

TRADUIR A PES. L'EVANGELI DE MARC SEGONS JOAN F. MIRA

Antoni López Quiles
(rector de la Pobla de Farnals)

RESUM

L'article analitza la traducció que fa Joan Francesc Mira d'alguns fragments neotestamentaris, que l'autor selecciona aleatòriament segons uns criteris que explicita en la Introducció i que pareixen derivar de l'orde d'importància que els atorga. Atesa la minuciositat del treball que presentem, l'hem hagut de centrar només en l'estudi de la versió miriana de l'Evangeli de sant Marc, evangeli que ell edita en primer lloc d'acord amb un raonament que trenca la tradició històrica de presentació dels evangelis. Entre altres consideracions, comprovem com Mira pretén suprimir el que ell anomena «càrrega dogmàtica», amb greu error conceptual i històric, i ho fa a partir del recurs a uns opcions lèxiques i sintàctiques i fins i tot morfològiques escassament sistemàtiques. L'agaidonament ideològic s'hi farà present a tothora com a potent estímul condicionador, fet que deteriorarà el producte final d'una manera notable.

Paraules clau: traducció, Nou Testament, empobriment lingüístic, Joan F. Mira, solucions contradictòries, paraules ferides, pressió ideològica.

ABSTRACT

This essay analyzes fragments of Joan Francesc Mira's translation of the Good News. Those extracts from the Gospel are analyzed following some criteria established at the introduction of the article. The order of the texts analyzed is related to their relevance. Due to the thoroughness of this essay, we focused it on Mira's version of the Gospel of Saint Marc. Mira's interpretation of the Gospel breaks away with the traditional interpretative nature of former translations. Among other things, we can see that Mira aims at removing any "doctrinal interpretation", which constitutes –in our view– a conceptual and historical bias. Mira carries out such an interpretative operation by means of using lexical, syntactic

and even morphological interpretations that show little coherence. This ideological bias is constantly present as a conditioning factor in Mira's interpretative methodology, and this affects his interpretative work significantly.

Key words: translation, Good News, linguistic impoverishment, Joan F. Mira, contradictory interpretations, ideological pressure.

1. INTRODUCCIÓ

Una versió anostrada dels evangelis –i, en el cas que ens ocupa, d'algun llibre més del NT (Mira 1994), després ho veurem– ha de ser saludada amb goig i fins i tot amb entusiasme, a condició de no arribar a les tremolors de les sibil·les. Com a fruit d'un any de lectures, de dos semestres sabàtics que li va concedir la UJI per a la producció del llibre, i de l'ajuda econòmica de la Institució de les Lletres Catalanes, el resultat de l'esforç apareix publicat en 1994. S'avança, per tant, en dos anys a la *BVI*; veu la llum un any després de ser publicada la *BCI*, i és publicada el mateix any de la versió balear de la citada *BCI*. A partir de la primera edició, el text s'ha beneficiat de tres reimpressions més, en el transcurs de les quals no s'ha modificat la versió inicial, segurament perquè l'autor l'ha considerada incorregible.

Joan F. Mira es veu impulsat a traslladar els texts seleccionats ja que són materials que «formen un llibre magnífic» (Mira 10), «el llibre més important de la història d'Europa: ... que des del moment mateix de la seua redacció, fins als nostres dies, ha tingut un pes, una difusió, una influència i una penetració cultural i social com cap altre llibre imaginable de cap llengua o literatura europea» (Mira 13), que algun estudiós concreta en l'evangeli de Marc, «el text més significatiu de la història d'Occident, almenys en sentit cultural i religiós» (Pikaza 27), idea en què coincidiran tots els estudiosos, com ara Treballe (1993: 351).

Si prenem en compte tan rutilants lloances, costa entendre l'afirmació taxativa que fa el traductor quan diu que es tracta d'una obra «que el públic ignora», amb una asseveració que potser li hauria convingut avalar o si més no precisar, sobretot quan prèviament ha definit la importància que ha tingut en la cultura *fins als nostres dies*, i en segon lloc perquè l'autor conta que li preguntaven «Que no hi ha prou traduccions dels evangelis? Per què has de fer-ne una altra?». Ell mateix ho vol respondre quan afirma que, a banda del «significat històric i cultural ... hi ha, a més, el propi (sic) valor literari dels textos» (Mira 13-14). Ací tenim l'eix a partir del qual girarà el seu treball de trasllat: «llegir els evangelis –i la resta– com a obra literària pot resultar més satisfactori que llegir-los com a text sagrat» (Mira 14), afirmació curiosa i un punt paradoxal perquè és des de la seua condició de text sagrat –en llatí, no ho oblidem, i no en grec, que és d'a on tradueix l'autor– que ha adquirit eixe «significat històric i cultural» a què s'ha referit Mira; eixa consideració d'importància actualment és la vigent, amb la convicció que es tracta també d'un text literari, però diferent de l'Odissea, com comprovarem.

Mira vol purificar el producte; l'objectiu al qual aspira serà llevar «la càrrega afegida dels sentits que s'hi han acumulat amb el pas dels segles: el pes de la teologia, l'imaginari cristià, i el valor reductiu de moltes paraules i expressions en bona part condicionades per la versió llatina de la Vulgata» (Mira 10). Ara bé, no arribem a comprendre com li preocupa eixa «càrrega afegida ... amb el pas dels segles», perquè «el pas dels segles» no pot afectar la seua traducció directa del text «original» grec, que ja era un producte clarament eclesial que integrava «diverses memòries que recullen tradicions de l'Església de Jesús» (Pikaza 27); és una obra feta «en» l'Església, «per» l'Església i «per a» l'Església, que naix amb totes les «càrregues» que ell, amb transgressió del seu desig d'anar *ad fontes*, li extirpa. L'autor oblidia que «la Escritura, antes de serlo, fue Tradición» (Sánchez, 338) i que és d'eixa Tradició que es redacta la Bíblia, o dit altrament, «la Iglesia fue antes que la Biblia» (García-Moreno, 22).

Creativitat literària i contingut teològic («afegit», segons ell), contraposats d'una manera tan innecessària com inadequada. Per a explicar l'error en què incorre, constatem com a l'hora donar raó de la integrada diversitat de valors del llibre de Job, els professors Alonso i Sicre comenten: «L'estudi literari i el teològic no són dos passades successives per a un mateix text. Per la referència constant al problema de l'home davant de Déu, el comentari no s'esgota en la immanència de l'obra. A més, el llibre de Job queda explícitament lligat amb múltiples fils al seu context bíblic. En el seu context cultural i religiós, eixe llibre adquireix tot el seu relleu» (Alonso & Sicre 2002: 21). Reflexió que resulta de major aplicació encara si parlem del text evangèlic. En eixe sentit, Carles Cardó, Antoni Maria de Barcelona i Josep Millàs i Vallicrosa, traductors del primer volum de *La sagrada Bíblia* (Gènesi i Èxode) publicat en Barcelona l'any 1928, ja afirmen en aquell moment optar per una versió «literària», certament, que mantinga, però, el sentit escripturístic, no anul·lat pel criteri traductològic: «No hem traduït literalment, ans hem cercat, dintre la fidelitat més escrupolosa, una forma literària catalana que donés el més possible l'emoció primigènica del text sagrat, sense amplifícacions ni precisions interpretatives... Sempre, però, hem tingut un gran compte a evitar que un to literari massa pujat perjudiqués la claredat del llibre» (Ferrer 2009, 47). Es veu clar que l'intent compta amb alguns antecedents, si més no, parcials, en contra de l'afirmació de Mira. Es tracta, però, de productes treballats amb més prudència; després veurem si amb més perícia.

L'erra el traductor quan denuncia la «càrrega afegida» (Mira 10) o parla de «condicionants afegits» (Mira 11) que una versió «literària» com la seua podrà superar, perquè sabem que eixa «càrrega» no és afegida, sinó inherent a la redacció en grec i consolidada en llatí, de tal manera que quan l'evangeli parla de «baptisme», no expressa només l'acte d'immergir dins de l'aigua, sinó que es transforma en «conversió» (el baptisme que fa Joan) o en redempció (el que farà Jesús i després l'Església), o la «resurrecció» no podrà ser el fet d'*alçar-se* o *despertar*, perquè el context de mort ja orienta cap al sentit transcendent. Eixe era el

sentit volgut per l'autor, i eixe és, precisament, el sentit que Mira vulnera amb la seua càrrega afegida, no inherent al sentit dels evangelis.

Quan el versionador es pregunta sobre la possibilitat de «llegir els evangelis i els altres llibres del Nou Testament [que ell selecciona] traduïts en un llenguatge narratiu contemporani», expressa la finalitat compartida per tots els traductors actuals de l'Esriptura, la immensa major part dels quals aspira a fer un text que pugua ser llegit, entès i gaudit hui; ho expliquen els traductors de la *BCI*: «aquesta Bíblia vol posar a l'abast dels seus lectors, amb un llenguatge planer i expressiu, els texts que formen la Sagrada Esriptura». (*BCI*, Presentació). Més avant els traductors afirmen que han volgut trobar: «un text clar i net, directe i precís, sense adherències ni paràfrasis» (*BCI*, Gènesi de l'edició), de tal manera que «les tècniques que parteixen del que s'anomena “equivalència funcional” han estat complementades i, eventualment, corregides per tal d'introduir-hi dos components imprescindibles: la proximitat al text original i la recerca d'expressivitat. El text traduït ha de “sonar” tal com el text original sonava a les oïdes dels qui l'escoltaven i, d'altra banda, ha de procurar conservar el màxim nombre possible dels elements que configuraven aquell primer text» (*BCI*, Gènesi de l'edició).

En definitiva, tot i les innovacions –en general, prou coincidents amb les que proposa Mira– la *BCI* i derivades són respectuoses amb el sentit original, com no podia ser altrament; en canvi, el nostre traductor caracteritza la contemporaneïtat amb la càrrega d'una seriosa incultura religiosa, afirmació no del tot inexacta si tenim present els processos de secularització en vigència; però tampoc no del tot exacta, com ell mateix acredita quan li pregunten si no hi ha massa versions actuals de la Paraula Sacra; encara que «massa» es pot referir a un excés, també parla de copiositat d'edicions, afirmació que contradiu la incultura religiosa hodierna. Per exemple –seguint amb la idea anterior– que algú crega o no en la «resurrecció», és independent del fet que el lector contemporani entenga millor eixe concepte que no el recurs a «despertar» redactat en context de transcendència;

o, també, eixe lector actual es perdrà en la construcció «alé sagrat» triada per a traduir «Esperit Sant», tant si hi creu com si no.

En la nostra anàlisi intentarem comprovar si Mira arriba a assolir els objectius que busca, entre altres raons perquè en eixe camp l'autor manifesta seguretat: «tinc la confiança de poder-ho aconseguir». Es tracta d'un projecte que naix de la voluntat de «fer llegir aquesta obra extraordinària als qui altrament no la llegirien mai» (Mira 14) i, tenint en compte que ha contribuït amb potència a construir la cultura occidental (especialment la religiosa), la proposta mereix el reconeixement que li dediquem ací.

Una de les pretensions del traductor és la d'elaborar «una versió “literària”, i no “doctrinal” ni “dogmàtica”, dels evangelis». Desentranarem per parts com ha treballat eixa pretensió. En primer lloc, parlarem de l'evidència: és una dada adquirida que els evangelis són «literatura», afirmació no discutida, encara que, per excessivament genèrica demana concreció, atés que es tracta d'un «gènere literari» nou, un model que inaugura Marc i que conté especificitats que demanen tractament concret, tal com reconeix el traductor: «la forma “evangeli” és una creació gairebé sense precedents –i sense continuació, si parlem amb una mica de rigor–, com no té precedents ni equivalents, si més no en la tradició mediterrània i europea, un personatge com el seu protagonista» (Mira 9). Sense precedents ni equivalents, l'acostament analític al text també ha de ser específic.

En segon lloc, convé que ens referim a la desposseïció «doctrinal» que vol aplicar als llibres sagrats, ja que, per damunt del disegni «literari» amb què els contemplem, si alguna cosa pot definir els evangelis és, precisament, el seu contingut «doctrinal», entès en el sentit que aspiren a transmetre la vida i els ensenyaments de Jesús, és a dir, la «doctrina» de Jesús. Encara que el desig de l'autor siga convertir la redacció inicial dels evangelis i els altres texts en «literària» –intent inútil, perquè ja ho era i perquè, com tindrem ocasió de verificar, la seua opció no sempre és l'encertada– el fet de privar els texts traduïts d'eixe element substantiu

que és l'ensenyança de Jesús –el «dogma», en diu ell– no fa més que desfigurar el material resultant.

D'altra banda, a diferència de l'afirmació a propòsit que les «Esglésies» els presenten «com un conjunt de textos d'interés exclusivament religiós, com a matèria de lectures piadoses, com a tema de reflexió i d'estudi, com a aliment de la litúrgia o de la “vida espiritual” [ens preguntem pel sentit de les cometes ací] dels creients» (Mira 12-13), la permanència del fet doctrinal, inherent a la redacció original, no nega, com he assenyat, el valor literari que pugua posseir i, per contra, sí que nega l'interés «exclusivament religiós», i més la presentació dels evangelis «com a matèria de lectures piadoses».

En tercer lloc, i pel que fa al propòsit de «superar» (de suprimir o de maquillar) el «dogma» que contindrien els evangelis, recordem que, en sentit estricte, el dogma s'ocupa de definir aspectes no revelats, és a dir, no integrats en les Escriptures, però amb les quals es vinculen. L'acceptació de les idees i els fets que revelen els texts evangèlics és una dada adquirida per als creients, mentres que les definicions dogmàtiques s'ocupen, d'una manera preferent, de les matèries no contingudes, almenys directament, en la revelació evangèlica.

En les conclusions intentaré fer un resum de les qüestions tractades ací, dels problemes metodològics amb què ha entropessat el traductor, de les incoherències i les contradiccions en què incorre, perquè el desenvolupament de l'anàlisi de detall que presente pot resultar pesat per als lectors no iniciats.

Abans d'entrar en les modalitats de la traducció, pot ser interessant que ens acostem al coneixement del tipus de literatura sobre el qual ha operat el traductor, els «evangelis» o, més en concret, l'evangeli de Mc, perquè ací ens limitarem al primer evangeli (en cronologia de redacció; el segon en ubicació històrica en la Bíblia, encara que no en Mira), ja que per raons d'espai només analitzarem la versió de l'obra marcana, la que, com he dit, ell situa en el primer lloc de l'edició, encara que, per força, haurem de fer referència a altres escrits del NT.

2. ESCRIPTURA DE GÈNERE

Associacions que no es poden separar sense el risc de perdre el missatge enfront de tantes especificitats singularitzadores que l'evangelista vol remarcar; proximitats i distàncies, concòrdies i discòrdies assenyalaran una estranya simbiosi entre el relat bíblic (himne, narració històrica, poesia, evangeli, etc.) i la creativitat literària. La Sagrada Escriptura integra llibres que comuniquen idees, relaten històries, exhorten, transmeten, canten himnes o reciten poemes, tot en una determinada llengua (la que corresponga en cada cas, ja que no és igual l'AT que el NT, i encara), sotmés a les regles gramaticals pròpies d'eixa llengua i produït en un context social i literari concret que no és bo negligir.¹ Des del primer moment, però, les paraules que expressen continguts religiosos (siga en la llengua que siga) adquiriran un sentit adequadament religiós, com és obvi. Ho estudiem tant des de l'angle genèric de tota l'Escriptura com en el cas concret dels evangelis.

2.1. TEÒLEGS CREATIUS

Les maneres en què s'expressa la novetat de l'obra marcana, juntament amb les aportacions de la resta dels evangelis (seguidors, quant al gènere i alguns altres elements, de Mc; no debades parlem de sinòptics) fa que els evangelistes siguen considerats com a «teòlegs creatius» (Piñero/Peláez 61), etiqueta que parla de «literatura» a partir de l'adjectiu «creatiu» perquè «creen» un *gènere literari* nou, i així mateix parla de la fonamentació i concreció «teològica» dels evangelis, amb una amalgama que no ha resultat pacífica al llarg dels temps.

¹ Per tant; «la crítica dels gèneres procura determinar els gèneres literaris, el seu ambient d'origen, els seus trets específics i la seua evolució (IBI 34)

Amb dificultats de convivència i tot, en la nostra reflexió no podem perdre de vista que la Bíblia arriba a Occident com un llibre eminentment religiós i només en un segon pla com a literatura, amb un esquema que perdurarà fins que el romanticisme arriba a invertir eixa relació de precedència (Piñero/Peláez, 461).

Una conseqüència de la inversió citada és que la proposta desacralitzadora de Mira compte amb precedents, concretats en realitzacions molt diverses i no necessàriament en traduccions directes del text escripturístic: no és causal que Byron, Nerval o Beaudelaire hagen facturat relectures de la Bíblia que dobleguen els texts bíblics fins a atribuir-los sentits oposats al que els atorgava la tradició religiosa (Trebolle 2019, 461). Eixes propostes mostren diferències, lògicament, amb el treball que estem analitzant perquè, com he dit, no estem parlant de traduccions, sinó d'adaptacions i inspiracions destinades a altres realitzacions literàries de caràcter ben diferent; sovint perquè es tracta de poemes moderns inspirats en la Bíblia que operen una transferència de les idees i les conviccions religioses a la poètica; ací seria a la narrativa evangèlica.

L'escriptor anglés Milton posa de manifest la difícil relació entre Bíblia i literatura quan en *El Paradís recobrat* (de títol ben significatiu) Satanàs utilitza l'educació clàssica per a temptar a Jesús, que rebutja la retòrica i l'ornat literari dels grecs i mostra les seues preferències per la poètica hebrea, de tal manera que la Bíblia entra en contradicció no solament amb els clàssics, sinó amb la mateixa literatura, l'essència de la qual és ser ficció, creació o *mimesi* (Trebolle 2019, 462).

No és possible que els redactors de la Sagrada Pàgina –els hagiògrafs– hagueren concebut els escrits bíblics com a realitzacions de ficció, raó per la qual apareixeran autors que postularen el sentit contrari, i així, encara que Coleridge, pensava que el *summum* a què la literatura pot aspirar es troba en la Bíblia i no en Shakespeare, T. S. Eliot reaccionava davant de qualsevol consideració de la Bíblia com a literatura. Diu Eliot: «La Bíblia ha exercit el seu influx *literari* en la literatura anglesa no per haver estat tinguda per literatura, o per haver estat

considerada com a Paraula de Déu. El fet que els hòmens de lletres en polemitzen ara quant a la seua condició de “literatura” assenyala probablement la *fi* del seu influx literari» (Trebolle 2019: 463). Dificil convivència, sens dubte.

El caràcter polivalent de les Escriptures no els atorga excepcionalitat analítica. En rigor, la Bíblia ha de ser interpretada com qualsevol altre llibre, sense el privilegi d'excepció propi d'un text sagrat sotmés exclusivament al dogma i que no reclame el recurs a la ciència. Després de dos segles de crítica il·lustrada, la Bíblia s'ha convertit efectivament en un llibre com qualsevol altre, explicat amb criteris filològics i històrics, i retornat al seu món originari, el del primer mil·lenni a. C., a cavall entre la cultura semítica i la grecoromana.

Ara bé, des del primer moment la Sagrada Escriptura no deixa d'aparèixer com un llibre diferent, estrany: bàrbar i semita enfront del classicisme grec, escandalosament monoteïsta enfront del politeïsmes ambiental, obert a una relligació religiosa que no es pot negar o posar entre parèntesis com si no existira. No és un llibre de respostes dogmàtiques, com les que algunes de les interpretacions li han atribuït.² Al contrari, és el llibre que més preguntes planteja, justament les més urgents i irresolubles, les que afecten la vida i la mort, l'amor, el sofriment, l'esperança, la felicitat o la infelicitat. El Job pacient i rebel, com el Jesús de Natzaret crucificat o el Crist glorificat interpel·len Nietzsche o els moderns mestres de la sospita tant com els puguen interpel·lar [...] els desenvolupaments històrics del judaisme i del cristianisme (Trebolle 2019, 467). Una bona hermenèutica bíblica reclama, certament, ciència, però aquella que no deixi de banda els constituents religiosos que conté, analitzables amb mètodes científics i que el traductor no podrà negligir: el sentit del text. Eixe és un criteri que ja havia vist sant Tomàs d'Aquino: «la tasca d'un bon intèrpret no consistirà a considerar les paraules, sinó el sentit» (Ratzinger 50).

² Com, per exemple, Joan F. Mira.

2.2. UN GÈNERE SUI GENERIS

En la història del NT, Marc s'ha constituït en la fi d'un procés de tradició oral i l'inici del trasllat d'eixa tradició a obra escrita (Gnilka, 7), és ell qui inaugura un gènere diferent, que el mateix evangelista designarà com a «evangeli» (ΑΡΧΗ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ Ιησου Χριστου/Mc 1,1). Com a terme no és nou, perquè parla de la *bona notícia*, amb formulació preexistent a la qual atorga el sentit transcendent de victòria i alliberament (Pikaza,36), però sí que porta novetat com a *gènere*, el mateix que després serà continuat per Mateu, Lluc i Joan, i fins i tot pels autors apòcrifs (Pikaza, 35).

No es tracta de dilucidar el camí seguit per a la compilació de les fonts més antigues que conduiran a la composició dels evangelis, és a dir, els *logia* o els *acta et passa Christi*, sinó que, per a comprendre l'abast del projecte de Mira, convé aclarir en quin àmbit de la «literatura» s'inscriuen els evangelis I, en concret, l'evangeli marcà, l'objectiu del qual és la fusió d'elements relatius al Jesús històric i al Crist de la fe, però amb el punt de partida situat en el *kerygma*: «Marc va escriure el seu evangeli a fi que els membres de la seua comunitat aprofondiren en la fe» (Harrington 16). Si queda clara la supremacia de la dimensió transcendent i el determini kerygmàtic (d'anunci) i catequètic (didàctic), val a dir que l'afirmació precedent a propòsit de la fusió reclama matís, però no és el nostre propòsit ací l'anàlisi de l'evangeli, sinó la reflexió sobre el seu encaix literari.

Repetirem que estem parlant de «literatura» d'un «gènere literari» amb especificitats que l'individualitzen. Ara bé, a l'hora de definir a quin gènere literari ens referim apareix la controvèrsia. Per exemple, encara que la immensa major part de la redacció revela un caràcter narratiu no estem davant d'una estricta narració. Com a molt, podem pensar que Mt ha dramatitzat Mc a fi d'aconseguir una redacció que s'acosta al model biogràfic antic (Poppi, 25). S'aproxima, però no ho és, perquè no es pot concloure que siga una biografia, per bé que

els elements biogràfics es fan molt presents en el text. No s'adscriuen a les *vides populars* procedents del gènere biogràfic greco-romà malgrat l'accentuació biogràfica dels evangelis, perquè els hagiògrafs no pretenien contar la vida (*bíos*) de Jesús des del punt de vista de les cròniques, sinó presentar la seua figura i la seua obra com a «esdeveniment de salvació», fet que no era només recordat en la seua composició, sinó que aportava una actualització del relat en la vida de l'Església, de tal manera que podem pensar en la finalitat exemplar del text, a propòsit del qual insistirem que, en propietat, no és del tot associable a la literatura exemplar (Poppi, 25). Eixa afirmació demana matís, però és irrellevant per als nostres objectius, perquè «tenían una cierta razón quienes defendían la originalidad del género literario evangelio... Los rasgos distintivos de los evangelios con respecto a los *bioi* griegos hacen de los primeros un género literario diferente y original» (Navarro 25), perquè «la vida de l'heroi no es descriu biogràficament ... els esdeveniments evangèlics vénen narrats des del punt de vista de la fe i allò que interessa és l'obra, doctrina i passió de Jesús com a enviat de Déu» (Piñero / Peláez, 350).

Estem davant d'un gènere *sui generis*, autònom i novedós perquè combina els elements històrico-biogràfics amb la proclamació del *kerygma* i a més ho fa no com a pertanyent només al passat, sinó que la història que relata s'adreça al present i invita els lectors actuals a inserir-s'hi (Segalla, 48-49). La proposta dels evangelistes no volia oferir un resum històric de les gestes i les sentències de Jesús, sinó que buscava reavivar la fe dels lectors en la seua persona i en la seua doctrina, amb la reproducció de les *memòries* dels apòstols (Poppi, 25). L'exclusió de la part doctrinal constituirà una important mutilació del sentit originari, una forta desfiguració del missatge a transmetre. S'equivoca, i molt, el traductor si la seua pretensió és que el lector contemporani pugua llegir la seua versió «com els llegiria un lector mínimament culte –però no cristià– d'Alexandria, de Pèrgam o de Nàpols a principis del segle II» (Mira 11), perquè a eixe eventual lector –creient o no creient– no se li escapava la dimensió doctrinal del llibre.

Entre altres, l'autor ho exemplifica amb el concepte «Esperit Sant», i afirma que llavors seria entés com a «alé sagrat». Més avall dediquem unes línies a reflexionar sobre la qüestió.

Per a acabar, assenyalarem novament que, pel que fa als llibres traduïts per Mira, resulta impossible qualsevol intent de separar la narrativa de la teologia, disciplina que no és un moment posterior, afegit o distint, a l'anàlisi, sinó que es troba ja en eixa mateixa anàlisi. «Forma i fons, organització i missatge, escenaris i significats formen part d'un tot amb sentit... L'evangeli de Marc és una narració amb sentit. Tot en ell té un començament, una mitat i un final. La teologia afecta tots eixos detalls no només en el què (continguts) sinó fonamentalment en els com, en els modes, la disposició, etc. El sentit teològic ve donat, per exemple, en la frase amb què s'obri la narració, però també és teològica l'obertura del seu final. La teologia es troba en la mateixa anàlisi narrativa, de tal manera que els qui pretenguen utilitzar-la han d'acceptar eixa premissa o no entendran el procés i les experiències de lectura» (Navarro, 36-37).

2.3. «TAL COM ESTÀ ESCRIT»

Una altra qüestió prèvia serà la d'observar la presentació del material, potser de menor importància però que no pot ser desdenyat, atés que, tret que Mira pretenga oferir una redacció que no haja de ser considerada com a «evangelis», etc. –etiqueta que ha mantingut en el títol– haurà d'acceptar algunes de les convencions amb què la història els ha conegut.

Per exemple, convé al·ludir a la ja antiga tradició d'afegir al text els capítols i els versets, plantejament no tan prescindible ni a canvi de presentar una relat formalment més «literari», entre altres raons perquè facilita la localització de l'element buscat, tal com fan també els traductors en els grans texts històrics

literàriament fixats. A hores d'ara, algunes de les gran edicions literàries que es volen crítiques també assenyalen línies o versets; per posar-ne un exemple, tinc davant l'edició de l'obra poètica d'Ausiàs March, amb els vv. numerats (Bohigas). Mira, però, es limita a consignar els capítols, sense afegir-ne tampoc cap títol; recordarem que la numeració dels capítols és una convenció útil, igual d'útil que la dels versets que ha decidit suprimir.

Un altre costum —que, en el cas de les traduccions catòliques, s'ha convertit en precepte— és que, per a aconseguir no solament una lectura molt més còmoda, sinó una millor comprensió del text, les versions actuals posen en nota a peu de pàgina llocs paral·lels, explicacions i aclariments del text, tot necessari, però la seua opció «literaturitzadora» el durà a ometre-ho, amb què limita la comprensió de l'obra, perquè les explicacions a peu de pàgina són instruments que ajuden a desxifrar l'eventual pluralitat de sentits que recull un terme. Així, en 1,41, ell ha traslladat que Jesús «es commou», i *BVI* fa «compadit», però la nota *b* explica: «alguns manuscrits diuen *indignat*; en aquest cas, caldria entendre que Jesús s'indigna davant de la presència del mal», diferent a la de «commoció». Tinc davant una possible solució si és que s'ha de preservar el «format» literari: l'edició del *Tirant lo Blanch* que féu Albert G. Hauf (2003) aporta l'aparell crític no a peu de pàgina, sinó al final de cada capítol. Són notes que il·luminen la proposta literària de Joanot Martorell: fonts, significats, paral·lelismes, etc. Per tant, més enllà del valor literari del producte (sobre el qual convé insistir) l'operació que fa Joan F. Mira està fonamentada en la «mort de l'explicació» (Ronze, 64-71) causada per la remissió a raons de caràcter majoritàriament subjectiu, com ara a fi que s'entenga millor, o un subjectiu valor literari superior.

La disposició formal del text mereix que les incorporacions que coneixem d'altres texts escripturístics (en especial les referències a l'AT) mantinguen un tractament divers, sovint presentat en cursiva i amb un altre sagnat. Constatem que 1,2-3 és el resultat d'una combinació de referències a Ex 23,20, a Is 40,3 i Mt 3,1. Si Mira haguera oferit una presentació acurada sabríem que l'evangelista, quan

recorre a eixos texts, interpreta l'evangeli a partir de la profecia israelita, i que l'evangelista vol indicar que la vida de Jesús s'ha d'entendre com a compliment de les promeses profètiques (Pikaza 2012: 179); igualment, en Mc 7,6-7, amb referència a Is 29,13, la presentació en forma de versos ajudaria a comprendre que es tracta de la cita d'un poema. Si haguérem de recórrer a les figures retòriques tradicionals, podríem comprendre que es tracta d'un recurs literari vell anomenat «posímetrum» el plantejament del qual és incloure versos en els relats en prosa.

Amb les referències veterotestamentàries introduïdes entre parèntesis, i amb el mateix tipus de lletra, el lector perd la noció de l'origen, tot i la cita explícita al Trito Isaïes: «Tal com està escrit en *el llibre* del profeta Isaïes», segons la versió del traductor. Mira n'és conscient quan afirma que no farà cap introducció o explicació sobre la figura «original i irrepetible de Jesús, l'ungit (*sic*, no “untat”, terme que, des dels seus criteris, resultaria més familiar a la “mentalitat contemporània”) de Déu», perquè després d'haver interpretat la seua figura i el seu missatge, conclou que «no és competència seua» i, per tant, remet a alguna altra edició de la Bíblia, on el lector «trobarà sens dubte les explicacions oportunes» (Mira 16) que ajuden a resoldre el seu dèficit. Ell s'estalvia l'exigència de retre compte, en contra de les millors edicions literàries actuals. Ho expliquem tot seguit, perquè igual ocorrerà per a la presentació de les referències a poemes procedents sobretot de l'AT (p. ex. 7,6-7 o 12,36). El traductor ho ha reduït tot a la seua narrativa, amb la subsegüent «mort de l'explicació».

3. UNA «DIFÍCIL METAFÍSICA DEL DOGMA»

Per a legitimar la superació de les fatigues acumulades en el procés de traducció dels evangelis, Joan F. Mira s'ha atribuït «uns fonaments sòlids en la cultura religiosa» (Mira 14) que el portaran a triar una de les millors edicions del NT

en grec, la Nestle-Aland (Mira 15), a partir de la qual ha pogut enllestir la seua versió. Eixos «fonaments sòlids», tanmateix, no li permeten tindre en compte, en primer lloc, que el dogma no s'expressa en categories filosòfiques (metafísiques), sinó teològiques;³ i, en segon lloc, és convenient notar que l'evangeli de Marc conté més de 1.183 variants procedents de còdexs diversos, la mitat de les quals no vénen registrades en la darrera edició de Nestle-Aland, encara que es tracta d'u dels testimonis de primer orde citats constantment (Rius-Camps 1).

Eixe fet rellevant⁴ tindrà repercussions, sobretot de caràcter pràctic, en les modernes versions, perquè les edicions crítiques convencionals del NT (a partir de les quals es realitzen les traduccions a les diverses llengües, com és el cas que ens ocupa) presenten finalment un text híbrid, format sobre la base del Còdex Vaticà modificat amb variants de papirs i d'altres còdexs, però el text resultant és una creació moderna que, com a tal, no ha existit mai abans (Aguirre, XVI).⁵

D'altra banda, recordem que el text que ha influït en la cultura occidental és el redactat en llatí (VL i Vg) i no el grec, idioma usat pel traductor valencià, atès que –llevant alguns fragments– la primera edició del text grec va ser la *Políglota Complutense*, de 1514-17 (Trebolle 1993: 279); subratllem, a més, les nombroses discrepàncies del text grec amb els diversos ms llatins, i no només amb la *Vulgata* jeronimana (Trebolle 1993: 357). Eixos fets no anul·len l'origen i destinació «eclesials» de l'obra, però sí que ens permeten formular-nos algunes preguntes.

Ens podem interrogar, per exemple, si, quan trasllada $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\nu$ (3,8; 10,29; 13.10; 14,9) per la fórmula «el meu missatge», no ha empobrit precisament el «missatge», perquè en la seua opció ha suprimit el prefix $\epsilon\upsilon$, amb què produirà un dèficit significatiu i, conscient de la minva, ho vol resoldre en

³ Aquí no evoque el vell adagi «philosophia ancilla theologiae», sinó, al contrari, parle de l'autonomia de les diverses disciplines del coneixement, amb independència de les connexions que les puguen vincular.

⁴ Per a tot el NT, es calcula que la xifra de variants oscil·la entre 150.000 i 250.000 (Trebolle 1993: 351). La major part de variants, però, són gramaticals o d'estil, i en menor quantitat, les de significat.

⁵ Per a la diversitat de valors de les edicions del NT, convé veure Piñero Peláez, 126-128.

16,15 mitjançant la fórmula –que recull el prefix– «la *bona* notícia»; és, però, un empobriment incompreensible perquè havia començat bé en 1,1, amb la solució «evangeli».

Hem vist com eixa traducció posa de manifest una gran distància entre la voluntat de millorar i el resultat obtingut. Per exemple, la *BVI* explica en la nota corresponent al terme «evangeli» que apareix en 1,1: «La paraula *evangeli* significa ‘bona nova’,⁶ ‘anunci joiós’, i en un primer moment designava l’anunci de Jesús sobre la proximitat del Regne de Déu (1,14); en realitat, tot l’ensenyament de Jesús, i encara més els fets de la seua vida, mort i resurrecció eren l’*evangeli*, la bona nova que calia anunciar al món (1Co 15,1-5): «Pau i altres cristians de la comunitat primitiva utilitzaven el terme *euangelion*, “evangeli”, en el sentit de la «bona notícia» de l’acció de Déu en Jesucrist (Harrington 16)». Només al cap d’un temps la paraula *evangeli* es va fer servir per a parlar dels escrits que contenen tot el que fa referència a Jesús i el seu anunci (els quatre evangelis)».⁷ De fet, en el pròleg de Marc, el terme *euangelion* no es vol referir al gènere literari, sinó al missatge de la salvació esdevinguda en Jesús (Harrington 19). En les conclusions, verificarem fins a on pot arribat la degradació semàntica que causa la substitució que fa Mira.

D’altra banda, els anys d’esforç que dedicà el traductor li ajuden a resoldre amb eficàcia alguns passos. Per exemple, en 2,24 la *BVI* diu: «per què fan en dissabte això que no és permès?», mentre que Mira ho traduirà amb més claredat: «per què fan una cosa que no es pot fer en dissabte?».⁸ Però no sempre resulta tan clar, perquè en Ac 13,46 ha tingut un problema no tant de concordança com de revisió, perquè escriu: «Pau i Bernabé els va dir».

⁶ El *Nou Testament* de C/QR fa: «El principi de la Bona Nova de Jesús».

⁷ L’autor encara insistirà en la mateixa idea en Ac 14,21, on traduirà εὐαγγελισσόμενοι per «el seu missatge»; resulta obvi afirmar que no té el mateix sentit «missatge» que «evangeli» o «bona nova».

⁸ C/QR canvia la pregunta per una exclamació: «Guaita què fan en dissabte! Això no es pot fer!». Per la seua banda, l’ed. d’Amunt el cor fa: «Mira, ¿com es que fan lo que no està permes en dissabte?»

Ho analitzem amb calma, per orde invers d'importància: ens acostarem, en primer lloc, a algunes propostes de solució gràfica; després, al tractament estilístic i, finalment, escometrem l'anàlisi dels significats.

3.1. L'ÀRDUA CONSTRUCCIÓ D'UN DIALECTE PERSONAL

Si l'evangeli és un «gènere literari», podem pensar en la traducció de Joan F. Mira com a «gènere heterogeni». Un objectiu de la seua obra –diu– és el de millorar l'estil de les traduccions prèvies, (¿cap de?) les quals no li «fan el pes». Per a comprovar quant «pesen» les versions amb què s'identifica el nostre torsimany, podem analitzar, els guanys que obté en 5,23, και παρακαλει αετοι πολλα λεγον, que ell trasllada: «suplicant i dient». En efecte, παρακαλει es pot traduir per «suplicar» o «pregar», etc. (derivats de «dir», certament, però amb especificació semàntica diferent: «implorar» i sinònims), però, en primer lloc, sabem que es tracta d'un present històric⁹ precedit, a més, per una conjunció copulativa que Mira omet, de manera que ací hauria resultat preferible l'opció «i li suplicà» amb la conjunció copulativa i sense glossa, en lloc del qüestionable recurs al gerundi duplicat. Després omet πολλα, traduïble com a adverbi («intensament»; en el cas de la *BVI*, «amb insistència»), i al primer gerundi Mira n'ajunta un altre, «dient», que podria ser suprimit (Nolli, I, 113); al final, la frase queda amb dos gerundis consecutius enfront de *BVI*, «i, suplicant-lo¹⁰ amb insistència, li diu», de només un gerundi.¹¹ Es veu que Mira presenta dos fets diferents i que, per tant, no ha entés la versió original, contràriament a les propostes de les altres

⁹ Per als usos i valor del present històric, veg. Piñero / Peláez, 469.

¹⁰ Si bé la proposta de Mira encaixa amb DNV, pense que hauria d'haver optat per «suplicant-li».

¹¹ La versió de *B/OC* actuarà d'una manera pareguda: «y le ruega insistentemente, diciendo». *B/OC*. En *A/A* llegim: «i li suplicava molt, dient».

tradicions que he reportat. L'autor, per tant, fa que no es puga comprendre l'original correctament.

Hi apareixen moments en què el versionador s'inclina per respostes que puguen exhibir diversitat, és a dir, riquesa o, en alguns casos, desitja adequar la seua solució al sentit del context, com ho acredita correctament quan trasllada *αγγελου* per «missatger» en 1,2 perquè fa referència a Joan com a «enviat de Déu» en al·lusió a Mt 3,1: «El Senyor de l'univers vos diu: “jo envie el meu *missatger* perquè òbriga un camí davant de mi”». En general, però, ell aplica la reducció del terme «àngel» a «missatger», procediment que altera el sentit del text perquè tot i que en ocasions puguen mostrar un aspecte humanitzat, els àngels són, ja en l'AT, esperits, una espècie de combinació l'home i la divinitat (Piñero/Peláez, 260), i eixa idea es perdrà quasi del tot en la traducció de Mira: un «missatger» sense referents de transcendència, no combina humanitat amb divinitat.

Com a exemple, llegim la traducció de Mc 13,27, per a la qual el versionador fa: «i enviarà els seus *missatgers* per reunir els elegits»; Mira pren eixa opció sense tindre en compte que es troba en context apocalíptic (Gnilka 684; Navarro 460) o escatològic (Mateos *passim*), de tal manera que emmascara el sentit del *missatge* i, per tant, la voluntat de l'evangelista. Si sumem que en 13,9 trasllada *συνεδρια* per «tribunals» o *συναγωγαζ* per «assemblea» (quan en 1,21 per a *συναγωγην* havia deixat «sinagoga») o en 1,29, on *συναγωγην* es transformarà en «reunió», ens trobarem amb un conjunt de fortes reduccions semàntiques. En 13,10, *ευαγγελιον* es queda en *missatge*, i en 13,11 Πνευμα το Αγιον per *l'alé Sagrat*. Ací, l'alteració del sentit és total, quan es tracta de l'únic discurs de Jesús en Mc prou articulat i unitari (Poppi 334), molt ben encadenat i de gran coherència interna i formal (Navarro 460).

En canvi, en 1,12 *αγγελοι* esdevé «àngels» perquè, a diferència de les opcions precedents, el traductor pareix comprendre que els «enviats» tenien la missió específica de servir Jesús en el desert, no la de fer-li de missatgers portadors d'alguna notícia. Igual ocorre en 13, 32, on la seua traducció és «àngels» perquè el

context així ho demana: «àngels del cel». Si volem trobar coherència en el text, ens podem preguntar si eixos àngels «del cel» són diferents als «missatgers» de 13,27, enviats pel Fill de l'Home des dels «núvols del cel».

Si en eixos casos la solució és la correcta, en descobrirem d'altres que no ho seran tant. Ens preguntem si s'ajusta més al context o si depèn del disgní estilístic d'evitar reiteracions el cas de παιδιου; en 5,39, παιδιον que segons ell fa «nena», però en 5,40 tria «xiqueta»; i en 14,66 παιδισκον (παιδισκη), ha traduït «minyones», enfront de *BVI* que tria «criades»,¹² tal com havien actuat prèviament la versió catalana i la balear. Però, al contrari, des d'eixe punt de vista, no s'entén que κοραιου; per a tria κοραιω siga sempre «noia»,¹³ sense diversificar. Al revés, però, la diversificació li resultarà útil en 2,11 (αρου), «pren» i 2,12 (αραζ), «agafa», encara que constatem una actuació no sempre sistemàtica, com ara en 7,8 (παραδοσιν) i en 7,13 (παραδοσει) equiparats amb «tradició», enfront de 7,9 (novament παραδοσιν), transformat en «costums».

La diversitat de solucions davant d'un mateix terme planteja problemes d'importància lectora, perquè moltes de les repeticions de Mc responen a la voluntat de produir un ressò de la idea consignada i assenyalen desenvolupament i evolució en la trama que articula la història. En l'evangelista Marc trobem repeticions en episodis similars organitzats en una sèrie de dos o de tres. Una de les funcions d'eixes repeticions serà la d'emfasitzar temes i donar continuïtat a la història (Navarro 26), com comprovem amb βλεπετε de 13,5 i 13,23, terme que atorga inclusió al relat (Navarro 460), però que ell no ho té en compte i trasllada «vigileu» per al primer i «aneu alerta» per al segon, amb què la versió –en absència d'inclusió– no es mostra com una peça unitària; en 13, 9, l'imperatiu βλεπετε marca l'inici d'una subdivisió (Gnilka 685), que ell no detecta, perquè opta per «mireu». Per a acabar amb el fragment comentat, en 13, 35 i 37 trobem

¹² Fins i tot tenia la genuïna opció «fadrines», recollida en el *DNV*.

¹³ La *BCI* fa «nena» per als 4 primers casos i «noia» per als dos darrers. La versió balear fa «al-lota» per a tots els casos i la *BVI* tria sempre «xiqueta».

γρηγοριετε traduït, el primer, per «vigileu, no us adormiu», i el segon per «vetleu», amb què desapareix el paral·lelisme buscat per l'autor. No sabem si en nom de la millor comprensibilitat hodierna o de la projectada creativitat literaturitzadora.

Més que no criteri estilístic, les seues solucions revelen asistematicitat o incoherència freqüents, perquè si –a banda del que hem vist– a l'inici del seu treball fa «tindre» (Mira 16), en 3,24 ho modifica per «mantenir»,¹⁴ però en 14,46.48.49 selecciona «mantindre». Llevant que aspire a fer-les conviure diatòpicament, estem contemplant una notòria incoherència, igual com ho observem en l'ús dels possessius davant de «pare» i «mare»: 1,20, «el seu pare»; 1,31, «la seua mare»; 1,32, «la teua mare»; 1,33, «ma mare»; 1,34, «la meua mare»; 6,28, «sa mare». Val a dir que ja en l'any 1915 l'erudit mossén Frederic Clascar tractava de conservar en la seua versió de la Bíblia, l'ús de les formes àtones dels possessius –que ell considerava caducades– sense abandonar, per això, les tòniques, i així combina «el meu pare» (Gn 44,32) i «mon pare» (Gn 44,34), proposta que es troba simptomàticament allunyada dels plantejaments noucentistes (Ferrer 2009, 38).

També al contrari: a on l'original diversifica, el traductor unifica; així ocorre en 13,19, quan per a Θεος (en 14,25, Θεου), optarà per «Déu», la mateixa tria que farà per a 13,20 (immediatament posterior a la primera), en què Κυριου també serà un inesperat «Déu», en lloc de la forma convencional de «Senyor».

Ens ajudarà a comprendre-ho com a falta de sistematitzat si analitzem els usos de per + inf amb valor final: 3,21, «els seus parents van acudir *per* endur-se'l»; 4,21, «una llàntia,¹⁵ es porta *per* posar-la sota...?»; 5,26, «sinó més aviat *per*

¹⁴ En 6,17, «detenir».

¹⁵ *Sic* a la coma; . Cfr *BVI*: «...algú porta una llàntia per posar-la davall d'una mesura?». Val a dir que en el cas de la *BVI*, els usos de «per» o «per a» davant d'infinitiu també són discutibles, malgrat els criteris de correcció acordats per qui açò subscriu amb els propietaris de la traducció. Quant a l'ús de les comes, mostra plantejaments no massa freqüents, perquè en 1,9 redacta amb una coma prescindible: «vingué Jesús de Natzaret, de Galilea, i Joan...»; així actua també la versió Albinyana / Alcon: «Vingué Jesús, de Galilea»; en eixe lloc, tanmateix, *BVI* fa: «Jesús vingué des de Natzaret de Galilea». Nolli, I, fa: «venne

anar a pitjor»); en 6,21, «Herodes, *per* celebrar el seu aniversari»; en 7,9, «violeu tranquil·lament el precepte diví *per* imposar els vostres costums», enfront de 4,24, «servirà també *per a* mesurar-vos»; en 5,3, «no tenia prou força *per a* dominar-lo»; en 6,31 «comprar-se alguna cosa *per a* menjar» o en 14,1, «buscaven una trampa *per a* apoderar-se de Jesús». En eixe sentit, hi ha un cas significatiu en 12,44, quan diu «tot el que tenia *per a* menjar». Si haguera optat per «tot el que tenia *per* menjar», el sentit seria ben diferent, perquè la primera tria vol dir «tot el que tenia *destinat* a menjar» i en segon diria «tot el que *no havia* menjat encara».

Deu ser per raons similars vinculades a la incoherència quasi sistemàtica que en 2,10, ἀδοπτα la forma «sapigüeu»; en 7,24, «saberà» i en 9,30, «sapigüés»; massa canvis poc explicable per a formes d'un sol verb.

Inferim un plantejament de miscel·lània diatòpica que oferirà poques formes d'equilibri, perquè en molts passos adopta solucions «orientalitzants» que, si bé fan part del cabal lingüístic comú, són escassament usades més enllà dels àmbits instruïts valencians. Ja hem vist, per exemple, la seua tria «sota» de 4,21, quan *C/QR* havia preferit «davall», que és la solució de *BVI*. Igualment, per a 5,26, selecciona «més aviat», enfront de la forma «al contrari» de *C/QR*, i la de *BVI*, «sinó»; per a 14,14 va preferir la solució «càntir» considerada per Coromines com a «originàriament forma dialectal (xipella) per CÀNTER» (*DECLC*, s.v. càntir). En 1,12 trobarem «empènyer» (sic a l'accent; l'integrador *DNV* posa en primer lloc «empènyer») o en 1,19 «endavant»;¹⁶ per a 1,15; 5,8 tenim la forma «surt», davant 1,26 i 5,13 que fan «eixir»; en 1,34 i 4,19 trobem l'expressió «de

Gesù da Nazaret della Galilea»; *Bible*, «Jésus vint de Nazareth de Galilée»; *BTOB*, «Gesù venne da Nazaret di Galilea». Igual actua en 1,21: «van arribar a Cafarnaüm i, el dissabte, es presentà...»; i en Mt 4,16: «i baixava, com un colom, i es posava damunt d'ell». Ací, però, l'autor modifica el sentit, perquè el fet que baixi en forma de colom no és igual a fer que baixi de la mateixa manera que baixaria un colom. Ho aclarirà el lloc paral·lel de Lc3,22, per al qual el versionador fa: «i va baixar l'alé sagrat en figura corporal, com un colom». L'original l'obliga a preservar la fidelitat que havia transgredit en Mt 4,16.

¹⁶ Forma que recull la clàssica «avant» amb un parell de preposicions, «en» i «de», òbviament innecessàries perquè no aporten més informació al terme.

tota mena» i en 1,27 apareix la construcció dialectal i irregular «ordres» (construïda a l'estil de «cartró» i «murtra», amb epètesi que no s'ha produït mai en els parlars valencians balears i catalans occidentals i que fa que la pronunciació final siga «odres», com en el cas de «mabres» o «abres».

Per a 2,6 i 2,8, opta per la forma infreqüent «ruminaven» (escassament usada d'Eiximenis ençà)¹⁷ en lloc de la coneguda «remugar», que expressa la idea de sotmetre (alguna cosa) detingudament, una vegada i una altra vegada, a la consideració de la ment. En 2,12 brolla un sorprenent «s'aixecà» que respon, però, al manament «alçat».¹⁸ Les propostes «aviat» (4,17) i «més aviat» (5,26) seran les solucions normals del text, igual com «omple» (4,28), «cap al tard» (4,35), «de tot arreu» (1,45), «porucs» (4,40), «seny» (5,15), la ja vista «noia» (5,41), «el vespre» (6,47), «esverar» (6,50), «engrunes» de 7,28 (*BVI* fa «molles») o la ací inusual «llevat» de 8,14 en substitució de la forma tradicional «rent». És evident que no falten alternatives valencianes que ell, però, no usa, com ara, en Ac 13, 29: «Quan van haver complert»,¹⁹ enfront de la proposta regular i viva que fa la *BVI*, «I quan hagueren complit». Tenint en compte el predomini d'eixes preferències, sorprén que haja optat per «colps» (14,27), elecció similar a la de «corder» en 14,12, però que contrasta amb el «càntir» que hem vist més amunt.

Són respostes que entren en contradicció amb la traducció del *Magníficat*: es pregunta si traslladar *Megalunei* (*megalúnein*, segons ell²⁰) per «magnífica» serà «una expressió diguem-ne “normal” per a una joveneta de poble, en el llenguatge narratiu actual, no en el canònic i tradicional», encara que siga una solució consolidada i acceptada pel *DNV* com ja havia fet el *DIEC2*. En Exp conta que

¹⁷ En eixe cas, convé repassar les aportacions de *CECLC*, en què afirma que «no trobem gaire en romànic» eixe terme.

¹⁸ Al costat de «la va fer alçar» (1,31), i «es va alçar» (1,35), p. ex. «cobards» per «porucs» i «entenment» per «seny», etc.

¹⁹ En 13,33: «l'ha complerta».

²⁰ La versió que ha consultat Mira, la Nestle-Aland, fa Μεγαλυνει, com és lògic, com escriu en totes les redaccions, també el Nou Testament d'Oxford i el *Nuevo Testamento Trilingüe*.

per a traduir el terme en Lc ell opta, amb perífrasi *dicendi*, per «La meua ànima diu “el Senyor és gran”» i afirma que «la frase ja té un aspecte més real i fins i tot intel·ligible per al lector contemporani». La seua versió substituirà l’aclamació «magnífica», per la definició perifràstica «diu que és gran». Algunes edicions s’havien plantejat la qüestió: l’edició francesa de la *Bíblia de Jerusalem* selecciona la forma simple «exalte», la *Bíblia del Peregrino* i la *Sagrada Bíblia* han preferit conservar la solució litúrgica en castellà, «Proclama mi alma la grandeza del Señor», la *TOB* manté la fórmula de la litúrgia en italià, «magnífica». Davant dels exemples adduïts ens podríem preguntar si Mira ha treballat molt per a aconseguir un model lingüístic amb què els valencians puguen identificar-se i usar-lo en la comunicació pública o si l’objectiu és crear el seu propi dialecte personal.

3.2. CORRECTES I PINTORESQUES

Obrim l’epígraf destinat a parlar d’un tractament gramaticalment correcte del text per part de Mira, però amb símptomes de perfectibilitat, perquè com a traductor es manifesta procliu a reordenar els tèrmens de l’oració, amb un resultat sinuós i no de millora; contrastarem les seues formulacions amb les *BVI*, text de què, afirma, «massa vegades és ben dubtosa la correspondència amb el valor expressiu del text original» (Mira, Exp). Per a comprovar-ho ens quedem, de moment, en la sintaxi, i ja entrarem després en el lèxic, en el punt 4.

Ho veiem en 2,19, on diu: «És que en una festa de bodes, contestà Jesús, els companys del nuvi poden dejunar?» i, d’una manera anàloga, en 2,25 fa «no heu sentit mai, els contestà Jesús, què va fer David?» Cap objecció si l’autor no reivindicara un enriquiment del text, perquè la *BVI* ja havia redactat «Jesús els respongué: –¿Poden dejunar els convidats a bodes?» per al primer cas, i «Jesús els respon: –¿No heu llegit mai què va fer David?» per al segon, amb una sintaxi més

clara. La mateixa operació farà tot seguit, en 2,26, quan trasllada: «Mira això», li van dir uns fariseus, «per què fan una cosa...?», traduït per *BVI* per: «Els fariseus li van dir: –Mira, per què fan...?». Igualment actua en 11,1-2, on fa: «Jesús envià dos dels seus deixebles: “Aneu al poblet que teniu davant”, els va dir, “i a penes hi entrareu trobareu un burret lligat”». Si haguera consultat la versió de *BVI*, podria haver-s’hi deixat inspirar: «Jesús va enviar dos dels seus deixebles amb aquest encàrrec: –“Aneu al poble que teniu al davant. Quan hi entrareu trobareu un pollí lligat”». El traductor millora el locatiu («davant», sense article), però la seua sintaxi resulta novament poc treballada. En canvi, val a dir que la solució «burret» –correcta també quant al diminutiu– demana aplaudiment. Tornem a la qüestió que ens ocupa. Que la resposta és tendencial ho descobrim en 9,38, en l'intent d'ordenar la frase: «Mestre», li va dir Joan, «Hem vist un home...», quan *BVI* havia redactat: «Joan digué a Jesús: –“Hem vist un home”...» grafiat a la manera de diàleg, és a dir, en la línia següent i precedit d'un incís. El mateix criteri usa en 9,39: «Deixeu-lo estar», digué Jesús. “No hi ha ningú capaç”...», enfront de «Jesús respongué: –“Ningú que en el meu nom faça miracles no podrà”...», de *BVI*. I així, *passim*, com ara en 10,35-40; 14,2; 14,4-5, etc.. El seu estil no és incorrecte, és veritat, però es mostra necessitat d'una reordenació sintàctica més clara.

Una redacció curiosa, no necessàriament apta «per a una joveneta de poble, en el llenguatge narratiu actual», és la versió de 2,12 «no s'era vista mai», que conté un arcaisme sintàctic. Per a eixe lloc, la *BVI* aporta: «no havíem vist mai», elaboració que no pareix demanar eixa gran millora que intenta Mira, sinó justament al contrari.

Els pintoresquismes arriben a formulacions poc coherents, potser per falta de reflexió. En 1,35 diu que «es va alçar molt de matí, quan encara era de nit», potser perquè no podia expressar-ho millor. Si haguera consultat la *BVI*, podia haver-ne superat la redacció: «de bon matí, quan encara era fosc». Considere

preferible eixa solució perquè, resol la contradicció «de matí / de nit» i utilitza l'expressió genuïna «de bon matí», la usual dels valencians.

Es veu que la construcció «arribar a [les] oïdes» «no li fa el pes», de tal manera que busca la solució en «orelles» (inacceptable per a *DCVB* i *DNV*, el de l'Acadèmia de la qual és membre), i adopta en 6,14 la fórmula: «va arribar a les orelles d'Herodes». La resposta de la *BVI* n'és «Herodes en va sentir parlar», més senzilla i clara. Un nou cas en què no millora la «literatura» de la seua redacció.

3.3. GLOSSES COPIOSES

La propensió a usar la glossa o a inserir en el text algun afegit semàntic no indica augment de la qualitat de treball, tal com hem assenyalat; per exemple, quan tradueix 1,4: *καὶ κερισσῶν βαπτισμα μετανοίας*, per «i proclamava la “immersió” com a *canvi de vida*», la perífrasi subratllada és innecessària quan comptava amb «conversió», terme que evita perquè ve connotat religiosament. A més de la perífrasi, hi ha vaguetat: ¿en què cal immergir-se? No és casual que els experts mantinguen cautela en l'ús de les perífrasis, atés que «la traducció perifràstica... àdhuc salvant el sentit fonamental de l'original, dilata les precisions verbals del text o les desdibuixa, i s'arrisca a trasmudar sovint la versió en interpretació personal» (Ferrer 46).

El nostre autor incorre sovint en la temptació de la glossa, com ho demostra en el primer terme traduït, la primera paraula de l'Evangeli, Ἄρχε (1,1); per a iniciar la traducció opta per «*Ací comença*», en lloc d'actuar com *BVI*, que fa «Comença», sense l'adverbi locatiu. Té raó Ferrer en allò de la «interpretació personal», perquè Mira hi fa un afegit que tergiversa el sentit original quan no té en compte que la *Introducció* de l'Evangeli parteix de la predicació de Joan Baptista (1,4). En efecte Ἄρχε només enuncia el tema, és a dir, la proclamació

de l'Evangelí de Jesús, el Messies, Fill de Déu (1,1). L'acció s'inicia –segons consens general– en 1,4, quan es presenta Joan en el desert batejant (Nolli, I, 1; Aguirre Monasterio, 210; Pikaza 2012: 179): «el evangelio se identifica, por tanto, con la historia mesiánica de Jesús, con eso que suele llamarse su “vida pública”, que *empieza con el bautismo de Juan*», i més avant dirà, «estrictamente hablando, lo que él llama evangelio se despliega a partir del encuentro de Jesús con Juan, tal como culmina en su bautismo. Este es el principio del evangelio, este es el contexto desde el que debe entenderse todo el despliegue de la obra de Jesús en Marcos» (Pikaza 2012: 171); eixa és la conclusió de Gnilka qui, després d'una detallada anàlisi, afirma: «Il v. 1 è dunque la sintesi di tutta l'opera marcana, non il titolo del libro ma l'indicazione del suo contenuto» (Gnilka, 40). Com a molt, podria ser tingut com a «títol del començament» (BVI 72), no del llibre.

Seguim amb la renuència a usar formes valencianes; no és estrany que per a traduir παιδιον en 9,36, haja preferit «nen petit», en lloc de la forma tradicional «xiquet», encunyada entre els valencians, perquè el terme grec és un diminutiu, amb què el versionador ja disposava d'una construcció correcta en valencià i directament escrita en diminutiu. En cas de voler ajustar-ne bé el sentit, la fórmula tradicional seria «xiquet de bolquers».

La construcció Καθως γεγραπται τω Ησαια τω προφητη queda, segons ell, «Tal com està escrit *en el llibre* del profeta Isaïes», amb la glossa «el llibre», inexistent en grec. Segons la BVI, una bona traducció seria: «En el profeta Isaïes hi ha escrit». L'òbvia glossa introduïda, *en el llibre*, no és del tot incorrecta, però sí indicadora de tendència amplificadora. Contemplem algunes de les moltes glosses que conté la versió.

En 1,3 ha traduït σατανα per «l'adversari, Satanàs» segons el propòsit de desenvolupar el sentit original del nom propi traslladat, perquè la traducció al grec de l'hebreu «satan», «Satanàs», vol dir, efectivament, l'adversari o l'acusador, per bé que la forma «Satanàs» ha quedat històricament consagrada com a nom

propi de l'acusador.²¹ Igualment en 3,23, Βεελζεβουλ, lloc en què l'autor ha volgut traduir el nom i el significat del nom, que, en efecte, vol dir «príncep de les mosques», però conscient que no seria identificat pels lectors actuals, es veu constret a recuperar el nom propi «Beelzebul», operació que ja havia fet en 11,1, «Betània» («casa del pa») i, per al mateix lloc ha elegit Betfagé, («casa de les figues verdes»), etc.

Per a la forma εξηραμμενην de 3,1 (que fa referència a ειρα, mà dreta), el traductor ha preferit la construcció «la mà inútil i seca»; és veritat que el perfet parla d'una malaltia anterior a la curació i que no tendia a sanar (Nolly 51), però es veu clarament que l'ampliació semàntica no era necessària, com en la major part dels casos en què opta per glossar.

Una vegada més el versionador manifesta proclivitat a explicitar tot el camp semàntic del terme traduït –o, almenys, ho intenta fins a on pot– i així, ha volgut traslladar 3, 23, παραβολαις pel doblet innecessari «imatges i enigmes», encara que en 4,2 opta per una fórmula prou més ajustada però ampliada, com fa sovint: «imatges i comparances», potser pel desig de fugir de la solució consolidada «paràbola» –llatí «parabolis»– terme que aplicat al camp religiós. Mira en fugirà en tots els casos, com veurem en detall.

Per a 7,26, insistint en la voluntat d'eludir eventuais adherències religioses, davant de la forma Ελληνις («graeca» segons la versió de Vg), aportarà la glossa «de llengua grega», quan en realitat, el sentit del terme fa referència només al gentilici «grega», és a dir, segons l'amputada fonamentació teològica, «pagana» (Noli 1992), tal com traslladen *BVI* i *Sagrada Biblia*, mentre que *B/OC* han preferit respondre amb «gentil».

Hem de prosseguir amb les conseqüències d'afegir glosses al treball de traducció, ara en referència als «Àzims», perquè en 14,1 resol αζυμα per «pa àzim», i en 14,12, Και τη πρωτη ημερα των αζυμων trobem que queda convertit

²¹ Cfr *BVI*, «Vocabulari», s.v. «diable».

en «El primer dia *que es menja pa àzim*», amb l'aspiració d'aportar més intel·ligibilitat, potser. Era, però, una altra obvietat innecessària, perquè si el lector coneix el sentit d'*àzim* no consultarà el diccionari, i si no el coneix, amb l'afegit de *pa*, l'haurà de consultar igualment. I ja que parlem de consultes al diccionari, en 14,65 ha preferit la construcció «colps de puny» quan DCVB,²² DIEC2, DECLC²³ i DNV contenen la forma genuïna «punyades».

Per últim, en 14,27, σκανδαλισθησεσθε, recorre a la perífrasi «trontollareu i caureu» de dubtosa major comprensibilitat que «vos (us) escandalitzareu», i posteriorment, en 14,30, per a σκανδαλισθησονται, s'inclina per «trontollen», amb distanciament del sentit pretés per l'evangelista. És possible que la tria vinga condicionada per una glossa ulterior, atés que en 14,27, παταζο, fa «tombaré a colps», de manera que necessita els «colps» per a fer que el pastor siga tombat; en una versió italiana trobem l'opció directa «*colpisco*», amb un present que està semíticament per al futur (Nolli, I, 361).

En 3,30 tenim el terme δυναμιν, que el traductor, volent eludir el familiar «miracle», ho traslada per «acte de poder». No cal dir que δυναμις té, entre d'altres, el sentit del «poder de Déu», però també pertany a la terminologia dels miracles, i no solament el «poder d'obrar miracles», sinó també referit als «actes miraculosos» (Balz & Schneider 1996, I, 1085); d'eixa manera, amb un sol terme, familiar a les oïdes actuals (*miracle*), ho tenia resolt.

La versió conté més glosses que no aporten informació comunicativa però les estalviem per no fer una redacció tan llarga; sí que convé que consignem ara una darrera solució perifràstica poc ajustada al sentit primer, i que apareix en 4,7, on Mira, per a la seua versió de προσκαιροι, no troba més camí que optar per l'incomprensible «gent d'un instant», absent en els diccionaris i no

²² Que recull cites de Jaume I i de sor Isabel de Villena. Malgrat les autoritats que cita, per a l'autor del diccionari és un terme secundari, perquè l'entrada remet a «cop de puny».

²³ Amb referències al mateix rei Jaume I i a sant Vicent Ferrer.

familiar col·loquialment). En contrast, *BVI* oferia la solució «inconstants», molt més entenedora que no l'enigmàtica «gent d'un instant».

4. PARAULES FERIDES

Potser Mira considera «punyada» com a rebutjable; a la llum de la lectura de la seua versió, podem pensar que solucions tan genuïnes i correctes com ara «cànter» o «avant» no serien dignes d'estatut literari. A banda de la condemna freqüent que aplica a tantes formes valencianes, hem verificat com, segons Joan F. Mira, els evangelis estarien farcits de *paraules ferides*, de formes contaminades per afegits nocius que convé eliminar per a restaurar el sentit originari i literari que les adornaven i que, segons ell, seria el que hauria exercit tanta influència en la cultura europea dels darrers dos mil anys. Eixe és el fenomen que podríem definir com a «diglòssia interna», i que volem analitzar tot seguit.

4.1. UN ESPERIT SENSE ESPERIT NI GRÀCIA

Ens acostem, en primer lloc, a la idea de «gràcia», a propòsit de la qual Mira afirma que «està carregada de sentit teològic afegit» (Exp, 10), amb una opinió que l'impulsa a traduir (Lc 1,28) «Alegrat: el Senyor t'atorga el seu *favor*». És una versió que, segons creu, «no inclou un concepte, la gràcia, que passà a formar part de la difícil metafísica del dogma». L'autor li descarrega el «sentit teològic afegit», amb què elimina el significat original no en la llengua literària grega, sinó en la llengua usada en el text sagrat: el *favor* del Senyor sempre serà la *gràcia* de Déu; ja ho era, sense alteracions, quan Lluç ho redactà. Amb una lectura actualitzadora, així havia actuat abans que ell *C/QR*: «Alegrat, que tu tens *el favor* de Déu».

Hem entrat, per tant, en qüestions de pes, les que afecten els «condicionants afegits», i comencem per aproximar-nos a un concepte difícil per a Mira, refractari al dogma, el de l'Esperit Sant, tan propi de tot el NT. Per a traduir el substantiu πνευμα, eltorsimany considera que serà més ben entès si opta per la perífrasi «l'alé de Déu» (1,10.12),²⁴ encara que per a πνευματι (1,8) s'estima més «l'alé sagrat» –amb només «l'alé», el sentit haguera quedat molt mutilat– mentre que quan porta datiu de circumscripció, πνευματι αυτου, ho transforma en «el seu poder interior» (2,8), que vindrà corregit en «esperit sant de Déu»²⁵ quan és acusatiu complement de direcció (πνευμα το αγιον, 3,29), però no sempre, perquè per al mateix cas recupera la idea de «l'alé sagrat» en 13,11.

Mira ho rebla més si el terme va seguit d'adjectius negatius («immund» o «impur»); ho analitzem tot seguit. En 1,26, per a la forma πνευμα το ακαθαρτον la tria és «esperit immund» (no «alé», que «alé immund» hauria xocat, o fins i tot corria el risc de ser entesa com a halitosi), però en 3,30, la mateixa construcció queda traslladada per «esperit impur», encara que serà retornada a «immund» en 5,8. Per a πνευματα ακαθαρτα de 3,11 traduirà «esperits immunds», i per a eixa mateixa fórmula en 5,13, «esperits impurs». Continua la dualitat amb 1,27, πνευμασι τοις ακαθαρτοις, que traslladarà amb el sintagma «esperits impurs» i 6,7, πνευματων των ακαθαρτων, en què recupera la forma «esperits immunds», en contra de 5,2, πνευματι ακαθαρτω, que obté la solució «esperits impurs».

La traducció de πνευμα περ «alé» (amb accentuació valenciana enfront de la forma «empènyer» o «comès») seria correcta si no tenim en compte que en

²⁴ En Exp. diu: «Quan llegim Esperit Sant, ell [un lector mínimament culte –però no cristià– d'Alexandria, de Pèrgam o de Nàpols a principis del segle II] llegiria “alé sagrat” (ni tan sols no podia imaginar que aquest buf o esperit fóra una persona divina i autònoma, diferent del pare i del Fill, en el context d'un dogma, la Trinitat, que encara no existia com a tal)». I en això té raó. Però val a dir que sí que entenia «esperit» [com a procedent] de Déu. El dogma es definirà a partir d'eixa comprensió, que no figura explícita, però, en el text sagrat.

²⁵ El context ho explica, perquè parla de «blasfemar contra l'Esperit Sant». En veritat, no es podria entendre una blasfèmia contra l'alé.

l'AT la idea de *rúah* (equivalent hebreu del πνευμα grec) designa expressament l'esperit de Déu. En el NT té 379 ocurrences, de les quals només 3 en el sentit original de «vent [impetuós] / buf»; d'altres, en el sentit de pneuma de l'home (47 vegades), o esperits de difunts (perquè «alé» de difunts resultaria absurd) o àngels (9 vegades), a banda del que ha traduït correctament, esperit impur (38 aparicions). Per a la major part de les ocurrences significa, d'una manera clara, el πνευμα de Déu, en el sentit d'Esperit de Déu (Balz-Shneider 1998-II, s.v). D'altra banda, no podem ignorar la consideració de πνευμα com a motor profètic, en tant que en la seua accepció d'alé, tindria més valor entés com a portador de vida, perquè, en efecte, la falta de respiració seria la mort (Piñero/Peláez 325).

Difícil d'entendre és la forma «alé sagrat» per a εἰν τῷ Πνευματι τῷ Ἁγίῳ de 12,36: «inspirat per l'alé sagrat», perquè, ja que, amb recurs a la prosopopeia, parla d'inspiració i d'alé, admet amb força la possibilitat de ser interpretat com a l'acte de «fer entrar (aire) als pulmons» (DNV).

Tenint en compte que ell mateix s'ha prohibit incorporar explicacions, quan arriba, en 12,41, el terme γαζοφυλακιον, ha de buscar la solució «cambra del tresor», més pròxima al sentit original, perquè la proposta sinonímica de «bací», que podria ser l'equivalent actual, tampoc li fa el pes, segurament perquè a hores d'ara és infreqüent, però no té inconvenient de deixar escrit «dos leptes» en 12,42, per a després (aproximat a l'original ο εστιν κοδραντης, però a on no pot evitar la glossa) traduir «que és la meitat d'un quart d'as», quan podia optar per «quadrant» o, com fa BVI, «dos monedetes de coure».²⁶

Fins ara no es veuen guanys literaris i sí el frau que causa quan descarrega del missatge els «condicionants afegits» (Exp, 11), possibilitat que el traductor reconeix quan en Mt 3,16 es veu obligat a traslladar «esperit» perquè hi apareix d'una

²⁶ En general, quan els traductors volen explicar l'escàs valor de les monedes, afirmen que són de coure, i no de bronze, solució que ha triat Mira. Així mateix, val a dir que en BCI-BVI es parla de «leptons», no de «leptes».

manera material: «i va veure l'esperit de Déu que baixava *com un colom*». En el millor dels casos, el resultat serà que la traducció de πνευμα per «alé» aportarà al lector un esforç extraordinari o es quedarà en una incomprensió del sentit exacte del terme. Si ha servit «com a fonament o justificació del dogma» (ací, el Trinitari), és una altra qüestió, perquè el sentit que vol l'evangelista n'és el d'esperit. És cert que, a partir de la seua reducció semàntica, es vedaria la fonamentació bíblica de la Trinitat, projecte en què el traductor no reïx.

4.2. PARÀBOLES PER ALS PECADORS I LA FALTA DE FE

Segons Mira, seria preferible redactar el títol de l'epígraf amb la fórmula: «Comparances per als delinqüents i la falta de confiança», desposseïda de valor religiós. Ens acostem a una altra forma de la qual fuig, la construcció tradicional «paràbola», visitada prèviament en l'epígraf dedicat a les glosses, i que també trobem, per exemple, en 3,23-4,2. En 4,10 παραβολας serà «comparança»; παραβολαις seran «comparacions» en 4,11 i «imatges» en 4,43, mentre παραβολην de 4,14 es transformarà en «comparació», i παραβολη de 4,30 quedarà reduït a «imatge». Un terme de tanta presència en la nostra història lingüística perd el sentit religiós que havia adquirit per a quedar reduït a «imatges», «enigmes» i «comparances» o «comparacions», com si no disposàrem a hores d'ara d'un depòsit farcit de mostres explícites de l'ús de «paràbola», ja fètil en els precedents llatins. Si el traductor haguera partit de la idea que en Mc 4 «s'han percebut punts de vista diferents sobre el significat i intenció de les paràboles» (Piñero-Peláez 360), la diversificació hauria adquirit un enorme sentit, però com que es tracta d'un mer joc de variació sinonímica, el procediment resulta empobridor. En qualsevol cas, seguint el seu criteri «secularitzador», sempre li quedava la proposta «exemplificadora», vitanda per a ell a causa de l'accepció moral de què apareix revestida.

Obsedit per la «superioritat literària» que s'obté de despullar els tèmens del pertinent contingut religiós, la idea de «pecat» serà substituïda per solucions de caràcter «civil», de manera que el «pecador» esdevé «delinqüent» o sinònims, amb gradació delictiva afegida. Així, *αμαρτωλοι* (2,15) fa referència a aquells «que no respecten la llei», mentre que en *αμαρτωλων* (2,16) parla de «gent fora de la llei» o, amb un cert matís despectiu, «gent d'aquella mena», gent que, en 14,41, seran «criminals», reduït, per a traduir *αμαρτωλους* (2,17), en els «qui no la segueixen», la llei, la coneguda *ηθη*, terme de profund sentit religiós que, en origen, significa «ensenyament, instrucció, doctrina».

La causa de ser pecador és el pecat, terme que Mira, en demostració de coherència, igualment rebutja. En 3,5, *αμαρτια* serà traslladada pel sinònim «culpes», més o menys desproveït de la fonamentació religiosa però més pròxim als qui «no segueixen la llei»; finalment, en 2,8 *αμαρτιας* quedarà transformat en el terme «faltes», més rebaixat semànticament.

L'heterogeneïtat de respostes amb què treballa li oferirà, per a *κηρυσσω*, tres possibilitats: en 1,4 serà «proclamava»; en 1,14 prendrà la forma d'infinitiu del vb, «proclamar»; en 1,39 ho veurem transformat en gerundi, «proclamant el seu missatge»; per últim, en 1,45 (*κηρυσσειν*) traduirà «proclamar-ho en veu alta». Es tracta, en efecte, d'una «proclamació», de proclamar la doctrina d'altri (i proclamar una doctrina és predicar), però la resol amb temps verbals diversos, quan no podem perdre de vista que en els tres primers llocs és un part pres nom sing i només el quart és inf. pres. Per tant, en els tres casos, si n'haguera repetit la redacció, podria haver-hi respost amb coherència i fidelitat a l'original. D'altra banda, si el sentit està ajustat al text grec amb modificacions de flexió, la solució se n'allunya, potser pel desig distanciar-se també de *Vg*, que sempre optarà per «praedicans», fórmula que ha marcat històricament les traduccions, perquè es tracta d'una mateixa referència a un procés: Joan Baptista «predica» el baptisme de conversió; Jesús «predica» l'evangeli del Regne de Déu en Galilea, i Jesús «predica» en Galilea i expulsa dimonis; la conclusió serà la

conseqüència que trobem en 1,45, en què és el leprós, que ha resultat curat, el qui «predica».

Atés que l'evangeli de Mc és posterior a les reflexions paulines sobre el pecat i la llei, convé que ens aturem a estudiar la idea de la fe, sovint reduïda a acte de confiar, però no sempre. En 2,5 i 4,40, per a ΠΙΣΤΙΝ Mira traduirà «confiança», igual que ΠΙΣΤΙΣ (5,34; 10,52; 11,12), mentre l'antònim ΑΠΙΣΤΙΑΝ de 16,14 serà, amb tota lògica, «desconfiança», enfront del dat ΑΠΙΣΤΙΑ (9,24), que resulta «falta de confiança». Amb eixe criteri, en 5,36 ΠΙΣΤΕΥΕ quedarà traslladat per «confia», ΠΙΣΤΕΥΩ ((9,24) per «confie», ΠΙΣΤΕΙΟΥΤΙ (9,23) per «té confiança», ΠΙΣΤΕΥΟΥΤΟΥ (9,42) serà «que confien» i ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΤΕ (11,31) es queda en «vau confiar». En canvi, ηΠΙΣΤΗΣΑΝ (16,11) i ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΝ (16,13) rebran la solució «van creure»; ΠΙΣΤΕΥΣΑΣ (16,16) serà «creurà»²⁷ i l'antònim ΑΠΙΣΤΕΥΣΑΣ (16,16) «no creurà»; finalment, ΠΙΣΤΕΥΣΑΣΙΝ (16,17) vindrà traduït per «creients».

El nom del lloc on es congreguen els fidels per al culte mostrarà una certa barreja de solucions. Ho comparem:

1,39 συναγωγας = sinagogues i reunions

1,21 συναγωγήν = sinagoga

1,23 συναγωγή = reunió

3,1 συναγωγήν = sinagoga

1,29 συναγωγης = reunió

6,2 συναγωγή = sinagoga

13,9 συναγωγας = assemblea

Amb què queda acreditat que las solucions no depenen de cap designi diversificador aplicat des de la voluntat estilística o integradora de variants diatòpiques, sinó d'autèntica falta de sistematicitat. De fet, la proposta «reunió» (1,39) necessita recuperar la traducció literal per a fer entendre que és una reunió de caràcter religiós, que eixa és, justament, la finalitat de la sinagoga.

²⁷ En context baptismal: «ο πιστεύσας και βαπτισθεις».

De la mateixa manera es comporta amb el terme βαπτισμα (1,4) per al qual triarà la solució directa «immersió», tal com farà en 1,5, εβαπτιζοντο que canviarà per «ell els immergia»; εβαπτισα (1,8), per «us he immergit»; βαπτισει (1,8) per «us immergirà»; εβαπτισθη (1,9) per «el va immergir»; εβαπτιζοντο (3,6), per «els immergia»; βαπτιζω (3,11) per «us immergirà».

Fins ara hem vist les solucions «descarregadores», però no sempre actua de la mateixa manera, perquè 1,4 βαπτιζον ho ha traduït per «batejava», just abans de la «immersió» que hem recollit, perquè li hauria quedat molt abrupta la construcció «immergia en el desert».²⁸ Finalment, en 16,16, βαπτισθεις vindrà traslladat per «serà batejat» atés que la construcció «qui tindrà confiança i serà immergit se salvarà» no tindria sentit, raó per la qual Mira es veu constret a adoptar el sentit religiós de la frase: «qui creurà i serà batejat se salvarà».

D'acord amb el seu criteri «literaturitzador» a propòsit de la conveniència de suprimir el caràcter religiós del text, costa entendre per què combina les dos possibilitats i elabora, al final, un text reduccionista i contradictori. Mirem com queda la frase completa que trasllada 1,4: «aparegué Joan, que *batejava* en el desert i proclamava la *immersió* com a canvi interior» és a dir, «batejava» però «proclamava la *immersió*») i després comparem la seua versió amb la solució que

²⁸ Mira fa: «Aparegué Joan, que batejava en el desert i proclamava la immersió», potser perquè l'original diu: «εγενετο Ιωαννης ο Βαπτιζων εν τη ερημω...». La solució «batejava en el desert» ja resulta dura, tal com ocorre en llatí; «in deserto baptizans», però és que Βαπτιζων és un participi substantivat, que indica «el qui bateja», el «baptista», raó per la qual també es pot traduir, com fa BVI a peu de pàgina, no en el text: «Joan Baptista es va presentar en el desert predicant», que és l'opció de B/OC, perquè la solució de Nollí, I per a desfer el problema de batejar en el desert, també correcta, no acaba de resoldre la qüestió: «Apparve Giovanni, *battezzante* nel deserto e *predicante* un batesimo»; Navarro tria directament «Bautista», i Gnllka «Giovanni il Battezzatore», però en conjunt hi trobem diversitat de solucions. Convé, per a concloure, recollir la següent reflexió: «*Baptidsôn* aparece como título (es participio sustantivado) y así acentúa la identidad de Juan, a quien definió como “El bautista”. De esa forma, igual que a Jesús se le llama el Cristo (el Ungido) a Juan se le llamará el Bautista (el que bautiza), destacando de esa forma su función, convertida de algún modo en nombre propio» (Pikaza 186); després reconeix, com a segona lectura, l'altra alternativa.

aporta *BVI*: «Es presentà, doncs, Joan, que batejava en el desert i que predicava un baptisme de conversió» descobrirem que ho tenia resolt. De fet, en Mt 3,6 traslladarà, και βαπτιζοντο εν τω Ιορδανη ποταμω quedarà: «i llavors ell els immergia en el riu, els batejava», amb glossa innecessària, enfront de la solució «i es feien batejar per ell en el riu Jordà» de *BVI*.

Hem de tindre present que per als primers cristians fe i baptisme eren les cares d'una mateixa moneda (Álvarez 2017: 118), i que, per tant, no són exactament sinònims «immersió» i «baptisme» (és a dir, la «immersió baptismal reclama fe»), comprendrem que el traductor ha aconseguit, una vegada més, un empobriment del sentit i una pèrdua en l'estil, perquè no podem ignorar que la connexió del baptisme amb la mort de Crist portadora del perdó dels pecats formava part del missatge del cristianisme primitiu (Álvarez 2017: 119). I tot perquè l'opció que més li «fa el pes» és incorrecta atés que ja abans del NT tenim un ús figurat, primerament en el sentit de l'adquisició de la neteja cultural i després en el NT, arriba a expressar la completa renovació (allò que el traductor trasllada com a «canvi interior») de la existència humana.

Cal assenyalar que βαπτίζω com a terme tècnic que expresa *bateig* es troba en tots els evangelis, principalment en la notícia sobre el baptisme de Joan i més en especial en el baptisme de Jesús (Coenen-Beyreuther-Bietenhard, I, 160-161). I és que l'ús més antic del baptisme no va ser la creació d'un ritual d'iniciació per a un grup religiós separat del judaisme, sinó que, com el baptisme de Joan, era un senyal de participació en la renovació divina d'Israel. Era un instrument de penediment i perdó, de preparació per al servici diví, de la creença en Jesús i de participació de la vida de l'Esperit (Álvarez 2017: 117). Podem concloure recordant que «el problema fonamental radica en el significat i contingut especial atribuït pel cristianisme» (Piñero / Peláez 328).

L'altra cara del baptisme serà lògicament la resurrecció; mirem com ho tracta Mira. En 1.31 trobem l'episodi de la curació de la sogra de Pere i, a on, amb correcció ha traduït εγηρεν per «la va fer alçar», igual com farà *BVI*, perquè es tracta

de la sanació d'una malaltia. Una situació similar trobem en 10,1, lloc en què trasllada *αναστας* per «se'n va anar», que és també la solució que adopta *BVI*.

Quan passem a 6,14, però, la forma *εγηγερται* quedarà «s'havia despertat», de la mateixa manera que dos versets més avall 6,16, en què *ηγερθη* s'esdevé «s'ha despertat» en la frase següent: «Aquell Joan que jo vaig decapitar *s'ha despertat*». El mateix context de mort-resurrecció descobrim en 9,31 en què *αναστεσεται* es transforma en «s'aixecarà» segons la redacció: «que tres dies després de mort *s'aixecarà*», operació pareguda a la resposta de 10,34 (*αναστεσεται*) en què manté «s'aixecarà» quan l'oració és «l'assotaran, el mataran, i als tres dies *s'aixecarà*». Idèntica conducta en 12,23-26, de clar context de resurrecció, atés que en 12,18 ho explicita quan, per a traduir «*αναστασις*», fa: «neguen la *ressurrecció*»; en eixe context de controvèrsia a propòsit de la resurrecció, en 12,23 *τη αναστασει* encara serà traslladat per «resurrecció», però en el mateix verset, *αναστῶσιν* es convertirà en «s'alçaran» i, més avall, en 12,25, trobarem «es despertaran».

En el moment de la detenció de Jesús en la muntanya de les Oliveres, després d'haver anunciat la seua mort als apòstols (que ell trasllada, com hem vist, per «tombaré a colps el pastor», amb un cert sentit «literal», però que amb la seua formulació desapareix l'accepció aniquiladora), Jesús afirma, en 14,28, que ressuscitarà, *εγερθηναι*, solució que no manté la versió del traductor: «Jo “*m'alçaré*” d'entre els morts». En coherència, per a *αναστας* de 16,19 escriurà: «Així Jesús, que “*s'alça* de la tomba” l'endemà del dissabte». De fet, és tan contrari a referir-se a la resurrecció que en l'Exposició inicial diu: «El projecte, en un primer moment, era de traduir només les quatre narracions –sobre la figura, la predicació i la mort de Jesús– que coneixem sota el nom d'evangelis». L'intent, per tant, acaba amb la consignació de la mort, sense resurrecció.

Tots els evangelis contenen el relat de la resurrecció de Jesús, fins i tot el de Marc. És veritat que part del capítol 16 és un afegit, que ell denomina, d'una manera no massa ajustada, «deuterocanònic» (perquè eixe afegit és un apèndix

de redacció posterior, no de canonicitat posterior) però també ho és que la qüestió de la resurrecció era debatuda en temps de Pau, tal com descobrim en el relat dels Fets dels Apòstols; segons *BVI*, en Ac 13,30, llegim «Però Déu el ressuscità d'entre els morts»; i en 13,33: «que ara ell, ressuscitant Jesús, ha complit [les seues promeses] en bé de nosaltres, els seus descendents». Ho contrastem amb les seues solucions; «Però Déu el va despertar d'entre els morts», i «que la promesa que Déu va fer als nostres pares l'ha complerta amb nosaltres, els seus fills, *ressuscitant* Jesús». Els tèmens del debat postulen clarament el recurs a «ressuscitar», tal com ell es veu obligat a actuar en la darrera referència que hem recollit.

5. CONCLUSIONS

Una de les contrapartides del treball de Mira serà la d'haver aconseguit, a partir de l'extirpació del sentit propi de les paraules malaltes, la cancel·lació del significat que volia comunicar l'hagiògraf o, dit en altres paraules, el traductor ha produït «l'agonia del sentit» (Renze, 101-103). Joan F. Mira pretén que «àngel» siga només «missatger» (a no ser que la forma entropesse amb el context); «ressuscitar» quedarà reduït a «alçar-se» o «despertar-se», tret que el context li ho vede, o la dimensió salvífica del «baptisme» es perdrà enmig de la «immersió» que postula, i tot perquè ha treballat des d'un prejuí, aquell imaginari col·lectiu de la «irreligiositat natural» (Potterie 57), que no és el que animava els evangelistes, sinó precisament al contrari.

Si Mira considera que la teologia és un pes per als evangelis, és normal que reivindicue una interpretació que ell considera «literal»²⁹ del vocabulari literari en grec; greu equivocació, si no manipulació, perquè «Per “interpretació literal”

²⁹ Segons *Divino Afflante Spiritu*, «la recerca del sentit literal de l'Esclusura és una tasca essencial de l'exegesi, i per a dur-la a terme, cal determinar el gènere històric dels texts» (*IBI* 35).

entén una interpretació primària, literalista, és a dir, que exclou tot esforç d'interpretació de la Bíblia que tinga en compte el seu creixement històric y el seu desenvolupament. S'oposa, per tant, a l'ús del mètode històric-crític, i també a cap altre mètode científic per a la interpretació de l'Esriptura» (*IBI*, 63). Que el seu treball no siga un estudi no l'exonera de l'esforç per a comprendre el material amb què ha de treballar, i ell n'és ben conscient quan apel·la als sòlids coneixements teològics que té. La seua tècnica és, per tant, la de desposseir de normativa d'interpretació el text original, procediment que atorga preeminència a la subjectivitat, que actua com una espècie de teràpia del sentiment, un psicologisme contrari a qualsevol intent d'anàlisi textual.

Però J. F. Mira opina autoeximit ell mateix d'explicació i d'anàlisi. Els conceptes «creixement històric» i «desenvolupament» serien per a ell els àmbits d'incrustació de la «càrrega» teològica a un text que hauria aparegut com a mera creació literària sense un gènere específic, creença del tot inexacta, com hem comprovat, per bé que hem d'afirmar que també la literatura de creació està sotmesa a anàlisi científica. I és que «Voler mantindre a tota costa per a texts com el present el sentit que les paraules tenien en els models precristians és una aproximació historicista metodològicament falsa: no s'hi veu (o no s'hi vol veure) el seu *nou sentit* ... eixe nou sentit és el seu sentit literal que, no obstant això, resulta ser un sentit teològic i espiritual»³⁰ (Potterie 64).

Els resultats no acompanyen el disseny del traductor; en primer lloc perquè, en un esforç d'autenticitat, ha volgut partir del grec, llengua original d'edició dels evangelis (i ja hem vist la falsificació que comporta eixa idea), però ho ha mogut pel valor que han tingut els evangelis i la influència que han exercit al llarg de la història. És possible que no haja caigut en el compte que eixa influència provinga de l'edició en llatí, llengua que consagra més encara l'«adherència» religiosa amb què foren concebuts en grec i que ens permet (fins i tot ens obliga

³⁰ I no sempre resulta novedós, perquè ben sovint, com hem vist, el sentit religiós prové ja de l'AT.

a) parlar hui de «pecat», «resurrecció», «baptisme», «àngel», «evangeli», «Esperit Sant» (¿com entendre «blasfèmia contra l'ale?»), «paràbola», etc., per damunt dels problemes de comprensió actual que creu haver-hi trobat. Posat a traduir ΕΥΑΝΓΕΛΙΟΥ per *missatge* –segurament auspicat per la «incultura religiosa» dels valencians de hui en dia– no s'entén com, en el títol del llibre, manté el terme «Evangelis» en lloc del seu preferit «Missatges de Marc, etc», que hauria resultat més coherent amb el propòsit literaturitzador. Si invoca que, en eixe cas, ha volgut diferenciar el nom propi «Evangelis», també ens haurem de preguntar les raons per les quals no ha actuat així amb un nom tan propi com el de l'Esperit Sant, per exemple. El títol complet redactat amb la coherència que ha transgredit el sentit primigeni podria ser: *Missatges de Marc, Mateu, Lluç i Joan, amb els Fets dels Apòstols, la Carta de Pau als Romans i el llibre de la Revelació*. Però eixa no era la finalitat dels evangelistes. En concret, i pel que fa a Marc, «Esta ha sido su mayor aportación teológica y literaria, un logro supremo en la historia del judeocristianismo (y del conjunto de las religiones): él ha contado la “historia terrena” de Jesús (de bautismo a muerte) como “revelación pascual”» (Pikaza 63), amb què Mira cau en un «subjectivisme literari» (Ferrer, 46), vitand per a les traduccions bíbliques. Constatem, per tant, una gran distància entre la voluntat de millorar el *textus receptus* i el resultat obtingut, en especial com a conseqüència de l'empobriment semàntic final. Però és que, a més, les operacions de Mira han produït una sintaxi de lectura més complexa, com ara en 9,1: «”Us puc assegurar, els va dir també, que hi ha alguns». Només que l'audaç traductor haguera seguit la construcció original grega: και ελεγειν αυτοις Αμεν λεγω υμιν (BVI: «I afegia: vos assegure ... ». La traducció de Mira està farcida de formulacions d'eixe tipus, com hem comprovat.

Hem pogut verificar la quantitat d'ocasions en què altera el sentit original. Comentem com, a banda dels citats, en 8,35 trobem: «qui perda la vida per mi i pel meu missatge»; en realitat, ¿qui està disposat a perdre la vida per un missatge? No cal insistir que la profunda alteració del sentit –en ocasions fins a capgirar-lo del tot– és u dels principals problemes que presenta la traducció de Mira.

D'altra banda, convé repetir que quan un autor vol actualitzar una versió bíblica fa bé d'anar directament a les fonts; en el cas dels evangelis, als originals en grec, però hauria de ser conscient que en eixa llengua no van ser coneguts en general per la cultura europea històrica, sinó les versions llatines, les quals es transmeten amb (i transmeten) tots els elements que ell ha suprimit. Per exemple, en l'argumentació, Mira intenta explicar en els següents tèmens la seua opció del diàleg de Maria amb l'àngel («missatger, li diu ell) de Déu (Lc 1,34): «Com podrà ser això, si jo sóc verge» (traducció interconfessional),³¹ cosa que no diu de cap manera el text grec». Comprovarem tot seguit la possibilitat i conveniència de l'opció «verge»: La paraula παρθεινος té diversos significats en grec, i així trobarem «virgen, muchacha (casadera); hombre “virgen”» (Balz-Schneider, II, s.v.). Pel context, Mira té raó si ho apliquem a determinats llocs evangèlics, com ara per a la paràbola de les 10 donzelles de Mt 25,1.7.11, en què el sentit important no és la virginitat de les donzelles, sinó la constatació que no estan casades; fins i tot en el cas que ens ocupa, hi ha algun traductor que ha triat «donzella», però l'afirmació «cosa que no diu de cap manera el text grec» és falsa. Normalment, els traductors solen especialitzar les accepcions, raó per la qual, un expert tan qualificat com Nolli, per a Lc 1,34 tria la forma «vergine», que ell considera l'adequada per al cas (Nolli, II).

Li falla també l'opció «contemporanitzadora» del llenguatge, que ell pareix identificar amb «desvalencianitzadora». ¿Com entendre «minyones» una jove valenciana del segle XXI? Perquè ell vol fer-se entendre, com demostra en 12,33, on per a πλησιον ha volgut la paràfrasi «els qui tens a prop» –sentit correcte per a entendre el significat de «proïsme»– quan *BVI* ho soluciona amb «els altres». Però no ho aconseguirà amb propostes com les comentades. L'absència de sistematicitat

³¹ En nota a peu de pàgina, la *BVI* explica: «Lit.: *no conec home*. Aquesta expressió, típicament bíblica, significa que Maria no ha tingut relacions sexuals amb cap home. La finalitat del text és indicar des del primer moment l'origen diví de Jesús».

el portarà a incórrer en eixes vulneracions i contradiccions, igual que ocorre amb els usos de 'per' i 'per a', la diversificació de possessius, etc. que hem vist.

Una de les conseqüències que comporta eixa diversificació de respostes a una mateixa proposta original serà el trencament de les estructures compositives del text, fet que, en ocasions, desfarà la coherència interna del discurs.

Mira ha dedicat «prop de tres anys a temps complet» a deixar a punt un treball que diu que ha fet «sempre amb por» per la còpia de dificultats que comporta. Atés que renuncia a l'anàlisi tècnica, el traductor preveu que «susci- tarà crítiques tècniques –sens dubte raonades– per part dels especialistes» (Mira Exp). Ell pensava en els «possibles lectors i en el plaer o l'interés que puguen trobar en la lectura» (Mira Exp), amb un subjectivisme psicologista allunyat de qualsevol text que es pretenga literari. Joan F. Mira ha estat un excel·lent impuls per a endinsar-me en la lectura i l'anàlisi de l'evangeli marcà. M'ha ajudat a comprendre millor el «bon missatge» de Marc contemplat des de tots els punts de vista que el mogueren a redactar l'evangeli.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE, R.I (2008): «Prólogo» a Rius-Camps, J., *El Evangelio de Marcos: etapas de su redacción. Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*, Verbo Divino, Estella, XIII-XVI
- ALMINYANA & ALCON (1984): *Els quatre Evangelis en llengua valenciana*. València.
- ALONSO-SCHÖKEL, L. & SICRE DÍAZ, J. L., *Job* (2002): *Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid.
- BALZ, HORST & SCHNEIDER, Gerhard (1998): *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, vol. I, 1996- vol. 2.
- Biblia catalana. Traducció interconfessional* (1993): Associació Bíblica de Catalunya, ed. Claret, Societats Bíbliques Unides, Barcelona.

- Biblia catalana. Traducció interconfessional* (1994): Edició balear: Bisbats de Mallorca, Menorca i Eivissa, Associació Bíblica de Catalunya, ed. Claret, Societats Bíbliques Unides, Barcelona.
- Biblia valenciana. Traducció interconfessional* (1996): Castelló (Saó-A.B.C.)
- BOHIGAS, P. (2000): *Ausiàs March, Poesies*, rev. de Sobiranas, A-J., i Espinàs, N., Barcelona, Barcino.
- BROWN, R., E. / FITZMYER, J. A., / MURPHY, Roland E, (eds) (2004): *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella.
- COENEN, L., BEYREUTHER, E.. BIETENHARD, H. (1999): *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, Vol I, 1998- Vol II.
- FERRER, J. (2009): «Aproximació panoràmica a les traduccions bíbliques catalanes de començament del segle XX» en Ortín & Pujol (2009), 33-50.
- GARCÍA-MORENO, Antonio (1986): *La Neovulgata. Precedentes y actualidad*, Universidad de Navarra, Pamplona.
- GARCIA YEBRA, V. (1977): *Teoría y práctica de la traducción*, Gredos, Madrid.³
- GNILKA, J. (1987): *Marco*, Cittadella editrice, Assís.
- HARRINGTON, D. J. (2004): «Evangelio según Marcos», en Brown, Raymond E. et al. *NCBSJ*, 15-65.
- MARTORELL, J. (Martí Joan de Galva) (2003): *Tirant lo Blanch*, edició i notes d'Albert Hauf, València, Tirant lo Blanch.
- MATEOS, J. (1987): *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Cristiandad, Madrid.
- MIRA, J. F. (2005): *Evangelis de Marc, Mateu, Lluc i Joan, amb els Fets dels Apostòls, la Carta de Pau als romans i el Llibre de l'Apocalipsi*. Versió nova del grec, Proa, Barcelona.
- NAVARROPUERTO, M. (2006): *Marcos*, Verbo Divino, Estella.
- NOLLI, G. (1992): *Evangelo secondo Marco*, Editrice vaticana, Ciutat del Vaticà.
- NOLLI, G. (1993): *Evangelo secondo Luca*, Editrice vaticana, Ciutat del Vaticà.
- Nuevo Testamento Trilingüe* (1968): Ed. crítica de Bober, J. M. i O'Callaghan, J., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- ORTÍN, M. & PUJOL, D., eds. (2009): *Llengua literària i traducció (1890-1939). II Simposi sobre traducció i recepció en la literatura catalana contemporània* Punctum & Trilcat, Lleida.

- PIKAZA, X (2012): *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*, Verbo Divino, Pamplona,
- PIÑERO, A. & PELÁEZ, J. (2012): *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro, Córdoba, 1995.
- POPPI, A. (1997): *I quattro vangeli. Commento sinottico*, Messaggero, Pàdua.⁴
- POTTERIE, I. de la (2003): «La exégesis bíblica, ciencia de la fe», *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Libros Palabra, Madrid, 2003, 55-98.
- RATZINGER, J. (2005): «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», en *Escritura e interpretación, Los fundamentos...* 19-54.
- RIUS-CAMPS, J. (2008): *El Evangelio de Marcos: etapas de su redacción. Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*, Verbo Divino, Estella.
- RONZE, B. (1977): *L'homme de quantité*, Gallimard, París.
- SEGALLA, G. (1980): *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1980.
- SÁNCHEZ CARO, J. M. (1982): «El Canon del Nuevo Testamento: Problemas y planteamientos», *Salmanticensis*, 29, Salamanca.
- TREBOLLE, J. (1993): *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Trotta.
- (2019): *Texturas bíblicas del antiguo Oriente al Occidente moderno*, Trotta, Madrid.