

141



Leer la Biblia hoy

Desafíos para la Iglesia

Gérard Billon (dir.)

verbo divino

CB
141

GÉRARD BILLON (dir.)

Leer la Biblia hoy

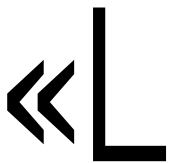
Desafíos para las Iglesias

Actas del Coloquio del ISEO
(31 de enero - 2 de febrero de 2006)

evd

Contenido

Leer la Biblia hoy		
Desafíos para las Iglesias	3	
I – ¿Qué es leer?		
Aproximación teórica y práctica	4	
1 – El acto de leer y de hacer leer (C. Flot-Dommergues)		
2 – La Historia de Susana (S. Goffard)		
II - ¿Qué es leer la Biblia?		
Aproximaciones históricas	17	
1 – En las fuentes de la hermenéutica cristiana (Y.-M. Blanchard)		
2 – La herencia de la hermenéutica ortodoxa (J. Breck)		
3 – Herencia y rupturas en ambiente católico (G. Billon)		
4 – Herencia y rupturas en ambiente protestante (E. Parmentier)		
III – ¿Qué es leer la Biblia?		
Aproximaciones teológicas	64	
1 – Las Sagradas Escrituras y la liturgia (P. Prétot)		
2 – Escritura y Palabra (H. C. Askani)		
3 – Escritura y Tradición (M. Stavrou)		
4 – Desafíos ecuménicos (E. Parmentier)		
IV – ¿Qué desafíos supone leer la Biblia en grupo?		101
1 – Leer la Biblia sin la ayuda de un soporte escrito (R. Guérinel)		
2 – Leer la Biblia con otros: experiencia de Iglesia (G. Billon)		
3 – Leer la Biblia en grupo y nacer (S. Schlumberger)		
V – Leer la Biblia en grupo: desafíos para nuestras Iglesias		118
1 – Los desafíos desde un punto de vista ortodoxo (M. Evdokimov)		
2 – Los desafíos desde un punto de vista católico (M. Mallèvre)		
3 – Los desafíos desde un punto de vista protestante (G. Daudé)		
Actualidad		
En torno al Jesús de Nazaret de Benedicto XVI		129



a Palabra de Dios la escucha con devoción y la proclama con valentía el santo Concilio». Así comienza la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la revelación divina votada en noviembre de 1965 por los Padres del Concilio Vaticano II¹. Esta Palabra es mensaje de salvación.

La renovación eclesial que siguió al Concilio, que llenó de miedo a unos y dinamizó a otros, tuvo como consecuencia un redescubrimiento de la Biblia por parte de los católicos. En los años que siguieron se desplegó la investigación universitaria, liberada de las sospechas que aún la obstaculizaban, se repensó la teología de la Palabra de Dios, se alentó la pastoral bíblica –a la par con la renovación litúrgica–, creciendo el movimiento ecuménico y el diálogo judeo-cristiano.

En septiembre de 2005, en Roma, para evaluar el camino recorrido, la Federación Bíblica Católica y el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos organizaron un congreso internacional con el tema «La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia», título tomado explícitamente del último capítulo, más pastoral, de la constitución².

Por su parte, a comienzos de 2006, el Instituto Superior de Estudios Ecuménicos (ISEO, París) celebró un coloquio sobre la lectura de la Biblia. Los trabajos fueron preparados por los profesores del ISEO, bajo la dirección del P. Yves-Marie Blanchard, y por los responsables de la pastoral bíblica, representados por Christian Bonnet (Alianza Bíblica Francesa), Sophie Schlumberger (Servicio Bíblico de la Federación Protestante de Francia) y Gérard Billon (Servicio Bíblico Católico «Evangelio y Vida»). Entre el público se mezclaban, por primera vez, responsables ecuménicos y animadores bíblicos.

Las contribuciones de este acontecimiento universitario y pastoral se ofrecen aquí íntegramente. La revista ecuménica *Istina*, en su número LI (2006), ya publicó una primera versión de los artículos históricos y teológicos, que corresponden a los capítulos II y III. Los hemos recogido aquí, aligerándolos únicamente de un cierto número de notas eruditas.

Este trabajo aparece en un momento en que los obispos católicos del mundo entero preparan el sínodo convocado por el papa Benedicto XVI para octubre de 2008. El título del sínodo es ya un homenaje al capítulo pastoral de la *Dei Verbum*: «La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia». Se observarán los cambios producidos: «vida de la Iglesia» se ha desplegado en «vida y misión de la Iglesia», y «Sagrada Escritura» se ha convertido en «Palabra de Dios». La Escritura no se confunde con la Palabra, y la misión no es el menor de los desafíos que siempre existen a la hora de leer mejor la Biblia en las Iglesias.

El apartado de «Actualidad» vuelve sobre el libro que Benedicto XVI ha dedicado a Jesús de Nazaret. El Papa no sólo ha leído la Biblia, sino también un cierto número de obras exegéticas. Modestamente dice no poseer el monopolio de la verdad sobre la materia. La obra muestra, cuando menos, un gran amor por la Escritura. El autor, «predicador de la palabra de Dios fuera», ha escuchado ésta «dentro de él» (san Agustín, citado en *Dei Verbum*, cap. 6, n. 25).

Gérard BILLON

1. El texto de la *Dei Verbum* se puede consultar en el sitio www.c-b-f.org. Con motivo de los veinticinco años de la constitución, los Cuadernos Bíblicos lo comentaron en: *Palabra de Dios y exégesis*. Cuadernos Bíblicos 74. Estella, Verbo Divino, ³2001.

2. Cf. CB 133 (2007), pp. 79-82, y el *Bulletin d'information biblique* nn. 65 (diciembre 2005), 66 (junio 2006) y 67 (noviembre 2006).

Leer la Biblia hoy

Desafíos para las Iglesias

Actas del coloquio del ISEO (31 enero – 2 febrero de 2006)
publicadas bajo la dirección de Gérard Billon

**Hans Christoph ASKANI, Yves-Marie BLANCHARD, John BRECK, Gill DAUDÉ, Michel EVDOKIMOV,
Catherine FLOT-DOMMERGUES, Serge GOFFARD, Rémi GUÉRINEL, Michel MALLÈVRE,
Elisabeth PARMENTIER, Patrick PRÉTOT, Sophie SCHLUMBERGER, Michel STAVROU.**

Los títulos principales de los artículos son de los autores. Los subtítulos de los apartados pertenecen a la redacción.

I - ¿Qué es leer?

Aproximación teórica y práctica

La Biblia no es un libro como los demás. No obstante, es un libro o, más exactamente, un conjunto de libros. Y podemos pensar que los procedimientos de lectura son los mismos para este libro –estos libros– que para otros miles. Así pues, se impone una pequeña reflexión sobre el acto de lectura. Dos profesores, a la vez lectores y formadores de lectores, comparten aquí su experiencia. Se trata de historicidad, de construcción de sentido, de diálogo.

En el primer artículo, Catherine Flot-Dommergues parte de su práctica: ¿qué sucede cuando «hace leer» un texto a otros? ¿Cómo acompañar y controlar el diálogo del lector con el texto? ¿Existen herramientas más adaptadas que otras? En el segundo artículo, Serge Goffard se centra en un famoso texto bíblico: la

historia de Susana (Dn 13). Lo recorre con la misma atención benevolente que pone en otros textos. Se deja sorprender por la aventura editorial y las variaciones narrativas. Trata de encontrar las reglas que construyen el sentido y anudan las problemáticas. Su palabra clave como lector: el respeto.

1 – El acto de leer y de hacer leer

Herramientas para escuchar y dialogar

Catherine Flot-Dommergues

Me resulta imposible hablar del acto de leer sin precisar la posición o el punto de vista que he decidido adoptar. Posición y punto de vista ligados a mi experiencia: soy profesora de literatura en un instituto y

participo en un grupo de lectura de la Biblia desde hace diez años. La única posición que me parece interesante, en nuestro contexto, es la posición del que hace leer.

Ésa es mi experiencia. Yo hago leer textos literarios a alumnos de dieciséis a veinte años. Sé que sois muchos los que hacéis leer la Biblia. Puedo llamar vuestra atención sobre lo que sucede cuando se trata de hacer leer un texto que se ha leído.

Hacer leer a otro es, por una parte, ponerlo en la posición de leer; es decir, de descifrar, de escuchar el texto, cosa que, por otra, lleva a leer, es decir, a dialogar con el texto para hacer que hable. Yo procuro presentar el texto como una actriz. Precisamente, debe quedar claro que el texto es un objeto que tiene sentido, cuya vocación es comunicar ese sentido, pero un objeto que no existe más que en el momento en que es leído.

Observaré con vosotros lo que sucede en primer lugar cuando se lee un texto por primera vez. Os hablaré después de las herramientas que pueden permitir abordar el texto, de cercarlo. Finalmente examinaré la actividad de lectura en cuanto diálogo entre el lector y el texto.

Leer, una evidencia...

Para el que lee, la lectura es una evidencia, y esto sea cual sea el grado de cultura del lector. Cuando leo se construye un sentido, y no sospecho de ese sentido que se elabora. Lo considero como algo dado.

Cuando hago leer un texto, esta evidencia de mi lectura tiene tendencia a impedirme comprender la lectura del otro. Al profesor, al animador de un grupo, a veces le cuesta entender lo que se dice de él, ese otro sentido del texto, los comentarios del otro. El que hace leer a menudo desea que la lectura del otro esté conforme con la suya.

Este choque de lecturas, esta dificultad de hacer leer al otro, es el signo de que la actividad de lectura es compleja y de que cada lector se implica en ella a su manera.

¿Qué sucede entonces cuando se lee un texto por primera vez? Se accede de entrada al sentido más superficial. Se captan las informaciones esenciales.

Se es igualmente sensible a impresiones de lectura. Éstas afloran a la conciencia del lector, que tiene dificultad en expresarlas, porque son inestables. Expresarlas es encontrarse en la posición de Aquiles, que jamás alcanza a la tortuga. Sin embargo, el que hace leer debe hacer que esas impresiones se expresen. Rara vez son falsas. Están ligadas al texto, nacen o son provocadas en gran parte por el texto, la forma en que se ha escrito, la forma en que se dicen las cosas, el vocabulario empleado, la tonalidad del texto... Así pues, expresar estas impresiones es reconocer la existencia del texto en cuanto que combina un *logos* (lo que se dice) y una *lexis* (la forma de decirlo), que tienen un efecto sobre el lector.

Proporcionarse herramientas

Hay que superar las impresiones y acercarse al texto con rigor. La primera pregunta que en mi opinión debe plantearse es la de saber, por una parte, cuál es el tema del texto, de qué habla, y, por otra, cuál es su propósito, lo que se dice de ese tema. Para el que lee, éste es un buen esfuerzo de síntesis por encontrar el tema y el propósito.

El contexto histórico. Es indispensable igualmente informarse del contexto histórico y cultural de escritura del texto. La época de escritura a veces es diferente de la época de los hechos narrados. Sin duda hay ejemplos muy interesantes en la Biblia. Pero ofreceré dos ejemplos de la literatura francesa que muestran la riqueza de esta cuestión. Cuando en 1678 escribe *La princesa de Clèves*, Madame de Lafayette sitúa la acción en la época de Enrique II (1519-1559). Sin embargo, el espíritu de la novela y el peso de los problemas de conciencia que invaden al personaje son más bien los de finales del siglo xvii. Asimismo, cuando Corneille escribe *El Cid* en 1636, sitúa la acción en Sevilla bajo Fernando I, o sea, en torno a 1065. Ahora bien, la historia pone claramente en escena como trasfondo el desarrollo del poder absoluto que triunfa en Francia y los problemas políticos de comienzos del siglo xvii. El último verso: «Deja obrar al tiempo, tu valentía y tu rey», rima implícitamente con «ley». Así pues, se ve que el contexto cultural e histórico puede iluminar la lectura.

El texto en la obra. También hay que plantearse la pregunta por el lugar del texto en la obra. El texto ¿ha sido escrito de forma lineal o ha sido construido, organizado *a posteriori*?

Los ejemplos que muestran el interés por esta pregunta abundan. Ciertamente se pensará en el ejemplo del Génesis y, en la literatura, el de Rousseau, que escribe la primera página de las *Confesiones*, una especie de preámbulo teórico que fundamenta el género autobiográfico, cuando ya ha escrito varios libros de su texto y ha sufrido el asalto de los críticos. No po-

demo entender la tonalidad del texto si ignoramos esto. Otro ejemplo que me parece interesante es el de los *Pensamientos* de Pascal, muerto en 1662: fueron sucesivamente clasificados por Brunswick (1897) y después, de forma diferente, por Lafuma (1948), lo que, para los críticos –que son lectores–, es la ocasión de interpretaciones diferentes del desafío del texto.

El desafío del texto. El desafío del texto, ahí tenemos una pregunta para plantearnos de cara a abordar el texto leído. ¿Cuáles son las intenciones del autor cuando escribe? Éstas rigen el contenido y la tonalidad. Pensad en los textos del *Éxodo* escritos por hombres llevados a describir las costumbres de su pueblo para hacerse acoger y aceptar por otro pueblo. Asimismo, los *evangelios* están escritos con intenciones ligeramente diferentes: contar, persuadir, convencer, etc., en épocas diferentes, en contextos diferentes.

Este desafío reconocido por el que lee le lleva a calibrar la importancia de las elecciones de escritura, de la redacción del texto. ¿Por qué se ha escrito el texto de esa manera? ¿Por qué ha escogido el autor un género frente a otro? El texto que se lee no es más que una forma entre otras posibles de hablar de ese tema.

Fijaos en el ejemplo de Georges Perec, que acabó *W o el recuerdo de infancia* en 1974. Finalmente, para expresar su historia vivida, creó en épocas diferentes cuatro «huellas» diferentes: un relato infantil de fantasmas, dibujos, una ficción que reescribe el primer relato y un texto autobiográfico, alternándose los dos últimos capítulo tras capítulo, distinguidos por tipografías diferentes.

Un texto siempre es enigmático, oculta o no dice algo que, sin embargo, puede ser accesible por el análisis. Pascal dice que la Biblia es «figura» con sentido o el texto es imagen, representación que se ofrece al lector de algo que hay que comprender, captar.

El destinatario. Por último, la pregunta por el desafío del texto está ligada evidentemente a la de sus destinatarios, a saber: ¿quiénes son? Esto también puede explicar lo que se dice y la forma en que se dice. Es una pregunta cuya respuesta puede ser desconcertante. Me situaré aquí como participante absolutamente ignorante de un grupo de lectura bíblica. Recientemente hemos leído Mt 13, pasaje en que Jesús habla en parábolas de «cosas escondidas». ¿A quién? «A la muchedumbre». Pero explica estas parábolas a los discípulos revelando las analogías («A lo que se parece la buena semilla es al Hijo del hombre; el campo es el mundo...»). ¿A quién está destinado lo que se dice? ¿A la muchedumbre, los discípulos que no entienden, el lector de Mateo? ¿Por qué estas parábolas se explican a aquellos que *a priori* deberían entenderlas?

He querido presentar algunas herramientas para abordar los textos y armar al lector para enfrentar algunos riesgos de la lectura. Para dar cuenta de la actividad de lectura, esas herramientas son esenciales, pero son poca cosa cuando se sueña con que la lectura es un diálogo entre el lector y el texto.

Un diálogo entre el lector y el texto

Pienso que el texto existe porque es leído. El tiempo de la lectura ofrece sentidos aparentes u ocultos. El lec-

tor lee con lo que sabe, con su cultura, de igual manera que el autor escribe con lo que sabe y con su cultura. En *El coronel Chabert* (1832), Balzac hace que Chabert narre su salida del foso en el campo de batalla de Eylau. Balzac tiene entonces en mente dos modelos, el de la resurrección de Cristo y el del nacimiento. Estos modelos son utilizados más o menos conscientemente para crear su novela. Y el lector reconoce esos modelos más o menos conscientemente.

Es aquí donde aquellos que hacen leer textos encuentran a veces algunas dificultades. Sucede que el lector, por falta de cultura –o más bien porque le falta una relación–, no establece asociaciones, no identifica el modelo cultural subyacente. Entonces se encamina hacia la incompreensión de todo o parte del texto.

El lector proyecta sobre el texto su cultura. Es uno de los aspectos del diálogo. Y esta proyección debe ser dominada, controlada, regulada por el que hace leer. Sin ello se va hacia el error de interpretación, el contrasentido. Y se tocan las fronteras del texto, que a veces se convierten en pretexto.

Ofreeceré como ejemplo una experiencia reciente. Al comienzo de las *Confesiones*, Rousseau utiliza el Apocalipsis y un pasaje del Juicio final en el que cada cual aparece ante el Juez soberano con el libro de su vida en la mano. Siendo Dios omnisciente, y presentándose Rousseau ante él con sus *Confesiones* en la mano, utiliza esta omnisciencia para validar el hecho de que su libro sólo dice la verdad. Dios se convierte en el garante de la veracidad de las *Confesiones*. Una alumna musulmana me dijo: «Entonces las *Confesiones* es un libro santo». Éste es el ejemplo de una interpretación equivocada li-

gada a la proyección de una cultura. El que hace leer evidentemente debe regular y controlar la lectura.

De hecho, si una gran parte del diálogo sigue siendo enigmática, se puede decir que el lector dialoga reconociendo modelos, mitos, esquemas fundamentales en el texto y también reconociendo influencias de un texto en otro, reescrituras.

Se reescribe una misma historia. Los ejemplos abundan: *Antígona* de Sófocles (siglo V a. C.), reescrita por Jean Cocteau (1922) y después por Jean Anouilh (1944); *Robinson Crusoe*, de Defoe (1719), reescrito por el Michel Tournier de *Viernes o los limbos del Pacífico* (1967),

que se reescribe a sí mismo con *Viernes o la vida salvaje* (1971); el relato del nacimiento de Sargón de Akad, retomado en Ex 2 para evocar el nacimiento de Moisés, etc.

Se reescribe imitando un género. Sea cual sea la reescritura, siempre tiene un sentido. No se toma sin razón.

Hacer leer esto así supone, pues, acompañar ese diálogo del lector con el texto, controlar ese diálogo. Hacer leer un texto también es hacer pensar. Esto supone aceptar la idea de que el texto da, pero no contiene todo *a priori*, y que su existencia no puede ser disociada del proceso de lectura.

2 – «Historia de Susana»

Suplemento griego al libro de Daniel

Serge Goffard, doctor en ciencias del lenguaje (semiótica literaria)

Los textos, sean cuales sean, pertenecen a todos, son patrimonio de la humanidad. ¿Cómo leerlos en su diversidad sin ocultar esa diversidad? De entrada, planteemos que, en nuestra opinión, no hay ni «buena» lectura ni una lectura que sería la verdadera. Cada lector los interpreta desde su punto de vista, desde su *aquí y ahora*, imposible de hacer de otra manera. Y cada lector es una nueva interpretación, puesto que las condiciones de su producción y el lector cambian con el correr del tiempo.

No obstante, una condición debería ser la preocupación de cualquier lector: no imponer al texto una clave de interpretación preestablecida. Pues nada más fácil, más evidente que leer un texto sabiendo antici-

padamente lo que hay que encontrar en él. Leer el texto es primeramente construirlo respetando sus reglas de producción. Un texto ofrece siempre, inscritas en su materialidad textual, las reglas de su lectura. La interpretación comienza con ese trabajo de construcción, de conocimiento de un texto. El texto nace de la nueva lectura para quien acepte leerlo atentamente, nuevo cada vez, abierto a todas las propuestas.

Un libro con estatutos ambiguos

El libro de Daniel se presenta al lector en toda su complejidad. Está compuesto por varios textos:

- en lenguas diferentes: hebreo, arameo y griego, y algunos intérpretes piensan que existieron textos en hebreo traducidos después;
- con géneros diferentes: relatos edificantes, de forma clásica, en tercera persona, textos apocalípticos en primera persona;
- de épocas diferentes: los editores de la Biblia hebrea sitúan la redacción definitiva de Daniel en el 164 a. C (la llamada revuelta de los Macabeos); la parte griega, al menos para la versión de Teodoción, es posterior al comienzo de nuestra era;
- con organizaciones diferentes: según los editores, aparece con o sin los suplementos en griego;
- programados de forma diferente: alineado entre los «Escritos» (*Ketubim*) por la Biblia hebrea, es el último de los libros proféticos para los Setenta, y está entre los «Profetas mayores», después de Ezequiel, para las Biblias cristianas;
- dando lugar a desplazamientos, puesto que Dn 13 también puede venir antes que Dn 1;
- reunidos en torno a un nombre de enlace, el de Daniel, que se hace eco, con la inserción de una *yod*, del personaje de un sabio, llamado Danel, que aparece en la *Epopéya de Aqhat*, compuesta en Ugarit entre los siglos xv y xiv a. C.; citado en el libro de Ezequiel sobre el modelo ugarítico (*dn''l*): «Que haya en medio del país estos tres hombres, Noé, Danel y Job, por su justicia salvarán su vida, oráculo de Adonay Yahvé» (Ez 14,14), «¡Hete aquí más sabio que Danel! Nada de lo que hay secreto igualaba [tu sabiduría]» (Ez 28,3).

Un libro que deja perplejo. Un lector sólo puede quedar perplejo ante la diversidad de las perspectivas de lectura que se abren ante él. Como todo texto, el del libro de Daniel es un tejido. Pero este libro de la Biblia hebrea muestra, por una parte, que es un desafío entre comunidades de interpretación y, por otra, que es producto de una larga tradición de relatos de géneros diferentes, prolongada en griego aún por otras tradiciones.

El libro de Daniel está incluido en la Biblia hebrea, en los «Escritos», mientras que las Biblias cristianas lo publican como «Profeta mayor». Por tanto, encajamientos diferentes para este libro, sabiendo que la Biblia protestante no recoge los suplementos griegos y que los Setenta hace de *Susana* un texto como tal, publicado después de Ezequiel y antes que Daniel. Libro profético o simple relato, con suplementos o sin ellos, estatutos divergentes que hacen interesante la lectura. ¿Qué dicen, pues, estos textos para haber suscitado tales decisiones?

En segundo lugar, el libro de Daniel hay que leerlo teniendo en cuenta su contexto histórico de producción. Sus contextos, sería mejor decir: desde el siglo II a. C. al I d. C., en un mundo mediterráneo y próximo-oriental enfrentado a evoluciones históricas, también ellas de una gran complejidad; en medio de comunidades con tradiciones culturales muy vivas, en las que circulan relatos surgidos de todos esos ambientes culturales.

Esto es lo que hace a este texto atractivo, interesante. En el estado actual parece como detenido en una fase de su elaboración. Los elementos que componen este texto son legibles como dependientes de productores diferentes, que tienen objetivos diferentes, para

lectores diferentes. Quizá, si las circunstancias históricas hubieran sido otras, habría tenido –como los otros libros– una redacción final que hubiera procedido a una homogeneización, a una escritura coherente.

Pequeña digresión. Así pues, ¿qué es un texto? Aquí tenemos este libro para ser leído, tejido como está con elementos heterogéneos, y llamado «Daniel». Pero ¿dónde comienza y dónde termina? ¿Hay que incluir en él los suplementos griegos o no (y en nombre de qué principios)? Las comunidades editoras de estos textos hicieron sus elecciones, que proponen a los lectores. Consideran que estas elecciones les comprometen, en cuanto comunidades interpretativas, en cuanto que ellas establecen normas y valores fundamentales de esas mismas comunidades. Ahora bien, no existe un medio infalible para delimitar un texto. Un lingüista puede plantear que el texto (el enunciado) empieza en el momento en que un productor de texto toma la palabra o la pluma, y acaba cuando la abandona³. Toma de palabra o de pluma que manifiesta la voluntad del productor de intervenir en un debate en curso, en el cual ofrecer su contribución y suscitar respuestas, reacciones por parte de los interlocutores (oyentes o lectores). Con los diferentes editores del libro de Daniel tenemos, pues, concepciones diferentes del debate y de lo que está en debate, puesto que el enunciado no está constituido de la misma manera. No hay un solo texto de Daniel.

En este conjunto de «abigarramientos», como decía Montaigne, he escogido un texto discutido por varias

3. Sobre esta forma de definir un enunciado, cf. Mikhail БАКХТИНЕ, *Esthétique que de la création verbale*. París, Gallimard, 1984, pp. 265-338.

tradiciones, la historia de Susana, uno de los suplementos en lengua griega de Daniel, no porque sea discutido, sino porque ha dado lugar a numerosas interpretaciones pictóricas⁴ y porque sus condiciones de producción son perceptibles, aunque no fuera más que por la confrontación de versiones y de traducciones. Yo no decido arbitrariamente que la historia de Susana pueda ser tomada del libro de Daniel, son los diferentes editores los que la han individualizado, con fronteras textuales claras, al hacer de ella tal o cual «capítulo» del libro o excluyéndolo de él.

¿Qué «historia de Susana»?

Esta historia de Susana que leemos en traducción, ¿cómo la cuentan los textos griegos? No es inútil plantear la pregunta. Las lenguas no son nomenclaturas de términos equivalentes de una lengua a otra. Traducir no es fácil, porque traducir quiere decir interpretar, para hacer inteligible en la lengua del traductor, un texto pensado en una lengua distinta, en otra cultura. Ahora bien, el texto de Susana, tal como puede ser leído en la edición de Rahlfs de los Setenta, es presentado en dos variantes, la «antigua griega» y la versión llamada de Teodoción.

4. En la tradición cultural occidental, los pintores han propuesto al menos tres pasajes de la figurabilidad (sólo ofrezco algunos ejemplos): 1) El joven Daniel confundiendo y juzgando a los viejos: en el siglo XIV, Jean Bondol en la *Bible historial* de Petrus Comestor; en el XVI, un relieve de Jean Richier; en el XVII, un cuadro de Valentin de Boulogne; 2) Los viejos espiando a Susana cuando toma el baño: en el siglo XV, en la *Bible des Maîtres de la première génération d'Utrecht* conservada en La Haya; en el XV, un cuadro de Albrecht Altdorfer; 3) Susana acosada por las proposiciones de los viejos: me quedo con el cuadro pintado por Artemisia Gentileschi en 1610, porque esta pintora italiana había sufrido la experiencia de la violencia sexual masculina.

La primera es un relato del siglo II a. C., la segunda es posterior a nuestra era, siendo producidas ambas en la comunidad judía de cultura alejandrina, en dos épocas históricas diferentes. El segundo relato es conocido, el primero mucho menos, porque es más breve y aparentemente incompleto. El segundo relato sirvió de base a la traducción ofrecida por Jerónimo en la Vulgata, igual que a la de las traducciones «modernas».

Los editores escogieron sin duda la variante más reciente como la más completa, la más segura, pero hicieron así una elección ideológica cortada y cortante. Basta leer el final del primer relato para reconocer allí un relato edificante, un cuento popular judío tradicional, con su conclusión destinada a reforzar una comunidad: «Por eso los jóvenes son amados de Jacob en su sencillez. En cuanto a nosotros, tratamos de tener como hijos a jóvenes fuertes. Porque si los jóvenes son piadosos, en ellos habrá un espíritu de sabiduría y de inteligencia por los siglos de los siglos»⁵.

El segundo relato hace desaparecer esta moral de tipo popular para dejar que subsistan únicamente evaluaciones de las que hablaremos más adelante, evaluaciones que recaen sobre decisiones más fundamentales.

La cuestión de las traducciones

La traducción de la TOB [Traduction Oecuménique de la Bible], basada en la versión de Teodoción, pone de relieve el carácter necesariamente interpretativo de cual-

5. Traducción de Pierre GRELOT, «Historia de Susana», en *El libro de Daniel*. Cuadernos Bíblicos 79. Estella, Verbo Divino, 2002, pp. 49-51.

quier traducción. Ofreceremos dos pequeños ejemplos de ello.

Parque, vergel, jardín. Según la TOB, Susana se pasea por el «parque» de la opulenta casa de su marido, Yoakim. El texto griego dice *paradeisos* (Dn 13,4.7.15.17-18, etc.), traducido ordinariamente por «jardín» (BJ, Dhorme, Osty). Pero en la Vulgata lo encontramos traducido por *pomarium*, el vergel. Ahora bien, siempre en la Vulgata, pero esta vez en Gn 2,8 o 3,1-2, la palabra *paradeisos* no se traduce, sino que se calca: *paradisus*, mientras que el hebreo dice *gan*, «jardín». Jerónimo y la TOB, al no nombrar un «jardín» ligado –en la historia de Susana– a una mujer que se pasea y se baña en él, impide la asociación con Eva en el jardín de Edén, expuesta a las seducciones de la serpiente. Sin embargo, numerosos relatos judíos asocian desnudez (en particular femenina) con jardín (sobrentendido de Edén) y concupiscencia masculina (la del demonio-serpiente, Satanás). Por no hablar de los relatos folclóricos europeos, anteriores al cristianismo, en los que las mismas asociaciones son legión.

Ritmo del relato. De forma casi automática, el ritmo de los relatos franceses se impone en la mayor parte de las traducciones. Los dos textos griegos marcan –fórmula trivial– el comienzo de las frases con la conjunción *kai*, que significa «y» (en el estilo oral, en francés, la fórmula se utiliza siempre, muchas frases comienzan con «et alors» [«y entonces»]). Este procedimiento permite unir las frases y establecer también etapas. El traductor de la TOB de la historia de Susana decidió traducir frecuentemente con «or» [«ahora bien»], pero irregularmente. ¿Cuestión de estilo, para

«evitar las repeticiones», como enseñan los maestros de francés?

Estos detalles de traducción no dependen de una erudición pedante. Ponen de relieve un elemento fundamental de la lectura, a saber, las asociaciones con otros textos, otros relatos orales o escritos. Cada cual lee con lo que ya conoce, los términos empleados en el relato para caracterizar una situación apelan a otros relatos en los que una situación análoga está presente. De ahí la importancia del trabajo de traducción, que debe seguir siendo lo más cercano al sentido del texto, a su construcción. De lo contrario, el traductor difunde, sin decirlo, su propia interpretación. Conclusión: a falta del texto en lengua original, dispongamos de varias traducciones para poder comparar.

Recorrido por el texto

A lo largo de la lectura, cada lector descubre lugares que pueden llamarle particularmente la atención, en función de las culturas a las que pertenezca (cada persona pertenece a varias comunidades interpretativas, poseyendo cada una de ellas una cultura que la distingue de otras: familia, etnia, nación, profesión, religión, edad, política, etc.). No obstante, estas diferentes culturas constituyen, de forma jerarquizada y frecuentemente conflictiva, una familia cultural en la que dominan formas de producir y de interpretar los textos. Estas costumbres interpretativas apelan a procedimientos para construir sentido y se supone que los lectores de textos producidos en este ambiente cultural han sido formados, frecuentemente por impregnación, en el dominio de estos procedimientos. Mencionemos ahora cinco

de estos usos culturales de construcción de sentido, dibujando así caminos de problematización.

1. Modalidades de evaluación. Las dos versiones proponen a los lectores evaluaciones sin ambigüedad de sus relatos: por parte de Susana todo es positivo, su belleza, su educación, su angustia, la confianza en su dios; por parte de los jueces, las evaluaciones son negativas, de forma absoluta. El lector sabe a qué atenerse, de entrada, puesto que son denunciados por la autoridad del «Señor» (en el v. 5, alusión a Jr 29,22-23, donde son condenados el adulterio y el falso testimonio) ya que «pervirtieron sus pensamientos». A lo largo del texto, estos «impíos» (v. 32) son caracterizados como estando resueltamente de parte del mal. Daniel los rechaza (v. 56) hacia lo peor, clasificándolos como de la «raza de Canaán y no de Judá», juicio definitivo en un ambiente cultural judío. El lector es llevado por estas evaluaciones que manifiestan el bien y el mal. Es libre de compartirlas o de rechazarlas, pero no puede ignorar el compromiso del texto. Queda por saber cómo, a partir de una oposición de valores tan trivial, es posible interesar al lector.

2. El relato. La historia de Susana sigue un programa antropológicamente clásico, el del relato, como lo establecieron W. Labov y J. Waletzky, es decir, que aquí se utiliza un procedimiento narrativo que todo ser humano reconoce y comprende⁶. Parte de una si-

6. William LABOV / Joshua WALETZKY, «Narrative analysis: oral versions of personal experience», en *Essays on the Verbal and the Visual Arts. Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. University of Washington Press, 1967, pp. 12-44.