

LA TRADUCCIÓN EN LA ANTIGÜEDAD: LA *VULGATA* DE JERÓNIMO Y
OTRAS VERSIONES BÍBLICAS

Filología Clásica

Curso académico 2017/2018

Autor: Andoni García Agüero

Departamento de Estudios Clásicos

Índice	Pág.
Introducción	3
1. La traducción en la Antigüedad	4-7
2. Jerónimo y su labor como traductor	7-10
3. Las traducciones latinas de la Biblia	
3.1. Consideraciones sobre el latín bíblico	10-11
3.2. Las versiones latinas de la Biblia	12-13
4. Análisis lingüístico comparativo entre la Vulgata y la Vetus Latina Hispana: el Libro de Rut.	
4.1. Contenido, género literario y estructura	13-15
4.2. Análisis lingüístico de las versiones latinas del Libro de Rut	15
4.2.1. Apartado gráfico fonético	15-17
4.2.2. Apartado morfosintáctico	17-19
4.2.3. Plano sintáctico	19-24
4.2.4. Apartado léxico	25-29
5. Conclusiones	29-30
Bibliografía	30-32

Introducción

El presente trabajo se enmarca en el ámbito de la traducción en la Antigüedad tardía. Para abordar esta cuestión, nos hemos centrado en la obra de Jerónimo, Padre de la Iglesia y escritor cuya labor de exégesis y traducción de las Sagradas Escrituras es todavía hoy objeto de investigaciones de todo tipo. En la primera parte de nuestro trabajo hemos reflexionado sobre los criterios traductológicos que expuso Jerónimo en sus obras, en especial en la *Epistula ad Pammaquium*. A esta reflexión inicial le sigue un análisis cuyo objetivo es comparar dos versiones latinas de un texto bíblico: el *Libro de Rut*. Tales versiones son la traducción ofrecida por la *Vulgata* de Jerónimo, y la que presenta la *Vetus Latina Hispana* del manuscrito 31 de la Universidad de Madrid¹. Además, hemos contrastado estas versiones con los pasajes correspondientes de la *Septuaginta*. Sus criterios de trabajo y su profundización en los textos bíblicos dieron como resultado una traducción única en la que se respeta el texto bíblico original sin renunciar a la elegancia y al decoro de la lengua latina: un trabajo arduo y laborioso ya que se trataba de verter un texto no indoeuropeo en una lengua indoeuropea, el latín. Como se ha señalado, nos ocuparemos del *Libro de Rut*. Más concretamente, se analizarán los dos primeros capítulos siguiendo los diferentes planos lingüísticos. La primera razón para la elección de este libro bíblico es su brevedad ya que esa circunstancia nos ha permitido estudiar con detalle los rasgos más característicos de las versiones citadas. Hay otra razón importante que nos ha impulsado a elegir este libro: tenemos a nuestra disposición una traducción cuatrilingüe de este libro editada por el profesor Jiménez Zamudio. Ello nos ha posibilitado consultar en cada pasaje la transliteración del original hebreo y la *Septuaginta* además de las dos versiones latinas citadas.

¹ Este códice es conocido también como Códice Complutense 1 (Jiménez Zamudio 2009, 15).

1. La traducción en la Antigüedad

La traducción era una práctica muy común y extendida en la Antigüedad. Grandes civilizaciones como la romana o la egipcia recurrieron a ella, bien por motivos legales o religiosos, bien por aumentar su conocimiento sobre un ámbito en particular². Las traducciones anónimas de los textos apócrifos o pseudo-epigráficos, así como las de otros importantes textos bíblicos, o la monumental empresa de Jerónimo con su Vulgata en el siglo IV d.C., han contribuido al desarrollo y a la permanencia del bagaje cultural heredado del Antiguo Oriente en Occidente (Fernández Marcos 2007, 263).

La traducción como práctica habitual se inició con los romanos. Las primeras traducciones respondían a textos de carácter legal y administrativo pero, debido al predominio cultural griego rápidamente comenzaron las traducciones literarias de otras obras de naturaleza científica o técnica. Por otro lado, los griegos, conscientes de su superioridad intelectual y cultural, nunca sintieron la necesidad de recurrir a la traducción de textos escritos en una lengua que no fuera el griego. (Fernández Marcos 2007, 266).

Las reflexiones sobre teoría de la traducción que desarrollaron los autores clásicos apuntan todas a una misma idea: todos prefieren una traducción según el sentido antes que una traducción literal. Cicerón (*De optimo genere oratorum*, 14) habla sobre la existencia de dos tipos de traductores: el *interpres* cuyo trabajo estaría relacionado con la traducción literal de los textos legales y, por otro lado, el *orator* cuya labor consistiría en la traducción de textos literarios³. Horacio (*Ars Poetica*, 133) y Jerónimo (*Ad Pammchium*, 57) remarcan la misma idea: los tres autores señalan que el traductor de un texto literario debe ceñirse al sentido del texto, mientras que el *fidus interpres* debe atenerse al significado y realizar una traducción literal. Se puede encontrar, por lo tanto, en la Antigüedad una clara distinción entre dos puntos de vista en la traducción: *sensus de sensu* o *uerbum e uerbo*. Es decir, una traducción que lleva

² Se pueden encontrar diversos ejemplos que muestran la existencia de situaciones de bilingüismo en la Antigüedad así como la importancia que los antiguos le daban a las traducciones de otros libros fuera de su propia cultura: en el caso romano, se conoce de primera mano que existió una traducción del tratado *De agricultura* del cartaginés Magón al latín. También, se puede consultar la piedra Roseta construida por Ptolomeo V en memoria de su ascenso al trono y más tarde traducida al demótico y al jeroglífico (Fernández Marcos 2007, 268).

³ (...) *In quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere sed genus omne uerborum uimque seruari* (*De optimo genere oratorum* 14).

el texto original al lector o una traducción que lleva al lector al texto original (Fernández Marcos 2007, 268-269 y Brock 1979, 69-73).

Además de la naturaleza del texto que se traduce, el prestigio de las dos lenguas involucradas o la medida en que es conocida la lengua original son otros motivos que podían inducir a elegir una técnica de traducción u otra. Así, por ejemplo, los textos educativos de Virgilio, que servían para aprender estructuras sintácticas y léxico sofisticado, o los textos administrativos y legales⁴, eran objeto de una traducción lo más fiel y literal posible al texto original. Por otro lado, se encuentran otras actitudes favorables a una traducción según el sentido en los textos traducidos del griego a la lengua arábiga⁵, así como en los textos religiosos egipcios, donde el autor del *Ecclesiasticus*, Ben Sira, manifestó que podía permitirse la posibilidad de traducir los textos con libertad al igual que los traductores griegos de los *Proverbios*⁶. La necesidad de una traducción según el sentido se produce con mucha más frecuencia en los textos de carácter sagrado (Brock 1975, 74-76).

En lo que respecta a la elaboración de obras importantes de traducción, la dinastía ptolemaica en plena época helenística dio impulso a un florecimiento sin precedentes, ya que tanto Ptolomeo I Sóter (367-283 a.C.), como su sucesor Ptolomeo II Filadelfo (283-246 a.C.) promovieron la primera traducción de la Escrituras Sagradas hebreas al griego. La realización de esta obra puede considerarse como una empresa inusual, puesto que nunca antes se había traducido un texto religioso oriental al griego. La traducción de La Torá estuvo condicionada por la política cultural de Ptolomeo I Sóter que inauguró la Biblioteca de Alejandría, centro de investigación y edición de

⁴ Existen, no obstante, otros textos legales como las inscripciones bilingües de Palmira que no mantienen una traducción literal estricta, ya que se pueden encontrar fórmulas y fraseología de las propias lenguas, aunque el significado, en general, se respete (Brock 1979, 73).

⁵ El pasaje de Al-Şafadī, escritor e historiador del siglo XIV d.C., subraya la idea de que son mejores las traducciones *sensus de sensu* que las traducciones *uerbum e uerbo*. Añade que las traducciones literales presentan dos problemas grandes: por un lado, no existen palabras o expresiones en griego que se correspondan con las del árabe, por lo que muchas palabras no se pueden traducir y, por otro lado, no existe una correspondencia absoluta entre las estructuras sintácticas de ambas lenguas y tampoco se pueden traducir las metáforas correctamente. Las traducciones *sensus de sensu*, en cambio, son las más idóneas, puesto que el traductor toma el sentido general de la oración sin fijarse en el significado concreto de las palabras en griego (Brock 1979, 74-75).

⁶ Sin embargo, el filósofo neoplatónico sirio o arameo Jámblico, nacido en la segunda mitad del siglo III d.C., presenta el dilema *traduttore traditore*. Jámblico (*Myst.* 7.5) no aceptaba la traducción de una lengua a la otra, ya que no se podía transmitir el mensaje con el mismo significado. También señaló que las palabras de las antiguas oraciones debían mantenerse en su lengua original y que se debían respetar tal como eran sin añadir, ni quitar nada (Brock 1979, 76).

textos para la nueva y creciente comunidad greco-parlante judeo-helenística durante la Antigüedad. Esta comunidad, se integró rápidamente en la órbita intelectual griega y no tardó en traducir al griego sus textos sagrados y en cultivar todos los géneros literarios griegos. La traducción de la Biblia responde a la necesidad de la comunidad judía de tener una versión que entendieran en griego y no en hebreo para su lectura sinagoga y para la educación de su comunidad (Fernández Marcos 2007, 270-271). La traducción de los cinco libros de La Torá, el Pentateuco, pasó a ser conocida con el nombre de *Septuaginta* en honor a los setenta traductores que la llevaron a cabo, según la narración de la *Carta de Aristeas* escrito a finales del siglo II a.C. Este texto revela el interés del monarca por traducir y coleccionar escritos orientales y es un testimonio más de su política cultural relacionada con la Biblioteca de Alejandría⁷. La traducción de La Torá desencadenó toda una serie de traducciones de otros textos sagrados hebreos, por ejemplo, el Libro de los Profetas hacia el 200 d.C. o los Hagiógrafos hacia finales del I d.C. y comienzos del II d.C. (Fernández Marcos 2007, 272-274).

La *Septuaginta*, es decir, la versión traducida del arameo y del hebreo por los judíos alejandrinos en época helenística, se convirtió en la Biblia de la comunidad judía y más tarde, del cristianismo. Esta versión griega puede considerarse una traducción literal, semejante a la que encontramos en los textos administrativos o legales ya que está alejada del estilo de traducción propio de los textos literarios. La traducción de la Biblia se creó en un ambiente académico respaldado por unos traductores bilingües y conocedores de ambas culturas (Fernández Marcos 2007, 275-278).

La extensión del Imperio romano por los territorios orientales provocó el acercamiento progresivo del cristianismo a la cultura romana. El griego helenístico o *koiné* fue el medio de difusión empleado en los textos sagrados, por lo que los primeros escritores cristianos también escribieron en griego, por ejemplo, san Pablo su *Epístola a los Romanos*. La rápida difusión del cristianismo en el Imperio trajo consigo la necesidad de elaborar versiones latinas de pasajes bíblicos para la comunidad no greco-parlante. Las traducciones latinas compuestas entre los siglos II y V d.C. se denominan genéricamente *Vetus Latina* (VL) y están basadas en las versiones griegas. Su repentina producción, surgida en función de las necesidades del momento, dio lugar a un vasto

⁷ El contexto cultural que dio lugar a la traducción de la Biblia y la Ley Judía bajo el reinado de Ptolomeo II Filadelfo está reflejado en el texto apócrifo *Carta de Aristeas*. Existe mucha bibliografía respecto a la traducción de la *Septuaginta* y esta *Carta* (Fernández Marcos 2007, 272)

conjunto de textos. Jerónimo, apoyándose en el original hebreo tradujo la Biblia con la finalidad, entre otras, de reducir tal variedad y cantidad de traducciones. Esta nueva versión conocida como la Vulgata y asentada en el canon hebreo consiguió desplazar las versiones sustentadas en el canon griego en el siglo VII d.C. (Cañas Reíllo 2001, 35-37 y 40-41). Además, fue considerada como Biblia oficial de la Iglesia católica tras el Concilio de Trento celebrado en 1546 (Vian 2005, 166-170).

2. Jerónimo y su labor como traductor.

El importante lugar que ocupa Jerónimo en la literatura cristiana se lo debe, además de a su *Epistolario*, a la traducción de la Biblia. Dicha traducción estuvo acompañada por importantes comentarios, por ejemplo, los realizados sobre algunas epístolas de Pablo y los libros proféticos.

Las epístolas de Jerónimo son la prueba más clara de sus profundas preocupaciones espirituales y de su labor filológica. Su epistolario está compuesto por 154 cartas en las que se reflejan sus relaciones personales con otras figuras importantes de su época, tales como Agustín, Ambrosio, Rufino y Juan Crisóstomo. Al igual que el epistolario de Cicerón, es un magnífico testimonio no sólo del contexto socio-cultural en el que se desarrolló Jerónimo, sino también de sus inquietudes filológicas, espirituales e intelectuales. La amplitud y variedad del conjunto no responde a una distribución temática determinada, ya que se pueden encontrar temas de todo tipo, así por ejemplo, la vida monástica y la ascética, la virginidad o problemas filológicos relativos a la traducción de los textos bíblicos, empresa a la que más tiempo dedicó en los aproximadamente 35 años que pasó en Belén⁸. Algunas epístolas son breves y escuetas, pero también existen otras más extensas, breves ensayos que pretenden profundizar en algunas de las tareas emprendidas por Jerónimo. En general, las cartas muestran la personalidad de un gran intelectual. El rotundo éxito de sus epístolas tuvo como consecuencia la aparición de una gran cantidad de manuscritos que llegaron a

⁸ La vida de Jerónimo estuvo acompañada por innumerables viajes por todo el Imperio romano que le permitieron formarse como intelectual y erudito. Su inicio académico en Roma (360-367) le aseguró una preparación en las Letras clásicas basada en la lectura y el comentario de los textos de Virgilio y Cicerón. Los viajes por Oriente (Antioquía, Constantinopla y Belén) y su estancia en Siria le permitieron acceder al aprendizaje del hebreo y del griego. Su larga estancia en Belén, no obstante, fue la más fructífera en cuanto a su labor traductológica. Belén, además, estaba ubicada cerca de las dos grandes bibliotecas cristianas del momento: Jerusalén y Cesarea (Vian 2005, 145-150; Cañas Reíllo 2001, 40-41).

conformar una compleja tradición textual. Las epístolas de Jerónimo se transmitieron sin interrupción gracias a las traducciones monacales a lo largo de toda la Edad Media (Vian 2005, 155-157; Ruiz Valero 1962, 21).

Por lo que hace a su labor traductológica, Jerónimo fue el nexo de unión entre la cultura oriental y occidental y, en última instancia, el introductor de la mentalidad cristiana en Occidente. Él mismo anotó en sus epístolas cuáles eran sus pretensiones y sus objetivos como traductor (Vega Cernuda 1999, 4-5).

Las traducciones de Jerónimo no estuvieron exentas de críticas por parte de sus contemporáneos. En muchas ocasiones, la necesidad de defender su trabajo le hizo exponer sus criterios traductológicos en varias de sus epístolas⁹. Entre todas sus reflexiones destaca la *epístola ad Pammachium* (57), el primer ensayo donde el autor trazó la metodología y los principios rectores de la labor de traducción e interpretación: se trata del primer intento de sistematización de los criterios traductológicos en la Antigüedad (Vega Cernuda 1999, 8-9)¹⁰.

Esta epístola muestra las ideas fundamentales de Jerónimo sobre el arte de traducir bien (57, 1-5)¹¹. El autor acompaña todas estas reflexiones de distintos *exempla* tomados de autores clásicos, por ejemplo, Cicerón acerca de su traducción de Demóstenes y Esquines u Horacio en su verso: *nec uerbum uerbo curabis reddere fidus interpres* (*Ars Poetica*, 133). Menciona también las traducciones realizadas por Terencio a partir de Menandro, Plauto, Cecilio y otros cómicos antiguos y concluye de esta manera: *Quam uos ueritatem interpretationis, hanc eruditi κακοζήλιαν nuncupant* (Carta 57, 491), es decir, los antiguos prefieren una traducción según el sentido, antes que una traducción literal y, en consecuencia, de mal gusto (Martino Alba 2008, 6). Jerónimo apoya su argumento con la breve mención sobre teoría de la traducción que

⁹ Algunas epístolas interesantes en este sentido son las siguientes: 20, 30, 48, 56, 57, 81, 83, 106.

¹⁰ Jerónimo escribió esta famosa epístola en el contexto de la polémica origenista como defensa ante los ataques que recibió por motivo de su apresurada traducción *sensus de sensu*, de la carta de Epifanio a Juan de Jerusalén, traducción que realizó para Eusebio de Cremona, ya que éste no sabía griego y dicha carta estaba en ese momento en boca de todos. Jerónimo mandó anotar a un notario o estenógrafo una rápida traducción no definitiva que salió a la luz sin su permiso y que, en consecuencia, lo comprometió y lo expuso a críticas y acusaciones. El proceso de traducción que llevó a cabo Jerónimo consistió en una traducción libre según el sentido. Sus detractores, en cambio, vieron en ella una traducción desleal al texto original (Vega Cernuda 1999, 10; Ruiz Bueno 1962, 483-486).

¹¹ Otras consideraciones sobre la traducción dadas en el amplio *corpus* de textos de Jerónimo están expuestas en el trabajo de Pilar Martino Alba 2008, trabajo que citamos a partir de la página <https://web.ua.es/es/histrad/documentos/produccion-investigadora-del-grupo/san-jeronimo-traductor-y-traductologo-pilar-martino-alba.pdf>.

Cicerón escribió en su *De optimo genere oratorum* en el 46 a.C. Éste entiende que existen dos formas de traducir: *more oratoris et more interpretis*, es decir, una según el sentido y otra según la literalidad, respectivamente. A partir de esta pequeña puntualización, Jerónimo desarrolla la idea expuesta por Cicerón y sugiere que las dos formas de traducir corresponden a dos tipos diferentes de textos, por lo que se podría establecer, según Jerónimo, una estrecha relación entre el método de traducción y la tipología textual. Los tipos de texto a los que hace alusión son, por un lado, los textos sagrados cuya estructura lingüística y léxica debe respetarse mediante una traducción literal que asegure la entidad única e inalterable del texto y, por otro lado, los textos profanos, cuyo estructura lingüística y léxica no es sustancial, de manera que es preferible traducirlos según el sentido (Vega Cernuda 1999, 11): *Ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu (Cartas 57, 5)*. Las palabras de Jerónimo más adelante en su epístola lo delatan como ferviente seguidor del modelo de escritura ciceroniano¹². De hecho, otros pasajes de Jerónimo, contradicen la filosofía traductológica, ya que él mismo en el prólogo al libro de Job escribe: *nunc uerba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit*. También en otros *exempla* que enumera en su carta *Ad Pammachium* deja a la vista que incluso los antiguos traductores de las Escrituras sagradas no actuaron con los textos sagrados tal como él ha aclarado, es decir, mediante una traducción literal y respetando, por lo tanto, la verdad hebraica. Todo esto le lleva a afirmar: *Longum est nunc euoluere quanta Septuaginta de suo addiderint, quanta dimiserint, quae in exemplaribus ecclesiae obelis asteriscisque distincta sunt (Carta 57, 11 cit. en Vega Cernuda 1999, 13)*.

Parece claro que para Jerónimo es prioritario el logro de una escritura correcta desde el punto de vista estilístico. El decoro y el estilo del texto traducido son un tema recurrente que refleja su *modus operandi*, puesto que en otra epístola recibida de parte de Paulino de Nola, Jerónimo se excusa ante las recriminaciones de aquel por la pérdida del estilo ciceroniano y se defiende amparándose en sus quehaceres, que le quitan tiempo para escribir como a él le gustaría (Vega Cernuda 1999, 12).

¹² La *praefatio* que precede la traducción al latín de la *Crónica* de Eusebio dice lo siguiente: *difficile est alienas lineas insequentem non alicubi excidere, arduum ut, quae in alia lingua bene dicta sunt, eundem decorem in translatione conseruent... si ad uerbum interpretor, absurde resonant; si ob necessitatem aliquid in ordine, in sermone mutauero, ab interpretis uidebor officio recessisse (Cartas 57, 5)*.

Las reflexiones de Jerónimo en torno a la traductología en sus prólogos y prefacios son también una prueba de que su saber iba más allá del de un simple traductor. En el *Prólogo Galeato*, Jerónimo se refiere al papel del traductor como transmisor de conocimientos; en el *Pentateuco de Moisés* señala la importancia de entender el texto original, en este caso, la lengua hebrea; en el *Libro de interpretación de los nombres hebreos*, apunta a la importancia de repasar y verificar la información obtenida; en la *Carta a Magno* (70, 2-3, 5-6), le indica a su interlocutor la importancia de recurrir a autores clásicos en sus obras, aun siendo literatura profana (Martino Alba 2008, 4-6).

El resto de epístolas que dedica Jerónimo a sus traducciones no son tan famosas y significativas como la *epistola Ad Pammachium*. En cualquier caso, se pueden encontrar epístolas muy extensas donde Jerónimo corrige, aconseja y enseña a su remitente mediante un ejemplo práctico de traducción sobre la mejor manera de traducir. Reflexiona, en numerosas ocasiones, sobre temas sintácticos, gramaticales, léxicos y sobre crítica textual. Así pues, se observa que Jerónimo fue más que un simple traductor ya que no sólo “sabía hacer”, sino que también “sabía sobre” (Martino Alba 2008, 10).

3. Las traducciones latinas de la Biblia

3.1. Consideraciones sobre el latín bíblico

Las particularidades lingüísticas de la lengua bíblica ya sean en el campo semántico y léxico, ya sean en el nivel sintáctico o en el estilístico son suficientes para afirmar que se trata de una lengua distinta a la del latín cristiano, aunque todavía haya estudiosos que difieran sobre esta división¹³. El latín bíblico abarca el latín común de la *Vetus latina* y, por otro lado, el latín elevado de la Vulgata de Jerónimo. La denominación de “latín cristiano”, en cambio, es la que se aplica a la lengua de todos los textos cristianos *lato sensu*. Bajo esta escueta clasificación, se pueden encontrar, por

¹³ La escuela de Nimega, pionera en el estudio del latín cristiano, no diferencia ni plantea la posible distinción entre el latín cristiano y el latín bíblico, puesto que considera que este último forma parte del latín cristiano (García de la Fuente 1990, 102).

ejemplo, no sólo las inscripciones populares cristianas, sino también los textos de Minucio Félix, Tertuliano y Cipriano, al igual que los textos y traducciones de Ambrosio, Jerónimo y Agustín, los cuales no comparten, en muchas ocasiones, el mismo estilo de escritura que se observa en los textos bíblicos. Latín cristiano, por lo tanto, no es lo mismo que Latín bíblico (García de la Fuente 1990, 102-106).

La existencia de un latín bíblico, diferente al de la lengua popular hablada y alejado en estilo y decoro del latín clásico, fue reconocida por Agustín y Jerónimo quienes se referían a las Sagradas Escrituras como *Consuetudo scripturarum, mos scripturarum, idioma scripturarum*. Otro testimonio recogido por Lactancio (*Divinae Inst.* V, 1) muestra las reticencias que los autores paganos tenían con respecto a los textos pertenecientes al primer periodo del cristianismo. Pensaban que tales textos no se ajustaban al ideal de estilo oratorio definido por Cicerón en su *Orator*. Ningún escritor pagano podía entender por qué los autores cristianos de esta época usaban un *sermo humilis* para un tema *sublimis*. Así pues, no es de extrañar que R. Braun (1985, 130) cuestione si Cicerón o Salustio serían capaces de entender ese latín y esos textos rebosantes de referencias bíblicas y expresiones particulares cristianas, aunque el texto no tuviera ningún error de expresión o de sintaxis (García de la Fuente 1990, 81-84).

El latín bíblico comprende, por tanto, la lengua de la *Vetus latina*, y la de la Vulgata. Esta amalgama de estilos de traducción, y el volumen de textos distintos y divergentes entre sí que comenzaron a circular, tuvo como consecuencia la vivificación de la lengua latina. El latín bíblico tuvo, por lo tanto, un papel fundamental en el desarrollo de la lengua latina, hablada y escrita, una vez se estableció el cristianismo como religión oficial en el Imperio romano (García de la Fuente 1990, 138).

Las principales particularidades de la lengua bíblica son fruto de los diversos criterios traductológicos, del estilo del traductor, así como de factores internos propios de la evolución histórica de la lengua latina. Tienen gran importancia el influjo semítico, procedente de las lenguas originales de la Biblia (el hebreo y el arameo) y el influjo griego, en prácticamente todos los niveles de la lengua (García de la Fuente 1990, 106-135).

3.2. Las versiones latinas de la Biblia

Existen, como hemos dicho, dos versiones latinas de las Sagradas Escrituras: la *Vetus latina* y la *Vulgata*. La *Vetus* es, en realidad, una denominación genérica que comprende un conjunto de textos diversos, tanto en lo que hace a la época de escritura, como en lo relativo al origen de su composición. Este conjunto está dividido en dos grandes grupos, la *Vetus Africana* y la *Vetus Europea*, y cada grupo cuenta con características lingüísticas propias. Ya se ha señalado que la *Vetus* fue, en última instancia, la traducción al latín de la *Septuaginta*, aunque no se puede descartar que los primeros acercamientos a los textos sagrados fueran lecturas de carácter oral. La *Vulgata*, por otro lado, encargada por el papa Dámaso a Jerónimo en el año 382, pretendía restaurar la unidad de los textos sagrados mediante una versión directa a partir de las lenguas originales de la Biblia al latín, ya que las innumerables traducciones de la *Vetus latina* impedían el trabajo religioso de los exegetas (Jiménez Zamudio 2009, 11-12).

Las particularidades lingüísticas de estas dos versiones, divergentes entre sí, demuestran que el texto de partida no fue el mismo para la *Vetus* y para la *Vulgata*. La *Vetus* era una traducción latina apegada a la versión griega, que, a su vez, se basaba en el texto hebreo original observado en el Pentateuco y en los documentos de Qumrán, mientras que la *Vulgata* se sirvió del texto hebreo vocalizado y fijado por la comunidad judía en el siglo I d.C. Orígenes ya percibió estas diferencias lingüísticas entre los dos textos hebreos, el de la *Septuaginta* y el texto hebreo de su primera columna¹⁴. Su libro *Hexaplas* desempeñó un papel fundamental en la *Vulgata* de Jerónimo, puesto que este traductor dispuso para su trabajo del texto hebreo que sirvió de base a la *Septuaginta*, así como de las versiones griegas de Áquila, Símmaco y Teodoción traducidas a partir de los textos fijados en el siglo I d.C. (Jiménez Zamudio 2009, 13-14).

Las técnicas de traducción así como la calidad de la misma marcaron un distanciamiento notable entre la *Vetus* y la *Vulgata* puesto que los traductores de la *Vetus* podían trasladar a la lengua latina sin dificultad mayor el texto griego, una labor,

¹⁴ Orígenes transcribió el texto hebreo del A. Testamento en seis columnas: la primera comprendía el texto hebreo y la segunda el texto hebreo en caracteres griegos. La *Septuaginta* aparecía en la quinta columna.

según Agustín¹⁵, factible para cualquier persona que dispusiera del códice griego y de un conocimiento mínimo de esta lengua. En cambio, tal como afirmó Agustín, muy pocas personas eran capaces de entender el texto hebreo y entre ellas estaba Jerónimo, cuya labor, más difícil y compleja, consistió en traducir un sinnúmero de características propias de una lengua no indoeuropea, el hebreo, a la lengua latina (Jiménez Zamudio 2009, 14).

4. Análisis lingüístico comparativo entre la *Vulgata* y la *Vetus Latina Hispana*: el *Libro de Rut*

4.1. Contenido, género literario y estructura.

Tras haber señalado los criterios traductológicos fundamentales expuestos por Jerónimo en diversos pasajes de sus obras así como la existencia de diferentes tradiciones en la elaboración de las versiones bíblicas, nos centraremos a continuación en el análisis concreto de uno de los libros de la *Vulgata*. Para ello hemos decidido elegir el Libro de Rut. La razón fundamental, como hemos dicho, es que existe una edición llevada a cabo por Jiménez Zamudio en la que se cotejan cuatro versiones para cada pasaje: la versión hebrea que sirvió de lengua base a la versión griega, la *Septuaginta*, la *Vulgata* y la *Vetus Hispana*. Ello nos ha permitido comparar las traducciones latinas entre sí y tomar como referencia tanto la versión griega como la transliteración del original hebreo.

El libro de Rut se leía en la fiesta de Pentecostés o de las Semanas, en la época en la que se celebraba la cosecha de trigo. El libro comienza en la época en la que gobernaban los jueces. Elimelec, padre de familia, decide mudarse junto con su mujer, Noemí, y sus dos hijos, Majalón y Quelyón, por motivo de una hambruna en Judá a la tierra de Moab. Allí el padre de familia, Elimelec, muere y sus dos hijos se casan con dos mujeres llamadas Orfa y Rut. Tras diez años de matrimonio, las dos esposas enviudan y Noemí decide emprender con sus nueras el regreso a la tierra de Judá. En medio del trayecto, la viuda de Elimelec dice a sus dos nueras que regresen al hogar de

¹⁵ Agustín en *De Doctrina christiana* 2, 16: *Qui Scripturas ex hebraea lingua in graecam uerterunt, numerari possunt; latini autem interpretes nullo modo. Ut, enim cuique primis fidei temporibus in manus uenit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere uidebatur, ausus est interpretari.*

sus madres y que la dejen sola, pues todavía pueden contraer nuevamente matrimonio, no así ella a causa de su vejez. La piedad filial de Rut hacia Noemí provoca el cese de esta petición. Las dos mujeres llegan a Judá y Rut comienza a trabajar en el campo de Booz, quien tras conseguir el derecho de matrimonio con la viuda, apelando a la ley del Levirato, la toma como esposa. El libro finaliza con una genealogía que sitúa a Rut entre los antepasados del rey David y del Mesías, puesto que su hijo, Obed, fue el padre de Isaí, que, a su vez, engendró a David (Guillén Torralba 1997, 614).

El libro de Rut ha experimentado numerosos desplazamientos en el Antiguo Testamento. La tradición judía sitúa a Rut junto a los libros de *Cantar de los Cantares*, *Lamentaciones*, *Eclesiastés* y *Ester*. Pero la *Septuaginta*, y, en consecuencia, la *Vulgata* sitúan a Rut después de *Jueces*. En cualquier caso, se puede afirmar que el libro de Rut siempre tuvo un lugar original en la Biblia hebrea (Guillén Torralba 1997, 607 y 611; R. Farmer 1999, 518; Nácar-Colunga 1969, 206).

Las recientes investigaciones en el ámbito literario e histórico señalan que el libro de Rut pertenece a un género literario distinto al de las historias anteriores. Se trata de la *historia episódica*, un relato en el que, a partir de datos históricos que sirven para dar verosimilitud y consistencia al argumento, se insertan elementos novelescos con finalidad moralizante. El objetivo de este tipo de relatos es desarrollar comportamientos morales respetuosos con la fe judaica (Guillén Torralba 1997, 608)¹⁶.

La estructura del libro es sumamente sencilla, ya que es uno de los libros más breves en extensión del Antiguo Testamento y su lectura también es agradable y fácil¹⁷.

Los estudiosos sitúan la fecha de escritura entre los siglos V-IV a.C., concretamente en la época posterior al exilio¹⁸. Las nuevas investigaciones, en cambio, apuntan a que el libro fue escrito entre los siglos IV-III a.C., puesto que se piensa que su

¹⁶ Existen en la Biblia otras obras similares al libro de Rut. La historia de José, la historia de Job, el libro de Jonás y el libro de Daniel son ejemplos también de historias y actitudes personales ejemplares, al igual que el comportamiento de Rut (Guillén Torralba 1997, 609-610).

¹⁷ Rut cuenta con cuatro escenas: la primera se desarrolla en Moab; la segunda en los campos de Belén después de la muerte de Elimelec y sus dos hijos, Quelión y Mahlón. Esta narración se divide en la siega durante el día y la era durante la noche, que conforma la tercera escena; la cuarta escena tiene lugar en la puerta de la ciudad. En esta última se añade la genealogía de David con la finalidad de relacionar al mítico rey con la conversa Rut y dar un nuevo sentido político al texto (Guillén Torralba 1997, 611-614).

¹⁸ El libro de Rut destaca muchas leyes de la legislación judía, hasta tal punto que se puede considerar el libro como «un comentario narrativo de la legislación familiar» (Guillén Torralba 1997, 612). La edición de Nácar-Colunga explica los argumentos internos y externos por los que esta obra se sitúa entre los siglos V-IV a.C. (1969, 206-207)

género literario, que estaría entre una “haggadá” («relato edificante basado en la Sagrada Escritura») y una “halaká” («sentencia rabínica para determinar la aplicación de la ley»), se correspondería con la época de nacimiento del “midrás” («desarrollo explicativo de la Sagrada Escritura en forma de narración o de sentencia jurídica»), por lo que aún no existía una separación absoluta y neta en el “midrás” entre la “haggadá” y la “halaká” (Guillén Torralba 1997, 612-614).

4.2. Análisis lingüístico de las versiones latinas del Libro de Rut.

El apartado central del trabajo va a consistir en el análisis lingüístico de las versiones latinas de los libros I y II de Rut en la *Vulgata* y la *Vetus latina*, tomando también en consideración en algunos aspectos la *Septuaginta* y la transliteración de la versión hebrea en la que se basa esta última.

El análisis comparativo ha servido no sólo para subrayar las diferencias entre las dos versiones, sino también para confirmar las tendencias traductológicas que se han desarrollado en el primer apartado del trabajo. Aunque la comparación entre la *Vetus latina* y la *Vulgata* ha sido el núcleo del análisis, en muchas ocasiones, el análisis de la *Septuaginta* y de la versión hebrea ha facilitado la comprensión de algunas decisiones traductológicas adoptadas en las dos versiones latinas.

En las líneas que siguen, procederemos a describir los fenómenos lingüísticos más significativos siguiendo los diferentes niveles lingüísticos con el fin de identificar el criterio que ha guiado a los traductores. Para tal propósito seguimos la edición de Jiménez Zamudio (2009), quien, además de recopilar las cuatro versiones arriba citadas y las dispone en paralelo para facilitar la lectura y el trabajo al investigador.

4.2.1. Apartado gráfico-fonético.

Las dificultades de transcripción y adaptación de los fonemas del hebreo al latín fueron un problema para los traductores de la *Vetus latina* y para Jerónimo. Muchos sonidos hebreos no tenían una correspondencia absoluta con los de la lengua latina. Este problema fonético era consecuencia de la dificultad de traducir una lengua no indoeuropea a una lengua indoeuropea. No obstante, en el pormenorizado trabajo de

Jerónimo, así como en el de las otras versiones de la VL se pueden encontrar diferentes soluciones gráficas para notar los términos no latinos.

En relación a la transcripción de los fonemas consonánticos hebreos, hay que decir que la adecuación al sistema latino se observa, como hemos dicho, en los préstamos, es decir, en los antropónimos, en los gentilicios o étnicos y en los topónimos:

Por lo que hace a los fonemas oclusivos, Jiménez Zamudio señala que podían tener una doble realización fonética oclusiva y fricativa, en distribución complementaria: se realizaban como oclusivos en inicial de palabra y en posición inicial de sílaba seguida de consonante y como fricativos en posición intervocálica o cerrando sílaba. Jerónimo opta por transcribir todas las oclusivas sordas con la grafía propia de las aspiradas, es decir, oclusiva + h (Jiménez Zamudio 2006, 108-110): *Ephrathei*, *Bethleem*, *Ruth*, *Chellion*, *Helimelech*. En la *Vetus* se aprecia prácticamente la misma tendencia excepto en el caso de oclusiva velar donde se prefiere la grafía velar sorda (*Cellion* frente a *Chellion*). Además en la *Vetus*, la grafía <f> sustituye, como en épocas anteriores, la combinación <ph> (*Orfa* frente a *Orpha*).

Por otro lado, el hebreo poseía dos fonemas glotales sordos de carácter oclusivo, y dos de carácter fricativo así como dos fricativas faringales, sorda y sonora respectivamente (Jiménez Zamudio 2006, 110). Este tipo de fonemas planteó dificultades a los traductores griegos y latinos porque no poseían en sus lenguas ese tipo de sonidos. La solución más general fue no notarlas gráficamente excepto la fricativa faringal sorda: esta fue transcrita a veces mediante <ch> y <c> o por <h> que denotaba sólo aspiración. Los únicos ejemplos que hallamos en el primer libro de Rut son *Helimelech* (oclusiva glotal sorda en inicial) en la *Vulgata* frente a *Elimelech* en la *Vetus*, *Ephratei* (sin notación gráfica en inicial), *Moab* (sin notación gráfica en posición medial intervocálica). De la fricativa glotal sonora encontramos el ejemplo *Iuda* (<yehudah) donde el fonema no aparece notado ni en posición intervocálica ni en final. Las fricativas faringales sorda y sonora, del mismo modo, no se transcriben por escrito por medio de ninguna grafía: *Bethleem* (sorda en posición intervocálica entre las dos vocales e), *Orpha* (sonora en posición inicial), *Booz* y *Noemi* (sonora en posición intervocálica) (Jiménez Zamudio 2009, 53-61).

En cuanto a la transcripción de las sonantes /i/, /u/, /l/, /r/, /m/ y /n/, no hay nada digno de mención; solamente destacar que las realizaciones consonánticas de /i/ y de /u/, aparecen notadas con la grafía correspondiente a las vocales.

Por último, cabe señalar que en la Vulgata la forma contracta popular del pronombre personal dativo *mihi* está presente a pesar de tratarse de una traducción más cuidada que la *Vetus*: *Quibus illa respondit: reuertimini filiae mi* (Vu 1:11)/ *et dixit Noemi: redite filiae meae* (VL); *inueni gratiam ante oculos tuos domine mi* (Vu 2:13)/ *si inueni gratiam ante oculos tuos Domine* (VL).

4.2.2. Apartado morfosintáctico.

El hecho de que los topónimos y los antropónimos no se adapten a la flexión latina es recurrente en todo el capítulo primero del libro de Rut. La VL nunca adapta estos nombres al latín, ni la Vu, a excepción de algunos topónimos, como por ejemplo, *Moab*. Este proceso de creación de adjetivos etnónimos es una práctica habitual en Jerónimo, ya que prácticamente siempre el uso del adjetivo etnónimo sustituye al topónimo que sí aparece en la VL: (...) *Ephratei de Bethleem Iuda ingressique regionem moabitidem morabantur ibi* (Vu 1: 2)/ *Euphratei qui erant ex Bethlem Iudae et uenerunt in agro Moab* (VL); *Qui acceperunt uxores moabitidas* (Vu y VL 1:4); (...) *ut in patriam pergeret...de regione moabitide* (Vu 1:6)/*reuersae sunt ex ago Moab* (VL). Esta práctica se halla generalizada en la *Vulgata* y en la *Vetus* cuando el adjetivo etnónimo determina a un antropónimo: *Dixitque Ruth moabitis ad socrum suum* (Vu 2:2)/ *Dixitque Ruth moabitidis* (VL), etc.

Sí se adaptan a la morfología latina aquellos nombres que fonéticamente son adaptables, por ejemplo, las palabras que terminan en *a*, cuyo desarrollo del paradigma resultaría fácil para los traductores: *Bethlem Iuda*, (Vu y VL 1:1) y *Bethlem Iudae* (VL 1:2). Sin embargo, la tendencia general, como ya se ha remarcado, consistía en no declinar estos nombres: Se. Αβιμελεχ, Νωεμιν, Μααλων, Χελαιων, Βαιθλεεμ, Μωαβ, VL. *Elimelech*, *Noemi*, *Maalon*, *Celion*, *Bethlem*, *Moab*. El gentilicio, cuando se utiliza, sí aparece declinado. Así lo demuestra el gentilicio declinado: *Ephratei* (Vu 1:2)/ *Euphratei* (VL).

En consonancia con lo que acabamos de decir, tanto la Vu., como la VL recurren a sintagmas preposicionales para expresar las funciones de los casos oblicuos, en particular, del ablativo y del genitivo de los topónimos y antropónimos no latinos. Como afirma Väänänen (1985², 201) “el giro preposicional era un cómodo expediente cuando se trataba de nombres propios exóticos (indeclinables), como sucedía con los nombres bíblicos”. Un ejemplo donde se debería usar ablativo se encuentra en el pasaje *homo de Bethleem* (Vu 1:1) y *uir ex Bethlem* (VL). Las dos versiones latinas introducen la función del ablativo mediante una preposición. El genitivo también se sustituye por un sintagma preposicional en *Ephratei de Bethleem* (Vu 1:2).

De todos modos, es muy común que los topónimos y los antropónimos se inserten en el texto sin ningún vínculo preposicional. Así, se encuentran antropónimos como *maritus Noemi* (Vu 1:3); *de cognatione Helimelech* (Vu 2:3); *in partem agri Booz ... ex cognatione Elimelech* (VL 2:3) y topónimos como *in agro Moab* (VL 1:1) sin que medie preposición alguna.

Aparte de los nombres propios no latinos donde la indeclinación es lo habitual, el uso de un sintagma preposicional en sustitución del caso correspondiente lo encontramos principalmente en la construcción *dicere ad* + acusativo sustituyendo al dativo: *dixit ad eas* (Vu 1:8)/*Et dixit Noemi ad duas nurus suas* (VL); *Dixitque Ruth moabitis ad socrum suam* (Vu 2:2); *Dixitque ad eam Booz* (Vu 2:14)/ *Et dixit ad illa Booz* (VL); *Et dixit Ruth ad socrum suam* (VL 2:21), etc. Este giro de origen popular está atestiguado ya desde Plauto (Capt. 1019) y en la VL es mayoritario frente al dativo. Según García de la Fuente (1994, 297-298) la abundancia de estas construcciones se explica, en primer lugar, por la influencia del griego “ya que corresponde mayoritariamente al *prós* + acusativo en griego”. Otra razón es que la indeclinación de los nombres hebreos obligaba prácticamente al uso del sintagma preposicional lo cual favoreció, en general, la sustitución del caso por el empleo de preposiciones en el resto de usos. Aparte de los ejemplos citados con el verbo *dico*, cabe destacar el pasaje 1:14 *Ruth autem adhaesit ad illam* (VL). El traductor utiliza un sintagma preposicional introducido con la preposición *ad* + acusativo, en lugar del dativo esperado, tal como se lee en la Vu. *socri suae* y Se. *αὐτῆς*, o *in* + ablativo.

Se puede concluir que, en general, el latín de la *Vetus*, en este aspecto, es más coloquial ya que se prefiere el uso de los sintagmas preposicionales al de los casos en

las construcciones de *verba dicendi* + *ad* con acusativo. En la *Vulgata* también se desliza alguna construcción preposicional, pero, en general, las construcciones casuales corresponden a la norma clásica. Probablemente, como dijo Mohrmann, los giros preposicionales con nombres bíblicos habrían favorecido la expansión de la expresión analítica en latín (en Väänänen 1985², 201).

El reforzamiento de preposiciones para formar preposiciones compuestas es otro rasgo lingüístico del que hemos encontrado varios ejemplos concernientes a *post*: (...) *ut relinquam te ut reuertar de post te* (VL 1:16); *colligam spicas de post cuiuscumque invenero gratiam ante oculos eius* (VL 2:2); *Et abiit et ueniens collegit in agro de post messorum et deuenit ambulando* (VL 2:3); *et congregabo in manipulis de post metentes* (VL 2:7). Se trata de un rasgo propio de la lengua popular aunque, en opinión de García de la Fuente, se habría visto favorecido por el modelo hebreo ya que “gran número de estas preposiciones compuestas en latín corresponden a preposiciones compuestas en hebreo” (1994, 307).

4.2.3. Plano sintáctico

Se abre con el apartado sintáctico el punto más fructífero del análisis lingüístico debido a los numerosos rasgos que hemos podido clasificar y comentar.

En general, el uso de los casos es correcto en las dos versiones latinas. La único destacable es la confusión de los casos acusativo y ablativo para la expresión de las nociones *quo* y *ubi*. Así por ejemplo, en la *Vetus* 1:9 se encuentra *ut inueniatis requiem unaquaeque in domum uiri sui*, donde *in domum* aparece en acusativo en lugar del ablativo que habría sido la construcción correcta tal como se observa en Jerónimo: *Det uobis inuenire requiem in domibus uirorum*. En contraste, el acusativo de dirección *in domum matris uestrae* se utiliza con corrección tanto en la VL como en la Vu. En realidad, los ejemplos de confusión acusativo/ablativo se observan sólo en la *Vetus* por lo que puede considerarse como una influencia de un rasgo popular en el lenguaje bíblico (García de la Fuente 1994, 306; Väänänen 1985², 197-199): *si iubes uadam in agrum* (Vu 2:2)/*Ibo nunc in agro* (VL); *ne uadas ad colligendum in alterum agrum* (Vu 2:8)/*ne eas colligere in agro alieno* (VL). Aparte de la confusión acusativo/ablativo,

sólo hemos encontrado un uso de dativo por genitivo en el pasaje 2:1 *cognitus uiro eius*, motivado por el calco literal de la construcción griega γυναικίμος τῷ ἀνδρί.

Por otro lado, en la Vu. se pueden encontrar mediante el uso deliberado de los casos, ciertos matices expresivos. Jerónimo recurre en más de una ocasión al dativo de interés para subrayar el matiz afectivo en su traducción. Este dativo de interés *filiae mi* se repite hasta en tres ocasiones en los pasajes 1:11, 1:12 y 1:13 frente al uso no marcado *filiae meae* de la VL. La traducción de Jerónimo se caracteriza por el uso de estos matices expresivos que denotan, en última instancia, el interés por expresar en la traducción una interpretación de los hechos más allá de la mera traducción literal del texto original.

Otra diferencia que muestra la VL frente a la Vu. es el valor debilitado o articuloide que en un par de pasajes se puede atribuir a los deícticos *hic* e *ille* y al anafórico *is*. Aunque en latín bíblico presentan los valores deícticos y anafóricos habituales, a veces se utilizan como meros acompañante del sustantivo, característica propia de la lengua popular (García de la Fuente 1994, 300). Así lo ilustran los siguientes pasajes: *de eo loco in quo fuerat ibi* (VL 1:7) frente a la Vu. *de loco peregrinationis*; *Et erat huic Noemi cognitus* (VL 2:1). Lo mismo cabría decir de *ille*: *Et dixit ad illa Booz* (VL 2:14). Cabe señalar que los ejemplos encontrados aparecen en la *Vetus* latina. En cuanto a los demostrativos, es interesante subrayar que la Vu. respeta el uso clásico de los demostrativos no sólo con los valores deícticos correspondientes, sino, incluso, con el valor elativo correspondiente a *ille*¹⁹: (...) *uelox apud cunctos fama percrebuit dicebantque mulieres: Haec est illa Noemi?* (Vu 1:19).

Por otra parte, el pasaje 1:6 muestra por primera vez un fenómeno sintáctico relacionado con el uso inadecuado del posesivo reflexivo y no reflexivo de tercera persona en la *Vetus*. El sintagma 1:6 *duae nurus eius* debería mostrar un pronombre reflexivo *sui* o un posesivo *suae* que hiciera referencia al sujeto *ipsa* VL (*et surrexit ipsa*). La traducción, sin embargo, no refleja esta idea, idea que habría quedado más clara con el uso del posesivo reflexivo, es decir, *duae nurus suae*. Este uso poco claro del posesivo se repite en varios ocasiones en la VL: *duae nurus eius* (1:7), *nurus eius* (1:22); *cognitus uiro eius* (VL 2.1)/ *cognitus uiri sui* (Vu); *Vidit autem socrus eius*

¹⁹ En un artículo ya clásico Fontán subrayó los valores enfáticos de los demostrativos, concretamente el valor elativo de *ille* en oposición al despectivo de *iste* en los discursos ciceronianos (1965, 71-107).

(2:18). Esta incorrección en la *Vetus* está motivada, en nuestra opinión, por la traducción literal del anafórico griego αὐτός en la *Septuaginta*. Por otro lado, en el pasaje 1:9 *in domum uiri sui* el uso del reflexivo es correcto.

En ocasiones, hay que decir que el conocimiento del texto bíblico le permite a Jerónimo traducir de forma un tanto libre la versión original hebrea, aunque respetando el significado original. La estructura sintáctica hebrea, en cualquier caso, no se respeta, puesto que Jerónimo prima la comprensión y la claridad del texto sobre la traducción literal. Así en el pasaje 1:7 el sintagma *de loco peregrinationis suae* sólo aparece en la Vu en tanto que en la Se. y en la VL., sólo se encuentra el adverbio *ibi*, una traducción más neutra y genérica. Otra interpretación del texto hebreo motivada por el nivel de conocimiento en el texto bíblico se encuentra en el pasaje 1:7 *in uia posita reuertendi*. El participio pasado pasivo *posita* acompañado del gerundio *reuertendi* con valor final transmite la idea del camino señalado para la vuelta. Una oración de *ut* final no podría haber matizado la idea con tanta precisión²⁰. Más adelante, en el pasaje 1:9, Jerónimo introduce una idea nueva mediante el uso de la voz perifrástica activa, aludiendo a la ley del casamiento judío o Ley del Levirato (*Det uobis inuenire requiem in domibus uirorum quos sortiturae estis*) frente a la *Vetus* (*ut inueniatis requiem unaquaque in domum uiri sui*). El participio de futuro en el pasaje de la Vu se refiere a lo que sucederá más adelante en el libro de Rut, al casamiento de Rut con Booz. Jerónimo muestra nuevamente su profundo conocimiento sobre este libro del Antiguo Testamento.

Otro punto importante en el apartado sintáctico es el concerniente al orden oracional. La versión de la *Vetus latina* presenta una estructura oracional muy alejada del orden de palabras más frecuente en época clásica SOV, cuya manifestación podría considerarse, en este caso, la versión de la *Vulgata*, puesto que su escritor, Jerónimo, respeta la latinidad de su versión, evitando construcciones no latinas e incluso agramaticales como ocurre en algunos casos en la VL. En este sentido, la observación más inmediata es la proximidad entre la estructura oracional de la *Septuaginta* y la de la VL. Tal como se ha expuesto en el punto dedicado a las versiones latinas de la Biblia, donde se ha dicho que la Se. y la VL provienen de un mismo texto original en hebreo,

²⁰ De hecho, en la VL se lee *duae nurus eius cum ea ibant ut redirent in terram Iudaeae*: sólo se recoge la noción de ‘volver’, no el camino señalado para la vuelta.

ahora al analizar la estructura oracional, se puede confirmar tal argumento, ya que la VL es un calco de la versión griega y, en consecuencia, se pueden entender muchos errores contrarios a la norma clásica.

Se pueden aportar muchos ejemplos de incorrecciones gramaticales motivadas por una traducción apegada al texto griego. En el pasaje 1:3, la traducción de la VL, incurre en un error verbal. El uso del perfecto pasivo *relicta est* lit. “fue abandonada” es un calco del verbo griego Se. κατελείφθην. Este calco provoca que el traductor haga un uso incorrecto de la pasiva por atenerse demasiado al texto griego (cf. Vu *remansitque*). Este mismo error repite en el pasaje 1:5 con las mismas palabras. Más adelante, en el pasaje 1:11, la VL. calca la estructura καὶ ἵνα τί con la forma *ut quid venistis* en oración interrogativa directa, construcción nada típico en latín. Jerónimo, en cambio, introduce el adverbio interrogativo directo *cur*, una estructura genuinamente más latina.

Las traducciones calcadas de la VL., en ocasiones, presentan problemas de comprensión. En el pasaje 1:13, la VL. crea una oración final *ut in haec fiatis uiris*, calco de τοῦ μὴ γενέσθαι ἀνδρί. Esta traducción latina es inexplicable, ya que el sintagma *in haec* no se corresponde con ningún sintagma en la versión griega. Lo único que se puede relacionar con este sintagma es el dativo αὐτοῖς, es decir, “envejeceréis con respecto a ellos”. No se traduce con corrección la Se., porque un calco fundamentado en un texto griego es imposible verterlo con exactitud en un texto latino. Se incurre, por lo tanto, en una oración incomprensible.

Las construcciones y usos sintácticos, extraídos, sobre todo, del primer libro de Rut, son una muestra de los criterios de traducción adoptados por los traductores de la VL. Pero nos vamos a referir ahora, no a rasgos ocasionales sino a características relativas al orden de palabras y a la estructura oracional que se repiten a lo largo de todo el libro. Más concretamente, la posición del adjetivo dentro del sintagma nominal y el orden de palabras han sido objeto de análisis lingüísticos por parte de diversos estudiosos.

La lengua latina presenta una relación sintagmática *regido-regente* y una estructura sintagmática *adjetivo-nombre*, donde se aprecia que «el término determinante precedía normalmente al determinado», un rasgo propio de las lenguas indoeuropeas. Las lenguas semíticas, por otra parte, presentan una estructura sintagmática *nombre-adjetivo*. En relación a esta cuestión, Jiménez Zamudio divide su estudio del sintagma

nombre-adjetivo en seis apartados y afirma que en latín bíblico normalmente se coloca el adjetivo detrás del nombre siguiendo el orden del hebreo (Jiménez Zamudio 2008, 73-76). Así se observa también en los libros I y II. En cuanto al orden oracional SVO, es predominante también en las dos versiones latinas: *Et mortuus est Helimelech maritus Noemi remansitque ipsa cum filiis* (Vu 1:3)/ *Et mortuus est Elimelech uir eius* (VL); *Qui acceperunt uxores moabitidas* (Vu 1:4)/*Et acceperunt sibi uxores moabitidas* (VL), *passim*.

Por lo que hace a los tiempos verbales, cabe destacar la frecuencia con que se utiliza el futuro imperfecto de indicativo en la *Vetus* frente a lo que se observa en la *Vulgata*. En varias ocasiones, el futuro equivale a un imperativo: *si sitieris uade ad sarcinulas et bibe aquas de quibus et pueri bibunt* (Vu 2:9)/*si sitieris ibis ad uas aquae et bibes* (VL); *et sinite colligat et non imperabitis ei* (VL). Este uso también puede considerarse como influencia del habla popular. Del mismo modo, en un pasaje el uso incorrecto del indicativo en lugar del subjuntivo habría que considerarlo también como rasgo vulgar: *Et dixit Noemi ad nurum suam: bonum est tibi filia quod existi cum puellis eius et non occurrit tibi in agro alieno* (VL 2:22).

Por otro lado, en relación a la sintaxis oracional, cabe señalar que en la *Vetus* se utiliza la subordinación con menos frecuencia y habilidad que en la *Vulgata* de Jerónimo. En este sentido, un rasgo llamativo en la VL es el uso abusivo del nexos copulativo *et*, calco del «estilo καί» de la Sep.²¹ La *Vulgata*, en cambio, tiende a evitar el uso excesivo del nexos copulativo *et* y suele preferir mantener un único sujeto en la oración para no tener que crear más de una oración principal. En el ejemplo 1:22, Jerónimo evita el polisíndeton que se crea con el καί y lo resuelve con un sintagma preposicional *uenit ergo Noemi cum Ruth Moabitide* en lugar de VL. *Et reuersa est Noemi et Ruth*. En el pasaje 1:14, la VL traduce literalmente la Sep. y, en consecuencia, todas las oraciones simples separadas por el nexos copulativo. En contraposición, es interesante subrayar que la Vu. resuelve el texto con estructuras sintácticas genuinamente latinas. Se encuentra un ablativo absoluto *eleuata igitur uoce* en lugar de

²¹ El «estilo καί», cuyo uso se remonta a la época clásica, utilizado, por lo tanto, por muchos escritores en múltiples géneros literarios, como por ejemplo, en la oratoria; Antífones, Lisias, Andócides, Pseudo-Andócides, Iseo, Esquines, Hiperides, Licurgo y Demóstenes; en la historiografía; Tucídides, Jenofonte y Teopompo; en la prosa científica; Aristóteles o los Caracteres de Teofrasto; en la comedia aristofánica; y, por último, en la filosofía a manos de Platón, no es un semitismo originado por el calco del nexos copulativo hebreo, sino una singularidad creciente en la lengua griega. El uso abusivo de este nexos copulativo tanto en el Viejo Testamento, como en el Nuevo Testamento muestra la multifuncionalidad que adquirió esta partícula. Véase en Artés Hernández, J. A., 1999.

una oración completa, como es el caso en la versión VL. y la Sep, es decir, *Et eleuauerunt uocem suam* y καὶ ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν. Así pues, se concluye que Jerónimo domina con mucha mayor precisión los recursos narratológicos latinos que los traductores de la VL.

Por otro lado, el uso de la subordinación en la *Vetus* no está exento de confusión o, incluso de errores. En el pasaje 1:12, la VL presenta una estructura oracional confusa con respecto a las versiones griega y hebrea. El traductor de la VL introduce las conjunciones causales *quoniam*, *quia* y el sintagma causal *propter hoc*: *Redite ergo filiae meae propter hoc quoniam senui sine uiro quia dixi quasi sit mihi spes ut sim hodie uiro ut possim parere filios*. Esta redundancia de construcciones causales yuxtapuestas oscurece el texto. Además, la oración subordinada causal *quoniam senui sine uiro* no se ajusta al texto hebreo, ni a la Sep. El traductor de la VL vuelve a introducir otra conjunción causal *quia dixi* de la que depende una subordinada introducida por *quasi*, cuyo valor es difícil de definir, ya que parece expresar una concesiva. Esta traducción concesiva se puede ver en la traducción de Jerónimo *etiam si*, pero la VL no consigue una construcción correcta e incurre en una traducción incomprensible.

En otro pasaje de la *Vetus* se evita la conjunción subordinante en favor de una simple yuxtaposición: *Et sinite colligat et non imperabit ei* (VL 2:16)/*Permittite ut absque rubore colligat et colligentem nemo corripiat* (Vu).

En cuanto las oraciones simples, también existen incorrecciones. El pasaje 1:20 de la VL no recoge correctamente el predicativo de *me* en acusativo, ya que el traductor lo introduce en ablativo *amaritudo* y en la siguiente oración introduce un dativo *mihi* y no el acusativo esperado *me*: *quia ualde me amaritudine repleuit Omnipotens* (Vu)/ *sed uocate me amaritudo quoniam amaricauit mihi Deus ualde* (VL). En otras ocasiones, el uso incorrecto de una partícula da como resultado una oración incorrecta. Es lo que ocurre en 2:10 donde el traductor de la *Vetus* emplea la conjunción *quoniam* como partícula interrogativa en lugar del *unde/cur* en una oración interrogativa directa: *Unde mihi hoc ut inuenirem gratiam ante oculos tuos?* (Vu 2:10)/ *Quoniam inueni gratiam ante oculos tuos...?* (VL). Estos errores muestran la dificultad del traductor de la VL. para traducir las construcciones griegas tanto simples como hipotácticas.

4.2.4. Apartado léxico.

El campo léxico constituye un área casi inabarcable en el análisis del libro de Rut. Existen muchas diferencias léxicas entre las palabras hebreas no indoeuropeas y las palabras griegas y latinas indoeuropeas. La inexperiencia con la lengua hebrea y su desconocimiento dificultan aún más un correcto análisis y descripción del texto. Se abre, por lo tanto, aquí un campo de investigación al que no se añadirá nada nuevo, a excepción de lo ya establecido y dicho por los investigadores hasta el momento.

El léxico de la lengua latina experimentó una enorme transformación debido a la influencia del cristianismo y del influjo griego y semita (García de la Fuente 1994, 53-67). El léxico se adaptó a la nueva realidad ideológica, social y cultural y los traductores de la Biblia Hebrea se vieron obligados a dotar de nuevos significados a palabras latinas y griegas ya existentes o a reproducir las palabras hebreas en las lenguas de traducción. Esto supuso un difícil y arduo trabajo para todos los traductores (Jiménez Zamudio 2009, 483-484).

El análisis del léxico que se ofrece a continuación sigue el mismo esquema que Jiménez Zamudio propone en su edición. Este capítulo se divide en los apartados: nombres comunes, nombres de parentesco, denominaciones de la divinidad, los numerales ordinales, verbos y expresiones propias del latín bíblico. El comentario léxico que se propone en este trabajo, por razones de espacio, se centra únicamente en aquellos nombres que aparecen en el libro primero de Rut²².

En lo que respecta a los nombres comunes, el primero *ager* aparece en *in agro Moab* (VL 1:1, 1:2) y *ex agro Moab* (VL 1:6 y 1:22). Este término, que proviene del hebreo [šadeh], se opone a los espacios habitados como *urbs* y *ciuitas*, puesto se refiere más bien al campo cultivado. También se traduce a veces por *terra* y *regio*. En la Sep. Encontramos el término ἀγρός.

Los vocablos *homo* y *uir* sirven para traducir la palabra hebrea [iš]. El hebreo y el griego ἀνὴρ sólo utilizan estos dos vocablos, mientras que las versiones latinas también utilizan el vocablo *homo* (griego: ἄνθρωπος) que sirve para expresar el concepto genérico de ‘ser humano’, sin incidir en su sexo biológico. Jerónimo usa con precisión estos dos términos, sobre todo *uir*, que une siempre con el significado de

²² El léxico que se comenta está basado en el libro de Jiménez Zamudio 2009, pp. 483-577.

‘marido’. Los ejemplos son los siguientes: *abiitque homo de Bethleem Iuda* (Vu 1:1)/*et abiit uir ex Bethlem Iudae* (VL); *det uobis inuenire requiem in domibus uirorum* (Vu 1:9) y *det Dominus uobis ut inueniatis requiem unaquaeque in domum uiri sui* (VL).

El vocablo *iudex* sólo aparece en una ocasión en el Libro de Rut: *in diebus unius iudicis quando iudices praeerant facta est famis* (Vu 1:1)/ *factum est in diebus iudicis iudicum facta est famis* (VL). Jerónimo traduce así la palabra hebrea [špt] pero más que traducir interpreta: ofrece la idea de un juez único en el período de los jueces. La *Vetus* opta por un genitivo de intensidad (García de la Fuente 1994, 62): *in diebus iudicis iudicum*. Sin embargo, la *Septuaginta* es la versión que traduce el sentido real del original hebreo donde se utiliza el participio del verbo “juzgar” (Jiménez Zamudio 2009, 498).

La palabra *populus* designa el conjunto de personas que habitan un determinado lugar. Proviene del término hebreo [am] cuyo significado original era “tío por línea paterna” que pasó a significar “parientes”, “parentela”, “clan” y, por último, “pueblo”. La Sep. siempre lo traduce por λαός: *populus tuus populus meus* (Vu y VL 1:16); *audierat enim quod respexisset Dominus populum suum et dedisset eis escas* (Vu 1:6)/ *eo quod uisitauerat dominus populum suum ut daret eis panes* (VL); *tecum pergemus ad populum tuum* (Vu 1:10), etc.

El vocablo *terra* en la Vu. es la traducción de la palabra hebrea [ereš] que se opone a la palabra [šamayim] “los cielos” y a la palabra [yam] “mar”. En un solo pasaje de la *Vetus* (1:22) se traduce por *agro* por tratarse de un calco de la Sep. ἀγρός. El término *regio* en la Vu. traduce el hebreo [šadeh], aunque a veces se utiliza *ager*. Sin embargo, Jerónimo, frente a la *Vetus*, distingue entre *ager* “campo de cultivo” y *regio/terra* “tierra” o “país”: *facta est famis in terra* (Vu 1:1)/ *facta est famis in terra* (VL); *et iam in uia posita reuertendi in terram Iuda* (Vu 1:7)/ *et...ibant ut redirent in terram Iudaeae* (VL); *ingressique regionem moabitidem morabantur ibi* (Vu 1:2)/ *et uenerunt in agro Moab et eran tibi* (VL); *ut peregrinaretur in regione Moabitide* (Vu 1:1)/ *ut moraretur in agro Moab* (VL); *ut in patriam pergeret cum utraque nuru sua de regione moabitide* (Vu 1:6)/ *et surrexit ipsa et duae nurus eius et reuersae sunt ex agro Moab* (VL).

Por lo que se refiere a los nombres de parentesco, Jiménez Zamudio realiza una división entre abstractos y concretos. Entre los concretos, destaca algunas palabras

como *cognata/ connurus* (1:15) o *liberi* (1:1 y 1:5). El primero marca la relación de la mujer casada con respecto a los hermanos de su esposo. No obstante, a veces presenta otro matiz, ya que Noemi habla a Rut para decirle que regrese a su país y haga lo mismo que su hermana, Orfá, su *cognata*. En este pequeño diálogo, se ve otro posible significado, el de concuñada. En el caso de la VL, se encuentra el término *connurus*, calcado de la Sep. σύννυμφος. El término *liberi* se utiliza para expresar la simple filiación, los hijos en relación a los padres. La versión de la VL se decanta por *filius/filia*. Otros términos de parentesco como *parentes*, *pater*, *mater* y *frater* no plantean uso peculiar (*filius/filia* 1:13, 1:2, 1:3, 1:11 y 1:12). Otro vocablo que aparece en numerosas ocasiones es *nurus* (1:6, 1:7, 1:22). Con este término, se expresa el parentesco de la esposa de un hombre con respecto de los padres del último. Proviene de la palabra hebrea [kal.lā] que la Sep. traduce siempre por νύμφη “joven en edad de casamiento”. Se usa el término de parentesco *socrus* para designar el nombre de la suegra. Traduce la palabra hebrea [h.amōt] y la griega πενθερά. Otros términos de parentesco frecuentes son *uxor* (1:1, 1:2, 1:4) y *maritus* (1:3, 1:5) que provienen de las palabras hebreas [iṣ.šâ] y [iṣ]. El término *maritus* adquiere en la época imperial el significado de “esposo”, ya que en principio era un adjetivo utilizado en el léxico agrícola. La Sep. traduce sistemáticamente los dos términos por ἀνὴρ y γυνή y la VL los traduce por *uxor* y *uir*, este último distinto al *maritus* que aparece en la Vu.

Los términos hebreos para las denominaciones de la divinidad ocupan un lugar importante en este libro. La palabra *deus* servía junto con *dominus* para referirse a la divinidad. Por lo general, es la traducción de los nombres hebreos [elohīm] “Dios” y [yhwh] “Señor”. La palabra [elohīm] “Dios” se corresponde en la Sep. con el término θεός. Existen sólo dos ejemplos de esta correspondencia en el Libro de Rut: 1:16 y 2:12. No obstante, el término [yhwh] “Señor” se corresponde en las dos versiones latinas con la palabra *deus*, y en la Se. con la palabra κύριος. Respecto al término *dominus* “señor de la casa”, “soberano”, “señor” se puede añadir que era la palabra referente a la divinidad más usada en el Libro de Rut. El nombre hebreo [yhwh] “Señor” se refería al nombre propio del dios de Israel y su carácter sagrado impedía que fuera pronunciado. De hecho, su lectura era reemplazada por el término [aḏonay] “señor”. Este es el motivo por el que los traductores optaban siempre por el término *dominus*. Los ejemplos correspondientes al libro primero de Rut son los siguientes: 1:6, 1:8 y 1:21.

Los verbos en el libro de Rut son el último punto de este apartado léxico. En general, se concluye que la Vu. muestra términos más precisos que la VL, puesto que esta última versión siempre utiliza verbos de significado más general. En el pasaje 1:11, por ejemplo, frente a la VL *dixit*, Jerónimo prefiere *respondit*. Esta preferencia de Jerónimo por *respondere* en lugar de VL *dicere* se repite en otros pasajes (por ejemplo 2:2; 2:4; 2:20). En el pasaje 1:16 Vu ofrece *moror, permaneo* frente a VL *pergo, eo*. En 1:20, observamos en la Vu *Quibus ait* frente al general *Et dixit* de la VL. Probablemente, se prefiere *ait* por tratarse de un verbo tradicionalmente utilizado para introducir estilo directo. Esta distinción se repite también en otros pasajes (2:8; 2:13; 2:21). Estos ejemplos muestran el afán de Jerónimo por la precisión léxica y su objetivo de traducir siempre con verbos específicos y no generales.

Por otro lado, Jerónimo opta en ocasiones por evitar verbos compuestos probablemente debido a que la preferencia por los mismos frente a los simples era un rasgo popular ya presente en la lengua de Plauto. Ello se observa sobre todo en el libro II: frente a las formas *derelinquit misericordiam* y *adpropinquat* de la *Vetus*, la Vu presenta *gratiam praeberat* y *propinquus sit* (2:20). También es clara la preferencia de Jerónimo por *iungo* frente a *adiungo* (2:8 y 2:21).

En esta línea, hemos encontrado también un neologismo de carácter popular: el verbo *amaricare* ‘amargar’, término que no utiliza Jerónimo (prefiere la expresión *amaritudine replevit* en 1:20).

Por lo que hace a la *Vetus*, la tendencia a introducir términos populares frente a formas más cultas es evidente en el uso de palabras como *manduco* frente a *comedo* (2:14), *plorare* frente a *flere* (1:9 y 1:14) o la expresión *messis hordearia/hordearium* y *messis frumentaria* en lugar de los sustantivos comunes *hordeum* y *triticum* (1:22; 2:17).

Otros verbos que se pueden comentar son los siguientes: el verbo *aduersari* de la Vu. traduce el término hebreo [paga] “tropezar con”, “topar” y adquiere el significado “oponerse a” en el pasaje 1:16. La Sep. traduce el verbo como ἀπαντάω y la VL como *obuiare*. El pasaje 1:18 muestra una traducción más precisa de Jerónimo fruto de la exégesis que realiza del pasaje. El verbo *morari* “habitar”, “vivir” engloba en hebreo los dos verbos que sirven para designar los significados [hayā] “ser”, “estar” y [lyn] “habitar” y “morar”. La traducción de la VL y la Sep. están más apegadas al texto

hebreo y traducen los verbos con los términos *esse* y εἶμι y el segundo por *maneo* y ἀλίζομαι. Se pueden ver en los pasajes 1:2 y 1:16. En cuanto al verbo *peregrinari*, cuyo significado de movimiento denota el traslado a otro territorio, se puede ver utilizado en el pasaje 1:1 con el régimen de ablativo *in*. Este régimen indica el traslado a una nueva residencia como extranjero o emigrante. Este verbo traduce el término hebreo [gūr] “habitar (en un lugar extranjero)” que la Sep. traduce el verbo como παροικεῖω. La VL traduce el término por *morari*, un término más genérico y menos preciso que *peregrinari*.

El uso del verbo *percreb[r]escere* en el pasaje 1:19 muestra el grado de precisión léxica y singularidad de Jerónimo. El traductor de la Vu traduce el término hebreo [hwm]/[hym] “alborotarse” con lo que expresa la rapidez con que se extendió la noticia. No se puede pasar por alto el conocimiento literario de Jerónimo, que recoge la tradición literaria de la *fama* con el sintagma nominal *uelox fama*. La Sep. traduce el término por ἠχέω cuyo significado recoge el alboroto indefinido del pueblo que provocó la llegada de Rut y Noemi. Por último, la VL traduce el verbo por *audire*, un verbo más genérico y menos preciso.

5. Conclusiones

El análisis del apartado lingüístico corrobora que Jerónimo y la *Septuaginta* siguen versiones hebreas distintas, tal como se puede observar en los pasajes comentados. La VL, como se ha comprobado, es una traducción quasi literal de la *Septuaginta*. Además, la *Vetus*, en numerosas ocasiones, incurre en incorrecciones gramaticales por estar muy apegada al texto griego.

Jerónimo, por su parte, aplica en su traducción dos criterios: por una parte, es fiel al *sensus*, es decir, al contenido y al contexto del texto original hebreo y, por otra parte, no renuncia al correcto uso de la lengua latina, con cuyas estructuras es siempre respetuoso, ya que rehúye los elementos ajenos a la misma. Además, ofrece una traducción más elegante, precisa y pulida, aunque no evita la introducción de préstamos hebreos los cuales, cuando le es posible, adapta o latiniza. Su precisión léxica le permite acceder a unos términos, por lo general, más precisos que los utilizados por la VL: se tratan de adverbios y verbos que evitan los usos excesivamente genéricos y las

tendencias vulgares. Esta precisión algunas veces está relacionada también con el profundo conocimiento del texto bíblico que se está traduciendo. En cuanto al aspecto sintáctico, Jerónimo muestra su rechazo al estilo καί mediante el uso de sintagmas preposicionales, oraciones participiales y de relativo. La subordinación es correcta, puesto que consigue oraciones y periodos bien contruidos y con un significado claro a diferencia de la VL que incurre, a menudo, en problemas de comprensión. Al evitar el *et* polinsindético y favorecer estructuras hipotácticas su propósito es crear oraciones que expresan con claridad acciones y conceptos, respetando el estilo narratológico latino y siendo fiel al contexto original.

BIBLIOGRAFÍA

ARTÉS HERNÁNDEZ, J.A., 1999, *Estudios sobre la lengua de los Hechos Apócrifos de Pedro y Pablo*, Universidad de Murcia.

BRAUN, R., 1985, *L'influence de la Bible sur la langue latine*. Bible de tous les temps 2. Le monde latine antique et la Bible, París.

BROCK, S., 1979, "Aspects of Translation Technique in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, 69-87.

CAÑAS REÍLLO, J.M., 2001, "De Oriente a Occidente: Las versiones latinas de la Biblia", *Reseña Bíblica* 31, 35-42.

FONTÁN, A., 1965, "Historia y sistemas de los demostrativos latinos", *Emerita* 33, 71-107.

GUILLÉN TORRALBA, J. ET ALII, 1997, *Comentario al Antiguo Testamento I*, Zaragoza: La casa de la Biblia.

FARMER, W.F., 1999, *Comentario Bíblico Internacional*, Editorial Verbo Divino: Estella.

FERNÁNDEZ MARCOS, N., 2007, "Las traducciones en la Antigüedad", Madrid: CSIC, 67:2, 263-282.

—, 2001, "La primera traducción de la Biblia", *Reseña Bíblica* 31, 15-24.

- GARCÍA DE LA FUENTE, O., 1990, *Introducción al latín cristiano y latín bíblico*, Madrid: Ediciones Clásicas.
- , 1994, *Latín bíblico y latín cristiano*, Madrid: Cees.
- JERÓNIMO, 1962, *Obras completas. Cartas (1 a 85)*, trad. de D. Ruiz Bueno, Madrid: BAC.
- , 1962, *Obras completas. Cartas (86 a 154)*, trad. de D. Ruiz Bueno, Madrid: BAC.
- JIMÉNEZ ZAMUDIO, R., 2009, *Versiones latinas del Libro de Rut*, Pamplona: Liceus.
- , 2008, “La colocación del adjetivo en las versiones latinas del *Libro de Rut*”, *Revista Estudios Latinos* 8, 73-90.
- , 2006, “Algunos aspectos fonéticos y morfológicos de las versiones latinas del libro de Rut”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 26, núm. 2 103-119.
- MARTINO ALBA, P., 2008, “San Jerónimo, traductor y traductólogo”, en: F. Navarro Domínguez, *La traducción: balance del pasado y retos del futuro*, Alicante: Aguaclara, 453- 466. Las citas en nuestro trabajo están tomadas de: <https://web.ua.es/es/histrad/documentos/produccion-investigadora-del-grupo/san-jeronimo-traductor-y-traductologo-pilar-martino-alba.pdf>, 1-10.
- NÁCAR-COLUNGA, 1969, *Biblia Comentada*, Madrid: BAC.
- RUIZ BUENO, D., 1962, Vid. Jerónimo.
- VÄÄNÄNEN, V., 1985², *Introducción al latín vulgar*, Gredos: Madrid.
- VEGA CERNUDA, M.A., 1994, *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid: Cátedra.
- , 1999, “La labor traductográfica y la filosofía traductológica de San Jerónimo en su marco biográfico”, *Hermeneus. Revista de la Facultad de Traducción e Interpretación de Soria* 1, 167-185.

VIAN, G. M., 2005, *Filología e historia de los textos cristianos*, Madrid: Ediciones cristiandad.