELLO, 2008). También es doctor en Cultura y Arte: América Latina y el Caribe (IPC, 2016). Prof. del Departamento de Lengua y Literatura de la Escuela de Comunicación de la Universidad Central de Venezuela. Prof de Historia de la Lingüística en la Escuela de Letras la Universidad Católica Andrés Bello. Desde 2013, lleva a su cargo la enseñanza del Hebreo bíblico y Griego koiné en la Sociedad Bíblica Católica Internacional (SOBICAIN). A partir de 2016, dicta la asignatura Hebreo bíblico en la maestría en Teología Bíblica Pastoral en el Instituto de Teología para religiosos (ITER). Autor de libros y artículos sobre historia de la lingüística, gramática y lexicografía: Gramática y clases de palabras en la lingüística venezolana del siglo XIX (2007), “Baldomero Rivodó y la lexicografía venezolana del siglo XIX” (2011). Colaboró en la Comisión de Lexicografía de la Academia Venezolana de la Lengua, correspondiente de la Española (2011-2013). Correo electrónico: fernando_javier_rojas@hotmail.com

muchos campos del conocimiento: la lingüística, la pragmática, la crítica literaria, los estudios sociológicos y antropológicos,...

Este trabajo ha sido motivado por la falta de acuerdo que existe en la traducción y la interpretación de algunos pasajes bíblicos. Sobre algunos episodios de las Sagradas Escrituras, son variadas las versiones que han presentado exégetas, teólogos bíblicos y traductores.

Ante las diversas traducciones que hemos podido observar en distintas ediciones de la Biblia, nos proponemos a ofrecer, basados en argumentos lingüísticos precisos, datos históricos y evidencias pragmáticas, muestra comprensión sobre algunos versículos del texto sagrado.

Nuestra visión es la del lingüista; no, la del teólogo bíblico. Nuestra tarea es, luego de revisar el análisis realizado por de teólogos y exégetas bíblicos, presentar escolios para fundamentar nuestras versiones de algunos pasajes de las Sagradas Escrituras.

Las propuestas de traducción e interpretación que presentamos no son concluyentes. Tampoco pretenden serlo. Si las ideas de esta investigación generan la discusión y propician la reflexión y el estudio de los textos bíblicos, creemos haber cumplido nuestra tarea.

Hemos seleccionado algunos pasajes que han resultado de nuestro interés. Consideramos uno del Antiguo Testamento, escrito en hebreo bíblico; y tres del Nuevo Testamento, redactados en griego koiné.

Las preguntas sobre el sacrificio de la hija de Jefté (*Jue 11, 31*)

En el *Libro de los Jueces* (*Jue 10, 6-12, 7*), se narra la historia de Jefté, el galadita. Este, antes de iniciar la batalla contra los amonitas, prometió que, si resultaba victorioso, ofrecería en sacrificio a la primera persona que saliera a recibirlo al retornar a casa. Luego del triunfo, el juez llegó a Mizpa, su hogar, y su única hija acudió primeramente para saludarle. El guerrero, entonces, rasgó sus vestiduras y lamentó haber hecho la promesa. Finalmente, según las versiones tradicionales del texto, el héroe sacrificó a la joven.

Esta narración ha estimulado la reflexión y la investigación. Numerosos especialistas han analizado y explicado el relato bíblico. Los exégetas han formulado numerosas preguntas sobre este episodio de las Sagradas Escrituras: ¿por qué Yahveh permitió el sacrificio? ¿Cuál es la justificación del hecho? ¿Realmente la niña fue sacrificada?

A continuación, hemos de ver las opiniones de algunos teóricos sobre las interrogantes surgidas por el holocausto.

Jacobo Benzaquén (1979), profesor de Hebreo e Historias del Pueblo Judío, explica que, según el *Midrash*, método de exégesis que interpreta las Sagradas Escrituras mediante narraciones, el sacrificio de la hija de Jefté fue el precio del orgullo. El héroe pudo optar por la ley de anulación de los votos; y Pinjas, el sumo sacerdote, tuvo la oportunidad de eximirlo de su juramento y así salvar a la joven. El galadita debió solicitar al sumo sacerdote que lo absolviese de su promesa; pero pensó que, si él era el jefe de Israel y salvador del yugo amonita, debía ser aquel quien tenía la obligación de acudir a él. Pinjas, llevado por la soberbia, concluyó en que, por ser el sumo sacerdote, Jefté debía venir a él para la absolución. La altanería y la presunción pudieron más que ellos y se llevó a cabo el holocausto.

Sabemos que existe la ley de HATARAT NEDARIM¹. Según el MIDRASH, Pinjas el Sumo Sacerdote podía eximir a Yiftaj del juramento y así se salvaría su hija. El sacerdote podía haber llamado a Yiftaj; Yiftaj hubiera podido ir al Cohen Gadol² a solicitar que lo absolviera de su promesa. Pero, por orgullo del primero que decía: “Yo soy el Sumo Sacerdote, que venga él a mí y lo absolveré”, y por su parte Yiftaj que decía: “Yo soy el Juez, soy jefe de todo Israel porque los he salvado del yugo amonita, que venga él a mí”; la joven fue sacrificada; el orgullo y la altanería pudieron más que ellos mismos. (Benzaquén, 1979: 228)

Benzaquén, además, comenta que el sacrificio de la joven representó un castigo ejemplar para el juez. Según el docente, muchos rabinos han resuelto que este fue castigado por realizar una promesa impulsiva y contraria a la Torah.

La promesa de Yiftaj fue hecha en forma irreflexiva, es por ello por lo que fue castigado con la tragedia de tener que sacrificar a su única hija. Su voluntad de ofrecerla en el altar era más repugnante aún que su promesa. (Benzaquén, 1979: 228)

En la misma línea de lo expresado por Benzaquén, Edesio Sánchez (2005), traductor y exégeta mexicano, señala que el episodio retrata a Jefté no solo como uno de los grandes guerreros de Israel; sino como un individuo irresponsable y egoísta que ofrece a su hija en una alocada ofrenda. Esta es exclusivamente producto de su irresponsabilidad, pues Yahvé nunca condicionó la ayuda divina. El relato, pues, nos enseña a no negociar con Dios.

Este voto cambió radicalmente el resultado de los sucesos e hizo que Jefté fuera recordado, no como uno más entre los grandes libertadores de Israel,

¹ Anulación formal de las promesas.

² כהן גדול: Sumo sacerdote.

sino como un individuo irresponsable, insensible y egoísta. En ningún momento el texto habla de Yahvé como de una divinidad exigente y que pone condiciones. Nada se le pide a Jefé a cambio de la ayuda divina; el compromiso y condición los pone el mismo Jefé. Él es el único responsable de un voto tan descabellado. (Sánchez, 2005: 652)

Andrés Ibáñez Arana (1997), sacerdote y profesor de Teología, Hebreo y Griego, explica que, aunque para la época que fue escrito el texto, estaban condenados los sacrificios humanos, el redactor de la historia no prescindió del holocausto porque quiso presentar la abominable acción como un vestigio de los rudos tiempos primitivos, aún alejados de la predicación profética. Sacrificios humanos productos de una promesa a los dioses no eran extraños en el mundo semítico que se recrea en el texto de Jueces. El especialista llama la atención también sobre el hecho de que el guerrero quizá ni siquiera era israelita.

En las “Notas” al *Libro de los Jueces*, incluidas en *La Biblia ilustrada y comparada*, traducción aprobada por la Conferencia Episcopal Española en la CXCIII Reunión de la Comisión permanente (Madrid, 23-24 de septiembre de 2003), también se plantea que el sacrificio ofrecido por héroe galadita es una evidencia de las costumbres de la época, razón por la que el cumplimiento de la promesa debe ser interpretado literalmente.

El voto de Jefé ha de tomarse al pie de la letra y debe entenderse dentro de la mentalidad sacral y la rudeza de costumbres de la época. Los sacrificios humanos eran corrientes entre los cananeos. Abrahán mismo no se extraña cuando recibe la orden de sacrificar a Isaac (Gn 22, 2). (2003: 518)

Como se ha visto, las preguntas sobre el sacrificio de la hija de Jefé han sido debatidas e interpretadas por autoridades en la materia. Los argumentos, aunque convincentes, no impiden que muchos lectores se asusten del hecho relatado en las Escrituras. Los exégetas han ofrecido razonamientos morales e históricos para contribuir con la comprensión del episodio.

La consternación que produce la narración nos llevó a tratar de entenderla desde una óptica distinta, lo que nos condujo a buscar una conclusión distinta. Las informaciones que los estudiosos presentan están constatadas. ¿Qué más podríamos decir sobre el hecho? Desde el punto de vista histórico y moral, no tenemos nada que agregar ni objetar; sin embargo, en relación con la traducción existe la posibilidad de sugerir nuevos acercamientos al relato.

Veamos parte del texto original:

וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֶשֶׁר נָצָא מִדְּלִתִּי בֵּיתִי לְקַרְתִּי בְּשׂוֹבְבֵי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לִי הַנָּה
וְהַצְּלִיתָהּ עִוְלָה:

(wšhāyāh hāyyōwšē’ ’aššer yēšē’ mīddāltê bêtî līqrātî bššūbî bššālôm mībbznê ’āmmôn wšhāyāh lāyhwāh wšhā’^alītīhū ’ōlāh) (*Jue* 11, 31).

Las versiones consultadas de la Biblia traducen el versículo sin ofrecer diferencias sustanciales. En la traducción de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, se lee: “el que, al volver yo en paz (de la expedición contra) los hijos de Ammón, salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, será para Yahvé, pues se lo ofreceré en holocausto”; en la versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano Valera, dice: “cualquiera que saliere de las puertas de mi casa a recibirme, cuando regrese victorioso de los amonitas, será de Jehová, y lo ofreceré en holocausto”; en la *Biblia ilustrada y comparada*, se expresa: “el primero que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, al volver yo sano y salvo de los amonitas, será para Yahveh y se lo sacrificaré en holocausto”.

En el fondo, las traducciones son similares; no obstante, resulta pertinente destacar sutiles incongruencias. Sobre וְהָיָה לְיָהוָה וְהִקְדַּשְׁתָּהּ עִלָּיָהּ, hay dos interpretaciones acerca de la *wāw* (י): la versión Nácar-Colunga entiende que esta es una conjunción causal (*pues*); las otras dos consideran que es una conjunción copulativa (*y*).

Precisamente, a partir de esta partícula copulativa, sugerimos una perspectiva distinta del versículo. Entre los verbos הָיָה *hāyāh* (ser, estar, existir, suceder) y וְהִקְדַּשְׁתָּהּ *’alāh* (ofrecer) encontramos una *wāw*. Esta, generalmente, se traduce como una conjunción copulativa (*y, ni*); sin embargo, también puede expresar una conjunción disyuntiva (*o*). En las versiones reproducidas del texto bíblico, la *wāw* es comprendida o como una partícula copulativa o como una causal; no obstante, creemos que, en el pasaje en cuestión, podría interpretarse como una disyuntiva (*o*). De este modo, el versículo bíblico se leería: **“Será que quien salga de las puertas de mi casa para recibirme cuando regrese en paz de los hijos de Ammón será para Yahveh o lo ofreceré en holocausto”**.

Esta forma de comprender el pasaje de las Sagradas Escrituras ha sido sugerida con anterioridad. Una mirada por los estudios sobre la materia nos permite comprobar que Ethelbert William Bullinger (1976), teólogo y clérigo anglicano, había sugerido que la *wāw* debía comprenderse en el texto como una conjunción disyuntiva.

La traducción sugerida implica que la joven no fue sacrificada, sino entregada a Yahveh. La versión se puede apoyar en el versículo treinta y nueve. En este se expresa que Jefe cumplió en su hija el voto realizado y ella no conoció varón.

La traducción propuesta se apoya en versículos posteriores, pues en el relato no se especifica literalmente que la joven haya sido sacrificada. Solo se

menciona que en ella se cumplió el voto y se enfatiza que se conservó virgen. Llama la atención el hecho de que la narración se enfoca más en la entrega de la muchacha que en su muerte. Por eso, tiene cierto sentido el suponer que realmente no fue sacrificada.

Sin embargo, el énfasis en la virginidad de la muchacha y el soslayo al hecho del holocausto también pueden encontrar otra justificación. Para Sánchez (2005), el énfasis en que la joven se conservó virgen viene dado porque, en los tiempos bíblicos, si algo era duro para las mujeres era la imposibilidad de procrear. Por esta razón, el autor del texto pone el acento en la virginidad de la hija de Jefté y no en el sacrificio, como si lo primero fuera la única preocupación de los personajes.

Si algo hacía sufrir a una mujer de los tiempos bíblicos, era su incapacidad de procrear (cf. Is 54, 4-5; Gn 35, 16-18; 1 Sm 4, 19-21). Una y otra vez la Escritura nos recuerda la historia de mujeres que pasaron a la historia por haber recibido de Dios la gracia de llegar a ser madres. A la hija de Jefté, en cambio, no solo no se le dio un nombre, sino que se le arrebató el privilegio de traer un hijo al mundo. (Sánchez, 2005: 653)

El peligro de las riquezas (Mt 19, 24; Mc 10, 25; Lc 18, 25)

En los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, se relata el episodio en el que Jesús, luego de observar la reacción del magistrado ante la idea de que debía vender sus posesiones para luego seguirle, habla sobre las dificultades que tienen los ricos para entrar al reino de Dios. Los tres textos no son exactamente iguales: en los evangelios de Mateo y Marcos, sus palabras van dirigidas a los discípulos; sin embargo, en el de Marcos, la reflexión no está destinada específicamente a estos y apenas el lector puede enterarse de que Pedro está presente entre los oyentes. La prédica del Hijo de Dios hace que los apóstoles queden estupefactos. “Las palabras de Jesús siembran desconcierto entre los discípulos: en el judaísmo se considera la riqueza señal de la bendición divina...”. (Mateos y Camacho, 1993: 460). Entonces, para hacer énfasis en el peligro que las riquezas ofrecen a la vida cristiana, Jesús expresa: Πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλοῦσιον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Mt 19, 24. Edición de Bover y O’Callaghan). (*De nuevo les digo más fácil es pasar un camello a través del ojo de una aguja que ver entrar a un rico en el reino de Dios*); εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλοῦσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ εἰσελθεῖν (Mc 10, 25. Edición de Bover y O’Callaghan). (*Es más fácil pasar un camello a través del ojo de una aguja que ver a un rico entrar al reino de Dios*); εὐκοπώτερον γάρ ἐστιν κάμηλον διὰ τρήματος

βελόνης εἰσελθεῖν ἢ πλοῦσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ εἰσελθεῖν (Lc 18, 25. Edición de Bover y O'Callaghan). (*Pues más fácil es pasar un camello a través del orificio de una aguja que ver entrar un rico en el reino de Dios*).

La hipótesis con rasgos surrealistas, más propia de Salvador Dalí que de Jesús de Nazaret, ha sido motivo de muchos comentarios. Tanto exégetas bíblicos como filósofos y escritores han dado sus opiniones sobre cómo entender el texto.

Existe la hipótesis de que el ojo de la aguja representa la puerta de la muralla de Jerusalén, entrada por la que podría entrar con dificultad un camello. Juan Mateos y Fernando Camacho (1993) rastrean el origen de la explicación y refieren que fue propuesta por Teofilacto, general bizantino y gobernador de Tesalónica en siglo XI.

Esta explicación, sin embargo, no cuenta con la aprobación de parte de los exégetas. Por ejemplo, Joseph Fitzmyer, sacerdote jesuita, biblista y especialista en lenguas semíticas, recalca que esta solución resulta incierta, pues no hay evidencia arqueológica de que existiera un acceso tan estrecho.

Unos interpretan el «ojo de la aguja» como denominación de una pequeña puerta en la muralla, por la que un camello sólo podría escurrirse con la mayor dificultad. (...) Aunque la hipótesis pueda parecer plausible, nada se sabe de la existencia de una entrada tan angosta (Fitzmyer, 2005: 31)

Otros autores conjeturan que la frase es producto de un error de transcripción. Esta explicación se ha dado, según Fitzmyer, desde la patrística. En la reproducción del texto se confundió *κάμιλος* (*maroma, cuerda gruesa*) con *κάμηλος* (*camello*). En los periodos romano y bizantino, la eta (η) ya se pronunciaba y leía igual que la iota (ι). En consecuencia, aunque se escribían diferente, las dos palabras sonaban del mismo modo, lo que generó la confusión. El iotacismo hizo que en las transcripciones del Evangelio se usara una palabra en lugar de otra. Los copistas escribieron *κάμηλος* en vez de *κάμιλος*.

Fitzmyer (2005) y François Bovon (2005), entre otros, coinciden en desechar esta idea. Ambos refieren que la estrambótica imagen del camello es posible en la cultura hebrea, pues existe un dicho rabínico del siglo IV en el que un elefante pasa por el ojo de una aguja.

Entonces, ¿cómo ha de entenderse la frase? En los estudios de los comentaristas, como vimos, hay varios intentos de interpretación. Los más populares y difundidos son los presentados en las líneas precedentes. No obstante, quisiéramos hacer ver otra posibilidad.

Para la comprensión de la imagen, creemos que es necesario leer con atención algunos de los versículos anteriores del evangelio de Marcos. El texto dice: Οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. Ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς, Τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. (Mc 10, 24. Edición de Bover y O'Callaghan).

En la versión de Nacar Fuster y Colunga Fuetto se lee: “Los discípulos se quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos míos, ¡cuán difícil es entrar en el reino de los cielos!”; en la traducción de Reina-Valera: “Los discípulos se asombraron de sus palabras; pero Jesús, respondiendo, volvió a decirles: Hijos, ¡cuán difícil es entrar en el reino de Dios!”; en la *Biblia ilustrada y comentada*: “Los discípulos quedaron asombrados ante tales palabras. Pero Jesús, replicando de nuevo, les dice: «Hijos, qué difícil es entrar en el reino de Dios!»”.

Ninguna de las traducciones citadas se detiene en el matiz que en griego tiene la palabra τέκνον³, aspecto fundamental para la comprensión del polémico símil del camello y la aguja. Jesús emplea ese sustantivo para referirse a sus discípulos. No usa *υἱός*, que también traduce *hijo*; sino *τέκνον*.

τέκνον, voz etimológicamente vinculada con el verbo *τίκτω* (*dar a luz, engendrar, ser padre*), significa niño en cuanto este es hijo de sus progenitores. Además, en sentido figurado, evolucionó hasta emplearse con la intención de dirigirse a un adulto en una interpelación íntima y cariñosa. El vocativo *Τέκνα*, utilizado en el relato, tiene implicaciones expresivas que *υἱός* no posee. “Pesh II 219: *tekna* es un término afectivo que expresa la conmoción del hablante en determinada situación y su vínculo respecto a ciertas personas”. (Mateos y Camacho, 1993: 461)

Τέκνα evidencia un vínculo afectivo entre Jesús y los apóstoles. Aquel en otro pasaje del *Evangelio de Marcos* recurre a la misma palabra para referirse amorosamente al paralítico: καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ Τέκνον, ἀφιενταὶ σου αἱ ἁμαρτίαι (Mc 2, 5. Edición de Bover y O'Callaghan). (*Y viendo Jesús la fe de ellos dice al paralítico: Hijo, tus pecados son perdonados*).

El hecho de que se haya dirigido a los apóstoles con el apelativo *τέκνα* resulta determinante para la comprensión del símil presente en el versículo siguiente. Luego de notar el desconcierto de sus discípulos, evidenciado en el imperfecto pasivo de *θαβέω* (*estar o quedar estupefacto, atónito*), Jesús se vale

³Sobre la etimología y el significado de *τέκνον*, consultar: *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (1992), de Horst Balz y Gerhard Schneider, libro en el que se estudian las acepciones de la palabra en distintos contextos.

de expresiones contundentes con la intención de convencerlos. Primero, inquieto en el ánimo por la reacción de estos, emplea *τέκνα* con un valor afectivo, y hasta cierto modo enfático, para moverlos y persuadirlos. Luego, se vale de la hipérbole altisonante para ilustrar categóricamente la dificultad que tienen los ricos para entrar al reino de Dios. La estrambótica imagen busca acentuar el mensaje para fijarlo en la mente de sus seguidores.

El valor enfático de la frase también se evidencia con la presencia del adverbio *πάλιν* (de nuevo). Jesús, ante el asombro de los discípulos, nuevamente toma la palabra para apostrofarlos y subrayarles que la posesión de las riquezas comprende un gran peligro.

Xavier Picaza (2012), teólogo católico, especialista en Teología Bíblica y en Historia de las religiones, justifica el uso de *τέκνα* en forma similar. Sin embargo, el exégeta extrema sus conclusiones. Para él, Jesús, de forma similar a otros pasajes bíblicos, responde con dureza a los apóstoles, incluso se vale de la ironía.

¡Humanamente hablando es imposible que un rico se “salve”, como es imposible que un camello pase por un ojo de aguja de coser. En ocasiones semejantes, ante la incomprensión de sus discípulos, Jesús ha respondido de una forma dura, incluso hiriente (cf. 8, 14-21. 33; 9, 42-48). Pues bien, en ese momento, Jesús los llama *tekna*, hijos, como si fueran niños, como si quisiera ofrecerles una enseñanza que ellos tienen dificultad en aprender, acudiendo para ello a la imagen paradójica (incluso irónica, quizá humorística) de un camello grande y del minúsculo agujero de una aguja de coser. (Picaza, 2012: 726)

Si Picaza tiene razón en relación con la ironía del parlamento, el pasaje debería traducirse así:

Entonces los discípulos quedaron estupefactos con sus palabras. Mas Jesús, tomando de nuevo la palabra, les dice: Niños (!), ¡cuán difícil es a quienes sucumben ante las riquezas entrar en el reino de Dios! Es más fácil pasar un camello a través del ojo de una aguja que ver a un rico entrar al reino de Dios.

El valor intensivo de la frase y el esfuerzo de Jesús por ser ilustrativo y contundente resultan evidentes. El uso de *τέκνον* pudo ser producto de la desazón y el cansancio de Jesús por la reacción de sus discípulos. El apelativo se usa en el mismo sentido que lo emplearía un maestro cuando, luego de un suspiro de tedio por las dificultades que los estudiantes tienen ante una teoría sencilla, se dirige nuevamente a ellos.

Luego de algunas observaciones acerca del escrito griego, llegamos a la conclusión de que efectivamente Jesús dijo: ***“Es más fácil pasar un camello a***

través del ojo de una aguja que ver a un rico entrar al reino de Dios". Por más extravagante que parezca la imagen de la frase, no hay razones inequívocas para pensar que no fue pronunciada. No obstante, es preciso añadir que el enunciado adquiere sentido solo en un contexto comunicativo concreto. Así pues, el hiperbólico símil tiene razón de ser únicamente si consideramos las condiciones pragmáticas⁴ que rodearon su emisión. Jesús pronunció las palabras en una situación precisa, cuando percibió que sus apóstoles estaban atónitos ante el planteamiento de que las riquezas constituyen un peligro, y las dirigió a estos, que eran hombres con los que tenía un profundo vínculo afectivo, para ofrecerles, casi como si se tratara de unos niños⁵, una imagen ilustrativa y difícil de olvidar.

¿El pan nuestro de cada día? (Mt 6, 11; Lc 11, 3)

La cuarta petición del Padrenuestro ha resultado problemática para los estudiosos de la Biblia. Según Joseph Ratzinger (2011), desde Orígenes, se ha reflexionado para entender correctamente la plegaria: Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον (Mt 6, 11); τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν (Lc 11, 3). Benedicto XVI explica que el padre de la Iglesia Oriental llamó la atención sobre el hecho de que la palabra *ἐπιούσιος* no existía en la lengua griega hasta que fue creada por los evangelistas, lo que generó una incansable búsqueda por su origen y su sentido.

Fitzmyer (1987), en un esfuerzo por simplificar las diferentes interpretaciones que los comentaristas han dado al término, plantea que existen principalmente tres interpretaciones.

En la primera, según plantea el teólogo jesuita, se concluye en que *ἐπιούσιος* es una palabra compuesta por la preposición *ἐπί*, que implica finalidad; y el sustantivo *οὐσία*, que significa *esencia, sustancia, ser*. Si esto es correcto, la versión sería: “el pan esencial”, “el pan necesario para la subsistencia”. Esta exposición había sido dada primeramente por Orígenes.

⁴ Sobre la definición de pragmática y los componentes básicos del modelo de análisis pragmático (componentes materiales: emisor, destinatario, enunciado, entorno; componentes inmateriales: información pragmática, intención y relación social), revisar: *Introducción a la pragmática* (1996), de María Victoria Escandell Vidal. “...se entiende por pragmática el estudio de los principios que regulan el uso del lenguaje en la comunicación, es decir, las condiciones que determinan tanto el empleo de un enunciado concreto por parte de un hablante concreto en una situación comunicativa concretas, como su interpretación por parte del destinatario”. (p. 14).

⁵ El hecho de que Jesús se dirigía a los apóstoles empleando el vocativo *τέκνα* con el significado de *niño* y como interpelación afectiva se prueba con referencias a otros evangelios. En el *Evangelio de Juan*, se refiere cariñosamente a sus discípulos llamándoles niños. En este texto, sin embargo, se hace uso de la palabra *παῖς*: λέγει οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Παιδιά, μή τι προσφάγιον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ Οὐ (Jn 21, 5. Edición de Bover y O'Callaghan). (*Les dice pues Jesús: Niños, ¿tenéis algo de comida? Ellos respondieron: no*):

La segunda establece que *ἐπιούσιος* está compuesto por la preposición *ἐπί* más la forma femenina del participio presente del verbo *εἶμι* (*ser, existir, haber*). Si se considera cierta esta premisa, en la frase hay que sobreentender el término *ἡμέρα* y se leería: “pan para el día presente”, “pan para hoy”. Desde este punto de vista la interpretó San Juan Crisóstomo.

Fitzmyer (1987) considera poco probable el acierto de esta versión, pues la lengua griega tiene muchos términos para expresar lo cotidiano: *ἐφήμερος, ἡμέριος* y *ἡμερινός, καθημέριος* y *καθημερινός*.

La tercera interpretación se fundamenta en la idea de que *ἐπιούσιος* está formado por *ἐπί* más *ιοῦσα*, forma femenina del participio presente de *εἶμι* (*ir, venir*). Si se parte de esta etimología, también habría que sobreentender el término *ἡμέρα* y se traduciría “pan para el día que viene”, “el pan del futuro”. Ratzinger (2011) plantea que, según esta versión, el cuarto ruego del Padrenuestro implica una petición escatológica; en la solicitud se pide una anticipación al mundo que vendrá.

Esta última hipótesis etimológica se apoya en el hecho de que la expresión *ἡ ἐπιούσα ἡμέρα* está documentada repetidas veces en *Hechos de los apóstoles*. *τῇ τε ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ὄφθη αὐτοῖς μαχομένοις καὶ συνήλασσαν αὐτοὺς εἰς εἰρήνην εἰπὼν Ἄνδρες, ἀδελφοί ἐστε· ἵνα τί ἀδικεῖτε ἀλλήλους;* (*Hch 7, 26*. Edición de Bover y O’Callaghan). (*Al día siguiente les vio cuando estaban peleando e intentaba que hicieran las paces, diciendo: Hermanos, sois hermanos. ¿por qué cometéis agravios uno a otro?*).

Luego de revisar los posibles significados y orígenes de la palabra *ἐπιούσιος*, resulta muy difícil tomar partido por cuál sería la traducción correcta. Si nos preguntasen por cuál opción nos inclinamos, optaríamos por la tercera propuesta, pues está identificada en otros textos⁶. Los lectores, sin embargo, pueden tomar partido por otra de las posibilidades según razonamientos de carácter teológico que no son ahora de nuestra competencia.

Los dos ladrones (*Luc 23, 43*)

En el relato de la pasión del *Evangelio de Lucas*, se narra cómo uno de los malhechores que acompaña a Jesús lo defiende cuando el otro delincuente lo

⁶La palabra *ἐπιούσιος* no está documentada si se comprende según la etimología dada por Orígenes (*ἐπί*, preposición de finalidad; y *ούσία*, que significa *esencia, sustancia*). Si la voz es entendida según otras acepciones y etimologías, sí está probada desde la antigüedad. Fitzmyer (1987) explica que *ἐπιούσιος* (entendida como la unión de *ἐπί* más *ιοῦσα*, forma femenina del participio presente de *εἶμι*) está utilizada desde la época antigua. “La expresión *ἡ ἐπιούσα ἡμέρα* es conocida en griego (cf. Aristófanes, *La asamblea de las mujeres*, 105; Polibio, *Hist.*, II, 25, 11; *Hch 7, 26*), incluso en la forma abreviada: *ἡ ἐπιούσα* (cf. *Hch 16, 11; 20, 15; 21, 18; 23, 11*; pero cf. Platón, *Critón*, 44^a, donde parece que significa «hoy»”. (p. 321).

encarnecía. Luego, le implora que se acuerde de él cuando tome posesión de su reino. El Hijo de Dios, entonces, le responde con la promesa de que ese mismo día estará con él en el Paraíso: καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ Παραδείσῳ (*Luc 23, 43*). Entre las distintas ediciones de las Sagradas Escrituras que hemos venido citando, no percibimos diferencias sustanciales. En la versión de Nácar-Colunga, dice: “Él le dijo: En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso”; en la traducción Reina-Valera, se lee: “Entonces Jesús le dijo: De cierto te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso”; en la *Biblia ilustrada y comentada*, se expresa: “Yo te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso”.

Sin embargo, no deja de llamarnos la atención la *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras*, edición publicada por editoriales de la confesión religiosa de los testigos de Jehová. En aquella, partiendo de la idea de que en los tiempos de las Escrituras solo se contaba con tipos de letras mayúsculas y se escribía sin dejar espacio entre palabras ni utilizar signos de puntuación, se razona que el texto ha de entenderse de otra manera: “Y él le dijo: Verdaderamente te digo hoy: Estarás conmigo en el Paraíso”. Para los traductores el adverbio *hoy* modifica al verbo *decir* y no a *estar*. Estos sostienen que la coma debería ir después de *σήμερον*; no, después de *λέγω*. No deja de parecernos curiosa esta interpretación, pues evidencia la importancia que tienen los signos de puntuación en cualquier escrito.

En todo caso, esta versión pierde validez si se argumenta que el adverbio *σήμερον* debería estar ubicado en un lugar antes del verbo aseverativo *λέγω* para que efectivamente existiera la certeza de que aquel modifica a este.

OBSERVACIONES FINALES

Luego del análisis de los textos seleccionados, podemos concluir en que, dado que el tiempo bíblico es distinto al nuestro, resulta imposible redactar cualquier versión de las Sagradas Escrituras si el dominio de la gramática, estilo y semántica de la lengua hebrea y la griega no está acompañado de un conocimiento del contexto. Aun así una comprensión única y definitiva de los pasajes de las Sagradas Escrituras resulta imposible. Siempre es factible, con fundamentos históricos, teológicos y lingüísticos, presentar nuevas visiones de los textos.

No es descabellado decir que el manejo de los idiomas bíblicos es insuficiente para realizar una traducción. Resulta imprescindible, además, el auxilio de otras disciplinas para la comprensión de la colección de libros sagrados. En entendimiento de la pragmática, por ejemplo, es fundamental.

La exigencia del apoyo de otros campos de estudio a la labor de la traducción bíblica hace necesario reflexionar sobre la importancia de la traductología. Consideramos improbable entender con fidelidad las narraciones de las Sagradas Escrituras sin la comunión entre el oficio de la traducción y otras disciplinas.

FUENTES DE INFORMACIÓN Y BIBLIOGRAFÍA

- BALZ, H. y Schneider, G. (1998). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme. (Trabajo original publicado en 1992).
- BENZAQUÉN, J. (1979). *Los judíos, la Biblia y el Talmud*. Caracas: Publicaciones “Vimana”.
- BOVON, F. (2004). *El evangelio según san Lucas III* (A. Piñero Sáenz, Tr.). Salamanca: Ediciones Sígueme. (Trabajo original publicado en 2001).
- BULLINGER, E. W. (1979). Did Jephthah really sacrifice his daughter ? An analysis of Judges 11:31. *Great cloud of witnesses in Hebrews 11*. [Libro en línea]. Kregel Publications. Disponible: <http://www.jba.gr/Articles/jbadec06b.htm>. [Consulta: 2016, Enero 2].
- ESCANDELL Vidal, M. V. (1999). *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel. (Trabajo original publicado en 1996).
- FITZMYER, J. A. (1987). *El Evangelio según Lucas* (D. Mínguez, Trad.). (Vol. 3). Madrid: Ediciones Cristiandad. (Trabajo original publicado en 1986).
- FITZMYER, J. A. (2005). *El Evangelio según Lucas IV* (D. Mínguez, Trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad. (Trabajo original publicado en 1986).
- IBÁÑEZ Arana, A. (1997). Jueces. En S. Guijarro Oporto y M. Salvador García (Dir.), *Comentario al antiguo testamento* (3a.ed.). (Vol. I, pp. 333-370). Madrid: Sígueme Verbo Divino.
- La Biblia ilustrada y comentada*. (2003). Ed. de Planeta DeAgostini. Barcelona: Planeta DeAgostini.
- La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. (1960). Ed. Reina, C. y Valera, C. Caracas: Sociedades Bíblicas en América Latina.

- MATEOS, J. y Camacho, F. (1993). *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. (Vol. II). Madrid: Ediciones El Almendro de Córdoba.
- Nuevo Testamento trilingüe*. (2001). Ed. Bover, J. y O'Callaghan. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- PIKAZA, X. (2012). *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- RATZINGER, Joseph (2011). *Jesús de Nazaret* (2a. ed.) (C. Bas Álvarez, Tr.). Madrid: La esfera de los libros. (Trabajo original publicado en 2007).
- Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales*. (1968). Ed. Nácar Fuster, E. y Colunga Cueto, A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SÁNCHEZ, Edesio. (2005). Josué. En A. J. Levoratti (Dir.), *Comentario bíblico latinoamericano. Antiguo Testamento*. (Vol. I, pp. 633-661). Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Traducción Nuevo Mundo de las Santas Escrituras*. (s.f.). Ed. de los Testigos de Jehová. [Libro en línea]. Disponible: <https://www.jw.org/es/publicaciones/biblia/bi12/libros/lucas/23/>. [Consulta: 2016, Enero 2].

ITER – AKME

Acuerdo entre ITER (<http://iter.com.ve/>) y la Diócesis de Willemstad (<http://diocesewillemstad.com/>):



En Agosto del 2013 Monseñor Luis Secco, Obispo de la Diócesis de Willemstad, estableció la fundación **Akademia Katoliko Mgr. Ellis (AKME)**. El objetivo principal de esta academia es rescatar los valores Cristianos (católico) en las sociedades que constituyen la Diócesis de Willemstad. Enfoque primario en las gestiones que resultan de este objetivo son los jóvenes que forman parte de estas sociedades. La Diócesis de Willemstad consta de 6 islas, Aruba, Bonaire, Curazao, San Martin, Saba y San Eustacio. La sede del Obispo se encuentra en la ciudad de Willemstad, capital de la isla de Curazao.

Durante los años que han transcurrido, las normas y valores Cristianos en estas poblaciones conocieron fuertes retos y en la visión del Obispo Luis Secco era necesario realizar un acto considerable para dar inicio a un proceso de renovación social y espiritual. Bajo dirección de una directiva la academia ofrece diferentes programas de formación como vehículos para lograr sus metas educativas y transformativas. Ya están en camino un curso para formar Diáconos Permanentes y cursos sobre la Santa Biblia para la población en general de la Diócesis que por mayoría son católicos.

El 24 de octubre último AKME y ITER firmaron un convenio de colaboración bajo cual arreglo estas dos instituciones gestionan un curso Postgrado de Teología que se inauguró en la misma fecha. AKME e ITER tienen la firme intención de ofrecer paulatinamente más y diversas posibilidades educativas para la Diócesis de Willemstad.