

En conclusión podríamos decir que toda teología de la evangelización debe empezar con Dios. Por la simple y sencilla razón de que él es en el proceso evangelizador, el primer convertido. Sólo cuando logramos comprender y experimentar que Dios ha llegado a nosotros, podemos acercarnos a él.

Pero algo más, Dios ha llegado a nosotros y nos muestra que su conversión es hacia el pobre, el menesteroso y desvalido. Nació como el Dios Yavé en el éxodo cuando sacó a un grupo de esclavos de la opresión egipcia. Se encarnó como Dios-hombre en el pesebre de Belén. Fue amigo de los niños, de prostitutas y pecadores, e hizo del centro de su misión la proclamación de la buena noticia a los pobres (Mt. 11.2-6).

Por ello, la conversión de Dios es un desafío a quebrar con el sistema de vida de esta nuestra cultura moderna. Es, a la vez, una fuerza iconoclasta, pues destruye ídolos y falsos dioses que levantan a los poderosos y aplastan a los débiles. □

En torno a la lectura de Deuteronomio: reflexiones andinas

Bill Mitchell

I. El traductor indígena y el biblista

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

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

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

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

Existen otras opciones. Por ejemplo, tratar al libro no como el fin del Pentateuco, sino como el principio de una extensa obra histórica.

Como tal, el libro resume el pasado y se proyecta a experiencias de la nación todavía futuras. Lleva al oyente o al lector al destierro, una eventualidad para la cual provee una razón.

De hecho, el leer el libro como el fin de la etapa formativa de una obra, y el

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

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

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

Pero sería un error dar la impresión de que las investigaciones de los biblistas en torno al libro no han arrojado resultados valiosos. Desde hace mucho tiempo han aportado ciertas conclusiones definitivas, que son importantes para nuestra lectura del texto.

Deuteronomio no es tanto una serie de leyes como la predicación basada en la ley del Señor (von Rad, pp. 105-107). En esos «sermones» aparece por primera vez la idea de la «ley» como un cuerpo distinto o texto definido (en vez de «leyes»). El estilo retórico y la naturaleza reiterativa del material son los de un predicador. Los sermones amplían los distintos mandamientos y los aplican a la vida de la comunidad. Esta característica del llamado «estilo deuteronomico», que quiere hablar sobre todo al corazón, se nota, por ejemplo, en la multiplicación de expresiones casi sinónimas en un sólo pasaje. Esto crea una estructura rítmica propia de esos «sermones» que les confiere una notable fuerza persuasiva e intensifica su impacto:

...su suelo devastado por el azufre y la sal, donde no se siembra ni crece nada, ni brota ninguna hierba; como sucedió en la catástrofe de Sodoma y Gomorra, de Admá y Seboím, a las que el Señor destruyó en su ira y su furor... (29.22).

Hay otros contextos que nos llevan a concluir que los términos en juego en ese amontonamiento de expresiones son muy a menudo sinónimos, como, por ejemplo, los términos que caracterizan las formulaciones legales: «estatuto», «ley», «mandato», «mandamiento», «ordenanza», «palabra», «precepto», «testimonio». Algunos traductores buscan una palabra exacta y específica para cada término legal.

Puede ser el resultado de una cierta convicción de la inspiración divina de las Sagradas Escrituras o de una determinada filosofía de traducción. Al darse cuenta del uso de sinónimos, se encuentran empujados a una mayor creatividad que busca una traducción más idiomática, y, paradójicamente, logran una fidelidad más auténtica al mensaje del libro.

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

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

II. El traductor indígena y la iglesia

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

Cuatro siglos más tarde este proceso ha dejado un legado que presenta desafíos únicos a los traductores de la Biblia. La idolatría es un tema importante de Deuteronomio. En vez de entenderlo en su contexto veterotestamentario, el traductor corre el peligro de entenderlo en términos de la crítica de la iglesia de la religión autóctona de los Andes: «la extirpación de la idolatría». Ya que la terminología indígena que cupiera mejor fue «extirpada» por la iglesia hace siglos,

la traducción de este tema exige una creatividad especial de parte del traductor; de otra manera tendría que recurrir a términos desbaratados, prestados del español.

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

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

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

Los traductores evangélicos en el sur del Perú vieron en las «imágenes de Asera» (Dt. 7.5) representaciones de la diosa cananea Asera. No hubo problemas en ese entendimiento, pero sí en los primeros borradores de su traducción del concepto. Ellos escogieron el término quechua usado en toda su región para aludir a las estatuas que recuerdan manifestaciones de la Santa Virgen («mamachas») y su traducción rezaba «Asera nisqa mamacha».² Los evangélicos consideraron que las estatuas de la Virgen son «ídolos», y pensaron que la traducción resultaba igualmente válida y fiel al mensaje bíblico.³ El diálogo y la diplomacia fueron indispensables para llegar a un entendimiento mutuo y producir una traducción aceptable a todos.

1 *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios*. Esta obra trilingüe (español, quechua, aymara) fue el primer libro publicado en América del Sur.

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

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

III. El traductor indígena y la cultura

Cuando un(a) traductor(a) lee un texto, su lectura es imbuida por factores que proceden de la matriz cultural a la cual pertenecen, sean de cosmovisión, costumbres, creencias, idiomas o rituales.

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

La vivencia indígena está entrañablemente ligada a la tierra, y una relación íntima con la naturaleza infunde la vida. Pero los poderosos les quitaron las mejores tierras, los obligaron a trabajar como colonos y los forzaron a labrar tierras marginales de poco rendimiento para el sostén de sus familias. Es una historia marcada por la explotación y la injusticia. Este pueblo encuentra expresados sus anhelos y aspiraciones en las impactantes palabras de un Dios que se pone a su lado: «Tu deber es buscar la justicia, sólo la justicia, para que tengas vida y poseas la tierra que el Señor, tu Dios, te da» (16.20).

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

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

Los traductores, a veces sin darse cuenta, traen al texto un entendimiento de su cultura determinado por una posición teológica. Los partidarios de una teología que es tomista en su orientación, y que toma la encarnación como punto de partida, «leen» los fenómenos culturales que los rodean de una manera muy distinta de los que toman la muerte de Jesucristo en la cruz como punto de partida. Una evaluación de la cultura que da por sentado que «las semillas del Verbo» están presentes antes que llegara la fe cristiana en forma explícita (*Santo Domingo*, p. 17) difiere

fundamentalmente de la que parte de la convicción de que «el mundo entero está bajo el poder del maligno» (1 Jn. 5.19).

Unos ven en ciertas expresiones culturales fenómenos que esperan el *kairós* de Dios en el cual llegarán a su plenitud en Cristo, mientras otros ven los mismos fenómenos condenados por el advenimiento de Cristo, y por eso los rechazan totalmente. Estas tensiones surgen en varias áreas de traducción, como en la terminología para el nombre de Dios o para los sacrificios y ofrendas.

A pesar de los esfuerzos de la iglesia por extirpar prácticas religiosas indígenas, ciertas prácticas continúan hasta hoy, muy a menudo en forma clandestina. Han podido conservarse ciertos elementos del vocabulario ritual, y en momentos de revitalización cultural estos términos se trasladan de la periferia al centro del uso popular. El término genérico para «ofrenda» que los chamanes quechuas de Bolivia utilizan en sus ritos (*rikuchina*)⁴ fue adoptado por los traductores de la Biblia quechua, y aparece frecuentemente en el Pentateuco. En la preparación de la segunda edición, los revisores reaccionaron en contra de la palabra *rikuchina* y argumentaron que era un concepto pagano. El equipo que tradujo la Biblia era interconfesional. El equipo revisor provenía de un sector muy conservador de la comunidad cristiana y temía la implicación sincretista de tal uso. A la vez ignoraba las fuentes no israelitas de la terminología bíblica de los sacrificios.

Cuando los peritos jesuitas del siglo XVI decidieron cómo traducir el nombre divino, rechazaron los nombres andinos que significaban «Dios» en español:

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

En quechua usaron «Apu Dios» combinándolo con el término indígena «Apu» («señor» o «autoridad»), palabra en uso común en la administración del imperio incaico. Pero en vez de sobrevivir la aceptación secular de la palabra, perduró la aceptación religiosa. «Apu» era (y en algunas regiones todavía es) el dios tutelar que vivía en los nevados y amparaba los pueblos que habitaban en las faldas y los valles contiguos al cerro. Por ejemplo, «Apu Illamani» (Illamani es el nevado que se ve al sudeste de La Paz, Bolivia). Frente a un término de dudoso contenido semántico («Dios»), el uso de «Apu» empujó a los neófitos andinos a que colocaran al Dios cristiano al mismo nivel que sus dioses tutelares (Mitchell, p. 154). La expresión sigue en uso en la Iglesia Católica, y ciertos sectores de la comunidad evangélica, (p. ej., «Apu Jesucristo»).

Hoy los traductores andinos adoptan una posición ambivalente frente al uso de

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

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

Esta reflexión en torno a la lectura del texto apunta a varios factores históricos, culturales, cognoscitivos, y teológicos que influyen o inciden en el trabajo del traductor. Así lo convierten en una labor cada vez más compleja, y exigen del traductor una sensibilidad no solamente al texto, sino a sí mismo y al otro.

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

Referencias

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

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

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