



CENTRO DE ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS Y LITERARIOS

LAS BIBLIAS DE LA SOCIEDAD BÍBLICA BRITÁNICA Y EXTRANJERA EN MÉXICO (1827-1831): TRADUCCIÓN, FE, POLÍTICA Y EDUCACIÓN EN LOS ALBORES DE LA REPÚBLICA

TESIS

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRA EN TRADUCCIÓN

PRESENTA

MARÍA CAMILA ESTRADA POLO

DIRECTORA

DRA. TANIA PAOLA HERNÁNDEZ

CIUDAD DE MÉXICO

9 DE ENERO DE 2025



CENTRO DE ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS Y LITERARIOS

LAS BIBLIAS DE LA SOCIEDAD BÍBLICA BRITÁNICA Y EXTRANJERA EN MÉXICO (1827-1831): TRADUCCIÓN, FE, POLÍTICA Y EDUCACIÓN EN LOS ALBORES DE LA REPÚBLICA

TESIS

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRA EN TRADUCCIÓN**

PRESENTA

MARÍA CAMILA ESTRADA POLO

DIRECTORA

DRA. TANIA PAOLA HERNÁNDEZ

CIUDAD DE MÉXICO

9 DE ENERO DE 2025

Los estudios de posgrado, así como su conclusión con la presente tesis, fueron realizados gracias al apoyo del SNP del CONAHCyT.

Comisión Lectora
Dra. Danielle Zaslavsky Rabinovici
Dr. Gabriel Torres Puga

Para José

AGRADECIMIENTOS

A México, al Conahcyt y a El Colegio de México por permitirme todas las condiciones para vivir y estudiar en este país durante el tiempo que duró la maestría. A mis profesores por compartir sus trayectorias, perspectivas, temas y preguntas con generosidad y a mis compañeros de generación por hacerme parte de su mexicanidad. A mi comité lector, la Dra. Danielle Zaslavsky y el Dr. Gabriel Torres Puga por sus comentarios, referencias, por los espacios de conversación. Sus observaciones aportaron dimensiones fundamentales para la comprensión del fenómeno. Por eso también me gustaría agradecer a José Luis Quezada Lara. Especialmente a la Dra. Tania Hernández por compartir conmigo su experiencia y conocimiento, por todo el tiempo que le dedicó a este proyecto, por emocionarse con los hallazgos y preocuparse por profundizar en los aspectos que esta tesis quería indagar. Para ella mi respeto, agradecimiento y cariño.

RESUMEN

En mayo de 1827, Mr. James Thomson, representante en las Américas de la Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera (SBBE), proyecto editorial y filantrópico que agrupó distintas variantes del protestantismo, llegó al puerto de Veracruz con el propósito de vender la Biblia Católica Autorizada, traducida, prologada y profusamente anotada por el escolapio Felipe Scío en el siglo XVIII e impresa por dicha sociedad en 1820. Un poco más tarde ese mismo mes, Thomson se trasladó a la capital mexicana con un cargamento de 300 Biblias y 1000 Nuevos Testamentos. Para julio de 1827 los ejemplares se habían agotado. La circulación de estas biblias causó polémica, pues, aunque retomaba la primera traducción autorizada al español de la Biblia católica, no contenía las notas ni los comentarios exegéticos de su traductor.

Esta tesis explora la circulación en México de la Biblia Católica traducida por Felipe Scío y editada por la SBBE en relación con algunos factores religiosos, políticos, sociales, económicos e ideológicos y con los agentes que la hicieron posible: la Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera, Mr. James Thomson y José María Luis Mora. Mediante una relectura del intercambio epistolar que se dio entre dichos agentes entre 1827 y 1831, la tesis estudia el vínculo entre alfabetización, religión y política establecido a partir de un producto impreso

ABSTRACT

In May 1827, Mr. James Thomson, representative in the Americas of the British and Foreign Bible Society (SBBE), a publishing and philanthropic project that brought together different variants of Protestantism, arrived in the port of Veracruz with the purpose of selling the Authorized Catholic Bible, translated, prefaced and profusely annotated by the Piarist Philip Scío in the 18th century and printed by the society in 1820. A little later that same month, Thomson moved to the Mexican capital with a shipment of 300 Bibles and 1000 New Testaments. By July 1827 the copies were sold out. The circulation of these bibles caused controversy, because although it took up the first authorized Spanish translation of the Catholic Bible, it did not contain Scío's exegetical notes and commentaries.

This thesis explores the circulation in Mexico of the Catholic Bible translated by Scío and edited by the SBBE in relation to some religious, political, social, economic and ideological factors and to the agents that made it possible: the British and Foreign Bible Society, Mr. James Thomson and José María Luis Mora. Through a re-reading of the epistolary exchange that took place between these agents between 1827 and 1831, the thesis studies the link between literacy, religion and politics established through a printed product.

TABLA DE CONTENIDO

<i>RESUMEN</i>	5
<i>ABSTRACT</i>	6
<i>INTRODUCCIÓN</i>	11
<i>CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO</i>	19
1.1 El modelo sociológico-cultural.....	19
1.2 La historia cultural.....	20
1.3 Aproximación sociológica a la traducción	22
1.3.1 Objetos de estudio	23
1.4 El <i>habitus</i> traductor	24
1.5 <i>Habitus</i> y agencia.....	28
<i>CAPÍTULO 2. LA TRADUCCIÓN Y LA EDICIÓN DE LA BIBLIA: MOLDEADORAS DE IDENTIDADES RELIGIOSAS</i>	32
2.1 La traducción de Lutero y el rechazo de Trento	33
2.2 Prohibiciones en la Nueva España.....	38
2.3 Religiosidad ilustrada	41
2.3.1 Traducción de la Biblia Católica Autorizada de Felipe Scío de San Miguel	44
2.4 Entre la libertad y la censura, México y la Biblia en español	67
<i>CAPÍTULO 3. TRADUCCIÓN, RELIGIÓN Y POLÍTICA. LA SOCIEDAD BÍBLICA, BRITÁNICA Y EXTRANJERA EN MÉXICO (1827-1831)</i>	72
3.1 La Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera (<i>British and Foreign Bible Society</i>)	72
3.2 Mr. James (Diego) Thomson	79
3.2.1 Mr. Thomson en México	81
3.3 José María Luis Mora	90
3.3.1 Mora, miembro de la SBBE	96
3.4 Comentarios finales del capítulo	101

<i>CONCLUSIONES</i>	<i>109</i>
<i>REFERENCIAS</i>	<i>113</i>
PRENSA.....	113
OTRAS FUENTES PRIMARIAS	113
BIBLIOGRÁFICAS	114

TABLA DE FIGURAS

Figura 1. Felipe Scío de San Miguel. La Sagrada Biblia traducida al español de la Vulgata Latina. Tomo I del Antiguo Testamento. Madrid: Imprenta de la hija de Ibarra. S.M. M.DCCC.VII (1807).....	46
Figura 2. Dedicatoria al Príncipe de Asturias. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. III - VIII.....	48
Figura 3. Primera Advertencia. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. IX – XVII.	49
Figura 4. Disertación preliminar sobre la traslación de los Libros Sagrados á la lengua castellana. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. XVIII – LXIV.....	51
Figura 5. Disertación Segunda. Si las versiones paraphrásticas ó libres de las Sagradas Escrituras deben preferirse á las literales; y si convendrá que haya una o muchas de estas en una nación Cathólica. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. LXV – XCII.	58
Figura 6. Introducción a las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. XCIII – CX.....	60
Figura 7. Segunda Advertencia. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. CXI.....	62
Figura 8. Los libros de las Santas Escrituras. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. CXII – CXIV.....	63
Figura 9. Advertencia al Pentateucho y al Génesis de Moysés. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. CXV – CXIX.	65
Figura 10. Equivalencia nota/texto. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. 1	66
Figura 11. The Holy Bible containing the Old and New Testaments. Edición de 1804 impresa por la SBBE.	74
Figura 12: Índice de capítulos. Primera edición, 1804, SBBE.....	75
Figura 13: El primer libro de Moisés, El Génesis. Primera edición, 1804, SBBE.....	76
Figura 14. Sagrada Biblia en latín y español, con notas literales, críticas e históricas, prefacios y disertaciones sacadas del Comentario de D. Agustín Calmet y demás colaboradores para facilitar la inteligencia de la Santa Escritura. Tomo primero. 1831. Méjico: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo.	104
Figura 15. Prefacio sobre el Génesis. Tomo primero. 1831. Méjico: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, pp. 3-14.	105

Figura 16. Disertación sobre el Génesis. Tomo primero. 1831. Méjico: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, pp. 15-56.	106
Figura 17. Capítulo primero de El Génesis. Texto latín-español a dos columnas, acompañado además por las notas y comentarios del Abad de Vence. Tomo primero. 1831. Méjico: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, p. 57.	107

INTRODUCCIÓN

La empresa de la Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera (SBBE) en México, entre 1827 y 1831, hace parte de los varios emprendimientos editoriales dirigidos desde Inglaterra a Hispanoamérica durante la primera mitad del siglo XIX. Igual que otros proyectos, como el de Rudolph Ackermann, que entre 1823 y 1830 tradujo y produjo más de ochenta títulos de libros y revistas educacionales en grandes tiradas y los distribuyó por toda la región Hispanoamericana (Roldán Vera 2022, 12), la SBBE llegó a México con la intención de distribuir una Biblia traducida al español cuya edición se presentaba despojada de los prólogos, notas o comentarios exegéticos de tipo doctrinario o lingüístico elaborados por su traductor, el escolapio Felipe Scío de San Miguel en el siglo XVIII. Entre mayo y julio de 1827 se vendieron, en el centro de México, 1.300 de estas traducciones, haciendo de la Biblia un éxito editorial. A pesar de que el contexto en el que se da la venta de las Biblias es posterior a la Independencia, en un ambiente de apertura sobre lo impreso, su falta de prólogos desafiaba 300 años de leyes católicas sobre la correcta traducción de las Sagradas Escrituras y, por tanto, se enfrentó a la censura y prohibición de la Junta de Censura Eclesiástica y la Diócesis de México.

La tesis se propone como un estudio de la presencia de la SBBE en México mediante sus representantes, James Thomson y José María Luis Mora. Thomson, pastor bautista convencido de la importancia de la difusión de la palabra de Dios en todas las lenguas como un medio para la educación moral y ciudadana, fue quien vendió las 1.300 Biblias que luego serían prohibidas. También se encargó, gracias a los contactos que había hecho en Londres, de abrir redes editoriales en el centro de la república: México, Puebla, Querétaro y Veracruz. Por otro lado Mora, ilustrado mexicano y político liberal, tenía entre sus preocupaciones intelectuales y políticas la cuestión del paulatino

desplazamiento de la enorme autoridad que había ostentado la Iglesia Católica durante todo el periodo colonial, pues además de la gran riqueza que había acumulado a través de los siglos, la educación corría en mayor parte a su cargo y para la nación mexicana era necesario transformar la educación como herramienta para dar solución a problemas sociales y económicos. Mora fungió como representante de la SBBE a partir de 1830, después de que Thomson partiera hacia Londres decepcionado por la censura impuesta a sus Biblias. Su trabajo principal fue intentar recuperar un nuevo cargamento: ocho cajas de la SBBE atracadas en la aduana por orden de la Diócesis de México.

La observación de las ideas y trayectorias de estos agentes busca aportar al análisis de las complejidades y peculiaridades de la circulación transcontinental del libro “en un periodo crucial de definición política y de reorganización social y económica en varias regiones del mundo” (Roldán Vera 2022, 19). La venta de Biblias en español en México evidenció discusiones religiosas en torno a la pérdida de poder sobre la interpretación del texto bíblico que históricamente había ostentado la Iglesia Católica; pero también tenía una estrecha relación con cuestiones políticas fundamentales para la incipiente república, como aquella del lugar que debía ocupar la Iglesia Católica dentro del nuevo orden nacional. Así, la tesis se plantea la siguiente pregunta general:

¿Cómo se relaciona la circulación de la traducción al español de la Biblia Católica de Felipe Scío con las trayectorias y prácticas de los agentes involucrados en estos procesos?

Para tratar de responder esta cuestión se ofrece un contexto que aporta a la comprensión de la llegada a México de un miembro de una sociedad “protestante”, cuya

finalidad era vender Biblias en español, y se complementa con las siguientes preguntas específicas:

- a) ¿Cuáles fueron algunos de los fundamentos que desde el catolicismo y el protestantismo incidieron en la disputa que se dio frente a la circulación de la traducción de la Biblia de Felipe Scío en México?
- b) ¿Cuál fue la incidencia cultural de la circulación de una Biblia en español cuya materialidad desafiaba las prohibiciones que desde el siglo XVI se habían estipulado en México respecto de la traducción bíblica?
- c) ¿Qué relación tuvo la circulación de la Biblia Católica traducida por Felipe Scío de San Miguel con las ideas políticas y religiosas de Mr. James Thomson y José María Luis Mora, agentes involucrados en la circulación de esta traducción?

Para responder a estas preguntas es necesario considerar la edición e impresión de libros, en este caso, la Biblia en español, como prácticas inseparables de los lugares en los que se llevan a cabo y sus soportes, pues la manera en la que el significado de un libro se forma, se conforma se modifica y se apropia es por una serie de relaciones sociales, económicas y políticas: “por lo tanto, el significado no descansa de modo exclusivo en el autor de un libro, ni en sus lectores, sino que es una construcción inestable que surge de las interacciones que ocurren en torno de ese circuito de comunicación” (Roldán Vera 2022, 43). Se trata además de evidenciar los argumentos a favor y en contra de la circulación de una traducción bíblica cuya materialidad estaba en pugna desde el siglo XVI, cuando la traducción de la Biblia de Lutero al alemán le dio un sustento material a las ideas de la Reforma y, como respuesta, el Concilio de Trento tomó medidas más radicales en cuanto al acceso al texto bíblico.

En México, desde 1571, el tribunal novohispano del santo oficio de la Inquisición tenía entre sus principales tareas la inspección de circulación de libros en “el inmenso distrito que le fue asignado” (González y Moreno 2021, 43). Esto se complementaba con el hecho de que, pese a la concentración de autoridades de todo orden en la Ciudad de México, una porción mínima de la población española pertenecía a los estratos superiores que ejercían el gobierno secular y eclesiástico, quienes tenían amplio acceso al libro y la lectura, “la gran mayoría —si bien privilegiada en lo jurídico— pertenecía a rangos sociales medios y bajos” (González y Moreno 2021, 41). Es decir, desde el siglo XVI la lectura de la Biblia en México estaba determinada cultural y políticamente como una actividad exclusiva de los estratos superiores del gobierno secular y eclesiástico. La llegada de la SBBE con sus Biblias sin notas ni comentarios supuso la apertura de las prohibiciones que históricamente le permitieron a la Iglesia Católica mantener el control sobre la forma, el contenido y el acceso al texto bíblico y, por lo tanto, el monopolio de lo mandado por Dios. En sus primeros años de vida independiente, la lectura individual de las escrituras todavía era una práctica poco frecuente en México.

La narrativa que permite entender las pugnas y perspectivas que rodean la circulación de la primera Biblia en español en México, se construyó a partir de una relectura de tres intercambios epistolares. El primero comprende las cartas enviadas por James Thomson a la Sociedad Bíblica entre 1827 y 1830. Este material forma parte del fondo “Bible Society Collection” de la Cambridge University Library. Para esta investigación se consultó la versión digital disponible en el sitio *The letters of James (Diego) Thomson*, redactadas en inglés. El acceso digital a una versión paleografiada de las cartas de Thomson fue posible gracias al trabajo del investigador escocés, Bill

Mitchell, quién interesado por la historia de la traducción de la Biblia en lenguas andinas, realizó un trabajo de archivo en el fondo de la SBEE, en Cambridge.¹

El segundo intercambio comprende las cartas remitidas a Mora, entre 1827 y 1831, por distintos agentes de la SBEE: James Thomson, William Marshall, Andrew Brandram, Joseph Hughes y Joseph Jowett; las cuales están resguardadas en el Fondo José María Luis Mora de la Colección Latinoamericana Nettie Lee Benson. Las cartas de este fondo se encuentran redactadas en español, inglés o francés. Sin embargo, luego de una revisión, se concluyó que las que estaban en español eran las que ofrecían información más pertinente para esta investigación. El tercer grupo de cartas está conformado por las que fueron enviadas por Mora a la Sociedad Bíblica entre 1827 y 1831. Este material, escrito completamente en español, se basa en la transcripción de las cartas incluidas en el artículo “El protestantismo del Dr. Mora” (Gringoire, 1954).² La siguiente tabla muestra la fecha, lugar, autores, destinatarios y fondos de las cartas que fueron utilizadas para el análisis.

Fondo Bible Society Collection, Cambridge University Library (en línea)			
Remitente(s)	Destinatario(s)	Fecha	Lugar de emisión
James Thomson	Andrew Brandram Secretario SBBE	2 de mayo, 1827	Veracruz
		22 de septiembre, 1827	México
		8 de noviembre, 1827	Querétaro
		23 de julio, 1828	México
		24 de septiembre, 1828	México
		2 de marzo, 1829	México
		5 de junio, 1829	México
		11 de junio, 1830	Jalapa
		18 de junio, 1830	Veracruz
Fondo José María Luis Mora. Biblioteca Nettie Lee Benson			
William Marshall Secretario SBBE	Mora	15 de septiembre, 1829	Holloway, cerca de Londres
		10 de octubre, 1831	Londres
Thomson		24 de septiembre, 1830	Nueva York

¹ Esta información fue compartida por Bill Mitchell mediante comunicación personal vía correo electrónico.

² En aras de la legibilidad, se tradujeron las citas de referencias, documentos y textos redactados en inglés o francés. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones fueron hechas por la autora de esta tesis.

A. Brandram y Joseph Hughes		15 de febrero, 1831	Londres
Artículo “El protestantismo del Dr. Mora” (1954)			
José María Luis Mora	Señores SBBE	17 de julio, 1829	México
	Andrew Brandram	29 de marzo, 1833	México
	John Jackson Secretario SBBE	10 de junio, 1833	México
Don Pedro José Valdez, juez eclesiástico de la diócesis de México	Casa de Roberto P. Staples	Diciembre, 1830	México

Tabla 1. Relación del archivo de la fuente primaria.

Entre los motivos para emprender esta investigación, no puede soslayarse el hecho de que la traducción bíblica constituye una práctica fundacional para los Estudios de traducción. Históricamente esta aproximación ha retomado elementos de la lingüística, la gramática y la lexicología para analizar y reproducir en la traducción los mensajes considerados sagrados. Este estudio busca aportar a la comprensión de la dimensión social y cultural de la traducción bíblica, ámbitos pocos explorados dentro del campo de los Estudios de traducción en México. Las dimensiones que toman en cuenta a los agentes culturales que, por distintos motivos, hacen de los textos traducidos una fuente de conceptos, teorías e ideas que inciden en los procesos de cambio social y ayudan a enfatizar el hecho que el fenómeno de la traducción como práctica social y cultural, no se agota en el acto de traducir, sino que está estrechamente relacionada con la dimensión material y simbólica de los libros.

Así, el trabajo contribuye a la construcción del perfil traductológico de actores sociales que no solamente traducen. Uno de estos actores es José María Luis Mora, una de las figuras intelectuales más importantes de la primera mitad del diecinueve mexicano cuya práctica traductora fue abordada por Carlos Puebla en su tesis inédita “Los proyectos de traducción de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en

Hispanoamérica: análisis traductológico e historia conceptual en las traducciones de Antonio Nariño y José María Luis Mora al español” (2022). El presente trabajo procura continuar contribuyendo a esbozar una dimensión poco explorada de un pensador ampliamente estudiado, dilucidando la importancia de la circulación de textos traducidos en los procesos independentistas americanos.

La tesis está organizada de la siguiente manera. El primer capítulo delinea las apropiaciones conceptuales y metodológicas que desde los años 2000 se han dado dentro de los Estudios de traducción y han permitido la observación de los fenómenos traductivos como prácticas sociales y no sólo como un objeto lingüístico o textual. A partir de estas apropiaciones la investigación se adscribe a la Sociología de la traducción por las definiciones conceptuales que se retoman de esta aproximación y por plantearse como una perspectiva que destaca el papel de la traducción como una práctica social que fomenta la democratización cultural, el intercambio de ideas y pone en el centro las relaciones entre las personas que hacen parte de su circuito. También busca nutrir la comprensión de cómo la selección de temas y textos para ser traducidos es sintomática de la situación política, social y cultural de un lugar en una época determinada.

En el capítulo 2 se establece la cronología que ubica, a partir del siglo XVI, distintos contextos mediante los cuales es posible entender el impacto sociocultural de la traducción bíblica. Inicia con la traducción de la Biblia de Lutero y la reacción de la institucionalidad católica frente al control de los impresos; en México, repasa las prohibiciones que estableció el tribunal novohispano de la inquisición, los cuales fueron reforzados por los Concilios Provinciales que tuvieron lugar en el siglo XVI; hace un recuento de las ideas religiosas ilustradas de la España del XVIII, periodo en que se lleva a cabo la traducción de la Biblia Católica autorizada de Felipe Scío, asociada al

Reformismo Borbónico de Carlos III. Esta cronología concluye en las primeras décadas del siglo XIX, periodo en el que la libertad de imprenta de 1821 y la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824 propician un ambiente de apertura para la circulación de textos.

El tercer capítulo analiza las ideas políticas y religiosas asociadas a la circulación del texto bíblico en lenguas vulgares sin notas ni comentarios. Este capítulo argumenta que, debido a la preeminencia simbólica, política y cultural de la Iglesia católica en México, la importación y venta de la Biblia impresa por la SBBE responde a la realidad religiosa del país, al tiempo que coadyuva a la limitación del privilegio del clero en la vida civil y a la alfabetización ciudadana.

CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO

Este capítulo presenta los principales enfoques teóricos en los que se sustenta la investigación. A fin de ofrecer un análisis del proyecto de traducción emprendido por la Sociedad Bíblica, Mr. James Thomson y José María Luis Mora entre 1827 y 1831, el marco teórico está integrado por tres perspectivas principales: la historia de la traducción, la historia cultural y la sociología de la traducción. En el primer apartado, se describe la pertinencia de recurrir a materiales históricos como soportes para el análisis de los agentes y los contextos de la traducción. Posteriormente, se recorren las contribuciones que ha hecho la historia cultural para la consolidación de una historia de los textos que se centre en el análisis de la materialidad de los discursos que circulan en forma de libro y que permiten entender su impacto en los contextos y en las relaciones entre individuos que se establecen en torno a la diada cultura/sociedad. En el tercer apartado se retoman los conceptos sociológicos que permiten ubicar las traducciones en el ámbito de los procesos sociales, en las tensiones entre estructura y agencia, y en la variación conceptual de la traducción como una práctica social.

1.1 El modelo sociológico-cultural

Se busca reflexionar sobre una perspectiva de la traducción centrada en la temporalidad, la procesualidad y la relevancia de la agencia; el tema no es la edad de los datos o de los acontecimientos, sino su carácter archivístico y lo que se hace con ellos. Por consiguiente, esta perspectiva consideraría las traducciones como el fenómeno social alrededor del cual se organizan los agentes. En este sentido, se retoma el modelo *sociológico-cultural*

propuesto por Brigitte Lépinette, el cual considera el contexto social y cultural de la traducción en el momento de su producción y en el de su recepción:

Se trata de *explicar* la realización de la traducción y de la recepción del texto traducido —mensaje producido en una época dada, enmarcado en ese momento, en un género codificado, con unos destinatarios y con unos receptores dados—, pero que se *trasplanta* a otro contexto espacial (y a veces temporal) y se *emite* por medio de otros *agentes* y para otros destinatarios que los originales (Lépinette 1997, 2).

Para la historia de la traducción, la selección de este modelo tiene implicaciones metodológicas, pues cada tipo de soporte archivístico permite la reconstrucción del fenómeno a partir de un enfoque determinado. El modelo sociológico-cultural, privilegia el peritexto, entendido como los acontecimientos y fenómenos que acompañan la producción de un texto y su aparición en un contexto sociocultural receptor que determinará las características de la traducción y permitirá explicar su influencia (Lépinette 1997, 3). Para esta tesis, el peritexto estará conformado principalmente por las cartas y los discursos de los agentes que hicieron posible el circuito de circulación de la traducción.

1.2 La historia cultural

En su libro *Escuchar a los muertos con los ojos* Roger Chartier define el concepto de cultura como “aquella que articula las producciones simbólicas y las experiencias estéticas sustraídas a la urgencia de lo cotidiano, con los lenguajes, los rituales y las conductas gracias a los cuales una comunidad vive y reflexiona su vínculo con el mundo, con los otros y con ella misma” (Chartier 2008, 23). La definición dada por Chartier enfatiza la importancia de estudiar los usos de lo escrito, como productos de la cultura; y

la capacidad de los agentes de “dominarlos o producirlos”. Desde el campo historiográfico ha sido la historia cultural la que se ha planteado preguntas sobre las condiciones técnicas y legales de la publicación de los libros; las coyunturas de su elaboración o la geografía de su circulación; los oficios y los agentes involucrados en su producción, los cambios de sus formas materiales.

El análisis de los libros como punto de confluencia entre el mundo de las ideas y la vida cultural le ha permitido a la historia cultural demostrar que el sentido de un texto ya sea canónico u ordinario, depende del formato del libro, la presencia o no de imágenes, la construcción de la página, las divisiones del texto, las convenciones tipográficas y la puntuación. A este estudio de los soportes de las prácticas culturales se le ha llamado, desde la historia cultural, una “sociología de los textos” pues el análisis de las formas materiales del libro no se aleja de los significados intelectuales, religiosos o estéticos de las obras; destaca que no es posible separar “la comprensión histórica de los escritos de la descripción morfológica de los objetos que los difunden” (Chartier 2008, 9). Para Robert Darnton esta aproximación podría denominarse como “la historia social y cultural de la comunicación impresa” ya que su propósito es explicar cómo las ideas se transmiten mediante impresos y cómo la exposición al mundo de lo impreso ha afectado el pensamiento y comportamiento de la humanidad, por lo menos desde Gutenberg (Darnton 1982, 65).

Entonces, se busca interrogar “al objeto libro en sí mismo” —en este caso, la Biblia traducida— y a los elementos textuales que acompañan o que se omiten, en relación con un análisis del objeto-libro como producción socializada (Dosse 2006, 163). La historia cultural permite constatar la doble naturaleza del libro: material y discursiva, y sus investigaciones demuestran que el escrito es transmitido a sus lectores por objetos

cuyas lógicas materiales y prácticas es necesario comprender. Este enfoque aporta elementos para el análisis de la controversia derivada de la llegada de la Sociedad Bíblica a México con la intención de distribuir una Biblia traducida al español cuya edición se presentaba despojada de los prólogos, notas o comentarios exegéticos de tipo doctrinario o lingüístico que contenían las ediciones originales publicadas en España entre 1790 y 1807. Su falta de prólogos desafiaba 300 años de leyes católicas sobre la correcta traducción de las Sagradas Escrituras, y aunque el contenido de la traducción seguía siendo exactamente el mismo, su materialidad la hacía inaceptable para la institucionalidad católica. Así pues, la historia de la traducción de la Biblia se adscribe a una historia cultural del libro y a una historia de la edición como lugar de sociabilidad esencial para la difusión de lo escrito.

1.3 Aproximación sociológica a la traducción

En 2007, Michaela Wolf y Alexandra Fukari editan *Constructing a sociology of translation*, volumen que pudiera considerarse como el primero que reúne las perspectivas interdisciplinarias, conceptuales, metodológicas, teóricas e institucionales del giro sociológico de la traducción. En su introducción, “The Emergence of a Sociology of Translation”, Wolf plantea que uno de los propósitos principales del texto es reflexionar sobre la conjunción de los Estudios de traducción y la sociología con el fin de fomentar el desarrollo de un sustento metodológico (Wolf y Fukari 2007, 2) por lo tanto, los trabajos que hacen parte de dicho volumen retoman a los sociólogos cuyos sistemas teóricos y conceptuales estimulan la formulación de preguntas sobre lo social en los Estudios de traducción: Pierre Bourdieu, Bernard Lahire, Bruno Latour y Niklas Luhmann. Un segundo objetivo del texto de Wolf es dotar al término “traducción” con

una variación conceptual que no solamente lo postule como una práctica intertextual o interlingüística sino también como una práctica social:

Toda traducción, como acto y como producto, se inscribe necesariamente en contextos sociales. Por un lado, es innegable que el acto de traducir, en todas sus etapas, lo llevan a cabo individuos que pertenecen a un sistema social; por otro, el fenómeno de la traducción está inevitablemente implicado en las instituciones sociales, que determinan en gran medida la selección, producción y distribución de la traducción y, en consecuencia, las estrategias adoptadas en la propia traducción (2007, 1).

Así, esta propuesta enfatiza el potencial de una definición de traducción que considere los cruces sociales, políticos, económicos e ideológicos entre dos o más culturas y que estudie a los diferentes agentes de traducción —traductores, revisores, impresores, editores u otros individuos que, por distintos motivos, incentivan la circulación de un texto traducido en un nuevo contexto— como impulsores de dinámicas culturales particulares.

1.3.1 Objetos de estudio

En consonancia con esta propuesta, Wolf distingue tres objetos de estudio posibles dentro de la Sociología de la traducción. El primero, deviene de teorías sociológicas que buscan analizar la acción social desde el estudio de figuras individuales que participan de procesos sociales. Esta perspectiva estudiaría los perfiles de los traductores en relación con su trayectoria y sus condiciones estructuralmente dadas, situándolos al centro de los procesos sociales (Wolf 2007, 13). Un segundo objeto está constituido por el estudio de los procesos de traducción, análisis que se lleva a cabo por primera vez en los enfoques descriptivos que precedieron el giro sociológico y aboga por la consideración de los

factores históricos, culturales e identitarios que circulan mediante traducciones y se insertan en nuevos contextos (2007, 16).

El estudio de los productos culturales, planteados como un tercer objeto de estudio, implica reflexionar sobre los agentes de producción y recepción de la traducción en un sistema que permite entender su papel y posición en las transferencias culturales y económicas de las traducciones como productos culturales que impactan en la conformación de lo social. Si bien Michaela Wolf distingue entre estos tres tipos de objetos, también concluye que el análisis de uno implica el análisis de los otros dos. Este es el caso de la presente investigación pues para analizar la circulación de la Biblia del P. Scío es necesario atender el proceso, el sistema cultural en el que se gestó y a los agentes que lo impulsaron.

1.4 El *habitus* traductor

En 1998, Daniel Simeoni introduce al ámbito de los Estudios de traducción el concepto de *habitus* con el fin de ofrecer una conceptualización que ayude a explicar las dinámicas de las “complejas” fuerzas internas y externas que se cohesionan mediante el proceso de aprendizaje y consolidan el estilo y las aptitudes generales de un traductor (Simeoni 1998, 2). En su artículo “The pivotal status of the translator’s *habitus*” (1998), analiza los factores que inciden en las decisiones del traductor mediante el concepto de *habitus*. Para Simeoni, los traductores son agentes culturalmente preestructurados y estructurantes que median en los procesos de la transferencia de significados en las traducciones (Simeoni 1998, 1). Sin embargo, aquella aproximación al concepto de *habitus* implica que la figura del traductor se sigue viendo como periférica al estar limitada por el texto fuente.

En 2005, en el texto “A Bourdieusian theory of translation, or the coincidence of practical instances”, Jean-Marc Gouanvic retoma las nociones centrales (*campo*, *capital*, *habitus* e *illusio*) de la teoría sociológica de la acción cultural de Bourdieu para bosquejar una sociología de las instituciones y los agentes de traducción. Con este propósito recorre la literatura estadounidense traducida en Francia en los siglos XIX y XX y analiza el efecto que tuvo la traducción en el desarrollo de los campos literarios francés y estadounidense. Este análisis aborda la práctica de traducción a partir de la coexistencia de la instancia externa de los textos literarios o los campos y la instancia interna o las producciones, los productos textuales, los agentes productores y su *habitus*.

Al estudiar el *habitus* de una serie de traductores y el modo en el que desarrollan sus trayectorias sociales, Gouanvic da cuenta del dinamismo y la interrelación de los conceptos de Bourdieu, y concluye que la *illusio* está vinculada a las dinámicas de los campos y sólo existe mediante la acción de agentes equipados con *habitus* y capital simbólico adquirido dentro del campo (2005, 164).

En consonancia con las apropiaciones conceptuales del giro sociológico, este marco teórico retoma el concepto de *habitus*, pues contribuye a la explicación de la actividad como un aspecto constitutivo del mundo social y de los agentes que lo habitan. Por su parte, el concepto de agencia aportará una dimensión que atienda a la comprensión de las dinámicas del cambio social en relación con las prácticas de los agentes. Sin embargo, no se incluirá el análisis del campo, pues hacia inicios del siglo XIX, temporalidad en la que se ubica este proyecto de investigación, las formas sociales y

culturales que obedecen a las explicaciones de Bourdieu apenas estaban empezando a conformarse.³

Así lo plantea Gouanvic cuando explica que el estudio de la situación de autores y textos traducidos de la literatura francesa en el siglo XIX es diferente de la del siglo XX, pues el campo literario francés no existía en el siglo XIX (2005, 154). Esta propuesta se refuerza a partir del análisis que hace Michaela Wolf de los conceptos de lo “social” y lo “cultural” ya que, hasta inicios del siglo XIX, estos términos se integran a las lenguas vernáculas europeas y empiezan a adquirir fuerza en discursos públicos y privados. Wolf sostiene que esto implicó orientaciones radicales pues en su polisemia lo “social” y lo “cultural” reflejaron transformaciones sociales diacrónicas y geográficas y propusieron nuevas percepciones del mundo al fomentar el uso de un nuevo “vocabulario social”. Este nuevo vocabulario se expresa en transformaciones conceptuales que refieren a nuevas ideas de orden social y cultural (2007, 4).

En el artículo “Le champ est-il national ?” Gisèle Sapiro explica que la aparición de los campos relativamente autónomos está vinculada a dos procesos definidos por Durkheim y Weber: la división social del trabajo y la diferenciación de las actividades sociales, pues la autonomización de un campo de actividad suele ser el resultado de la lucha entre los miembros del campo para obtener el reconocimiento de sus pares, estableciendo una división entre ellos y el resto del mundo (2013, 72). Sapiro usa el concepto de campo para estudiar los procesos de diferenciación de los campos en las

³ Las principales categorías de análisis del pensamiento bourdieusiano funcionan en un sistema de correlación que busca explicar los procesos de diferenciación y transformación social. Desde los Estudios de traducción, Gouanvic establece la necesidad de “invocar” las ideas y conceptos de Bourdieu, pues es uno de los sociólogos cuya teoría es más aplicable al estudio de la traducción como un fenómeno social. Es en este sentido que se retoma el concepto de *habitus*, como una categoría que se inserta en otro sistema conceptual con el fin de explicar procesos sociales relacionados con la traducción que tienen lugar en el siglo XIX americano.

sociedades europeas del siglo XIX, proceso que había comenzado hacia finales del siglo XVIII cuando el nacionalismo suplantó a la religión como principio de cohesión de entidades abstractas con una base territorial (Sapiro 2012, 74).

Para el caso mexicano, la autonomización de los campos es más tardía. En 1824, después del proceso de independencia entra en vigor la primera Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, el documento jurídico y político que estableció el sistema federal y declaró el carácter independiente de México como república. Las prácticas políticas, sociales, culturales económicas, literarias, científicas y religiosas en México de las primeras décadas del siglo XIX heredaron rasgos organizacionales de la colonia, y no es sino hasta mediados del siglo que los campos se empiezan a organizar e institucionalizar como espacios diferenciados.

Sapiro explica que los campos más autónomos son los que establecen sus propias reglas e intereses específicos, libres, hasta cierto punto, de la influencia de otros campos. En esta aproximación al espacio social, la religión, la política y la economía se han constituido como los campos dominantes, de acuerdo con la posición social de sus agentes (2013, 73). En México, en 1824, subsistían los poderes corporativos de la Iglesia y el ejército, es decir, las esferas de poder y de actividad social (política, religión, economía) funcionaban de manera imbricada, y aunque el desarrollo de la trayectoria nacional mexicana no puede explicarse solamente por las estructuras sociales y económicas legadas por la colonia, la instauración de la Constitución no podía cambiar de un día para otros 300 años de tradición política. Por lo tanto, esta investigación no se propone reconstruir las jerarquías y relaciones que se establecen entre los campos, sino proponer un enfoque que privilegie la perspectiva del agente, su *habitus* y agencia.

1.5 *Habitus* y agencia

El concepto de *habitus* atiende la tensión entre estructura y agencia y contribuye a la comprensión de los cambios sociales al analizar las formas en las que los agentes desarrollan sus acciones, constreñidos, pero también determinados por la estructura, con lo cual ayuda a problematizar la traducción como una práctica social. El *habitus* funge en tanto un sistema

de disposiciones duraderas que se transponen, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios que generan y organizan prácticas y representaciones que pueden adaptarse objetivamente a sus resultados sin que ello suponga una orientación consciente a fines específicos o un dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos (Bourdieu 1990, 53).

El *habitus* configura competencias prácticas, formas de sentido y capitales culturales que se entienden como una entidad que antecede analíticamente al individuo y la estructura, por lo que, la acción individual y la capacidad de las instituciones de estructurar el mundo social, serían el resultado del *habitus*. El *habitus* es pues el mediador entre hechos objetivos y características subjetivas (Vorderobermeier 2014, 12).

El concepto de *agencia* se desarrolla dentro de la teoría sociológica de la práctica social, la cual se plantea a inicios de los años 80 como una reacción hacia teorías sistémicas enfocadas en explicar redes generativas subyacentes a comportamientos observados en los individuos, sin tener en cuenta ni los contextos ni a los agentes que se interrelacionan en las dinámicas de creación de lo social. Anthony Giddens y Philip Sutton definen la relación entre estructura y agencia como una dicotomía conceptual arraigada en los intentos de la sociología por entender el balance relativo entre la influencia de la sociedad en el individuo (estructura) y la libertad del individuo de actuar y así, dar forma a la sociedad (agencia) (2017, 23). La teoría de Bourdieu ofrece entonces

un acercamiento novedoso al utilizar el concepto de práctica para explicar que las restricciones y posibilidades estructurales se manifiestan en el mundo real mediante la acción. Los agentes existen y comprenden sus posibilidades de acción por lo que han vivido en el pasado. El *habitus* es la interiorización de la historia, el medio por el que las estructuras culturales heredadas se reproducen en el agente; a su vez, las acciones del agente pueden modificar tales estructuras de forma intencionada y no intencionada. La práctica se desarrolla entonces en relación directa con este concepto: estructuras culturales aprendidas, o un sistema arraigado de disposiciones que constituye la base para la improvisación regulada (Robb 2010, 495).

En consonancia con la propuesta de Bourdieu, John Robb establece que la agencia solo puede ser entendida en tanto contextual y situada, por lo tanto, es una característica relacional, no individual: “es la cualidad socialmente reproductiva de la acción dentro de las relaciones sociales” (Robb 2010, 494). Además de mediar y modelar los contextos de las relaciones entre los agentes, la agencia es fundamentalmente material, es el eje alrededor del cual estos se organizan. Ejemplo de lo anterior son los símbolos externos a ellos: “[l]os aspirantes a líderes enarbolan los símbolos de la autoridad religiosa no porque crean en ellos, sino para convencer a los demás. Esto está relacionado con el enfoque procesualista tradicional de la cultura material para comunicar información social” (Robb 2014, 496) y puede observarse en el intercambio epistolar entre José María Luis Mora, Mr. James Thomson y la Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera en torno a la materialidad de la Biblia. Aquellos agentes trataron de movilizar social y materialmente el libro sagrado del cristianismo en consonancia con una tradición de pensamiento que buscaba enfrentarse a una forma hegemónica de controlar la traducción, edición, circulación y acceso a la Biblia, y por lo tanto, a la cuestión de la justificación por la fe:

si un individuo para salvarse —según las creencias cristianas— lo único que tiene que hacer es creer en Cristo, todo el aparato eclesiástico es innecesario; la circulación de la Biblia, sin notas ni comentarios, puede considerarse en tanto un reivindicación del individuo, del individualismo en todos los sectores de la actividad humana, el surgimiento de las ideas de tendencia democrática y el desarrollo de la inducción como método del conocimiento, la verdad ya no viene de arriba sino que hay construirla desde “abajo” (Pérez Martínez 2014, 158).

De acuerdo con la tipología de John Robb, la agencia para este marco teórico será entendida como acción política intencional: “El argumento básico es que, en todas las sociedades, existen agentes ambiciosos que persiguen el prestigio personal y el poder sobre los demás, las estrategias que estos individuos utilizan para perseguir sus ambiciones proporcionan un motor para el cambio social, principalmente la creación de jerarquías institucionalizadas” (2010, 496). El enfoque descrito permite entender su capacidad para tratar la cuestión de la dinámica política dentro de sociedades jerárquicas, además de darle un lugar a los debates sobre los procesos mediante los cuales los lenguajes políticos se concretan y circulan, se generan, se adquieren, se usan e intercambian, se controlan y se dispone de ellos. En suma, la perspectiva sobre la agencia enfatiza la importancia de lo material en la reproducción del conocimiento (Robb 2010, 497).

La materialidad de la agencia y la acción política intencional que rodean la circulación de la Biblia, confluyen en un tipo especial de agente, primordial para la transformación social, cultural y política del México decimonónico, el intelectual. Altamirano explica que la acción de este tipo de agente tiene su principio en la existencia de la imprenta, los libros, la prensa; su medio habitual de influencia es la publicación

impresa, por medio de la que se dirigen unos a otros, y sus enunciados buscan trascender la vida intelectual, para impactar en la vida política:

Si se piensa en el siglo XIX, no podrían describirse adecuadamente ni el proceso de la independencia, ni el drama de nuestras guerras civiles, ni la construcción de los estados nacionales, sin referencia al punto de vista de los hombres de saber, a los letrados, idóneos en la cultura escrita y en el arte de discutir y argumentar. Según las circunstancias, juristas y escritores pusieron sus conocimientos y sus competencias literarias al servicio de los combates políticos, tanto en las polémicas como en el curso de las guerras, a la hora de redactar proclamas o de concebir constituciones, actuar de consejeros de quienes ejercían el poder político o ejercerlo en persona (Altamirano 2008,9).

La figura del intelectual complementa los planteamientos del agente de traducción —establecidos desde la sociología— pues los agentes que hacen parte de la red de traducción, impresión y circulación de la Biblia son, a su vez, intelectuales, personas que se vinculan gracias a instituciones, círculos, revistas o movimientos que se desenvuelven en el campo de la cultura: “su ocupación distintiva es producir y transmitir mensajes relativos a lo verdadero (si se prefiere: a lo que ellos creen verdadero), se trate de los valores centrales de la sociedad o del significado de su historia, de la legitimidad o la injusticia del orden político, del mundo natural o de la realidad trascendente, del sentido o del absurdo de la existencia” (Altamirano 2008, 15). La figura histórica del intelectual aporta al análisis aquí propuesto del recorrido de los agentes que hicieron parte de las redes que posibilitaron la traducción y circulación de la Biblia en lengua vernácula.

CAPÍTULO 2. LA TRADUCCIÓN Y LA EDICIÓN DE LA BIBLIA: MOLDEADORAS DE IDENTIDADES RELIGIOSAS

Para establecer algunos de los argumentos que protestantes y católicos han usado históricamente para defender sus posturas respecto de la correcta interpretación bíblica, se propone una cronología mínima que sitúa distintos contextos que atañen a la traducción de la Biblia a lenguas vernáculas. La perspectiva cronológica busca destacar, por un lado, los cambios político-religiosos, intelectuales y culturales que propiciaron las traducciones bíblicas a lenguas vernáculas; y, por el otro, las distintas estrategias y mecanismos que se implementaron para tratar de controlar la trayectoria del texto bíblico desde su traducción hasta su distribución y lectura. Estos contextos se proponen como un marco de referencia para tratar de entender las pugnas que incidieron en la venta y circulación de la Biblia de Felipe Scío en México, en 1827.

La cronología propuesta inicia en el siglo XVI con dos acontecimientos fundamentales para protestantes y católicos: la Reforma protestante y el Concilio de Trento, episodios que escindieron definitivamente a la iglesia (Rubial García, 2020; Torres Puga, 2019). La selección de los contenidos y las lenguas de las distintas versiones autorizadas de la Biblia a las que se les confirió el estatus de sagrado desempeñaron un papel central en esta escisión. En el frente católico la corona adjudica a la Inquisición, su aparato judicial, la censura de Biblias. Entre los protestantes se observa la aparición de distintos grupos que empiezan a traducir el texto bíblico de acuerdo con su interpretación doctrinal. La cronología también repasa algunas de las prohibiciones que se instituyeron en la Nueva España respecto de la traducción, impresión, censura y circulación de la Biblia en lenguas vernáculas.

El segundo momento de la cronología se establece con el cambio en el funcionamiento de la Inquisición debido al influjo de la Ilustración en el siglo XVIII, cuando los inquisidores españoles, inspirados por las ideas humanistas del siglo XVI y por la traducción de la Biblia al alemán de Lutero, de Erasmo, y Fray Luis de León, decretan la libertad de lectura de la Biblia en lengua vulgar. Esto favorece la traducción de la Biblia Católica Autorizada de Felipe Scío, la cual fue la primera en traducir al español de manera íntegra la Biblia latina. Esta empresa de traducción se asocia al proyecto de reforma cultural, política y religiosa de Carlos III. La cronología termina con el periodo de la doble apertura jurídica que permite tanto la libertad de imprenta de 1820, como la instauración de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos en 1824, enfrentadas a una tradición de censura heredada de la organización colonial que buscaba controlar la producción, circulación y lectura de materiales textuales que contravinieran la autoridad religiosa y espiritual del catolicismo en México. En este contexto político, social, jurídico y económico circula en México la Biblia Católica Autorizada de Felipe Scío, editada e impresa según los lineamientos de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera.

2.1 La traducción de Lutero y el rechazo de Trento

En 1518, seis años después de haberse doctorado y convertirse en lector de teología por la Universidad de Wittenberg, Lutero escribe a su amigo y mentor Johann Von Staupitz, vicario general del convento agustino de Erfurt: “lo que enseño es que los hombres depositen su confianza, no en oraciones, ni en méritos ni en obras propias, sino solo en Jesucristo, porque no nos salvaremos sino por la misericordia de Dios” (Lutero citado por Ramírez González, 2014). En estas líneas Lutero esboza dos de las partes esenciales que

sustentan su propuesta teológica: la salvación mediante la fe fuera de la iglesia, a través de un acto personal, *sola fides*; y la consagración de las Escrituras como única fuente de autoridad en materia religiosa, *sola scriptura*, pues en ellas reside el fundamento de la doctrina de la justificación por la fe (Ramírez González 2014, 155). Lutero trata de ofrecer una versión al alcance del feligrés común:

Lutero usa la palabra *verdeutschen* para designar su trabajo de traducir el Nuevo Testamento al alemán. Estrictamente hablando significaría “traducir al alemán”. Sin embargo, en el léxico creado por Lutero significa, más bien, la traducción exacta hecha desde la singularidad y exigencias de la lengua alemana. En vez de los giros y expresiones típicas de los originales, Lutero busca las expresiones y giros propios del alemán: su preocupación es que el lenguaje usado en su traducción corresponda al lenguaje usado por el hablante de la lengua alemana, al hombre de la calle (Pérez Martínez 2014, 156).

La traducción de la Biblia por Lutero marca el comienzo de una tradición según la cual lo que se traduce pasa a formar parte de una cultura. Lutero persigue la germanización de los textos sagrados pues busca la afirmación de la lengua alemana frente al latín de Roma: “supo crear una lengua accesible al pueblo alemán y susceptible de suministrar una base sólida al nuevo sentimiento religioso de la Reforma” (Berman 2003, 51). Esta afirmación se manifestaría también en el protestantismo inglés: “Después de la muerte de Henry VIII, en 1547, el regente real decidió rápidamente remover las restricciones frente a la lectura bíblica. Numerosas traducciones se reimprimieron durante el reinado de Eduardo VI en consonancia con el deseo reformista de que una versión vernácula autorizada desplazara las versiones anteriores” (Taylor 2008, 122). También explica, hasta cierto punto, los orígenes intelectuales de la actividad editorial emprendida por la SBBE para difundir la palabra de Dios en lenguas vernáculas.

La Biblia de Lutero es entonces una germanización de las Escrituras unida históricamente a un movimiento de reformulación de la fe, de renovación de la relación

con los Libros Sagrados y de reinterpretación de los Testamentos (Berman 2003, 30); por lo tanto, como otras traducciones que involucran textos religiosos, evidencia la forma en que las palabras, los textos y el lenguaje utilizados en los rituales, en la liturgia, en el culto individual y público, son el resultado de complejos procesos de “canonización y traducción” considerados como sagrados por la comunidad en la que se llevan a cabo.

Las traducciones que establecen los lenguajes y léxicos sagrados asumen rápidamente el estatus de “texto original” y se vuelven centrales dentro del ámbito religioso, pues a ellos está estrechamente vinculada la identidad de la comunidad de culto (Naudé 2018, 390). Las diferencias doctrinales entre católicos y protestantes exigían distintas versiones de la Biblia, que para estas comunidades religiosas sólo eran posibles mediante la traducción, pues los libros originales del Antiguo y el Nuevo Testamento fueron escritos en hebreo, arameo y en griego.⁴ La “correcta” interpretación de la palabra de Dios, y, por lo tanto, la forma de cumplir con las leyes asociadas a ser católico o protestante, dependían de una traducción y de su edición. No obstante, durante el siglo XVI, las disputas traductológicas no se limitaron a dirimir las diferencias doctrinales entre protestantes y católicos, también discurrieron en torno al poder de la traducción como instrumento político capaz de desestabilizar jerarquías establecidas (López Guix 2021, 19).

Las críticas de Lutero al papado, su doctrina de la salvación del hombre mediante la fe y no las buenas obras, así como su traducción de la Biblia, fueron algunos de los

⁴ Como lo explica Werner Wilhelm Jaeger, la cuestión del idioma es determinante en la comprensión del proceso de cristianización del mundo de habla griega, así como en la evolución posclásica de la cultura griega que hizo posible el surgimiento de una religión cristiana mundial: “En la edad apostólica observamos la primera etapa del helenismo cristiano en el uso del griego que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento, que se continúa hasta los tiempos posapostólicos, hasta la época de los llamados Padres apostólicos. Éste es el significado original de la palabra *hellenismos* (...) Con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones” (2023, 14).

factores que propiciaron el cuestionamiento de la validez de la confesión, el purgatorio y los sufragios para las ánimas; lo cual generó un cambio gradual en la mentalidad del pueblo europeo, que dejó de pagar por obviaciones, indulgencias, bulas, donativos y estipendios asociados a la liturgia católica para la salvación de las almas. En los distintos lugares en los que se imponía el cisma, el clero empezaba a ver subvertidos sus fundamentos teológicos, jurídicos y económicos.

La respuesta al crecimiento del protestantismo en Europa fue la Contrarreforma, emprendida por la Iglesia católica para reunificar a los cristianos. En 1545, el papa Pablo III convocó el Concilio de Trento (Italia), para tratar de definir los dogmas de la religión negados por los protestantes —la transustanciación, la presencia real de Cristo en la hostia consagrada, la virginidad de la madre de Dios, la eficacia de los sacramentos como transmisores de la gracia divina y la libertad del hombre para buscar mediante sus obras la salvación eterna — y para reafirmar la existencia del purgatorio, la necesidad de las indulgencias, el culto a los santos y la veneración de imágenes sagradas (Rubial García 2020, 26). En su IV sesión, celebrada el 8 de abril de 1546, el Concilio de Trento estableció la Vulgata como la traducción oficial de la Biblia y a las Sagradas Escrituras y la tradición apostólica como las fuentes de la revelación de la verdad divina:

Si alguno, pues, no reconociere por sagrados y canónicos⁵ estos libros, enteros, con todas sus partes, como ha sido costumbre leerlos en la Iglesia católica, y se hallan en la antigua versión latina llamada Vulgata; y despreciare a sabiendas y con ánimo deliberado las mencionadas tradiciones, sea excomulgado. Queden, pues, todos entendidos del orden y

⁵ Dentro de la terminología bíblica, “canon” de la Escritura significa “lista de libros que se reconocen como la regla de fe y de conducta” (Bruce 1988, 18) y un “libro inspirado” se refiere al origen divino de los libros sagrados. El tercer término “escritura sagrada” habla de la existencia de libros que cumplen con las dos condiciones anteriores. El término “evangelios apócrifos” describe un grupo de textos judíos tardíos, escritos en griego y, por lo tanto, no leídos ni reconocidos por la comunidad judía. Bruce explica que, para San Jerónimo, los evangelios apócrifos eran aquellos libros que no hacían parte del canon establecido y que no podían ser utilizados para formular doctrina (1988, 92).

método con que después de haber establecido la confesión de fe, ha de proceder el sagrado Concilio, y de que testimonios y auxilios se ha de servir principalmente para comprobar los dogmas y restablecer las costumbres en la Iglesia (Documentos del Concilio de Trento, 1546).

El Concilio declaró que esa medida tenía la finalidad de “contener los ingenios insolentes” de aquellos que se fiaban de su propia sabiduría para atreverse a interpretar la Biblia en temas pertenecientes a la fe, violentándola para apoyar dictámenes falsos contra la propagación de “la doctrina cristiana” y contra el sentido de la Santa Madre Iglesia. En relación con la impresión de textos, el Concilio se afanó en ponerle freno a los impresores que “sin moderación alguna y persuadidos a que les es permitido cuanto se les antoja” imprimían, sin licencia de los superiores eclesiásticos, la Biblia, notas exegéticas y exposiciones de autores controvertidos:

[El Concilio de Trento] decreta y establece, que en adelante se imprima con la mayor enmienda que sea posible la Sagrada Escritura, principalmente esta misma antigua edición Vulgata; y que a nadie sea lícito imprimir ni procurar se imprima libro alguno de cosas sagradas, o pertenecientes a la religión, sin nombre de autor; ni venderlos en adelante, ni aun retenerlos en su casa, si primero no los examina y aprueba el Ordinario; so pena de excomunión, y de la multa establecida en el canon del último Concilio de Letrán (Documentos del Concilio de Trento, 1546).

Como lo explica Gabriel Torres Puga, la aspiración de universalidad del catolicismo impulsó la persecución de creencias disidentes desde la época medieval; este proceso requirió de la articulación entre distintas formas de poder: “bajo el auspicio del Imperio Romano de Oriente, los primeros concilios buscaron la unidad y la estabilidad del cristianismo; fijaron dogmas y proscribieron algunas creencias con el nombre de “herejías” (2019, 25). En España, el santo oficio de la Inquisición se fundó a finales del siglo XV y a diferencia de su homóloga romana, no nació para perseguir “herejías”, es decir, tergiversaciones de la fe católica, sino para tratar de contener la propagación

cultural del islam y del judaísmo: “el viejo oficio tomó cuerpo en una institución novedosa que intentó consolidar el proyecto de los reyes católicos y se convirtió muy pronto en el sistema judicial más extenso de la monarquía española” (Torres Puga 2019, 41). En este contexto, las visitas inquisitoriales para la revisión de libros se hicieron regulares en el territorio español durante la primera mitad del siglo XVI; pero fue a partir del reinado de Felipe II, como respuesta a la amenaza reformista de Lutero, que la censura de libros se convirtió en una de las principales funciones del santo oficio.

Juan Manuel López Guix sostiene que, en el ámbito de la monarquía hispánica, incluso antes del Concilio de Trento, ya se habían publicado listas de libros prohibidos, entre los cuales se encontraban Biblias traducidas y publicadas en lenguas vernáculas. Estas listas precedieron a los *Índices* de Fernando Valdés de 1551 y 1559, la *Censura General de Biblias* de 1554 y el *Índice* de Quiroga de 1583 (2021, 25), en los cuales se estipulaban que los libros prohibidos eran aquellos publicados sin nombre de autor, impresor, lugar o fecha; traducciones de la Biblia en lengua vulgar, los libros de horas que contenían supersticiones y los libros de nigromancia, entre otros textos.⁶

2.2 Prohibiciones en la Nueva España

El 4 de noviembre de 1571, el tribunal novohispano del santo oficio de la Inquisición inició formalmente sus actividades, con Pedro Moya de Contreras como primer titular y Alonso Fernández de Bonilla como promotor fiscal (González y Moreno 2021, 41). Desde esta fecha, la inspección de la circulación de libros formó parte de un sistema más

⁶ Fernando de Váldez. 1559. *Catalogus librorũ, qui prohibẽtur mandato illustrissimi & reuerend. D.D. Ferdinandi de Valdes Hispaleñ. Archiepi, Inquisitoris Generalis Hispaniae*. 1559. 72 p.; 4º. Colección Libros Prohibidos, Biblioteca Nacional de España, Madrid.

complejo de la vigilancia de la fe católica y se convirtió en la labor prioritaria del santo oficio en México, por lo cual, la mayor inquietud de los autores de los índices y los jueces inquisitoriales, en lo tocante al latín y al romance, era controlar la circulación de textos religiosos y detener el germen anti-católico:

Con el apoyo de la élite conventual, que ya tenía experiencia en esa tarea, y de clérigos seculares, la Inquisición promovió visitas regulares a bibliotecas corporativas y particulares; la inspección de los barcos arribados a Veracruz y otros puertos, de las bibliotecas particulares; así como de las imprentas y las librerías. También ordenó la regular revisión y corrección de libros según mandaban catálogos y edictos (González y Moreno 2021, 43).

Las disposiciones fueron reforzadas por los Concilios Provinciales que se celebraron en 1555, 1565 y 1585. En el artículo “Los concilios mexicanos promotores del libro y la lectura en el siglo XVI”, Rosa María Fernández de Zamora (2008) intenta demostrar que, si bien la historiografía ha considerado a los Concilios Provinciales como juntas para el control y censura de textos, estas instancias también desempeñaron un papel en la cultura de los impresos en la Nueva España, ya que propiciaron el establecimiento de la primera imprenta de caracteres móviles fuera de Europa. Fernández de Zamora sostiene que el Primer Concilio Provincial se adelantó al de Trento en el control de los impresos. Los resultados de las disposiciones de este concilio se publicaron como *Constituciones del arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan Mexico de la Nueva España* y salieron de las prensas de Juan Pablos en febrero de 1556 (2008, 110). Constan de 93 capítulos que regulan diferentes elementos de la organización eclesiástica en México, entre las que se encontraba la autoridad dada al diocesano para examinar los impresos con el fin de autorizar o no su difusión, so pena de excomunión. Emitida por Felipe II, la cédula del 12 de julio de 1564 se implementó en

el marco del Segundo Concilio Provincial que fue convocado en enero de 1565. Esta cédula ordenaba el acatamiento de los decretos del Concilio de Trento en todos sus reinos; restringía la posesión de Biblias y sermonarios a cierta élite eclesiástica y política; y exhortaba a los curas “a tener cuidado de aprender las lenguas” de los indios (Fernández de Zamora 2008, 117).

Para 1585, durante el Tercer Concilio Provincial, se prohibió la impresión, circulación y posesión de libros prohibidos y escandalosos, así como los libros traducidos a lenguas indígenas, libros tocantes a la religión y sermones sin que pasaran por un proceso de revisión previa:

Título I: De la impresión y lección de libros. Ningún libro se imprima sino con la licencia del obispo. No menos por escrito que de palabra suele ser de gran daño la perversa doctrinal. Por lo cual, con arreglo al decreto del concilio tridentino, establece y manda este sínodo que ninguno se atreva a imprimir, mandar imprimir, circular, ni comprar, ni vender, ni tener consigo cualesquiera libros, sino es que antes hayan sido examinados y aprobados por el ordinario, y escritos e impresos con su licencia, bajo la pena de excomunión en que se incurrirá por el mismo hecho, y de cincuenta pesos que se han de distribuir por partes iguales a las obras pías, al acusador y a los gastos hechos por esta causa (Tercer Concilio citado por Fernández de Zamora 2008, 119).

Sin embargo, es difícil conocer hasta qué punto era posible controlar la traducción, impresión y tenencia de estos libros, pues el hecho de que existiera la prohibición no significaba que fuera cabalmente acatada. Además, estos elementos nos llevan a preguntarnos sobre los posibles lectores de los textos. En el caso de la Biblia, hasta las transformaciones institucionales del siglo XIX, parece razonable postular que fue un material leído y consultado casi exclusivamente por las élites eclesiásticas y gubernamentales.

2.3 Religiosidad ilustrada

A pesar de la prohibición, censura y restricciones a la impresión y lectura de la Biblia, el siglo XVI español vio surgir dos *traducciones políglotas*, “monumento de eterna gloria para España”, patrocinadas por el rey Felipe II y por el Cardinal Cisneros: *la Biblia políglota complutense* y *la Biblia políglota de Amberes*. La aparición de estas Biblias evidencia las tensiones derivadas de la traducción y el control de las interpretaciones, pues a pesar de plantearse como un proyecto “políglota” ninguna de ellas incluía una lengua vernácula contemporánea (López Guix 2021, 23). Sin embargo, también refiere a la corriente de renovación teológica que “haciendo un paréntesis en la Edad Media, pretendía retornar a la iglesia primitiva y para ello se hacía preciso el conocimiento de las Sagradas Escrituras” (Ramírez Aledón 2015, 104).

En el siglo XVIII esta corriente inspiró el movimiento de renovación espiritual emprendido por un grupo eclesiástico valenciano, que, para tratar de desarrollar una religiosidad ilustrada, defendió nuevas formas de devoción sustentadas en la búsqueda de un equilibrio armonioso entre razón y revelación. En gran medida, los fundamentos de esta nueva religiosidad fueron planteados por el erudito, jurista, historiador, lingüista y polígrafo Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781), figura determinante para la regeneración intelectual impulsada por el monarca Carlos III. Mayans se planteaba la necesidad de depurar la religiosidad —tanto del clero como del pueblo— de prácticas decadentes, así como de limitar la actividad eclesiástica a la esfera religiosa: “insistió en la necesidad de separar mito y hecho histórico, y de fundar el registro de eventos y prácticas de carácter cívico y religioso en documentos auténticos verificables” (Connaughton 2021, 93).

Algunos pensadores cercanos a Mayans son parte de un movimiento que busca propiciar el abandono de la piedad barroca, mezcla de superstición e ignorancia; el retorno a la iglesia primitiva descrita en la Biblia por los Santos Padres, la vuelta a los autores del humanismo clásico del siglo XVI; y extender la convicción de que razón y fe no se contradicen (Juan-Liern 2018, 423). Aunque la piedra angular de este proyecto era la lectura de la Biblia en español, sólo el obispo de Salamanca e Inquisidor general, párroco del municipio valenciano de Bétera y canónigo de la catedral de Valencia, Felipe Bertrán; el canónigo, catedrático y rector de la Universidad de Valencia, Vicente Blasco, y el escolapio Felipe Scío de San Miguel, trabajaron para que esto fuera posible.

A la luz de estos cambios, el 20 de septiembre de 1782 Felipe Bertrán, fungiendo como Inquisidor general, decretó la autorización de la lectura de la Biblia en lengua vulgar; lo cual sólo fue posible gracias a que, 25 años antes, se había publicado el Decreto de la Congregación del Índice, aprobado por Benedicto XIV el 13 de junio de 1757, el cual permitía traducir la Biblia a lenguas vulgares. De acuerdo con este documento, las versiones autorizadas debían cumplir con las siguientes condiciones: contar con la licencia preceptiva, que las traducciones estuvieran hechas por “personas doctas y seguras”, que su puesta en libro incluyera las notas y comentarios de los Santos Padres o doctores de la iglesia y que el texto fuente fuera la Vulgata latina (Ramírez Aledón 2015, 111).

En aquel contexto político, religioso e intelectual, Felipe Scío de San Miguel se configura como un líder en la recuperación del texto bíblico en la lengua del pueblo. Bajo patrocinio real, se le encomienda hacer la primera traducción al español de la Vulgata de San Jerónimo en la misma época en la que fungía como preceptor del Príncipe de Asturias

y era responsable de la educación de los hijos y sobrinos del rey.⁷ Su traducción implicó la ejecución, en el ámbito religioso, del proyecto cultural ilustrado propuesto por el absolutismo de Carlos III.⁸

La primera versión católica de la Biblia en español fue la expresión de una operación trascendente que debía hacerse con sumo cuidado, era imperativo no subvertir las prohibiciones y lineamientos establecidos en el Concilio de Trento y la Inquisición. Esta traducción redundaría en el bien espiritual de los cristianos, los cuales podrían acceder directamente al texto bíblico. Además, una nación tan ilustre como España, con numerosas colonias a las que evangelizar en América, no podía seguir sin su propia versión de la Biblia, sobre todo cuando las demás naciones europeas ya contaban con sendas versiones (Juan-Liern 2018, 437). En definitiva, la traducción de la Biblia a lengua vernácula significaba la superación de una etapa de oscurantismo en la relación monarquía-religión que determinaba la política y contribuyó al posicionamiento de la lengua del Imperio Español frente a los otros imperios.

⁷ El padre Scío nació en el seno de una familia que procedía de la isla de Quíos. Sus padrinos fueron los reyes Felipe e Isabel de Farnesio, y su mecenas el infante-cardenal Luis Antonio de Borbón. Estudió en el Colegio de los Escolapios de Getafe, continuó sus estudios de filosofía y teología en Cantabria y en el Colegio de San Fernando en Madrid, en donde luego enseñó latín y humanidades (Salas Salgado 2011, 305).

⁸ El reformismo ilustrado de Carlos III, llevado a cabo mediante las reformas borbónicas (1750 - 1788), aspiraba a modificar diferentes ámbitos de la sociedad tanto en España como en América. Estrictamente por lo que se refiere al ámbito religioso, estas reformas buscaban asegurar una clara línea de mando desde el monarca —y sus consejos— hasta sus obispos e incluso la última parroquia en cada uno de ellos; limitar la inmunidad económica del clero ante la política fiscal del Estado; detener la amortización de riqueza secular bajo control de las órdenes regulares y evitar envíos de dinero a Roma; recortar la injerencia del clero en asuntos civiles; introducir una política de moralización de la fe que volviera la religión un cimiento para el vasallo; actualizar los programas de estudios superiores según directrices fijadas por autoridades gubernamentales; vigilar con mayor severidad la conducta del clero cuestionando el fuero en busca de una mayor igualdad ante la ley y propiciar en las parroquias un régimen de escuelas de primera enseñanza en manos de maestros laicos (Connaughton 2019, 91).

2.3.1 Traducción de la Biblia Católica Autorizada de Felipe Scío de San Miguel

Impresa en Valencia entre 1790 y 1793 por José y Tomás de Orga, la primera edición de la traducción al español de la Biblia de Felipe Scío constaba de diez tomos, ocho del Antiguo Testamento y dos del Nuevo. Cada tomo medía 20 x 30 cm y tenía entre 500 y 600 páginas. La edición completa costaba 1.300 reales, lo que representaba tres veces más del salario anual de un maestro de primeras letras (Sánchez Caro 2000, 43). El texto sagrado, bilingüe latín-español a dos columnas, estaba acompañado de profusos comentarios consagrados a discernir entre opciones de traducción, inspiradas por fuentes hebreas y griegas, o a comentar aspectos de índole espiritual (Salas Salgado 2011, 305). La primera edición de la Vulgata Latina al español resultó ser cara, difícil de transportar y de leer; de ahí que se puede plantear que fue pensada para la nobleza y aristocracia eclesiástica y gubernamental españolas.

Las críticas no se hicieron esperar. Para los sectores más conservadores, las reflexiones traductológicas de Scío eran una muestra de la poca sujeción de la traducción a la Vulgata Latina de San Jerónimo. Otros sectores criticaban la complejidad del texto y el tamaño de la primera edición de la Biblia de Scío, pues estas características no respondían a la idea ilustrada de que la lectura bíblica debía ser una práctica privada, íntima y frecuente (Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, s.f.).

Entre 1794 y 1797, la imprenta madrileña de Benito Cano publicó una segunda edición, conformada por 19 volúmenes: quince del Antiguo Testamento y cuatro del Nuevo. Cada tomo medía 12,5 x 19,5 cm, es decir, eran más pequeños respecto de la primera edición y, por lo tanto, más manejables; lo que en cierta medida obedecía a la pretensión de educación popular planteada por los ilustrados españoles. También por eso se publicó solo en español. En esta segunda edición se intentaron corregir los dos aspectos

considerados como más controversiales de la edición anterior: la poca sujeción a la Vulgata y la utilización desmedida de los textos hebreos en la traducción.

La tercera edición de 1807, impresa en Madrid por la Imprenta de la Hija de Ibarra, la única que pudo consultarse para esta investigación, está conformada por 14 tomos y sus medidas son 21,5 x 15,5 cm. Además de incluir grabados y láminas a color, cuenta, en su primer tomo, con ocho paratextos que atestiguan los principios ideológicos, religiosos, intelectuales y traductológicos que orientaron la traducción de Felipe Scío de San Miguel. Los paratextos que aparecen en la tercera edición se establecieron a partir de la segunda reedición de 1793, cuando se incluye la *Dedicatoria al Príncipe de Asturias*, la *Segunda Disertación* y se corrige la primera *Disertación* con el fin de profundizar en las reflexiones sobre los principios traductológicos y doctrinarios que fueron utilizados por el Scío para su traducción; y reforzar la idea de educación espiritual y ciudadana que los ilustrados españoles intentaban inculcar mediante la lectura bíblica. La tercera edición de la Biblia de Felipe Scío (Figura 1) confirma entonces el estatus de esta traducción como la primera a la lengua del Imperio Español; y, al estar patrocinada por la monarquía, contribuye a establecer la norma bíblica en España, en el contexto del influjo de la Ilustración y las transformaciones políticas que estaban sucediendo en Europa.

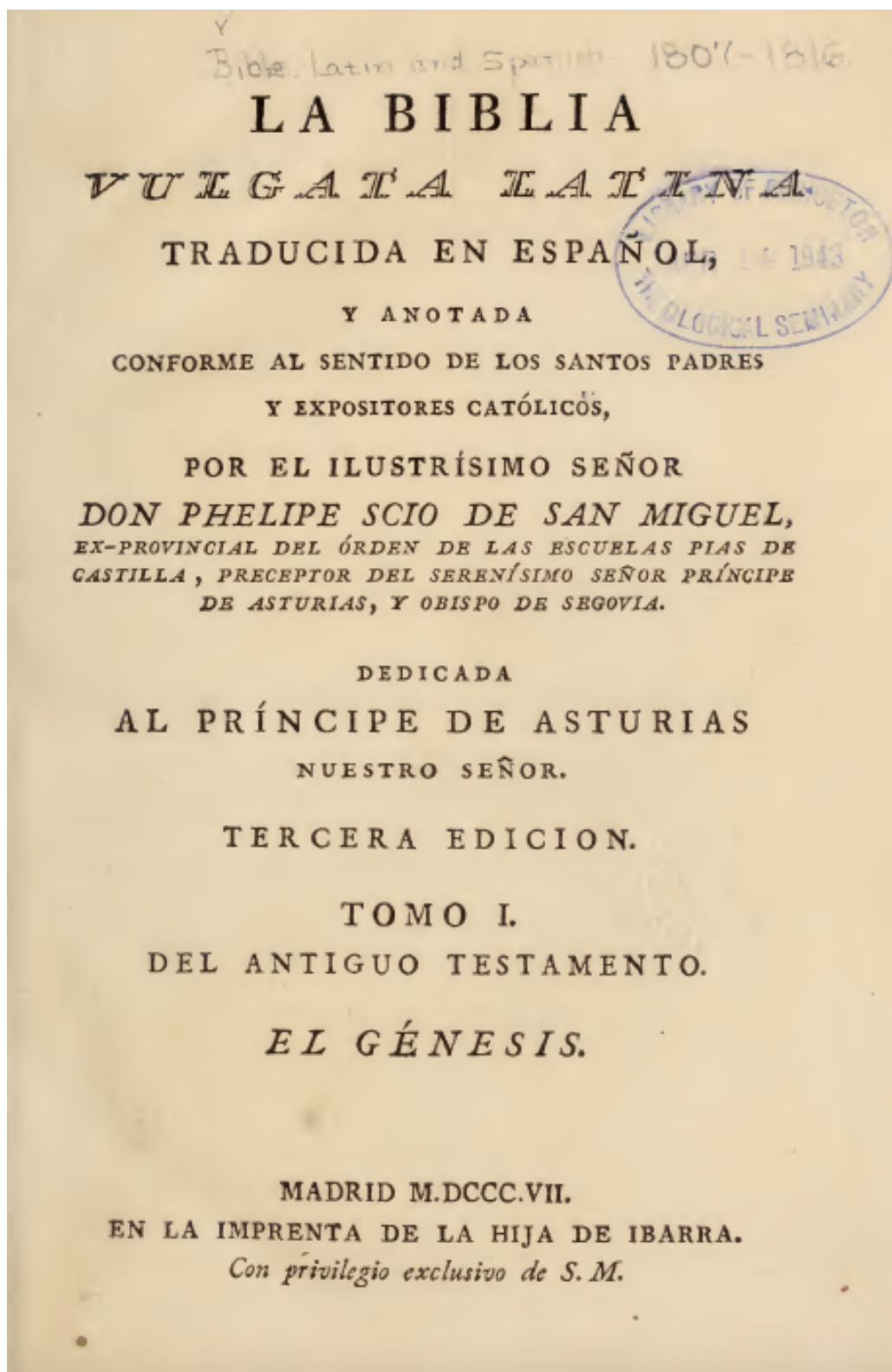


Figura 1. Felipe Scío de San Miguel. La Sagrada Biblia traducida al español de la Vulgata Latina. Tomo I del Antiguo Testamento. Madrid: Imprenta de la hija de Ibarra. S.M. M.DCCC.VII (1807)

El primero de los paratextos de la tercera edición de 1807 es la *Dedicatoria al príncipe de Asturias. Nuestro Señor* (Figura 2). Dedicada a Fernando VII, son palabras de Felipe Scío preceptor más que traductor. En este prólogo, Felipe Scío da un lugar fundamental a la formación del espíritu del que será el próximo rey de España, el gobernador de una gran nación y el responsable de su felicidad. El traductor además establece que el rey debe conocer y cumplir las “máximas verdades de aquella Sabiduría, que se deriva de la palabra de Dios, y cuya entrada es la guarda de los divinos mandamientos”. Según explica Felipe Scío, tales fueron las razones que lo llevaron a poner en manos del pueblo español la palabra de Dios comunicada a los mortales:

Con este pensamiento, Príncipe y Señor Mío, desde el punto en que me fué encomendada la instrucción de Vuestra Alteza, puse en sus manos este divino libro, y el mismo me mueve ahora á dedicárselo. Por otra parte debo yo mostrar á nuestra Nación la solidez del cimiento, sobre que pienso levantar el edificio de su enseñanza; esto es, la palabra de Dios, que he procurado interpretar con toda la fidelidad, que me ha sido posible, sin desviarme, á lo que entiendo, del sentido de la Iglesia Cathólica, que es la sapientísima Cátedra de la verdadera sabiduría (Scío 1807, VII - VIII).

Concluye su reflexión mencionando una de las reglas fundamentales que debían acatar los traductores bíblicos: interpretar con fidelidad a la Iglesia Católica, sus enseñanzas y preceptos.



Figura 2. Dedicatoria al Príncipe de Asturias. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. III - VIII

Primera Advertencia (Figura 3): se compone de cuatro páginas en español y cuatro en latín. Las primeras cuatro presentan un recuento de los lineamientos estipulados por la Iglesia católica para regular la traducción bíblica y de las prohibiciones que mandó el Pontífice Pío IV en conformidad con lo acordado por los Padres del Concilio de Trento que terminó en la publicación del Índice de Libros prohibidos, cuyas reglas III y IV condenaron “la indiscreta lección de las Santas Escrituras en lengua vulgar”.

ADVERTENCIA.

Aunque en las Disertaciones preliminares de esta Obra, que se pondrán á continuacion, se trata de propósito y muy difusamente acerca de las versiones de los Libros Sagrados en lenguas vulgares; esto no obstante hemos creido conveniente prevenir en este lugar al Lector piadoso, y anticiparle algunos avisos, ántes que entre á leer la presente version, para que sepa y entienda, que puede hacerlo sin el menor escrúpulo, y con todo el sosiego y tranquilidad de su espíritu. El Pontífice Pio IV. en conformidad de lo acordado por los Padres del Concilio de Trento, publicó el Indice de Libros prohibidos, y en la regla III. y IV. condenó la indiscreta leccion de las Santas Escrituras en lengua vulgar; y para que no se abusase de cosas tan santas, prescribió, como necesaria para que se pudiesen leer lícitamente, la licencia del Ordinario ó del Inquisidor: y el Supremo Tribunal de la Inquisicion de estos Reynos, siguiendo el mismo espíritu, prohibió en la regla V. de su Indice la Biblia en todas sus partes impresas ó de mano en lengua vulgar.

El Papa Benedicto XIV. habiendo hecho reconocer el Indice Romano, añadió á las reglas IV. y IX. en las que se trata de las prohibiciones de las Biblias en lenguas vulgares: Que se concedia el uso de dichas versiones, siempre que fuesen hechas por hombres doctos y cathólicos, y con notas tomadas de los Santos Padres de la Iglesia &c. Esto mismo confirmó despues, y declaró con mayor expresion el actual reynante Pontífice Pio VI. en el Breve que dirigió al docto Antonio Martini, diciéndole entre otras cosas: »Que en haberlo hecho así, no se habia desviado de las reglas de la Congregacion del Indice, ni de la »Constitucion del inmortal Benedicto XIV.» Quatro años despues, esto es, en el de 1782, el Supremo Tribunal de la Inquisicion de España, en su Decreto de 20 de Diciembre, conforme á lo declarado por estos dos Soberanos Pontífices, publicó, que no se entienden prohibidas las versiones de la Biblia, hechas con las condiciones, que se expresan en dichos Decretos. De todo lo qual resulta, que en lugar de la condicion puesta en la regla IV.

Figura 3. Primera Advertencia. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. IX – XVII.

Continúa la “Advertencia” explicando que el papa Benedicto XIV añadió las reglas IV y IX en las que se concedía el uso de versiones de la Biblia en lenguas vulgares “siempre que fuesen hechas por hombres doctos y catholicos, y con notas tomadas de los Santos Padres de la Iglesia. Esto mismo confirmó después, y declaró con mayor expresión el

actual reynante pontífice Pío VI” (Scío 1807, IX). Cuatro años después, en 1782, el Supremo Tribunal de la Inquisición de España, conforme a lo declarado por los pontífices, en su Decreto del 20 de diciembre, publicó: “que no se entiendan prohibidas las versiones de la Biblia, hechas con las condiciones, que se expresan en dichos Decretos” (Scío 1807, IX). Por las disposiciones que describe Felipe Scío en estas líneas y por las cuestiones que plantea, la “Advertencia” explica los antecedentes de las controversias sobre las que el traductor reflexiona, y por tanto, es una introducción del prólogo principal de esta Biblia, la Disertación Preliminar: “Que estas disposiciones, de permitir o no la Iglesia el uso de la Biblia en lenguas vulgares, según las circunstancias de los tiempos, lugares y personas, sean puramente de disciplina y de economía, lo demostramos en la Disertación Preliminar” (Scío 1807, X). En las últimas cuatro páginas de la “Advertencia”, escritas en latín, se presenta la transcripción de una carta enviada por el “infatigable y zeloso Prelado” a Felipe Scío. Aquella carta contenía “elogios mayores” de los que su traductor creía merecer pero que eran el reflejo del “cuerpo entero de la Nación Española”:

Y como por otra parte las circunstancias del tiempo exigen, que el público viva persuadido de que está en quieta y pacífica posesión de poder leer libre y lícitamente los Libros Sagrados, traducidos en lengua vulgar, con tal que lo estén según las condiciones ya mencionadas, por esto he querido poner aquí este testimonio, de que la presente lo está, dado por personas muy doctas y nada sospechosas (Scío 1807, XII).

Disertación preliminar sobre la traslación de los Libros Sagrados a la lengua castellana (Figura 4) es un prólogo incluido en todas las reediciones y reimpressiones de la traducción de Scío.

DISERTACION PRELIMINAR

SOBRE

LA TRASLACION DE LOS LIBROS SAGRADOS

Á LA LENGUA CASTELLANA.

§. I.

Excelencia de los Libros Sagrados, y utilidad grande que se puede sacar de leerlos y meditarlos continuamente.

Nos manifestó el Señor su voluntad primero por su fiel siervo Moysés, después por los Prophetas y Varones Santos; y últimamente por su Hijo Unigénito Jesu-Christo, enseñándonos el camino de la justicia y de la piedad, para apartar nuestro corazón de los bienes de la tierra, y hacernos aspirar á los del cielo. A este fin, y para nuestra enseñanza y utilidad, inspiró á los Autores Sagrados sus divinos consejos y la doctrina de nuestra eterna salud, qual se contiene en la Santa Biblia, que ellos escribiéron y dexáron en todos tiempos encomendada á la Iglesia. Esta es aquella carta, que el Todopoderoso escribe á los hombres, de la qual el Papa San Gregorio, hablando á Theodorico ¹, dice: »¿Qué otra cosa es la Sagrada Escritura sino una carta, que el »Señor Todopoderoso ha querido por su bondad dirigir á su criatura? Por cierto en qualquier lugar ó situacion que te hallases, »ó Theodorico, si recibieras una carta del Emperador, al punto »y sin la menor dilacion la leerias: ni tendrias reposo alguno ni »dormirias, sin querer saber primero, lo que la magestad Imperial te ordenaba. Pues habiéndote enviado el Emperador del cielo y el Señor de los hombres y de los Angeles sus cartas, en »las que se trata de tu propia vida; ¿cómo te descuidas en leerlas, »y no manifiestas ardor y prontitud en saber lo que en ellas se »contiene? Por lo qual te encargo estrechamente, que te apliques

¹ D. Gregor. Epist. LX. Lib. IV.

Figura 4. Disertación preliminar sobre la traslación de los Libros Sagrados á la lengua castellana. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. XVIII – LXIV.

Se compone por seis apartados. Los primeros tres, *Excelencia de los Libros Sagrados, y utilidad grande que se puede sacar de leerlos y meditarlos continuamente; La iglesia ha deseado siempre y desea al presente, que todos lean, mediten y se*

aprovechen del gran tesoro, que en sí encierran los Sagrados Libros y En todos tiempos y en todas lenguas ha habido versiones en vulgar de los Libros Sagrados; y de las principales que se conocen en castellano, discuten la importancia de leer la Biblia en lengua vernácula en un país católico como España. En los tres restantes, Dificultad grande, que se encuentra en hacerse estas traslaciones: qué método deba preferirse para esto; Método que he seguido constantemente en la presente traslación, y en la exposición de su texto, y Lo que en la segunda edición se ha procurado adelantar y mejorar, Felipe Scío describe el método que guio su labor traductora: “he creído conveniente detenerme aquí un poco para tratar de propósito este asunto, y hacer ver, que quando se habla de las [traslaciones] de los Libros Sagrados, se deben respetar y guardar hasta los ápices del original, si es posible” (Scío 1807, XL).

Más adelante, el traductor advierte que la dificultad de la traducción de la Biblia en parte se debe “al grave peligro de exponer como palabra de Dios, lo que tan solamente es pensamiento, imaginación, o capricho del que los traslada”; por lo tanto, su traducción quiere ajustarse lo más *literalmente posible* a los textos originales y procura resguardar la fidelidad del sentido respetando la forma. Con estos propósitos recupera a los eruditos humanistas del siglo XVI, los pensadores clásicos y los santos padres de la iglesia.⁹ Para el padre Scío, traducir no era cuestión de mejorar sino de respetar el mensaje bíblico acompañándolo con abundantes comentarios exegéticos. Era imperativo seguir la letra, el orden, la sintaxis y la significación primitiva de las palabras, elementos en los que yacía el espíritu de la traducción literal (1807, XLVII):

⁹ Jaeger explica que en los escritos cristianos de la edad apostólica pueden observarse formas literarias griegas como la “epístola”, los “hechos” o *praxeis*, actos y doctrinas de hombres sabios o famosos contados por sus discípulos, lo cual evoca los modelos seguidos por los filósofos griegos. El desarrollo posterior de la literatura cristiana en la edad de los Padres apostólicos retomó estos usos y añadió otros tipos como la “didaqué”, el “apocalipsis” y el “sermón” (2023, 16).

¿Qué género de traslación debe preferirse para volver de una lengua á otra las Sagradas Escrituras, y con especialidad á las vulgares? ¿Será más oportuna la que, aunque sigue el sentido literal, degenera en *paráphrasis*; aquella, que, en quanto es posible, no se aparta un punto de la letra, y aun si puede ser, del orden mismo, ¿que en el original tienen las palabras?” (Scío 1807, XLIII).

En estas líneas Felipe Scío evoca el problema histórico que se remonta a las primeras traducciones bíblicas: la traducción palabra por palabra o según el sentido del texto. En el año 384 Eusebius Hyeronimus, posteriormente San Jerónimo, emprendió una traducción latina con base en los textos fuente hebreos y arameos, dejando de lado el griego. Esta traducción se presentó como una alternativa a aquella hecha en el siglo III A.C. del hebreo al griego koiné: la Septuaginta. Jerónimo entendió las virtudes de la legibilidad:

Si traduzco palabra por palabra, suena absurdo; si, por necesidad, cambio algo en el orden de las palabras, se me ve como si abdicara la responsabilidad de un traductor (...) La dificultad de la tarea se confirma en el hecho de que los volúmenes inspirados producidos por los traductores de la Septuaginta no mantuvieron su sabor en griego (...) [La] Sagrada Escritura parecía tan áspera y tosca que la gente educada, sin saber que había sido traducida del hebreo, miraba la superficie en lugar de la real sustancia y se desalentaba por el ropaje poco atractivo de su estilo, en vez de encontrar el bello cuerpo que había debajo” (Jerónimo citado por Polizzotti 2021, 38).

Desde la traducción de San Jerónimo, la Biblia aparece como un ejemplo clásico del conflicto entre quienes consideran que el lenguaje de Dios es inmutable que debe ser preservado y regulado, y quienes están a favor de que se popularice su lectura. La Vulgata Latina de Jerónimo ostentaba la particularidad de permitir la lectura de la Biblia en una lengua latina más accesible y, con el tiempo, reemplazó a la Septuaginta como texto autorizado.

Respetando las estipulaciones de Trento, Felipe Scío refiere a Jerónimo en sus reflexiones. Sin embargo, no sigue de manera fiel la Vulgata de Jerónimo pues se

identificaba con una tradición de pensamiento asociada al humanismo español del siglo XVI que aboga por una traducción literal de los textos inspirados por Dios¹⁰ y las lenguas originales de los textos inspirados por Dios son el hebreo y el arameo, de ahí que las fuentes hebreas ocupen un lugar central en la traducción del escolapio. Es en este sentido que retoma la figura de Fray Luis de León y explica que este “insigne escritor” tradujo del hebreo al español el Libro de Job y un manuscrito del Cantar de los Cantares de Salomón, anotado por él mismo y lo cita:

[P]rocuré conformarme, quanto pude, con el original Hebreo, cotejando juntamente todas las traducciones Griegas y Latinas, que de él hay, que son muchas; y pretendí, que respondiese esta interpretación con el original, no solo en las sentencias y palabras, sino aun en el corriente y ayre de ellas, imitando sus figuras y modos de hablar y maneras, quanto es posible á nuestra lengua, que á la verdad responde á la Hebrea en muchas cosas (Fray Luis de León citado por el Scío 1807, XVI).

De acuerdo con este principio de traducción, Felipe Scío advierte que dejó intactas las voces y expresiones hebreas y griegas de la Vulgata:

mirándolas con el mayor respeto por el origen que tienen, y porque pierden toda su fuerza y energía, quando se quieren explicar por otros términos o parafrasear. A este modo uso las palabras *Amen*, *Aleluya*, *Hosanna*, *Raca*, *Corban*, *Parasceve*, *Pasqua*, *Fiesta de los Azymos*, *Pentecostes*, *Phylacterias*, *Cáliz*, *Presbytero*, *Díacono*, *Hostias*, *Holocausto*, y otras muchas como estas” (Scío 1807, LV).

Además de ser sagradas, las lenguas antiguas eran para Felipe Scío, eruditas, por lo que defiende la necesidad de mantener sus voces en las traducciones: “Los antiguos

¹⁰ En sus prólogos, Scío cita a Fray Luis de León, representante del humanismo español del siglo XVI, quien reflexiona sobre la importancia de que la Biblia circule en la lengua del pueblo, y defiende su lectura y traducción. Scío se inserta así en el influjo intelectual ilustrado valenciano, encabezado por Gregorio Mayans y Siscar. La *Disertación preliminar* (1790) de Felipe Scío hace parte de un grupo de textos, como *Vida y juicio crítico del maestro Fray Luis de León* (Mayans y Siscar, 1761), *Obras propias y traducciones de Fray Luis de León* (Blasco, 1761) y *De los nombres de Cristo* (Blasco, 1770) y *El libro de Job* (González, 1779); que, inspirados en Fray Luis de León, discuten en torno a la traducción bíblica (Juan Liern 2018, 438).

Romanos, aun en la época más feliz de la suya, habiendo tomado de los Griegos los conocimientos de las ciencias, de ellos solo recibieron voces nuevas para enriquecer la propia; y esto lo hicieron con la cautela y parsimonia, que advierte Horacio en su *Arte Poética: Parce detona*". De acuerdo con Felipe Scío, los diálogos de los romanos mostraban el uso de "afectaciones" y voces antiguas que en el lenguaje común habrían causado "censura" y "represión"; por lo tanto, le parecía válido hacer lo mismo en su traducción al español "quando lo pida la materia" (Scío 1807, XLIII). En consonancia con sus reflexiones en torno al lenguaje, optó por no recurrir al latín eclesiástico para traducir el texto sagrado, postura que, de cierta manera, se desprende de su formación, pues la orden de los escolapios consideraba que la lengua latina clásica sólo se aprendía de los autores clásicos que son, "preferentemente, los del siglo de Augusto" y los clásicos modernos como Erasmo y Fray Luis de León (Salas Salgado 2011, 305).

Este prólogo concluye con la mención de los dos principios utilizados en la realización de la traducción: "observar con tenacidad las palabras" y "procurar la calidad de la sentencia", tomados del libro II de *Doctrina Christiana* de San Agustín: "Debemos, dice S. Agustín, hablar según la regla establecida; pues de lo contrario la licencia o libertad de usar de estas o aquellas palabras, puede dar motivo a alguna opinión impía tocante a las cosas contenidas en las palabras" (Scío 1807, XLVII).

Las reflexiones sobre el método de Felipe Scío tienen eco en el sustantivo que usa para designar el acto de traducir: elige "traslación" y no "traducción" como resultado de una forma de concebir la transferencia de un texto de una lengua a otra, imbuido en otros actos de escritura como el comentario, la recreación o la adaptación. Antoine Berman explica que hacia 1500 empieza a establecerse el uso de la palabra traducción para designar la actividad traductora: "En primer lugar, el acto de traducir, que definimos como

transferencia de un texto de una lengua a otra, no se distinguía claramente de otros tipos de relación con los textos y con las lenguas. Como la escritura medieval era esencialmente reordenamiento o comentario de textos ya existentes, era difícil y carente de sentido, aislar el acto de traducir de lo demás” (Berman 1988, 129). La palabra *traslación* es una deriva del término latino *translatio* que se impuso al final de la Antigüedad y se transmitió a la Edad Media, con su correspondiente verbo, *translatare*. Pero este término tenía muchos significados en Roma; no designaba solamente la traducción entre lenguas. La multiplicidad semántica se arraigaba en un significado fundamental, pues *translatio* se refería sobre todo a un movimiento de transferencia: “Gracias a esa pluralidad de sentido y a este significado fundamental, la Edad Media —fiel en este aspecto al espíritu latino— pudo desarrollar el tema de la *translation studii*. Pero, si bien *translation* llegó a predominar en los textos medievales, nunca se impuso como un término único” (Berman 1988, 133). Este es el uso de la palabra *traslación* que se mantiene en las reflexiones de Felipe Scío, que se corrobora en el Diccionario de autoridades, diccionario histórico de la Lengua Española, que en su tomo VI, de 1739, recoge el uso de *traslación* como: “El acto de mudar una cosa de un lugar a otro” (Diccionario de autoridades, 2024).

La elección de este sustantivo parece indicar que es imposible separar comentario y traducción en la obra de Felipe Scío. Este matiz terminológico aporta a la comprensión de las razones por las cuales el clero mexicano, en el siglo XIX, haya cuestionado que la versión sin notas ni comentarios impresa por la Sociedad Bíblica sea, efectivamente, la versión de Scío.

Disertación Segunda. Si las versiones paraphrásticas o libres de las Sagradas Escrituras deben preferirse a las literales; y si convendrá que haya una o muchas de estas en una nación Católica (Figura 5): es una continuación del primer comentario.

Según el Scío, este espacio le sirve para *contentarse con añadir solamente algunas reflexiones sobre lo mismo*:

El que se convenciere, de que la traslación de las Sagradas Escrituras debe hacerse con la mayor fidelidad, exactitud y conformidad, que pueda ser, con la letra, convendrá desde luego, en que quando una de estas, acompañada de una exposición clara, proporcionada, legítima y ajustada al sentir de la Iglesia, de sus Doctores, PP. y Expositores, puede ser de grandísima utilidad a una nación Catholica, Yo bien sé, que en el día son pocos los que sienten conmigo, y en mucho mayor número los que dan por asentado, que será de mucha mayor ventaja, que se multipliquen las Versiones, porque de ese modo, dicen, cada particular tendrá la libertad de poder escoger la que según su dictamen fuere la mejor. Confieso que esta manera de pensar, a primera vista, tiene todo el ayre de mayor ventaja y conveniencia: pero el que libre de toda preocupación, y animosidad, con el fondo necesario de ciencia, y de piedad, y a la luz pura de la verdad, lo examinaré, concluirá que de esta libertad pueden nacer perjuicios muy considerables, como en todos tiempos lo ha acreditado la experiencia” (Scío 1807, LXVI).

Felipe Scío defiende el estatus de su traducción como única representante en español de la tradición católica en España, y mediante numerosos argumentos explica la complejidad de esta tarea, haciendo exposiciones de contenido teológico.

DISERTACION SEGUNDA.

Si las Versiones paraphrásticas ó libres de las Sagradas Escrituras deben preferirse á las literales ; y si convendrá que haya una ó muchas de estas en una nacion Cathólica.

Hortor itaque venire vos cum benevolentia , et attentiori studio lectionem facere , et veniam habere in illis in quibus videmur , sequentes imaginem sapientiæ , deficere in verborum compositione. Nam deficiunt verba Hebraica , quando fuerint translata ad alteram linguam. Non autem solum hæc , sed et ipsa Lex et Prophetæ ceteraque aliorum librorum , non parvam habent differentiam , quando inter se dicuntur.

Amonéstoos pues , que llegueis con benevolencia , y que leáis este libro con muy atento cuidado , y que perdoneis en aquellas cosas , en que siguiendo la imágen de la sabiduría , parece que hemos desfallecido en la contextura de las palabras, Porque desfallecen las palabras Hebreas , quando son trasladadas en otra lengua. Y no solo estas , sino tambien la misma Ley , y los Prophetas , y las de los otros libros , no tienen pequeña diferencia quando se enuncian en la propia. *In Eccli. Prólogo.*

INTRODUCCION.

En la Disertacion preliminar , que se halla al principio de esta obra §. IV. hemos tratado largamente del método , que deba preferirse para trasladar en lenguas vulgares los Sagrados Libros de las Divinas Escrituras. Lo mismo hemos indicado tambien en la Advertencia , que precede al Testamento Antiguo , y en las notas al Prólogo del Eclesiástico , de donde hemos copiado las palabras , que se leen á la frente de este Discurso , como fundamento de las dos gravísimas quæstiones , que vamos á proponer , tratar , y resolver. Escusamos repetir aquí lo que dexamos ya dicho en aquellos lugares , y nos contentaremos con añadir solamente algunas reflexiones sobre lo mismo , rogando muy encareci-

Tom. I.

e

Figura 5. Disertación Segunda. Si las versiones paraphrásticas ó libres de las Sagradas Escrituras deben preferirse á las literales; y si convendrá que haya una o muchas de estas en una nación Cathólica. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. LXV – XCII.

La segunda “Disertación” se compone de seis apartados: i. Dios mandó y Jesu-Christo confirmó, que nada se añadiese ni quitase, ni mudase a su palabra escrita. Los

Judíos atendieron siempre con el mayor celo a su conservación; ii. Diligencias que ha usado la Iglesia para restituir los libros Sagrados, en quanto ha sido posible, a su primera pureza; iii. Economía y circunspección, que siempre ha usado la Iglesia, en orden a permitir la lectura de las Sagradas Escrituras en lenguas vulgares. Versiones antiguas hechas por los Cathólicos, y otras más modernas por los mismos para oponerlas a las de los Hereges; iv. Otras versiones hechas por Cathólicos en países, en donde no se ha dado libre entrada, ni permitido albergue público a la heregía; v. No se entienda por esto que pretendemos condenar las Versiones paraphrásticas; pero damos el primer lugar a las mas puras y literales, o que mas se acercan a esto; vi. En una nación Cathólica parece más conveniente que haya una sola Versión literal de las Escrituras en su respectivo idioma. Conclusión de esta disertación.

Introducción á las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento (Figura 6): prólogo que ofrece una explicación teológica sobre los libros que componen el Antiguo y el Nuevo Testamento.

INTRODUCCION

Á LAS SAGRADAS ESCRITURAS

DEL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO.

Grande es la bondad de Dios, y grande la misericordia, que usó con el hombre, pues se dignó visitarle y consolarle aun estando llagado y enfermo, reparando sus quiebras, dándole, y ofreciéndole la salud, que había perdido. A este fin le fué manifestando poco á poco y por grados los consejos de su sabiduría, comunicándole á tiempo los arcanos de esta grande obra de su reparacion por medio de los Autores divinamente inspirados en diferentes visiones, figuras, y revelaciones ¹. Habló á los principios á nuestros primeros padres, y á los Patriarcas, desde Noé hasta Joseph: luego explicó mas su voluntad á los Profetas, desde Moysés hasta Malaquías, los quales la expusieron al Pueblo, y la dexáron escrita en la variedad de sucesos extraordinarios, de Leyes y ceremonias, de preceptos y exhortaciones, y señaladamente vaticinando desde los principios las cosas, que no habian de suceder sino despues de muchos siglos segun el orden invariable de la Providencia: lo qual se comprehende en los libros que llamamos del Viejo Testamento ². Finalmente en los últimos dias por medio de su Hijo Unigénito hecho Hombre, que vivió y conversó con los hombres, nos descubrió abiertamente los tesoros de la luz, como se hallan en su Santo Evangelio, que predicáron los Apóstoles, y extendieron por toda la redondez de la tierra. Anuncian ellos á los hombres por medio de su palabra la venida del Mesías, vaticinado por los Prophetas, y esperado de las gentes; asimismo la redencion del Pueblo, y reconciliacion con el Padre por medio de la Cruz y Muerte del Salvador; como tambien los dias de gracia por la efusion abundante del Espíritu Consolador sobre los corazones de los fieles; y la abertura y entrada en el Reyno de los Cielos, por el asiento, que á la diestra del Padre hace en ellos Jesus, como nuestro Pontífice, Medianero y

1 *Ad Hebr. I. I.*2 *Ibid. v. 2.*

Figura 6. *Introducción a las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento*. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. XCIII – CX.

Segunda Advertencia (Figura 7): la segunda “Advertencia” busca informar a los lectores sobre los manuscritos antiguos del siglo XII y XIII que fueron fuente para la

traslación de Scío, los cuales reposan en la Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial.

Entre los manuscritos que el traductor utilizó se encuentran:

MS.A. Quiere decir: Manuscrito del Rey Don Alfonso el Sabio que en varios tomos comprende la Historia universal, y en ella entremezclada la versión de toda la Biblia, según la Vulgata antes de su corrección.

MS.3. Comprende todo el viejo Testamento, trasladado del Hebreo.

MS.6. Comprende desde el libro de los Proverbios hasta el fin del Testamento viejo y todo el Testamento nuevo, todo trasladado de la Vulgata antigua.

MS. 7. Comprende desde el Cap. viii del Génesis, todo el Pentateuco, Josué, Jueces y Reyes: trasladado del Hebreo.

MS.8. Comprende desde una parte del Cap. vi. del Levítico, y todos los Libros siguientes hasta el Salmo lxx. Traslado de la Vulgata antigua.

Ferrar. Biblia de Ferrara sobre el Hebreo palabra por palabra.

C.R. La traslación de Casiodoro de Reyna sobre el Hebreo y la Vulgata; y el Testamento nuevo sobre el Griego y la Vulgata. (Scío 1807, cxii).

El recurso a estos documentos corrobora la importancia del hebreo como fuente para la traducción de las Sagradas Escrituras al español, pues como evidencia esta lista, la mayoría de los documentos que revisó fueron traducidos del hebreo al latín.

ADVERTENCIA.

Para que los Lectores queden informados de los MANUSCRITOS antiguos del siglo XII. y XIII. cuyas traslaciones alegamos, y que se conservan en la Real Bibliotheca de San Lorenzo del Escorial, ponemos aquí una breve razon de todos ellos, y la explicacion de sus citas.

MS. A. Quiere decir: MANUSCRITO del Rey Don Alfonso el Sabio, que en varios tomos comprehende la Historia universal, y en ella entremezclada la version de toda la Biblia, segun la Vulgata ántes de su correccion.

MS. 3. Comprehende todo el viejo Testamento, trasladado del Hebreo.

MS. 6. Comprehende desde el Libro de los Proverbios hasta el fin del Testamento viejo, y todo el Testamento nuevo, todo trasladado de la Vulgata antigua.

MS. 7. Comprehende desde el Cap. VIII. del Génesis, todo el Pentateucho, Josué, Jueces y Reyes: trasladado del Hebreo.

MS. 8. Comprehende desde una parte del Cap. VI. del Levítico, y todos los Libros siguientes hasta el Psalmo LXX. trasladado de la Vulgata antigua.

FERRAR. Biblia de Ferrara sobre el Hebreo palabra por palabra.

C. R. La traslacion de Casiodoro de Reyna sobre el Hebreo y la Vulgata; y el Testamento nuevo sobre el Griego y la Vulgata.

Las traslaciones antiguas, que damos de algunos lugares ó palabras del Testamento nuevo, son del MS. 6. y de algunos impresos del siglo XVI.

Quando en la serie de las notas se cita algun Santo Padre ó Expositor Cathólico en comprobacion de nuestra doctrina, sin expresar el Libro ó el lugar de donde se toma la cita, se debe entender, que se saca de la exposicion ó comentario de aquel Autor sobre el texto de que se trata.

Figura 7. Segunda Advertencia. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. CXI.

Los libros de las Santas Escrituras (Figura 8): este paratexto enumera los libros sagrados y canónicos de los que se compone la Biblia según decretó el Concilio de Trento en la Sesión IV. Incluye los del Testamento Antiguo y el Nuevo.

LOS LIBROS DE LAS SANTAS ESCRITURAS
de que se compone la Biblia, y que la Iglesia Cathó-
lica conforme al Concilio de Trento en su Decreto
de la Ses. iv. recibe como *Sagrados y Canónicos*,
son los siguientes por este orden.

LIBROS DEL TESTAMENTO ANTIGUO.

*Los cinco de Moysés, que son: El Génesis; el Éxô-
do; el Levítico; los Números, y el Deuteronomio.*

Josué; el Libro de los Jueces; Ruth:

Los quatro de los Reyes: dos de los Paralipómenos.

*El primero de Esdras y el segundo, que tambien se
llama Nehemías:*

Tobías; Judith; Esthér; Job:

*El Psalterio de David de ciento y cinquenta Psal-
mos:*

*Las Parábolas; el Ecclesiastés; el Cántico de los
Cánticos; la Sabiduría; el Ecclesiástico:*

Isaías; Jeremías con Barúch; Ezechiél; Daniél:

*Los doce Prophetas menores, que son: Oséas, Joél,
Amós, Abdías, Jonás, Michéas, Nahúm, Ha-
bacúc, Sophonías, Aggéo, Zacharías, Mala-
chías.*

*Dos Libros de los Machabéos, el primero y el se-
gundo.*

Figura 8. Los libros de las Santas Escrituras. Tercera edición, 1807, Tomo I.
Pág. CXII – CXIV.

Advertencia al Pentateuco y al Génesis de Moysés (figura 9): aquí el Scío responde a las “levísimas conjeturas, las cuales no tienen valor alguno” que sostienen que Moisés no fue el autor del Pentateuco. El traductor despliega una erudición teológica y

demuestra el conocimiento que tiene sobre la Sagrada Escritura al reflexionar sobre Moisés “Historiador Divino, insigne poeta, Philósopho admirable, Theologo y Propheta divinamente inspirado, Pontífice sumo y Legislador santo”. Este prólogo es una defensa de la necesidad de traducir la palabra de Dios palabra por palabra, pues al establecer a Moisés como un “historiador divinamente inspirado” insta a respetar cada una de las palabras que utilizó en hebreo al escribir el Pentateuco:

En el principio crió Dios el cielo y la tierra...Y dixo Dios: Sea hecha la luz. Y fue hecha la luz...Dixo también Dios: Sea hecho el firmamento en medio de las aguas...Y fue hecho así. Palabras breves y sencillas; pero emphaticas y eficacísimas, que confunden toda la presunción de la humana sabiduría (...) Y si los Sabios de la tierra fiados en la sublimidad de sus cálculos y combinaciones, piensan descubrir alguna novedad, que no sea en todo conforme a lo que nos dexó escrito este divino Historiador, que se puede mejorar ó perficionar, lo que siendo todo obra de Dios, dexaria de serlo, si tuviera por medida la corta capacidad, y limitado saber de todos los hombres juntos; son vanos, y muy ciegos semejantes Philósphos (Scío 1807, CXVIII).

El conjunto de paratextos hace parte del sustento ideológico, religioso y traductivo que determina la forma y el contenido de la Biblia de Felipe Scío de San Miguel. Son una obra de erudición católica que refleja las relaciones de su traductor con la Ilustración española y con la tradición de pensamiento humanista que en España se remonta al siglo XVI. En estos paratextos también podemos entrever la angustia de la Iglesia Católica ante la pérdida de control en la interpretación del texto bíblico. Aunque el catolicismo siempre aspiró a la universalidad, este miedo se recrudece en el siglo XVI a partir de la traducción de Lutero. Todos los prólogos que escribe el Scío, intentan demostrar con evidencias, fuentes y reflexiones, que su traducción es obediente y respetuosa de la legalidad católica; que llevó a cabo con disciplina una traducción palabra por palabra, pues cada palabra fue inspirada por Dios.

ADVERTENCIA

AL PENTATEUCHO Y AL GÉNESIS DE MOYSÉS.

Moysés, Historiador Divino, insigne Poeta, Philósopho admirable, Theólogo y Propheta divinamente inspirado, Pontífice sumo y Legislador santo, escribió el Pentateucho, que en el Testamento Nuevo se conoce por el *Libro de Moysés*, ó *de la Ley*. La palabra *Pentateucho* es Griega, y significa *cinco volúmenes*, nombre que se da á los cinco Libros, de que se compone; y son, segun los llamaron los Setenta, y con ellos la Vulgata: *El Génesis*, *el Exódo*, *el Levítico*, *los Números*, y *el Deuteronomio*, en los quales se comprehende todo lo que pasó desde la creacion del mundo hasta la muerte de Moysés, y en los que los preceptos acerca del bien obrar son todavía mas importantes, que la narracion misma de los sucesos.

Los Judíos llaman al Pentateucho תורה *Toráh* ó *Ley*, y acostumbran leerlo entero todos los años, y con este fin lo dividen en Secciones para cada semana. Este es el solo libro, que respetan como divino y canónico los Samaritanos; porque los otros fueron escritos despues de su cisma, ó separacion de los Judíos. Le han conservado en antiguos caracteres hebréos, que son los que se usaban ántes del cautiverio de Babylonia; y este texto se diferencia solamente del hebréo que tenemos, en algunos puntos poco esenciales, que tocan á las pretensiones, que tenian, pertenecientes al Templo sobre el monte Garizim. Orígenes y San Gerónimo hicieron uso de este precioso monumento de la antigüedad; y en el siglo pasado fué descubierto por el Padre Juan Morino de la Congregacion del Oratorio en la Bibliotheca de su Congregacion de París, en donde habia sido puesto por el Padre de Harlay, que lo traxo de Constantinopla. El Padre Morino lo hizo publicar en la Polyglotta de Gerónimo Le Jai.

No ha faltado quien ha pretendido despojar á Moysés de la

h 2

Figura 9. Advertencia al Pentateucho y al Génesis de Moysés. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. CXV – CXIX.

La SBBE tomó una Biblia cuya edición original contiene numerosos prólogos y profusos comentarios de traducción (Figura 10) y la despojó de todos ellos, eliminando el sustento ideológico y religioso que legitima tanto el propio proceso traductor como el resultado. Podríamos aventurar que la SBBE tomó la traducción de Felipe Scío porque ya

estaba hecha, lo que reducía el costo y el tiempo de producción, además de ser una traducción aceptada por las autoridades religiosas y políticas españolas. Sin embargo, apenas llegó esta Biblia a México el clero católico la consideró como una mutilación protestante de una obra católica, un libro que no respondía a las características ideológicas del texto sagrado y despertaba un miedo que tenía por lo menos 300 años: la pérdida de control sobre la interpretación bíblica y las mentes de los feligreses.

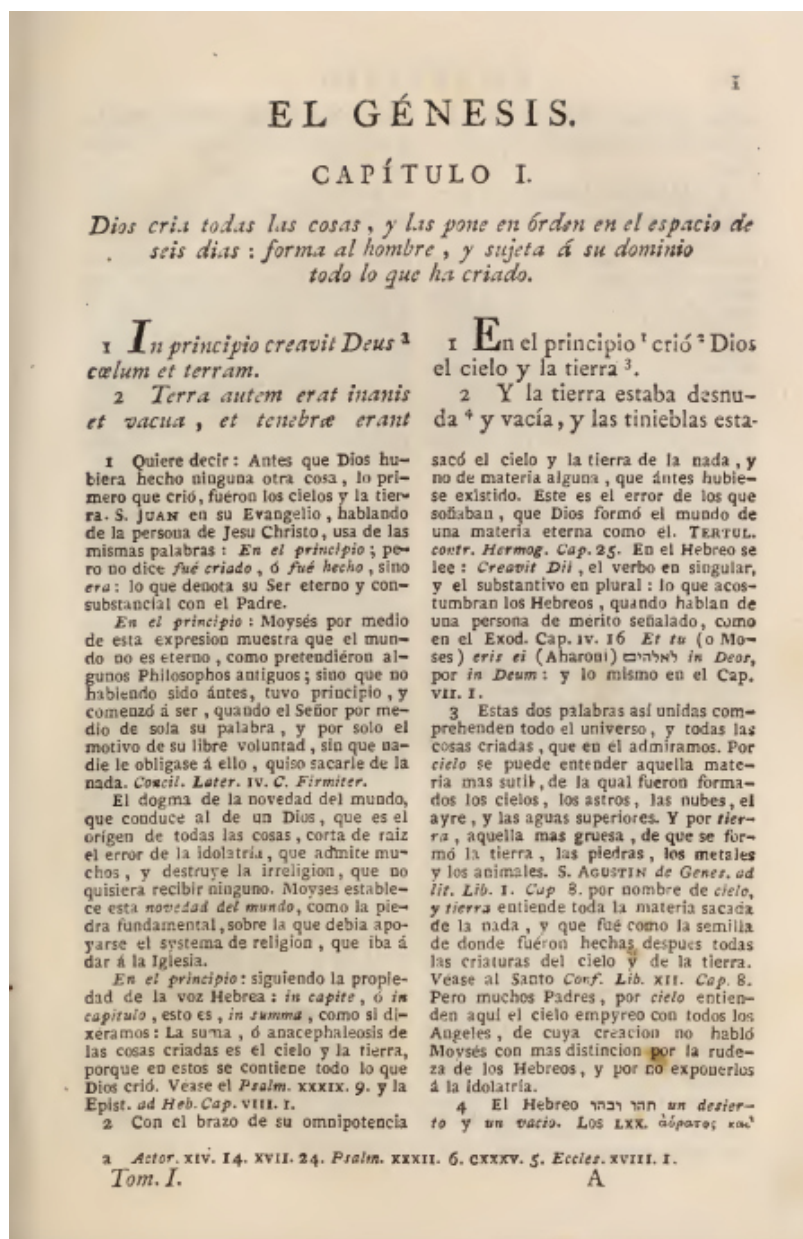


Figura 10. Equivalencia nota/texto. Tercera edición, 1807, Tomo I. Pág. 1

2.4 Entre la libertad y la censura, México y la Biblia en español

En la guerra que antecedió la independencia mexicana, la fe católica era reclamada por los bandos contrarios; tanto insurgentes como realistas anunciaban sus acciones al amparo de la fe, escindiendo la unidad entre los eclesiásticos:

Los obispos, nombrados por el rey y consagrados en consecuencia, tenían la obligación por juramento de defender al soberano y la fe. Los sacerdotes debían lealtad a ambos. Vivían, sin embargo, en medio de feligresías que a menudo apoyaban total o parcialmente la insurgencia. Falta precisar, además, que en la cultura hispánica siempre existieron normativas teóricas, habitualmente bien conocidas por sacerdotes educados en los seminarios, que podían justificar una acción de protesta o rebelión debido a una extralimitación de la autoridad, una abierta injusticia o medidas que en su aplicación hacían daño a la sociedad (Connaughton 2023, 37).

Los argumentos teológicos utilizados por unos y otros en la guerra de independencia, que referían al histórico nexo entre religión y política en la Nueva España, fueron retomados por la siguiente generación de pensadores políticos, aquellos que, como José María Luis Mora, estaban diseñando la república y sus instituciones. Estos argumentos aparecían en los dictámenes de los congresos nacionales y se reproducían en la prensa; es decir, México como nación se establecía en medio de la reflexión en curso sobre religión y política, el papel del clero en la vida civil, el uso de símbolos que involucraran la fe y el concepto mismo de que las ideas religiosas o la autoridad clerical podían estar al servicio de un partido político o una modalidad gubernamental (Connaughton 2023, 43).

Aquellas discusiones, enmarcadas en la continuidad del binomio poder político-iglesia que caracterizó la organización institucional del Imperio Español desde el siglo XV, determinaron el futuro de la nación independiente. Promulgada el 4 de octubre de 1824, la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos establece “la católica,

apostólica, romana” como la religión de la joven nación y se compromete a protegerla mediante “leyes sabias y justas, prohibiendo el ejercicio de cualquier otra” (Constitución 1824, 77). Igual que la monarquía borbónica, la insurgencia y la monarquía iturbidista, México surgía como república católica. El catolicismo de Estado era un asunto consumado que no requería mayor debate. Lo que sí estaba en discusión era el lugar que debía ocupar la Iglesia en la vida civil y el poder del Estado en relación con la Iglesia, la relación entre ilustración, ciencia, educación, clero y fe (Connaughton 2023, 46).

Como antecedente de la promulgación de la Constitución de 1824, y en consonancia con el ambiente político de las Américas, el 22 de octubre de 1820, las Cortes de Cádiz habían decretado la libertad de imprenta, la cual fue sancionada por Fernando VII el 12 de noviembre de ese mismo año. La libertad de imprenta, explica Laurence Coudart, permitió que la prensa periódica, entre otros soportes textuales, adquiriera una función social puesto que habilitó la posibilidad de que la opinión pública se expresara sin control previo de los órganos de poder. La discusión pública de los asuntos del Estado en la prensa acompañó la agitación política y abrió las puertas a una serie de prácticas y modos de difusión que remitían a la reorganización administrativa e institucional del nuevo sistema constitucional (Coudart 2019, 206).

La libertad de imprenta y el consiguiente crecimiento de la impresión de las publicaciones periódicas generaron una atmósfera de denuncia, en la que, entre otros temas, se exponía la hipocresía en materia religiosa, la asociación indebida entre religión y despotismo, la injerencia excesiva de los eclesiásticos en los negocios públicos y el monopolio del clero sobre la educación. Sin embargo, la Constitución de 1824 no modificó significativamente la función que la Iglesia católica había tenido desde el periodo virreinal: contribuir a una sociedad político-religiosa que integraba todos sus

elementos en un “común tejido social” (Connaughton 2021, 129). Este tejido no desapareció con la independencia, ni con la creación de la República representativa popular a través de su Constitución. Con el establecimiento de los Estados Unidos Mexicanos lo que se puso en juego fue un cambio de legitimidad que implicó la separación de España y la confirmación del papel de la Iglesia católica en la sociedad mexicana, pues al proclamar el catolicismo como la religión oficial, se demostraba la dependencia histórica en la iglesia por preservar la moralidad y la tradición de pensar el gobierno como moderador de la fe (Vogelely 2005, 242).

A pesar de las declaraciones enfáticas en torno a la libertad de imprenta, el principio constitucional de exclusividad confesional obligaba al gobierno a impedir la circulación de textos que la iglesia considerara como peligrosos u ofensivos, lo cual se manifiesta en las leyes generales de imprenta de 1820, 1855 y la ley imperial de 1865 (Coudart 2019, 207). La defensa de un proyecto nacional republicano-católico implicaba necesariamente que la iglesia mantuviera su autonomía y soberanía con respecto a las autoridades civiles, subordinando la libertad de imprenta a las resoluciones de censura eclesiástica (Bárcenas García 2023, 13).

Después de que en 1820 se suprimiera definitivamente el santo oficio de México, sus actividades le fueron transferidas al episcopado mexicano, que se empeñó en establecer en sus diócesis mecanismos judiciales que suplantarán las actividades de la extinta Inquisición. Mediante la instauración de la Junta Eclesiástica de Censura y Religión del arzobispado de México en 1821, el arzobispado buscaba salvaguardar la religión católica mediante la censura de impresos y la formación de causas de fe, indispensables para sostener el principio confesional de intolerancia religiosa. Con este fin logró imponer penas contra los sospechosos de prácticas masónicas, los promotores

de propaganda protestante y los delincuentes sacrílegos (Quezada Lara 2024, 125)

Sin embargo, en el marco del contexto jurídico de libertad de imprenta, la Junta de Censura Eclesiástica debía respetar la garantía de audiencia del acusado y el principio de legalidad. Por lo tanto, para condenar una obra, la Junta de Censura Eclesiástica escuchaba al autor o impresor del texto:

Aunque en teoría este sistema protegía los intereses de las dos potestades, pues respetaba tanto el derecho de los obispos a censurar obras heterodoxas como los principios liberales de la República, en la práctica fue un fracaso total. Como se puede apreciar en los expedientes de censura que llegaron al conocimiento del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos —que era el ministerio encargado de gestionar la relación Iglesia-Estado—, el modo en que funcionaba el mercado editorial hacía completamente irrelevantes las decisiones de las juntas de censura (Mijangos y González 2019, 86).

Para la Junta de Censura sólo era posible enterarse de la existencia o contenido de una publicación anticlerical, hasta que algún cura o feligrés se topaba con ella. Solo entonces iniciaba el procedimiento: un primer dictamen del texto subversivo. Posteriormente, la junta citaba a los presuntos responsables del texto para que desahogaran sus pruebas y alegatos. Mijangos y González (2019) explica que un seguimiento riguroso de las obras podía llevar hasta dos años, durante los cuales la imprenta terminaba de vender los ejemplares “aprovechando además que el morbo suscitado por la censura disparaba la demanda del público”. Cuando la Junta dictaba su sentencia, ya no había obras que recoger, todo se había vendido.

En este contexto político-religioso e institucional, se manifiesta la tensión entre la apertura jurídica que se instaura con la libertad de imprenta y con la constitución de 1824, la cual se confronta con una tradición de censura heredada de la organización institucional virreinal, monárquica y colonial que todavía trata de controlar la producción y circulación de materiales impresos. El marco jurídico de la época permite entender la llegada a

México de la Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera y la ulterior prohibición de sus Biblias. En 1827 arribó su representante, James Thomson, quien empezó a establecer un incipiente circuito editorial para la venta de Biblias en español: México, Puebla, Veracruz y Querétaro fueron los lugares por donde circularon las 1.300 ediciones de la traducción de Felipe Scío. Aquellas Biblias baratas y en español, no contenían ninguna de las notas, prólogos y comentarios que había incluido su traductor en la edición original de 1790 o en las reediciones de 1793 y 1807. Estas características la hacían un libro prohibido para la Iglesia católica, pues su edición de fácil lectura reabría discusiones en torno a la implicación del conocimiento sagrado en lengua vernácula. Aunque la edición de la SBBE retomara parcialmente la traducción de Felipe Scío, la ausencia de prólogos subvertía las medidas que el catolicismo había implantado desde el siglo XVI para reforzar una unidad de la comunidad sagrada, determinando cánones y dogmas que los creyentes tenían que seguir con convicción; unificando y estipulando las leyes de la vida religiosa, la forma de celebrar la misa y administrar los sacramentos. Por eso, el hecho de impedir la lectura de la Biblia o la celebración de la misa en lengua vernácula evidencia lo importante que era para el catolicismo rescatar la lengua sagrada de la comunidad, es decir, el latín, y reforzar la importancia de la Iglesia y de sus sacerdotes como mediadores entre el latín y las lenguas vernáculas, entre Dios y los fieles. Abrir prohibiciones como la lectura de la Biblia en lengua vernácula, o dejar de insistir en una revisión exhaustiva de las ediciones bíblicas que circulaban, implicaba desobedecer las redefiniciones de los conceptos del catolicismo y las representaciones que contribuyeron a construir la comunidad sagrada “una imaginada por los padres conciliares, pero vigente para todos los miembros de la comunidad católica” (Tánacs 2002, 130).

CAPÍTULO 3. TRADUCCIÓN, RELIGIÓN Y POLÍTICA. LA SOCIEDAD BÍBLICA, BRITÁNICA Y EXTRANJERA EN MÉXICO (1827-1831)

3.1 La Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera (*British and Foreign Bible Society*)

La SBBE se funda en 1804 por iniciativa de un grupo de evangélicos que, siendo miembros de la Sociedad de Tratados Religiosos (Religious Tract Society), querían acelerar la producción de materiales para promover el conocimiento cristiano entre “aquellos que viven en Gran Bretaña en la pobreza e infidelidad; o de los que viven en el extranjero bajo el paganismo o bajo ‘el yugo de Roma’” (Howsam, 1988, 35).¹¹ Con este objetivo, se dieron a la tarea de imprimir y vender una amplia diversidad de materiales. Si bien este repertorio editorial incluye diversos tipos de textos religiosos, científicos y pedagógicos, la difusión de la Biblia y el Nuevo Testamento fueron la piedra angular de su proyecto editorial y filantrópico.

La impresión de las Sagradas Escrituras era una tarea compleja: debía ser económicamente sostenible, socialmente asequible y doctrinalmente aceptable. Por un lado, esta última consideración implicaba que las Biblias y nuevos testamentos debían presentarse desprovistos de *notas y comentarios* (Howsam 1988, 41); y, por el otro, que se imprimieran sólo las traducciones de las Escrituras que contaran con el aval de “la Autoridad Pública” (Howsam 1988, 42). Hasta cierto punto, la SBBE intentaba anticipar los posibles obstáculos que pudieran surgir por la venta de Biblias, evitar disputas doctrinales y facilitar el consenso entre los diferentes grupos cristianos a propósito de los

¹¹ La voluntad por llegar a los distintos grupos cristianos también se manifiesta en la conformación del comité general de la SBBE, el cual debía comportar el mismo número de anglicanos y disidentes, al tiempo que debía incluir, aunque en un porcentaje significativamente menor, miembros de iglesias extranjeras residentes en Londres. En su tesis, Howsam (1988) muestra que, en promedio, el comité anual de la SBBE se compuso de treinta y seis miembros: quince anglicanos, quince inconformistas y seis evangélicos del extranjero.

libros canónicos. Con lo cual, la difusión de las Sagradas Escrituras deviene un proyecto editorial y comercial que pretendía despojarse de sesgos confesionales. En este sentido, la SBBE parece funcionar más como una imprenta y casa editorial que como una sociedad religiosa (Howsam 1988, 42). A pesar de sus diferencias, en lo que sí parecían concordar los protestantes británicos era en el valor que le daban a la versión impresa de la palabra de Dios dada su importancia para la conversión individual. Recordemos brevemente que, a diferencia de lo que sucede en el Imperio español, la lectura no mediada de la Biblia se autorizó en Inglaterra desde 1547, apenas una década después de que se separara de Roma y fundara su propia iglesia. Esto dio lugar a numerosas traducciones, hasta que en 1611 se estableció la Biblia del Rey Jacobo como la versión autorizada. En este proyecto colaboraron 54 eruditos de Londres, Oxford y Cambridge, pertenecientes a distintas variantes del protestantismo; quienes retomaron versiones de la Biblia existentes en inglés, como la de Ginebra y la de Tyndale; así como ediciones en hebreo, griego y latín (Taylor 2008, 131). En 1769 la Biblia autorizada pasó por un proceso de revisión ortográfica y esa fue la versión que imprimió la SBBE en 1804. Todas estas ediciones, salvo, claro está, la de la Sociedad Bíblica, contenían notas y comentarios sobre las decisiones de traducción y otras cuestiones relacionadas con el misterio religioso. En las siguientes figuras puede verse la portada de la versión autorizada del Rey Jacobo (figura 11), el índice de los capítulos (figura 12) y la primera página del “Génesis”, sin notas ni comentarios (figura 13).

THE
HOLY BIBLE,
CONTAINING THE
OLD AND NEW TESTAMENTS:

TRANSLATED OUT OF THE ORIGINAL TONGUES; AND WITH THE FORMER
TRANSLATIONS DILIGENTLY COMPARED AND REVISED,
BY HIS MAJESTY'S SPECIAL COMMAND.

APPOINTED TO BE READ IN CHURCHES.



London:
BRITISH AND FOREIGN BIBLE SOCIETY,
Instituted in London in the Year 1804;
146, QUEEN VICTORIA STREET.
PRINTED BY EYRE & SPOTTISWOODE,
Printers to the Queen's most Excellent Majesty.

Pica Imperial svo

Figura 11. The Holy Bible containing the Old and New Testaments. Edición de 1804 impresa por la SBBE. Esta es la Versión Autorizada/Biblia del Rey Jacobo e incluye en sus 1300 páginas los libros completos del Antiguo y Nuevo Testamento. El único grabado aparece en la página inicial.

THE NAMES AND ORDER
OF ALL THE
BOOKS OF THE OLD AND NEW TESTAMENT,
WITH
THE NUMBER OF THEIR CHAPTERS.

THE BOOKS OF THE OLD TESTAMENT.

	CHAPS.	PAGE		CHAPS.	PAGE		CHAPS.	PAGE
G ENESIS . . .	50	5	II. Chronicles . . .	36	500	Daniel	12	925
Exodus . . .	40	66	Ezra	10	542	Hosea	14	943
Leviticus . . .	27	118	Nehemiah	13	555	Joel	3	952
Numbers . . .	36	156	Esther	10	573	Amos	9	955
Deuteronomy . .	34	209	Job	42	583	Obadiah	1	962
Joshua	24	253	Psalms	150	615	Jonah	4	963
Judges	21	283	Proverbs	31	692	Micah	7	965
Ruth	4	313	Ecclesiastes	12	719	Nahum	3	970
I. Samuel . . .	31	317	The Song of Solomon	8	728	Habakkuk	3	973
II. Samuel . . .	24	357	Isaiah	66	733	Zephaniah	3	975
I. Kings	22	390	Jeremiah	52	792	Haggai	2	978
II. Kings	25	428	Lamentations . . .	5	858	Zechariah	14	980
I. Chronicles . .	29	464	Ezekiel	48	864	Malachi	4	990

THE BOOKS OF THE NEW TESTAMENT.

MATTHEW . . .	28	995	Ephesians	6	1221	To the Hebrews . . .	13	1251
Mark	16	1034	Philippians	4	1227	The Epistle of James .	5	1263
Luke	24	1059	Colossians	4	1231	I. Peter	5	1267
John	21	1101	I. Thessalonians . .	5	1234	II. Peter	3	1272
The Acts	28	1132	II. Thessalonians . .	3	1238	I. John	5	1275
Epistle to the Romans	16	1173	I. Timothy	6	1240	II. John	1	1279
I. Corinthians . .	16	1189	II. Timothy	4	1244	III. John	1	1280
II. Corinthians . .	13	1205	Titus	3	1248	Jude	1	1280
Galatians	6	1216	Philemon	1	1250	Revelation	22	1282

Figura 12: Índice de capítulos. Primera edición, 1804, SBBE

THE FIRST BOOK OF MOSES,
CALLED
GENESIS.

CHAPTER I.

¹ *The creation of heaven and earth, 3 of the light, 6 of the firmament, 9 of the earth separated from the waters, 11 and made fruitful, 14 of the sun, moon, and stars, 20 of fish and fowl, 24 of beasts and cattle, 26 of man in the image of God. 29 Also the appointment of food.*

IN the beginning God created the heaven and the earth.

2 And the earth was without form, and void; and darkness *was* upon the face of the deep. And the Spirit of God moved upon the face of the waters.

3 And God said, Let there be light: and there was light.

4 And God saw the light, that *it was* good: and God divided the light from the darkness.

5 And God called the light Day, and the darkness he called Night. And the evening and the morning were the first day.

6 ¶ And God said, Let there be a firmament in the midst of the waters, and let it divide the waters from the waters.

7 And God made the firmament, and divided the waters which *were* under the firmament from the waters which *were* above the firmament: and it was so.

8 And God called the firmament Heaven. And the evening and the morning were the second day.

9 ¶ And God said, Let the waters under the heaven be gathered together unto one place, and let the dry *land* appear: and it was so.

10 And God called the dry *land* Earth; and the gathering together of the waters called he Seas: and God saw that *it was* good.

11 And God said, Let the earth bring forth grass, the herb yielding seed, *and* the fruit tree yielding fruit after his kind, whose seed *is* in itself, upon the earth: and it was so.

12 And the earth brought forth grass, *and* herb yielding seed after his kind, and the tree yielding fruit, whose seed *was* in itself, after his kind: and God saw that *it was* good.

13 And the evening and the morning were the third day.

14 ¶ And God said, Let there be lights in the firmament of the heaven to divide the day from the night; and let them be for signs, and for seasons, and for days, and years:

15 And let them be for lights in the firmament of the heaven to give light upon the earth: and it was so.

16 And God made two great lights; the greater light to rule the day, and the lesser light to rule the night: *he made* the stars also.

17 And God set them in the firmament of the heaven to give light upon the earth,

18 And to rule over the day and over the night, and to divide the light from the darkness: and God saw that *it was* good.

19 And the evening and the morning were the fourth day.

20 And God said, Let the waters bring forth abundantly the moving creature that hath life, and fowl *that* may fly above the earth in the open firmament of heaven.

21 And God created great whales, and every living creature that moveth, which the waters brought forth abundantly, after their kind, and every winged fowl after his kind: and God saw that *it was* good.

22 And God blessed them, saying, Be fruitful, and multiply, and fill the waters in the seas, and let fowl multiply in the earth.

23 And the evening and the morning were the fifth day.

24 ¶ And God said, Let the earth bring forth the living creature after

Figura 13: El primer libro de Moisés, El Génesis. Primera edición, 1804, SBBE

Aunque trató de localizarse la Biblia de Scío en español, impresa por la SBBE sin prólogos, notas ni comentarios, no fue posible encontrar esta edición. A esto refiere Ruiz Guerra cuando sostiene que “es cierto que no parecen existir en ningún lado ejemplares de las Biblias y Nuevos Testamentos que Thomson afirma haber distribuido con prodigalidad” (2021, 93). Sin embargo, es posible proponer que las ediciones que hizo circular la SBBE en México lucían igual que esta edición de la Versión Autorizada inglesa sin notas, prólogos o comentarios de tipo doctrinario o lingüístico.

Con el influjo de la Ilustración, a la impresión y lectura de la Biblia se le van adjudicando otras finalidades, como la instrucción de la población; sin perder, desde luego, su valor doctrinal. La SBBE surge en un contexto en el que la demanda de textos religiosos se había incrementado para apoyar la alfabetización popular y la construcción de una moralidad ciudadana en Gran Bretaña: “Las Escrituras eran el libro de texto fundamental en las escuelas y el principal volumen a través del cual la gente adquiría las habilidades básicas de alfabetización. Durante gran parte del siglo XIX, muchos niños aprendieron a leer en las escuelas dominicales o en escuelas patrocinadas por iglesias u organizaciones religiosas no confesionales” (Larsen 2011, 2).

Así, pudiera postularse que la SBBE surgió para producir los textos religiosos necesarios para los distintos proyectos de alfabetización y proselitismo religioso de la época. Sin embargo, no podemos desestimar la dimensión filantrópica de la actividad editorial de la SBBE, pues aspiraban a “mitigar los cambios en las relaciones de clase y los roles de género” mediante la distribución y venta de traducciones baratas de la Biblia (Howsam 1988, IV). En este proceso el texto bíblico deviene un instrumento de transformación político-moral, que incorpora el individuo “a un mundo en el que imperaba el ejercicio de la razón y la luz del entendimiento, vinculadas con los valores del cristianismo” (Ruiz Guerra 2021, 88). Es decir, un medio para superar la ignorancia y mejorar el bienestar social y moral de las clases populares.

La calidad de las impresiones de la SBBE responde al estatus socioeconómico de sus lectores potenciales: eran Biblias de formato pequeño (40 x 22 cm y alrededor de 900 páginas), “utilitarias, pragmáticas y filisteas” sin grabados, dedicatorias, ni prólogos. Estas características permitían que el precio de los libritos se mantuviera lo más bajo posible y fueran adquiridos por más personas; pues, aunque el objeto de la Sociedad no

era generar ganancias, la publicación de más Biblias dependía de su venta (William Marshall, 10 de octubre de 1831). Al facilitar la lectura de los textos bíblicos el camino a la salvación se volvía legible y costeable (Howsam 1988, 27).

Para cumplir sus objetivos, la SBBE dependía en gran medida de la “participación activa” de sus miembros, los cuales debían leer la Biblia de manera disciplinada y promover su lectura, “tanto en su propio país como en el resto del mundo” (Escobar 2005, 26). Sin embargo, desde sus primeras incursiones en América, Asia y África se hizo evidente que, para difundir masivamente la Biblia, iba a ser necesario recurrir a otras traducciones o traducir la Biblia a las distintas lenguas de estas regiones. Así, de forma muy temprana, los miembros de la SBBE emprenden distintos proyectos de traducción. Por ejemplo, en 1809, en colaboración con William Carey, importante misionero protestante en la India, se completó la traducción de la Biblia al bengalí; y en 1814, junto con Robert Morrison, pionero de las misiones protestantes en China, la traducción al chino del Nuevo Testamento (Escobar 2005, 26).¹² La traducción, la impresión y la venta de las Biblias, así como su uso en la alfabetización, son elementos que confluyen en la SBBE y que pueden entenderse a partir de un complejo “intercambio” comercial, personal y cultural:

La transacción bíblica fue concebida también como una relación personal que incluía encuentros cara a cara entre personas. A pesar del aspecto comercial era filantrópica, pues los fondos para la caridad respaldaron los bajos precios de venta que la Sociedad le cobraba a los compradores. Finalmente, era una transacción cultural, un medio por el cual las virtudes del protestantismo, tal como las interpretaban las clases más prósperas de las

¹² Escobar menciona una primera traducción del Evangelio de Juan al mohawk, lengua de una de las seis naciones norteamericanas que conformaban la Confederación Iroquesa —hoy Nueva York—; sin embargo, no se tiene más información ni de su impresión ni de las personas que estuvieron involucradas en su traducción.

islas inglesas, pudiesen ser compartidas a individuos menos afortunados (Howsam, 1988, p.35; el énfasis es mío).

Esta “transacción bíblica” (*bible transaction*) también hace parte del ideario y prácticas de los agentes que integran la red de distribución de la Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera, quienes, como James Thomson, creían con vehemencia en los valores del Nuevo Testamento y deseaban diseminarlos ampliamente.

3.2 Mr. James (Diego) Thomson¹³

James Thomson nació en 1788 en el puerto de Creetown, en el suroeste de Escocia. De ahí se trasladó a Edimburgo, donde estudió medicina durante dos años antes de mudarse a Glasgow para cursar estudios de teología (Mitchell, s.f.). Hacia 1816, James Thomson empieza a cultivar una relación con los hermanos Haldane, quienes serían una influencia fundamental en su perspectiva evangélica y misional, basada en un compromiso férreo con las misiones nacionales y extranjeras, con la educación, con la Sociedad Bíblica y con la difusión de las Escrituras. No se conocen ni la fecha ni los motivos precisos que propiciaron su cambio de denominación de presbiteriano a bautista (Mitchell, s.f.); pero en 1817, Thomson ya fungía como co-pastor del bautista escocés James Haldane en el tabernáculo de Leith Walk en Edimburgo, Escocia.¹⁴ El énfasis de la Iglesia bautista en el desarrollo de las libertades individuales, la creencia en el estatus sacerdotal de cristo,

¹³ Mr. Thomson era conocido en los países hispanohablantes con el nombre de Diego, con este mismo nombre firmó las cartas que redactó en español.

¹⁴ Junto con su hermano Robert, James Haldane funda en 1798 su iglesia principal en el Circus de Edimburgo, la cual se trasladó, en 1801, al tabernáculo de Leith Walk, con capacidad para 3000 personas. Hasta la fundación de la iglesia del Circus, los Haldane siguieron siendo miembros leales, aunque algo críticos, de la Iglesia presbiteriana, la iglesia oficial de Escocia. Sin embargo, los “moderados” de la Iglesia presbiteriana, no veían con buenos ojos la misión itinerante de los Haldane, caracterizada por una predicación laica que amenazaba la tradición de un ministerio culto y ponía en entredicho la condición espiritual de la Iglesia Escocesa. En 1808, los Haldane se identifican plenamente con las enseñanzas de la Iglesia bautista y contribuyen a su diseminación en territorio escocés (Brownell, 2000).

la práctica del bautismo mediante inmersión consciente, la libertad religiosa y la separación Iglesia/Estado; fueron algunas de las ideas y prácticas a las que Thomson suscribió y que hacían parte de lo que entonces se denominaba la postura antipaedobaptista de los Haldane (Brownell, 2000).

Después se trasladó a Londres, donde estudió métodos educativos en la Escuela de Burrough Road de la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras y de allí, partió a las Américas.¹⁵ Llegó por el Sur, por la Argentina, en octubre de 1818, con una doble misión: alfabetizar, con la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras; y promover la lectura de la Biblia en español, con la SBBE. Como otros misioneros formados por los Haldane, James Thomson inició su periplo americano con recursos de la Iglesia de Leith Walk. Luego de cinco años en Argentina, en los que estableció y dirigió ocho escuelas bajo el sistema lancasteriano,¹⁶ viajó a Lima, donde fue recibido por el General José de San Martín, quien le prometió apoyar su labor educativa. Perú puede plantearse como un parteaguas en la experiencia suramericana de Thomson pues, después de haber estado en Buenos Aires, Montevideo y Santiago; encontró en este país un gran número de indígenas hablantes de quechua; por lo que se dio a la tarea de buscar quien pudiera encargarse de traducir a esta lengua algunos pasajes de la Biblia. Fue a partir de esta experiencia en Perú

¹⁵ Creado en 1808, el *Royal Lancasterian Institute* es rebautizado como British and Foreign School Society [Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras] en 1814 (Ruiz Guerra, 2000). Esta sociedad se dedicaba a difundir el método de Joseph Lancaster, en el que se alfabetizaba a los niños pobres mediante la lectura de versículos bíblicos evitando en la medida de lo posible, las discusiones o comparaciones religiosas. Esta insistencia no estaba muy alejada de los objetivos de la SBBE pues al evitar las distinciones confesionales, la educación ciudadana por medio de la Biblia podía llegar a un número más amplio de lectores (Browning, 1921). La consonancia entre los objetivos de estas dos sociedades explica por qué algunos agentes, como el propio James Thomson, estaban afiliados a ambas.

¹⁶ El 15 de noviembre de 1820, la *Gaceta de Buenos Aires* informaba que “para que los progresos de la institución y de la educación sean más rápidos y eficaces, al mismo tiempo que más sencillos, el Cabildo ha acordado establecer todas las escuelas bajo el mismo plan de mutua enseñanza del señor Lancaster, que con los más felices efectos está generalmente establecido en Europa. Con este objeto ha puesto estos establecimientos bajo la dirección de Diego Thomson, que conoce muy bien a fondo este sistema y a quien ha nombrado director general de todas ellas, tanto en la ciudad como en las provincias” (*Gaceta de Buenos Aires* citada por Téllez 1993, 73).

que Thomson dilucida la importancia de difundir la Biblia en las lenguas vernáculas locales.

A mediados de 1825, regresó a Londres para informar a las dos sociedades los resultados de sus viajes. Conoce entonces al exiliado y antiguo sacerdote boliviano Vicente Pazos Kanki, quien hablaba quechua y aimara. Pazos Kanki respondió entusiasta a la propuesta de Thomson de traducir el Nuevo Testamento al aimara, traducción que se publicaría en 1828. El Evangelio de Lucas en aimara es considerado como el primer evangelio impreso en una lengua indígena suramericana. En 1830, Pazos Kanki tradujo el libro de los Salmos al quechua (Mitchell, s.f.). Como veremos más adelante, el interés de Thompson por incluir a las lenguas originarias americanas entre las lenguas meta de los evangelios también se manifestaría en México. Luego de un año y medio en Londres, Thomson parte hacia México como representante para las Américas de la Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera,¹⁷ después de casi una década madurando algunas ideas en torno a las versiones de la Biblia que debían circular en las naciones americanas. Arriba al puerto de Veracruz junto con su esposa, Mary Morrish.

3.2.1 Mr. Thomson en México

En una misiva fechada el 2 de mayo de 1827 dirigida al Reverendo A. Brandram, entonces secretario de la Sociedad en Londres, Thomson informa sobre su llegada aludiendo una

¹⁷ Esto ocurre en el marco del “Tratado de Amistad, navegación y comercio entre México y el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda”, firmado el 26 de diciembre de 1826, luego de una negociación entre el ministro de Asuntos Exteriores de Gran Bretaña, George Canning y Vicente Rocafuerte. Entre otras cosas, este tratado le ofrecía a Gran Bretaña la posibilidad de emprender actividades comerciales con una nueva nación; y a México, la de ser reconocido como un país independiente por una potencia europea y, acaso, contar con un aliado contra las pretensiones expansionistas de los Estados Unidos.

y otra vez el “deber cristiano” que gravita sobre sus menesteres y sobre su decisión de prolongar su estancia en una ciudad que le parece poco hospitalaria:

Tengo el grato deber de informarle que nuestro Padre Celestial me ha conducido una vez más a salvo sobre el gran océano, y me ha posado de nuevo en las costas de América. El 29 último anclamos en este puerto. Nuestro viaje desde Inglaterra hasta aquí ha durado en total nueve semanas y un día, y aunque ha sido más largo de lo habitual y nada agradable durante las tres primeras semanas, quejarse sería apartarse manifiestamente del deber cristiano. Por el contrario, tengo grandes motivos para estar agradecido por los muchos favores recibidos en un viaje tan largo [...] Por el carácter bien conocido de esta ciudad como lugar muy insalubre, no esperará usted que yo permanezca en ella más tiempo del absolutamente necesario. Todo el mundo que toca aquí despacha sus negocios con rapidez y abandona el lugar lo antes posible. Yo también actúo de acuerdo con este plan, pero no debo abandonar mi puesto por miedo si una estancia un poco más larga pudiera ser beneficiosa para nuestra Sagrada Causa (Thomson, 2 de mayo de 1827).

Thomson estaba esperando a Vicente Rocafuerte, a quien había conocido en Londres un año antes y quien debía regresar a México por esos días. Thomson y Rocafuerte coincidían en temas relacionados con la tolerancia religiosa y el valor que le asignaban a las traducciones y los impresos. Rocafuerte, representante por excelencia de los letrados independentistas, entendía que la independencia también era una revolución intelectual, un asunto de ideas y lenguajes políticos y, por lo tanto, era preciso abandonar el modo antiguo de organizar la comunidad y empezar a considerar otras lógicas. Así escribió, comentó y tradujo textos y documentos en favor de las ideas republicanas: “De aquella pedagogía republicana que propagó nuevas prácticas y nuevos discursos políticos en la región [Hispanoamérica], emergieron las primeras estrategias de construcción del Estado nacional y los primeros intentos de constitución de ciudadanía moderna” (Altamirano 2008, 206). En 1821, publicó el libro *Ideas necesarias a todo el pueblo americano independiente que quiera ser libre*, una antología de traducciones que refieren

a “toda la magia del sistema de libertad aplicado al gobierno de los hombres” (Rocafuerte citado por Zaslavsky 2013, 418). El libro contenía la traducción de *Sentido común* de Thomas Paine, la traducción del discurso pronunciado por J. Quincy Adams en el Capitolio el 4 de julio de 1821 para celebrar la Independencia Americana y *La Declaración de Independencia* y de la *Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica* (Zaslavsky 2013, 418). Las ideas de republicanismo de Rocafuerte afirmaban a los Estados Unidos como modelo ideológico e institucional de los nuevos estados americanos, sus traducciones responden a una pretensión de difusión ideológica.

Durante su estancia en Londres, de 1824 a 1829, Rocafuerte colaboró con la embajada mexicana e impulsó la traducción de *La teología natural* del autor inglés William Paley, pues consideraba que este texto daría a la juventud americana “principios exactos de religión, desviándola de ese espíritu de inmoralidad que es desgraciadamente tan común entre los que han tenido la triste suerte de haberse educado bajo la férula monacal” (Rocafuerte citado por Ruiz Guerra 2000, 102). También alumbró la publicación de al menos doce catecismos distintos entre los que se incluían temas sobre moral, ciencias aplicadas y un par de libros de José Blanco White. Además, en 1831 publicó su ensayo *Sobre la tolerancia religiosa*, texto en el que reflexionaba sobre la misión secular de la religión en las naciones americanas. Según Rocafuerte, la religión confería una base para las leyes y los ciudadanos que habrían de obedecerlas a conciencia. Por lo tanto, optar por la tolerancia religiosa daría lugar a una escala valorativa independiente ideal para la construcción de un nuevo orden social; elegir la intolerancia equivalía a mantener la norma de la moral cristiana como indispensable y darle continuidad al orden social existente (Olvera 2022, 55).

Se puede entender entonces por qué Thomson y Rocafuerte establecieron una relación de amistad y compromiso ideológico: para estos dos pensadores, herederos de la tradición de pensamiento inglesa y anglosajona, la circulación de la Biblia en lenguas vernáculas era un medio de ilustración popular que ayudaría a liberar las nuevas naciones americanas de la opresión mental que había mantenido el catolicismo sobre la feligresía durante todo el periodo colonial. La relación que Thomson y Rocafuerte establecieron en Londres redundó en México en contactos influyentes que le permitieron al misionero británico esbozar un plan para vender el cargamento que le había encomendado la SBBE:

Hoy ha llegado aquí [Rocafuerte], tal como esperaba, y he conversado mucho con él sobre el plan de operaciones que me propongo llevar a cabo. Conocer a los líderes mexicanos será de gran importancia para mí mientras resida allí, y ese conocimiento me será aún más útil cuando viaje al interior del país con cartas de presentación de ellos a sus amigos en las provincias. El señor Rocafuerte me ha proporcionado variadas notas de presentación a personas del Gobierno y a otras que tienen influencia en la sociedad de la capital mexicana. También me ha proporcionado mucha información en forma privada con respecto al sentimiento público y al carácter de los individuos en este lugar. Confío en que estas notas me serán muy útiles en la prosecución de mis objetivos (Thomson, 2 de mayo 1827).

Procedente de Londres, el cargamento comprendía materiales en español (2500 Biblias, 5000 Nuevos Testamentos, 500 libros selectos del Antiguo Testamento, 500 Evangelios de Lucas y de los Hechos de los Apóstoles) y en otros idiomas (1385 Biblias y 150 Testamentos) (Schroeder 1994, 384); destinados a ser vendidos en el centro de la joven república a precios módicos. En mayo y julio de 1827, Thomson vendió 300 Biblias

y 1000 Nuevos Testamentos; entre los principales compradores se encontraban sacerdotes, frailes y monjas:¹⁸

Dos de ellos, el rector del Colegio de San Agustín, el P. don José María Alcántara y el P. don José Antonio López Garda de Salazar, llegaron a inscribirse como miembros suscriptores de la Sociedad Bíblica, pagando el equivalente de una guinea cada uno como cuota [...] Otro caso notable ocurrió en Celaya donde estuvo Thomson en noviembre de 1827. Ahí se interesó por la circulación de la Biblia y cooperó en ella el arquitecto de la iglesia del Carmen, el célebre Tresguerras [...] Otro de los más eminentes y entusiastas colaboradores de la Sociedad Bíblica en aquella época fue el Obispo de Puebla (1974, 115-118).

El éxito de Thomson no pasó desapercibido. Si bien no fue el único motivo, el hecho de que las Biblias de la SBBE no tuvieran las notas y prólogos de Felipe Scío ocasionó un gran malestar entre las autoridades eclesiásticas superiores, quienes las consideraron como una mutilación protestante de una obra católica.¹⁹ En una segunda misiva también dirigida a Brandram, Thomson refiere un “pequeño obstáculo”: en un anuncio periodístico, un cura había declarado que las Biblias de la Sociedad eran herejes, que eran “luteranas y no para católicos” y citaba las prohibiciones de Benedicto XIV (Thomson, 22 de septiembre de 1827).

Esta primera arenga contra sus actividades no lo desanimó, Thomson tenía bien presente que sus tribulaciones servían a la causa del Señor: “[e]sto nos animará en las dificultades y circunstancias adversas, mientras que en tiempos de prosperidad nos hará humildes y agradecidos. Que se nos permita rodear el tabernáculo, cuidar de sus tablas,

¹⁸ Para una descripción detallada de los diversos agentes que entraron en contacto con Thomson, compraron la Biblia y se unieron a la “causa bíblica” en México, ver: Gringoire, Pedro. 1954. “El protestantismo del Doctor Mora” *Iglesia y religiosidad*, 114-152. Ciudad de México: El Colegio de México.

¹⁹ Las autoridades eclesiásticas también miraron con recelo la primera versión de la Biblia distribuida por Thomson puesto que contenía los evangelios apócrifos; aun cuando esta versión, publicada en la Imprenta de C. Dorca en 1820, 1821 y 1824, contaba con la autorización del Vicario General de Barcelona (Gringoire, 1954). En un intento por mitigar la animadversión, cuando se agotaron estas Biblias, la Sociedad decidió omitir los evangelios apócrifos en las nuevas copias. En todo caso, esta discusión tiene un carácter teológico que escapa a los propósitos de este trabajo.

clavijas y colgaduras, y hacerlo avanzar, es un gran honor, y este honor, como todas las cosas, es de Dios” (Thomson, 22 de septiembre de 1827). En esta misma carta, Thomson narra el primer encuentro con José María Luis Mora en quien, como puede verse en el siguiente fragmento, detecta cierta afinidad con la empresa de la SBBE:

Nuestro amigo [José Antonio López García de Salazar] me dijo [...] que un sacerdote, un caballero conocido suyo, y de sentimientos similares a los suyos, deseaba verme. Llamo a este amigo al día siguiente, y lo encontré muy amigable con la Sociedad Bíblica, tal como me lo habían descrito. Este caballero también anotó su nombre como miembro de la Sociedad. Se llama Dr. José María Mora (Thomson, 22 de septiembre de 1827).

En otra carta de noviembre de 1827, enviada desde Querétaro, Thomson describe cómo, durante su estancia en la oficina del Secretario del Congreso, había leído algunos periódicos en los que se mencionaba la controversia sobre las Biblias. Para su sorpresa, entre las páginas de uno de ellos, *El Observador de la República Mexicana*, encontró un artículo que lo defendía: “Contenía una declaración muy excelente del objeto y las operaciones de la Sociedad Bíblica, afirmando la fidelidad de su reimpresión de la versión de Scío, e instando a la ventaja de leer las Escrituras, y de recibir con gratitud las copias que envía”. Explicaba que *El Observador* era una obra periódica de la cual José María Luis Mora era editor y colaborador, y aseguraba no tener dudas de que el artículo era de su pluma: “Considero este artículo una muy buena réplica al de nuestro adversario, y está muy felizmente colocado en la misma hoja que él. Como ven, si tenemos enemigos, también tenemos amigos, y espero que estos últimos sean más numerosos que los primeros” (Thomson, 8 de noviembre de 1827).

En el artículo en cuestión, titulado “Sociedad de la Biblia” (1827) Mora aclara por qué las Biblias sin notas ni comentarios que vendía Thomson no constituían una amenaza dogmática sino una edición para el pueblo; una obra que siguiendo “los principios de

moderación cristiana” evitaba las disputas doctrinales y posibilitaba la adquisición y tenencia del texto bíblico a un precio moderado:

En las reimpresiones que ha hecho la sociedad de las traducciones antiguas, ha preferido siempre las aprobadas por cada una de las respectivas comuniones cristianas. Su Biblia española es la del P. Scío de S. Miguel muy cuidadosa y fielmente reimpresa [...] La sociedad no ha querido insertar en ninguna de sus ediciones notas ni comentarios que aclaren el testo sagrado; pensó que era mejor presentar a los fieles la palabra divina tal cual salió de la boca del Altísimo. La sociedad se hubiera encontrado en el mayor embarazo del mundo si se hubiera metido a anotar la Biblia española. Los doctores católicos no están de acuerdo sobre la interpretación que debe darse a todas las palabras de la Biblia; en muchos puntos aun de los más interesantes, reina una gran discordia de opiniones que la iglesia no ha creído necesario terminar [...] ¿Qué habría hecho la sociedad si se hubiera resuelto a publicar comentada nuestra Biblia castellana? ¿Pondría al calce de cada testo las diversas interpretaciones que se le han dado, para que el lector escogiese a su arbitrio lo que más le acomodara? Pero entonces en vez de un libro para el pueblo, habría publicado contra las reglas de su instituto una obra voluminosa, de mucho costo, de vasta erudición y propia solo para que la estudiaran los sabios en su retiro. ¿Preferiría en las varias interpretaciones la que le parece más conforme a la verdad y a la doctrina pura de la Iglesia ? ¿ Pero qué hubiéramos dicho nosotros de que una sociedad inglesa se metiera a decidir las disputas de los doctores católicos y a enseñarnos el verdadero sentido de las Escrituras? La conducta de la sociedad en esta parte ha sido pues la más prudente y la más justa a los principios de la moderación cristiana (José María Luis Mora, 1827).

En este fragmento puede observarse además que Mora plantea que quizás la Biblia de la SBBE hubiera sido más objetable si hubiera incluido alguna interpretación o valoración de la traducción. Tal vez por haber sido sacerdote y doctor en teología para Mora fue posible explicar en un lenguaje sencillo la complejidad del problema que había surgido por la circulación de la Biblia de Scío sin notas ni comentarios; una discusión que se encontraba en el núcleo de las diferencias entre católicos y protestantes y que se remontaba a la traducción de Lutero del Nuevo Testamento del griego al alemán, pues al intentar fundamentar una nueva fe, de carácter personal e interior centrada en la figura de

Cristo, la teología luterana despojaba a la Iglesia romana de la exclusividad de la salvación mediante la autoridad suprema de las Escrituras, pues en ellas se encontraba el fundamento de la posibilidad de la salvación fuera de la Iglesia Romana (Ramírez González 2014, 155). La circulación de una Biblia en lengua vernácula, así fuera una edición católica, ponía en el horizonte la posibilidad de la pérdida de control de la Iglesia católica sobre las mentes de los feligreses y sobre la salvación de sus almas, y esto, tenía implicaciones políticas y económicas. Mora, quien para esos años ya era considerado como “el teórico más reconocido del partido de la Reforma nacional, campeón del anticlericalismo y de una visión utilitarista del progreso social” (Aguilar Rivera 2011, 124), entendía las posibles implicaciones de la traducción Bíblica en la sociedad mexicana.

En la carta del de julio de 1828, Thomson informa a la SBBE que se ha publicado un edicto episcopal en la capital mexicana que censura su labor:

Hacia el final de mi última carta [30 de junio de 1828] le comuniqué un suceso de naturaleza desalentadora en referencia a la causa bíblica en este lugar. Le limité el edicto emitido por el canónigo y de la diócesis de México contra la circulación de las Escrituras dentro de los límites de su jurisdicción. Me atrevo a decir que le parecerá un documento bastante extraño, ya que los razonamientos que contiene no son nuevos, sino los mismos que han sido utilizados por el mismo partido durante los últimos trescientos años. Esperemos que el meridiano de este oscuro día haya pasado ya, y que se acerquen razonamientos más sólidos y días mejores. Con respecto a este país, tengo buenas esperanzas de un cambio para mejor. Un espíritu está trabajando aquí, silenciosa pero ciertamente, para emancipar las mentes de este pueblo en temas religiosos. Y no es improbable que el edicto en cuestión, aunque destinado a fortalecer y remachar las cadenas de la ignorancia, se convierta en manos de Dios en el medio para producir el efecto contrario (Thomson, 23 de julio de 1828).

Cuando Thomson refiere a los “razonamientos utilizados por el mismo partido durante los últimos trescientos años” refiere a los lineamientos que desde el siglo XVI

estableció el Concilio de Trento para controlar la traducción, impresión y circulación del texto bíblico. En la copia de la carta enviada por un Juzgado eclesiástico a la casa de Roberto P. Staples, donde estaban consignadas algunas de las Biblias de la SBBE, se hace alusión a dichos razonamientos:

He observado que esas Biblias en castellano que usted tiene [...] les faltan muchas cosas, y, por consiguiente, no estando iguales a las aprobadas, no deben expendirse. Lo mismo digo de los otros ejemplares que haya. Hágale usted saber a su dueño que como Juez Eclesiástico he mandado que no circulen, y comuníqueme la respuesta que dé para mi gobierno.

Dios guarde a usted muchos años

Don Pedro José Valdez²⁰

En su carta con fecha del 24 de septiembre de 1828 y después de una enfermedad que lo tuvo en cama durante casi todo agosto, Thomson envía noticias poco alentadoras e informa que el edicto de las autoridades eclesiásticas de la diócesis metropolitana ha puesto fin a la venta de las Escrituras. Sin embargo, las Biblias que fueron decomisadas no pasaban de veinticinco, cantidad exigua comparada con los cientos que circularon en la capital; para Thomson esto es causa de agradecimiento: “Vemos en esto que el pueblo aprecia sus Biblias, y que desobedece a la autoridad eclesiástica cuando se le exige que renuncie al Volumen Sagrado. Alegrémonos de que la semilla sembrada no se haya perdido y oremos para que su fruto sea abundante” (Thomson, 24 de septiembre de 1828).

En las cartas de los primeros meses de 1829 (30 de enero, 2 de marzo, 4 de abril y 2 de mayo), Thomson explica que no hay muchas noticias con respecto a los edictos o la venta de Biblias: “[n]o tengo nada nuevo que comunicar al Comité este mes respecto a

²⁰ Don Pedro José Valdez citado por Pedro Gringoire, diciembre de 1830

la circulación de las Escrituras. Lo que expuse en mi última carta, así como en las precedentes, les habrá informado suficientemente de la causa de este estancamiento de nuestra labor. Deben transcurrir necesariamente algunos meses antes de que pueda haber alguna alteración para mejor” (2 de marzo de 1829). Unos pocos meses más tarde, la situación parece mejorar un poco pues, de acuerdo con una carta del 5 de junio, Mora ha decidido tomar una parte más activa en la circulación de la Biblia en México:

Su gran deseo, como me lo ha expresado varias veces, es que sus compatriotas presten atención a las Sagradas Escrituras, a fin de que puedan fundar en ellas todas sus opiniones religiosas, y que la moral inculcada en el Evangelio se convierta en la regla de su vida. Él ya ha tomado parte activa en la promoción de este objeto de la manera pública que anteriormente lo he expuesto, y también recomendando privadamente a sus amigos que compren y usen diligentemente el volumen sagrado (Thomson, 5 de junio de 1829).

Tal vez Mora consideraba que, al formar parte de la Sociedad en México, las Biblias podrían circular más libremente en el país, y que tanto su conducta moral como su prestigio público contribuirían positivamente en ventas posteriores de las Biblias y de otros libros conducentes a la ilustración pública

3.3 José María Luis Mora

En el marco cultural de la época, José María Luis Mora es parte de una élite política e intelectual que procedía del letrado colonial (Altamirano 2008, 20). Sacerdote, abogado, periodista, político liberal y traductor, es un representante de esta generación de letrados patriotas todavía muy cercanos a la escena religiosa. Hijo de “criollos prósperos, orgullosos de ser cristianos viejos, sin mezcla de mulatos o de otros malos antepasados que pudiesen manchar su refinada estirpe” (Hale 1972, 74), perteneció a la última generación mexicana que debió demostrar “limpieza de sangre” para ser admitido en San

Ildefonso. Para Anne Staples fue San Ildefonso el lugar en el que Mora conoció las mentalidades y tradiciones contra las que luego lucharía:

La tiranía ejercida por el rey, el virrey, o el rector de un Colegio parecía inaceptable a Mora, que promovió activamente un gobierno de tipo representativo federal que evitara la concentración de poder en pocas manos [...] En San Ildefonso se rebeló contra los caprichos del rector, que podía castigar o expulsar a su antojo, y de una centralización tan absurda que el menor asunto requería del visto bueno del virrey para su aprobación (Staples 1997, 242).

Sin embargo, sería esta misma formación académica, asentada en lo que Palti define como “el sistema universitario más sólido entonces existente en el Nuevo Mundo” la que ayudaría a formar en Mora una conciencia aguda sobre los usos públicos del lenguaje para la modelación de las conductas públicas (2005, 49). Mora se recibió como bachiller en teología en 1818, como licenciado en 1819 y como doctor en 1820. En este mismo año empezó a impartir las cátedras de latinidad y humanidades en San Ildefonso (Staples 1994, 242). También en 1819 tomó las órdenes sacerdotales que abandonaría en 1822, por su “convicción liberal” (Rojas 2012, 13). Para el primer lustro de la década de 1820 Mora empieza a imprimir el *Semanario político y literario* (1821), órgano de prensa que inaugura su carrera de periodista político liberal. El contenido habitual de los números del *Semanario*, eran los Soberanos Decretos de las Cortes de Cádiz, pues el orden político e institucional que regía para la fecha en México era la Constitución Monárquica de 1812.

En su primer número, Mora alude la necesidad que tenía la ciudadanía de “tomar parte en el bien público”:

Comenzamos, pues, llamando su atención hacia un asunto que por habernos ocupado durante los últimos meses, por haberse hecho en el estado actual de cosas el primero y el más importante objeto de la meditación y observaciones de los escritores amantes de su patria, y por ser de su naturaleza trascendental a toda clase de personas y negocios, no puede menos de evitar el interés general, y el nuestro particularmente, pues tomamos parte en el bien público, y en las investigaciones que dicen relación con él (José María Luis Mora, 1820).

La publicación de *El Semanario* se puede establecer como el antecedente de lo que Palti llama “la era de Mora”, pues para este historiador de los lenguajes políticos, con José María Luis Mora se completa el proceso de elaboración del concepto “opinión pública”. Mora propone la constitución de este concepto como una empresa de discernimiento porque la opinión pública presenta incógnitas que solo pueden develarse mediante la reflexión (Palti 2005, 86), se forma por la reunión de voluntades populares en discusión pública sobre los problemas que atañían al común y se erige como un espacio de participación y discusión racional (Moreno Reséndiz 2017, 31). En este periodo, podemos distinguir una primera etapa de la perspectiva liberal asociada al “Partido del Progreso” de Mora. *El Semanario Político y Literario* (1821) se erigió como un periódico relacionado con el programa de transformación de la sociedad virreinal, pues además de “evaluar la evidencia disponible y contrastar los argumentos” de los diversos temas que se trataban, abrió un espacio de debate, en el que se habilitaba la posibilidad de que los ciudadanos comentaran e incluso cuestionaran las acciones del gobierno (Palti 2005, 69).

Los agentes que empezaron a plantear este tipo de cuestiones en la prensa periódica son variados. Rafael Rojas menciona, por ejemplo, a José Joaquín Fernández de Lizardi, “panfletista político” que escribía, imprimía y voceaba sus propios periódicos de formato y circulación irregulares. En el caso de Mora, el periodismo era una pieza dentro de un juego político más vasto que atraviesa los cuatro ámbitos que modelan la sociabilidad política republicana: el ejército, el Congreso, la opinión pública y las fraternidades secretas (Rojas citado por Palti 2005, 85).

Cuando en 1824, a la edad de 30 años, Mora se convirtió en dirigente de un pequeño grupo de delegados que redactaron la primera constitución mexicana (Hale 1972, 74), sus escritos políticos ya establecían una distinción fundamental entre una “revolución

genuina” y una “revolución espuria” o entre la “primera revolución de Hidalgo”, perfilada como una revolución “lastrada de lo popular, sinónimo de irracionalidad” y la “independencia de México”, asociada con los valores de la ilustración (Zermeño Padilla 2014, 157). Esta diferenciación también distinguía a los genuinos revolucionarios o amantes de la libertad y los amantes del despotismo, en donde se incluyen los insurgentes revolucionados (Zermeño Padilla 2014, 158). Mora planteaba la necesidad de hacer una revolución desde arriba, una revolución asociada al ejercicio del pensamiento que se enfrentara a la anarquía de las guerras como las de la independencia mexicana. Los escritos políticos de Mora a partir de 1821 evidencian los elementos que permiten entender su relación ideológica con la Sociedad Bíblica. La lectura de la Biblia en lengua vernácula, para Mora, establecía la base de una educación moral revolucionaria ilustrada: “Mora era un ilustrado que mostraba su convencimiento en la fuerza de la razón al querer purificar la Iglesia de supersticiones, corruptelas y negocios terrenales, y un regalista al darles batalla a las corporaciones [...] Creyó, como los funcionarios ilustrados de la corona española, que los hombres deberían tener una fuerte lealtad al Estado, que esa lealtad debería ser en un nivel individual y que cada persona debía tener una idea clara de sus derechos y obligaciones civiles” (Staples 1997, 243).

En el “Discurso sobre el curso natural de las revoluciones” publicado en su segundo periódico, *El Observador de la República Mejicana* (1828 – 1830) en 1830, Mora enumera y describe las causas que “dan pábulo a la anarquía”, entre las que se encuentran “una impaciencia tanto más violenta en sus ataques cuanto es más vaga en sus deseos”, que es la que produce la primera sacudida revolucionaria, además de “la imprudencia con que se adopta todo género de opiniones, sobre variaciones continuas y sucesivas de gobiernos, y la seguridad con que se les presta ascenso”. Explica Mora que:

Es necesario pasar por toda la serie de calamidades que trae consigo el idealismo, porque ni prudencia ni moderación puede esperarse aun de los hombres más honrados y sabios. La idea de una renovación completa los lisonjea, lejos de arredrarlos; el proyecto les parece fácil, y feliz y seguro el resultado; láncense a él sin aprensión ni cuidado, y no contentos con modificar el orden existente, ansían por crear uno enteramente nuevo. Esto hace que en poco tiempo la destrucción sea total, y nada escape al ardor de demoler (José María Luis Mora, 1830).

En estas líneas podemos leer el germen de la revolución “incruenta” de Mora realizada desde arriba (Arnaíz y Freg 1941, XIX), asociada a la lucha contra el terror y el barbarismo y a favor de la civilización. Las revoluciones, para Mora, pertenecen al ámbito intelectual:

En dictamen de algunos espíritus, los únicos medios eficaces para precaverse de disturbios políticos son dar mayor intensidad al poder, y reducir a los hombres a un estado de ignorancia que los haga pobres, débiles y, por consiguiente, poco temibles [...] El aspirar a fundar la paz de los Estados sobre la brutalidad de los pueblos es emplear un medio inicuo predecible ante Dios y los hombres. Semejante medio no puede menos de producir calamidades. Supongamos que él sea capaz de diferir las revoluciones en ciertas circunstancias; tan lejos de precaverlas para siempre debe hacerlas más terribles en algún día; y se asemeja a aquellos remedios que impiden los dolores, y causan después otros más agudos. Para afianzar el descanso de las naciones, busquemos medios más seguros; busquémoslos en una doctrina diferente de la opresión (José María Luis Mora, 1827).

Los escritos políticos de Mora dan cuenta de un ideario que se constituye a partir de un conjunto de premisas entre las que se encontraban la educación laica, la confiscación de bienes amortizados del clero y la eliminación de fueros y privilegios jurídicos de la Iglesia, el Ejército y los cabildos.

Estas reflexiones permiten postular que José María Luis Mora se comprometió con los objetivos de la Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera porque creía en la construcción de una sociedad cuyos valores morales, culturales, religiosos y políticos

debían cimentarse en el ejercicio de la razón; una práctica de autonomía y libertad en contra de la esclavitud mental que la Iglesia católica fue urdiendo en la mente de los mexicanos desde el siglo XVI. La Biblia sin notas ni comentarios y traducida a la lengua del pueblo presentaba la oportunidad de iniciar un proceso de alfabetización ciudadana sin intermediarios a un precio accesible. En la introducción de su artículo publicado en *El Observador*, Mora plantea:

Entre los varios establecimientos que ha producido en los últimos tiempos la cultura de la nación inglesa, pocos hay sin duda que llamen tanto la atención y curiosidad de los extranjeros como la Sociedad Bíblica establecida en Londres. Su objeto exclusivo es promover la circulación de las Santas Escrituras entre todas las naciones que viven bajo el cielo, y a la verdad que aun cuando se aparte la vista de las consideraciones religiosas que santifican la empresa y el objeto de la sociedad, ningún hombre que ame las letras y los progresos de la especie humana podrá dejar de agradecer a sus dignos miembros el celo con el que procuran la circulación de la Biblia. ¿Qué libro se conoce, hablando humanamente, más a propósito para hacer a los hombres mejores y más sabios? Él debe considerarse como la rica mina en que está depositada toda la sabiduría y toda la literatura de un pueblo celebre, cuya memoria no pasara nunca sobre la tierra; y su mérito intrínseco hará siempre de la lectura de este libro la principal ocupación de las gentes pensadoras, cualesquiera que sean por otra parte sus opiniones religiosas (José María Luis Mora, 1827).

Mora estaba convencido que el problema al que se tenían que enfrentar las nuevas naciones era aquel del despotismo, que no se restringía a la forma de gobierno, ni a una figura autoritaria, pues el pueblo podía ser despótico, como el pueblo francés lo había sido en su revolución, en tanto que los monarcas podían ser liberales, “como en Inglaterra y España” (Hale 1972, 78). Para Mora, el despotismo se manifestaba de manera explícita en México en el régimen de los privilegios corporativos, especialmente el del clero católico que “heredero de las riquezas que se acumularon durante la colonia, tenía, aparte

de su legítima influencia espiritual, un significado decisivo en lo económico y lo político” (Arnaíz y Freg 1941, XVII).

3.3.1 Mora, miembro de la SBBE

En su primera carta a la SBBE, José María Luis Mora suscribe los propósitos de la Sociedad, que valoran la importancia de una educación religiosa apropiada, basada en la lectura de las Escrituras, especialmente la de los “Santos Evangelios”; reconoce los esfuerzos de la SBBE para sortear los obstáculos impuestos por el clero y pone a su disposición su periódico, *El Observador de la República Mexicana*, en tanto un posible medio de difusión para la “causa bíblica” en México:

Bien penetrado en la importancia y necesidad de extender la palabra de Dios entre todas las gentes y naciones de la tierra, haciéndola común por medio de las versiones de la Biblia en todos los idiomas conocidos, me ha sido sumamente satisfactorio el que una sociedad de hombres piadosos, literatos e ilustres por todos títulos, haya tomado a su cargo esta grandiosa empresa digna de las luces del siglo 19 y de la notoria piedad de la nación inglesa [...] Uno de los objetos de esta comunicación es ofrecer mis servicios, recibiendo vuestros poderes si lo tuviereis a bien. Ellos podrán ser de alguna importancia, no por las prendas personales de que carezco, sino por los conocimientos y relaciones con que cuento en el país y el tal cual concepto que disfruto. Además, está bajo mi dirección un periódico medianamente acreditado, cuyas columnas se ocuparán muchas veces en promover todo lo que pueda conducir al progreso de la Sociedad y a extender sus cristianos, benéficos y laudables objetos (José María Luis Mora, 17 de julio de 1829).

Mora también refiere al proyecto de traducción a lenguas indígenas que inició gracias a la sugerencia de Thomson: “he dado varios pasos para un ensayo de versión a los idiomas *mexicano, otomí y tarasco*, empezando por el evangelio de San Lucas (Mora,

17 de julio de 1829). De este evangelio se publicó una edición provisional de 250 ejemplares en náhuatl en 1833 (Gringoire 1954, 136).²¹

La solicitud de Mora es respondida en septiembre en una carta firmada por el ministro William Marshall, entonces secretario de la SBBE, en la que valora y acepta la oferta de Mora, declarando su “convicción de que el deseo de la Comisión será que usted pueda ayudar y cooperar con el Sr. Thomson en la difusión de nuestro libro de la mejor manera posible” (William Marshall, 15 de septiembre de 1829). Sin embargo, como se verá más adelante, Mora no recibiría el poder que lo autorizaba como representante de la SBBE en México sino hasta dos años más tarde.

En los primeros meses de 1830, llega a México un cargamento con ocho cajas de Biblias que la aduana se niega entregar a Thomson, alegando el edicto diocesano que había prohibido su circulación. En su carta del 11 de junio de 1830, explica que, a pesar de haber acudido a distintas instancias, no fue posible revertir la prohibición:

En mis esfuerzos por sacar las ocho cajas de la Aduana, que le mencioné que estaban detenidas allí, me di cuenta que no tendría éxito; por el contrario, al hacer la solicitud al juez designado para tales casos, ordenó que los libros fueran remitidos a la costa y enviados fuera del país. Mi recurso, en este caso, era apelar a otro tribunal, e hice los arreglos para ello. Entonces traté de averiguar lo que podía esperar a mi favor mediante esta apelación [...] Se me dio a entender que lo máximo que podía esperar en este caso era que se modificara la sentencia para enviar los libros fuera de los límites de la diócesis en la que se había emitido el edicto, en lugar de enviarlos fuera del país. Resulta, pues, que las autoridades eclesiásticas de la diócesis de México han logrado, por fin, el objeto propuesto por su edicto. En las diócesis de Oajaca y Guadalajara se han promulgado edictos de naturaleza similar, como ya se los he informado. Este éxito, por lo tanto, obtenido por el canónico y el Cabildo en México, sin duda, se comunicará a los gobernantes de las dos diócesis antes mencionadas; y si los jueces en estos lugares son

²¹ En colaboración con el Obispo de Puebla, Thomson lograría una traducción del Evangelio de San Lucas al náhuatl, el cual se publicó en Londres en 1830. Para un análisis detallado de las vicisitudes de esta traducción ver: Ruiz Guerra, Rubén. 2010. “La lectura de la Biblia: proyecto cultural para construir una modernidad latinoamericana” *Cuadernos americanos*, 178, 85-103.

tan antiliberales como los de México, nuestros libros serán detenidos en la aduana, y condenados a ser enviados fuera de esas diócesis de la misma manera. Y esto no es todo, porque otras diócesis serán informadas de estos asuntos, y serán incitadas a publicar edictos siguiendo el ejemplo dado; y de esta manera los libros de la Sociedad serán excluidos completamente de este país (Thomson, 11 de junio de 1830).

Como podemos leer en el fragmento, el edicto diocesano de la diócesis de México había empezado a extenderse a lo largo del país, sumando Oaxaca y Guadalajara como lugares en los que la circulación de los textos de la SBBE estaba prohibida. Thomson concluye que, dadas las circunstancias, retirarse del país podría ser el medio más eficaz para impedir una prohibición mayor o tal vez completa de los libros de la SBBE: “cuando se sepa que he abandonado el país, es probable que se manifieste menos celo en la prohibición de los libros, por la creencia de que dejarán de introducirse en el país y de circular en él, cuando el Agente de la Sociedad ya no esté aquí para fomentar, como ellos dirían, el mal”. En una carta, enviada desde el puerto de Veracruz el 18 de junio, Thomson escribe que se embarcará hacia Nueva Orleans a la mañana siguiente. José María Luis Mora se convierte así en el primer representante mexicano y el único disponible de la SBBE en México.

Es viable considerar que durante el periodo que fungió como representante de la SBBE en México, Mora intentó gestionar la salida de las ocho cajas de libros que estaban atracadas en la aduana porque creía en el valor de los textos y su circulación como un medio para consolidar un proyecto de alfabetización ciudadana, al mismo tiempo que trabajaba en reformar la educación y los derechos de propiedad para liberarlas del control del clero. Las prácticas políticas y culturales de Mora no buscaban la tolerancia religiosa; si bien Ruiz Guerra plantea que la presencia de la SBBE y de Thomson en México se relacionan con el surgimiento institucional de la presencia protestante; el primer liberalismo mexicano y la Constitución de 1824 proclamaron la fe católica y la

perpetuación de los fueros eclesiástico y militar (Aguilar Rivera 2011, 125). Es decir, las posturas ideológicas, doctrinales y la acción política de José María Luis Mora se centraban en una discusión diferente a la de la tolerancia religiosa; aquella de la limitación del poder y la participación de la Iglesia católica en la nueva organización republicana.

En su carta del 24 de septiembre de 1830, enviada desde Nueva York, Thomson describe a Mora el contenido de las cajas en cuestión y lo que debía hacer con éstas. El cargamento incluía Biblias para niños, traducciones de artículos científicos, ensayos sobre el Nuevo Testamento, además de Biblias en español:

He recibido cartas de Londres, vueltas de Mejico, que me anuncian la llegada en Veracruz de cuatro cajones con 22,000 de los libritos precisos para los niños. Hay 15 distintas obritas, sus nombres, cantidades y precios se pondrán en un pliego aparte. Suplico usted tenga la bondad de ofrecer estos al Señor Galván siendo los precios los mismos que me pagó por los que le vendí pocos días antes de salir de la Capital. El dinero se pondrá como hemos ya acordado en la Casa de Staples luego que se pague. También hay dos cajones de otros libros y suplico a usted ofrecer estos igualmente al Señor Galván. Uno de estos libros es nuevo en Castellano y se titula “Ensayo sobre las amebas” y está traducido por Villanueva. Si usted puede sacar uno de estos libritos para leerle en primer lugar y luego anunciarle al público según sus méritos sería muy al caso, y no dudo que usted lo hará. Hecho esto puede usted ofrecerlos al Señor Galván los 190 por 12 reales, y los 10 en pasta sería a (?) pesos. Los ensayos sobre el Nuevo Testamento es otro libro y se venderán como mejor se pueda. La carta a un amigo también se venderá al mejor precio, ofreciéndolos siempre a Galván en primer lugar. Por fin no dudo que usted hará lo posible para vender y comprar estos libros tan útiles para ese país. De usted depende todo en mi ausencia y espero que no caminarán las cosas peor en manos de usted que en las mías sino mejor (Thomson, 24 de septiembre de 1830).

En este fragmento se delinear algunos pormenores de tipo económico, así como parte de la red de distribución establecida por Thomson durante los tres años que estuvo en México, en la cual figuran agentes como el importante librero y editor Mariano Galván.

También evidencia cómo Thomson considera promover las distintas publicaciones de la SBBE en México por medio de anuncios y noticias en *El Observador*.

Mientras tanto, Mora persistía en sus tentativas por rescatar las cajas de la aduana. Con fecha del 15 de febrero de 1831, la SBBE le envía el siguiente poder desde Londres:

El Señor Don Diego Thomson antes establecido en Mejico como Agente de la Sociedad Bíblica Británica y Estrangera ha informado la Comisión de dicha sociedad que usted ha encontrado algunas dificultades en procurar de la Aduana de Mejico ocho cajones de libros pertenecientes a nuestra Sociedad bajo el supuesto que no estaba usted bastantemente autorizado para recibirlos. Por la dirección de la comisión nos dirigimos a usted ahora y le damos poder para reclamar en nuestro nombre los expresados libros. Además, la comisión nos faculta a decir que la presente carta será para usted poder suficiente para reclamar cualesquiera libros pertenecientes a nuestra sociedad, si acaso alguna detención semejante a ésta ocurriese en adelante. Por la amistosa oferta de usted en trabajar en favor de nuestra Sociedad en esta materia, reciba usted nuestros más espresivo reconocimiento.

Somos de usted sus muy atentos servidores

A. Brendram. Secretarios EL.

Joseph Hughes

Este documento designaba a Mora como representante de la SBBE en México; no obstante, los funcionarios estatales se rehusaron a liberar el cargamento de libros, pues debían acatar la resolución de los edictos episcopales. Tuvieron que pasar dos años, para que Mora pudiera recoger por fin los cajones de la casa de Staples, la cual no entregó facturas ni tenía claro el número de piezas que contenían los cajones. Así lo informó Mora a Brandram en marzo de 1833:

[S]í sé que son Biblias y Testamentos en castellano, latín, inglés, francés, alemán e italiano. Los acreedores de la casa me han obligado a pagar 210 pesos que resultaban contra la Sociedad, y además de esto los gastos judiciales han importado 104, que por todo hacen la cantidad de 314 pesos. Calculo que las Biblias y demás libros recibidos

podrán venderse en 1,000 pesos, y de esta manera podrán quedar a favor de la Sociedad cerca de 700 pesos (José María Luis Mora, 29 de marzo de 1833).

Hay que decir que, en esos meses, Mora formaba parte del gabinete del breve gobierno de Valentín Gómez Farías (del 1 de abril de 1833 al 16 de mayo de 1833 en una primera etapa y del 3 de junio de 1833 al 18 de junio de 1833, por segunda vez) y que, tal y como se señala en la carta, había logrado que “en el consejo de gabinete se acuerde no oponer obstáculos a la circulación de las Biblias en castellano impresas por la Sociedad: así me lo ha comunicado el Sr. Ministro de Hacienda. Esta resolución no ha sido publicada, pero lo será dentro de muy pocos días y yo me apresuro a comunicar a usted esta plausible noticia” (José María Luis Mora, 29 de marzo de 1833). A pesar de cierto entusiasmo, Mora no ignoraba que el clero mexicano preparaba “una guerra religiosa por la que se pretendía proscribir todo principio de libertad política y religiosa” (José María Luis Mora, 10 de junio de 1833).

3.4 Comentarios finales del capítulo

Este episodio, que se desarrolla alrededor de un texto traducido, nos ayuda a comprender la relación entre procesos culturales, como la serie de prácticas que hacen parte de la construcción simbólica de significados, y estructuras sociales. En este sentido, la promoción de la difusión y lectura de la Biblia pone en el horizonte ideas sobre nuevos modelos de vida, creencias y comportamientos transmitidos a los lectores mediante escritos cuyas lógicas materiales determinan su recepción. La Biblia Católica autorizada de Scío de San Miguel distribuida por la SBBE suscitó reflexiones sobre lo que significa ser un ciudadano católico, pero también supuso una apertura por lo que respecta tanto a

las lenguas meta a las que se trasladaba el texto bíblico como a las múltiples formas de editarlo (Chartier 2007, 25).

Gracias a su experiencia como editor y colaborador de periódicos, José María Luis Mora entendía que la producción textual constituía uno de los fundamentos sobre los que debía negociarse la cultura política republicana nacional. En esta producción textual, que aumentó con la Ley de Libertad de imprenta, la traducción sirvió para vehicular conceptos, creencias y teorías: fragmentos, obras completas, así como referencias de libros traducidos empiezan a circular en México a partir de 1821. Por eso es posible proponer que José María Luis Mora, quien también tradujo,²² se asocia a la SBBE para ampliar el repertorio textual de la época que, en la larga duración, contribuiría a sustituir el discurso religioso por discursos ideológicos modernos, “de la empresa de evangelizar se pasa a la de educar” (Altamirano 2008, 18). Conscientes de la importancia de la lectura de la Biblia, la SBBE, Mr. James Thomson y José María Luis Mora se propusieron hacer circular una versión con una materialidad diferente, que eliminaba notas y comentarios y daba a la razón individual la posibilidad de establecer una relación sin intermediarios con Dios. La traducibilidad del texto bíblico daba un mensaje de dignificación, su distribución sugería la existencia de un incipiente circuito editorial. Si bien la apertura de la lectura a los textos sagrados empezó a flexibilizarse en la década del 30, el factor económico y la escasa alfabetización de la población seguían dificultando su acceso. Los eclesiásticos y las élites gubernamentales, agentes políticos y sociales con solvencia económica y cultural, eran quienes, en su mayoría, podían adquirir y leer estos impresos. Por eso, aunque la llegada de la Biblia en español supuso una novedad editorial, en realidad serían

²² Para una descripción detallada de la actividad traductora de José María Luis Mora ver: Puebla Rodríguez, 2022.

los folletos, cuadernillos, florilegios y periódicos religiosos los que tendrían preeminencia como intereses de lectura en la sociedad mexicana del momento, por su accesibilidad económica y facilidad de lectura.

Mariano Galván, que en algún momento había recibido las Biblias de la SBBE en consignación para su venta, pudo darse cuenta de que había un lectorado interesado en adquirir la Biblia en español, con lo cual la impresión de la Biblia se presentaba como una inquietud cultural y social, pero sobre todo como un negocio editorial. Consciente de las dificultades que había enfrentado la SBBE, Galván encargó una traducción al español de la Biblia a un equipo de ocho sacerdotes católicos (Serrano citado por Ruiz Guerra 2021, 93). Publicada en 1831, esta versión se tradujo de la Biblia de Port-Royal, que a su vez había sido traducida al francés de la Vulgata latina por Louis-Isaac Lemaistre de Sacy en 1667. A México llegó como “la Biblia de Vence” pues el sacerdote francés Henri-François d’Orches de Vence, abad de Vence, hizo los comentarios y anotaciones. Constaba de 25 volúmenes y, además de incluir “las licencias necesarias”, venía adornada con estampas y mapas. Esta fue la primera Biblia en español que circuló en México aprobada por el clero: *la Sagrada Biblia en latín y español, con notas literales, críticas históricas, prefacios y disertaciones sacadas del comentario de D. Agustín Calmet y demás colaboradores para facilitar la inteligencia de la Santa escritura* (Figura 14). Cada uno de los libros de la Sagrada Escritura incluía un prefacio (Figura 15), una disertación (Figura 16), y en los capítulos, el texto era bilingüe latín-español a dos columnas (Figura 17).

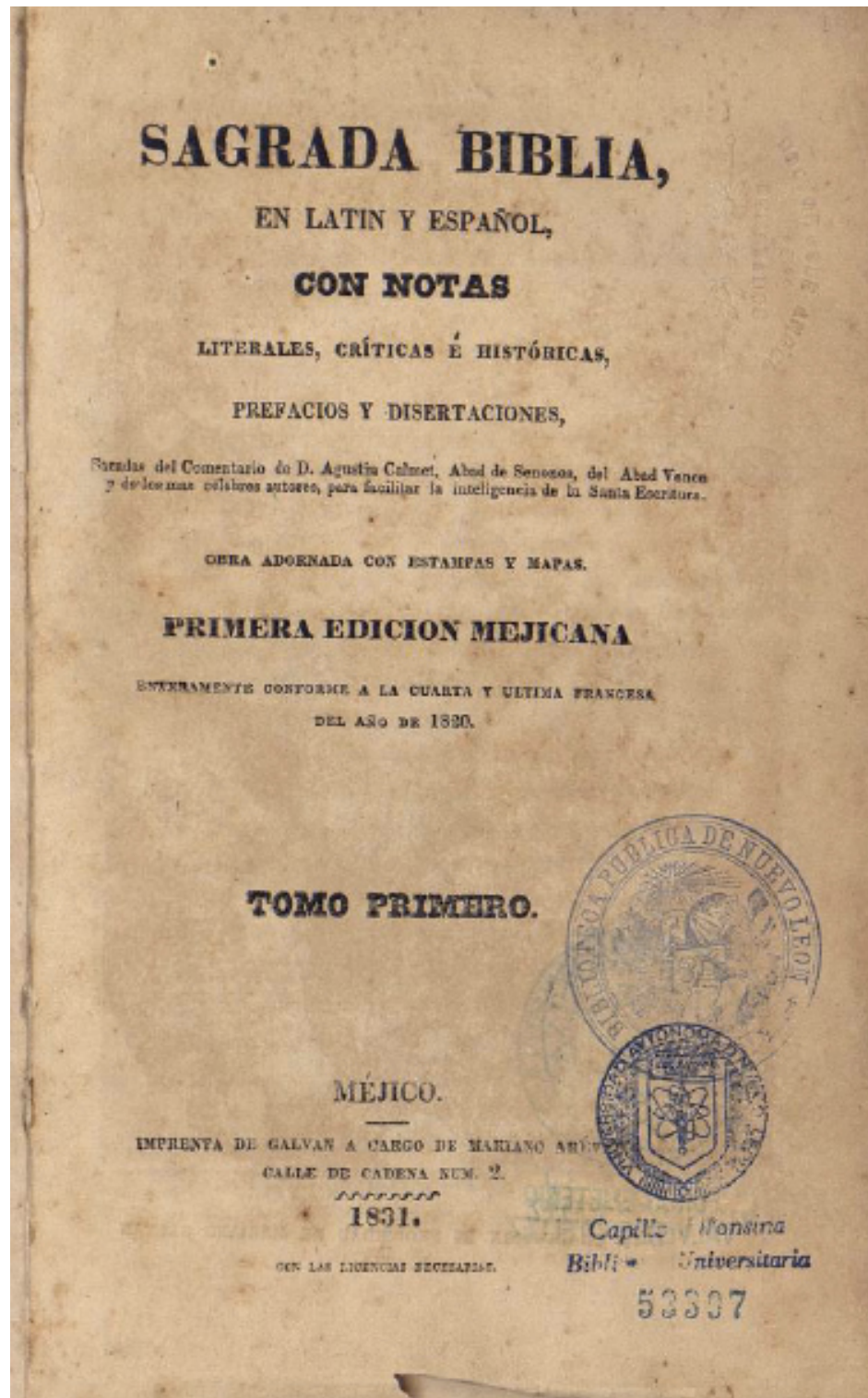


Figura 14. Sagrada Biblia en latín y español, con notas literales, críticas e históricas, prefacios y disertaciones sacadas del Comentario de D. Agustín Calmet y demás colaboradores para facilitar la inteligencia de la Santa Escritura. Tomo primero. 1831. Méjico: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo.

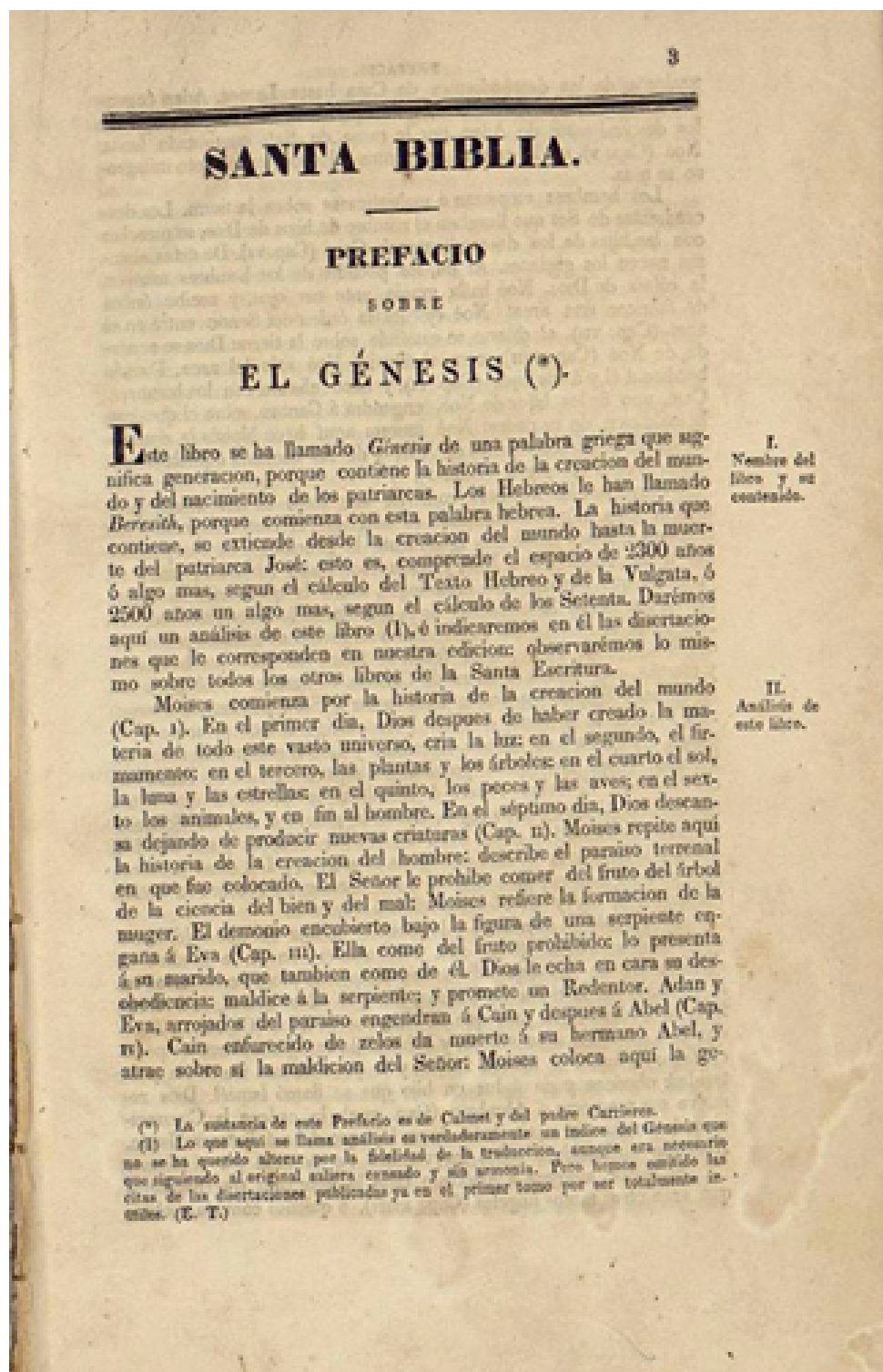


Figura 15. Prefacio sobre el Génesis. Tomo primero. 1831. Méjico: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, pp. 3-14.

DISERTACION

SOBRE

EL GÉNESIS.

En la que se examina si en efecto este sagrado libro no es mas que una compilacion de memorias anteriores á Moises, como algunos pretenden (1).

Hasta el dia se habia asentado sin peligro alguno y con bastante verosimilitud, que Moises, inspirado para escribir el Génesis, pudo muy bien estar instruido de la mayor parte de los hechos que refiere, ya por la tradicion de sus padres, ya tambien por las memorias antiguas conservadas en su nacion: nosotros mismos así lo habiamos dicho en el anterior prefacio. Pero despues de la primera edicion de nuestra Biblia se ha querido avanzar esta idea con tal estrépito, que llamando la atencion de los teólogos, nos obliga á examinar la nueva opinion que se ha querido fundar.

Se vió aparecer en el año de 1753, en París (bajo el título de Bruxelles) un volumen en octavo, intitulado: *Conjecturas sobre el Génesis, ó Conjecturas sobre las memorias originales, de las que parece que Moises se sirvió para componer el libro del Génesis, con notas que las apoyan y aclaran*. El autor de esta obra no solo se contenta con que Moises haya podido aprovecharse de memorias antiguas, lo que ninguno niega, sino que pretende que el Génesis no es mas que la simple compilacion de estas memorias.

Igual opinion se insinuó en una tesis teológico-hebraica sustentada en París en el mismo año: en ella se leia, „que puede muy bien „conjeturarse con verosimilitud, siguiendo á Cene, por los textos del „Génesis, 2. 4. &c., que este libro escrito por Moises, es un compuesto de diversos fragmentos de historias antiguas escritas anteriormente. *Verisimiliter cum Cene conjici potest ex Genes. 2. 4. etc. Librum Genesios à Moise conscriptum esse ex variis historicarum scriptis exaratarum et authenticarum fragmentis.*”

Para penetrar mejor el sentido de esta proposicion, es necesario tener presente, que el único autor citado aquí bajo el nombre de Cenius, es Carlos la Cene, ministro protestante, sociniano declarado, autor del *Proyecto de una nueva version francesa de la Biblia*,

(1) Esta disertacion es una de las que añadimos en esta nueva edicion.

Figura 16. Disertación sobre el Génesis. Tomo primero. 1831. Méjico: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, pp. 15-56.

EL GÉNESIS.

CAPITULO PRIMERO.

Creacion del cielo y de la tierra, de la luz, del firmamento, de las plantas, de los animales, del sol, de la luna, de las estrellas, de los peces, de los pájaros, de los animales terrestres y del hombre.

1. **I**N principio creavit Deus caelum, et terram.

2. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi: et Spiritus Dei ferebatur super aquas.

3. Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux.

4. Et vidit Deus lucem quod esset bona: et divisit lucem à tenebris.

5. Appellavitque lucem Diem, et tenebras No-

1. **E**n el principio del tiempo Dios, que desde toda la eternidad habia resuelto hacer de la nada las cosas que hizo, crió el cielo y la tierra.

2. La tierra al salir de la nada, estaba enteramente desnuda, sin árboles, sin frutos y sin adorno alguno; las tinieblas cubrían la faz del abismo de agua, en que la tierra estaba como sumergida; y el Espíritu de Dios era llevado sobre las aguas, disponiéndolas á producir las criaturas que quería formar de ellas.

3. Pero Dios, queriendo sacar esta materia informe de la oscuridad en que se hallaba sepultada, dijo: Sea hecha la luz, y al instante la luz fue hecha.

4. Dios vió luego que la luz era buena y conforme á sus designios; la aprobó pues; y separó la luz de las tinieblas, ordenando que se sucediesen mutuamente.

5. Dio á la luz el nombre de día, y á las tinieblas el de noche; y de la tarde y

*4126 años antes de la era vulgar. La determinacion de esta época y de las siguientes se encuentra explicada en la disertacion sobre las dos primeras edades del mundo, al frente de este libro.
*Ps. cxxv. 6.
Ecl. xviii. 1.
Act. xiv. 14. xv. 24.
Apoc. iv. 11. xvi. 7.
2. Cor. iv. 6.
Hebr. xii. 3.

¶ 2. *Inanis et vacua.* Los mismos términos hebreos que se hallan en este lugar, se usan en Jeremias para significar un país asolado y destruido por los enemigos. Jerem. ix. 23.

Abd. Los hebreos dan á las grandes reuniones de agua el nombre de abismo. Ellos distinguen los abismos de la tierra y los abismos del agua. Gen. vii. 11. Ps. lxx. 26.

Abd. La expresion del texto hebreo y del griego de los Setratos podria significar „un seño de Dios,” lo que los antiguos han entendido por un viento vehemente, porque en estilo hebreo, las montañas de Dios, los cerros de Dios, son los cerros mas elevados y las montañas mas altas. Pero la mayor parte ha entendido esta frase del Espíritu de Dios.

Abd. *Ferebatur.* La misma expresion del texto original se emplea en el Deuteronomio para significar la accion del agua que empuja sus herbas. Deut. xxxii. 2.

¶ 3. Hebr. iii. Dios dijo: Luz sea. Y luz fue. *Sit lux, et facta lux.* Longinos, filósofo gentil, admiraba la sublimidad de esta expresion concisa que da la mas grande idea del poder de Dios.

¶ 5. *Vespere et mane.* Estas dos palabras que van á ser repetidas aquí muchas

TOM. II

8

Figura 17. Capítulo primero de El Génesis. Texto latín-español a dos columnas, acompañado además por las notas y comentarios del Abad de Vence. Tomo primero. 1831. Méjico: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, p. 57.

En la “Introducción y comentarios preliminares”, Mariano Galván ratifica el estrecho vínculo entre el pueblo mexicano y la iglesia católica y presenta su edición como la confirmación legítima de dicha relación.

Si es la obligación muy estrecha en los hijos según la carne, ofrecer a los que les dieron una existencia temporal y perecedera el fruto de sus empresas ¿cuánto mayor debe ser la que corresponde a un mejicano respecto a la Iglesia que lo ha nutrido en su seno, lo ha alimentado con la sana doctrina, y le ha preparado una felicidad eterna en los sabios documentos que arreglan los principios de una creencia conforme a las leyes eternas de la verdad, y de una moral pura y sin mancha? [...] Un hijo amante de tan digna madre no puede al dedicarle el fruto de una gran empresa, pasar en silencio lo que constituye su mayor elogio. Y ¿qué cosa podría ofrecerse más digna a la Iglesia de nuestra República que la primera versión de los Libros Sagrados al idioma vulgar efectuada en ella, altamente protegida por los dignos Cabildos sede vacantes que actualmente la presiden, y fomentada con un ardor de que hay pocos ejemplos, por el Venerable Clero Mejicano? Ninguna ciertamente. Sin embargo, no es la *simple versión* de la Biblia, que sería por sí misma un ofrecimiento bastante digno, sino la de una de las más útiles, más cuidadosamente trabajadas y de mayor crédito en todo el catolicismo, la que tengo el honor de dedicar a la Iglesia Mejicana (Galván, 1831; el énfasis es mío).

Se puede inferir que lo que Galván llama la “simple versión de la Biblia” fue la traducción de Scío sin notas ni comentarios de la SBBE, la cual palidece frente a la edición “cuidadosamente trabajada” por el impresor mexicano. A pesar de las críticas, la prohibición y la censura, los esfuerzos de Mora y Thomson habían abierto un espacio en la cultura que cambiaría la relación de los mexicanos con la Biblia, pues hicieron que fuera posible leer a Dios en la lengua de todos, o por lo menos, de casi todos.

CONCLUSIONES

Esta tesis surge de la inquietud por indagar sobre las prácticas y trayectorias de James Thomson y José María Luis Mora, vinculados en distintos grados y capacidades con la SBBE. Estos agentes facilitaron la llegada y circulación de la primera Biblia traducida al español a México. La investigación atendió los factores políticos, económicos y culturales que incidieron en este proceso con el fin de arrojar un poco de luz sobre las funciones asignadas a la primera traducción de la Biblia en español en un momento clave del país, como lo fue la reorganización de la recién fundada república mexicana. De esta forma, se propuso una relectura de los intercambios epistolares entre Mr. James Thomson, José María Luis Mora y distintos miembros de la SBBE, para crear un relato concebido desde los hechos y las descripciones (Barthes 1974, 69) que analiza las pugnas en torno a la circulación de una traducción de la Biblia cuyo formato y lengua de traducción desafió el control de la Iglesia católica mexicana sobre los textos bíblicos. El relato se estableció a partir de una perspectiva cronológica que se vincula con el análisis del contexto, pues situarse en los distintos momentos espacio-temporales que definieron elementos sobre la traducción, impresión, circulación y lectura del texto Bíblico, ayuda a comprender tanto los argumentos formulados por el Cabildo eclesiástico de México para censurar la circulación de la Biblia Católica impresa por la SBBE; como los de Mr. James Thomson y José María Luis Mora, quienes veían en la venta y circulación de ejemplares baratos de la Biblia, un instrumento de renovación político-moral para los habitantes de las nacientes naciones americanas.

El análisis de las distintas motivaciones ideológicas, políticas y religiosas de los agentes que impulsaron la venta y circulación de esta traducción se complementa con un enfoque que busca hacerse preguntas sobre los soportes materiales de la textualidad. La

perspectiva, que se ha desarrollado desde la historia cultural, se concentra en hacerle preguntas a los soportes materiales diseñados por los agentes que hacen parte del circuito de traducción, edición y circulación de un texto en un nuevo contexto. Al escudriñar los soportes materiales de los libros como una dimensión fundamental de los discursos que estos contienen, se arroja luz sobre las motivaciones detrás de hacer circular ciertos textos, con ciertas materialidades y no otros.

Con el fin de establecer la relación entre las prácticas y trayectorias de los agentes con la cercanía a un proyecto de venta y circulación bíblica en lengua vernácula, se revisó el intercambio epistolar entre la SBBE, Mr. James Thomson y José María Luis Mora. La lectura de las cartas muestra la participación de distintos agentes culturales de la vida republicana mexicana: el mismo Mora, Roberto P. Staples, Mariano Galván, Vicente Roca fuerte, así como de otros representantes ilustrados de la Iglesia católica; con lo cual se abre la posibilidad de estudiar el impacto de estas figuras en la traducción y circulación de textos religiosos, pues como se señaló a lo largo de esta tesis, los diferentes agentes se integran al circuito de los impresos por distintos motivos políticos, religiosos o económicos. Aquellos motivos se reflejan en la falta de prólogos y notas de la Biblia de la SBBE, pues su edición sin paratextos buscaba contribuir a la consolidación de la capacidad intelectual de los ciudadanos; que no tuvieran que remitirse para todo a un guía espiritual. Esto significaba leer la Biblia uno mismo, con la esperanza de regresar a un cristianismo no matizado por usos y costumbres nativos, ni por la ignorancia del clero (Staples 1997, 245).

El formato *sin notas ni comentarios* de las Biblias de la SBBE es un aspecto fundamental para su comprensión histórica como texto, pues en el marco de los cambios que se dieron con el influjo de la ilustración y las revoluciones liberales, se entiende la

necesidad de hacer circular una Biblia sin mediación paratextual que tenga un efecto sobre las mentalidades que se constituyeron a partir del siglo XVI. Este tipo de análisis también permite cuestionar aquella visión de la historiografía tradicional que presenta a Thomson, y a aquellos que viajaron al extranjero a abrir redes editoriales para la distribución de biblias en lengua vernácula como “colportores”,²³ pues aunque el intercambio epistolar entre el misionero británico y los secretarios de la SBBE en Londres, fuente principal para estudiar el trabajo de Thomson en México, enfatiza el estatus comercial de las Biblias, las reflexiones de Thomson en torno a la tolerancia religiosa, la circulación de la Biblia en las Américas, la Ilustración y la alfabetización popular, se derivan de su trayectoria como estudiante de teología, pastor bautista en Escocia y misionero con los hermanos Haldane. Thomson era un escocés bautista liberal que creía vehementemente en el poder de la palabra de Dios para la transformación social mediante el uso y la lectura de la Biblia, sin intermediarios.

Así, también es posible plantear que fueron estas ideas las que facilitaron el contacto con el catolicismo liberal de José María Luis Mora, quien veía en la circulación de la Biblia un instrumento para superar la superstición y la ignorancia y mantener el catolicismo en la nueva organización social, al tiempo que intentaba limitar la influencia del clero mexicano en lo educativo, lo político, lo cultural y lo institucional. Mora no buscaba la tolerancia religiosa, buscaba la limitación del poder despótico del clero en la vida civil.

²³ Al respecto ver: Moreno, Doris y Rueda Ramírez Pedro. 2021. “El colportor James Graydon y los impresos de Antonio Bergnes de las Casas (1835-1840)”. *Información, Cultura y Sociedad: Revista del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas* (44): 61-85.

Por lo tanto, suscribimos a la respuesta que ya había dado Pedro Gringoire en 1954, cuando estableció que Mora no se había convertido al protestantismo para colaborar con los objetos de la SBBE en México:

[S]u filiación católica romana, dio, por otra parte, muestras de muy liberal criterio y de un espíritu cristiano realmente ecuménico, al cooperar abiertamente con una sociedad protestante en la difusión de las Sagradas Escrituras en la lengua del pueblo. Consideraba, sin duda, que su lectura, meditación y práctica eran esenciales para la renovación moral y espiritual de su querida patria mexicana (147).

Sin embargo, diferimos en su consideración de la Sociedad Bíblica como una “sociedad protestante” pues, como se mostró en el tercer capítulo de esta tesis, la Sociedad se crea sobre todo como un proyecto editorial y filantrópico, que privilegia la circulación de la Biblia en las lenguas locales y relega a un segundo plano la difusión de la versión usada por los distintos grupos protestantes de la época. La distribución de la traducción de Scío editada por la SBBE en México no trajo consigo el posicionamiento del protestantismo como una opción de credo; sin embargo, sí contribuyó a la promoción de otras formas de llevar a cabo la práctica religiosa y de relacionarse con los impresos.

REFERENCIAS

PRENSA

El Semanario Político y Literario, México (1821), Repositorio Institucional de la UNAM

El Observador de la República Mejicana, México (1827-1830), Repositorio Institucional de la UNAM

OTRAS FUENTES PRIMARIAS

Constitución de 1824.
https://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf

Documentos del Concilio de Trento. Sesión IV: las Sagradas Escrituras.
<http://www.conoze.com/doc.php?doc=5240>

Felipe Scío de San Miguel. *La Sagrada Biblia traducida al español de la Vulgata Latina, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos por el Illmo. Sr. D. Felipe Scío de San Miguel, exprovincial del Orden de las Escuelas Pías de Castilla, Preceptor del Serenísimo Señor Príncipe de Asturias y Obispo de Segovia*. 1807. Tomo I del Antiguo Testamento. Madrid: Imprenta de la hija de Ibarra. S.M. M.DCCC.VII

Fernando de Valdés. *Catalogus librorũ, qui prohibẽtur mandato illustrissimi & reuerend. D.D. Ferdinandi de Valdés Hispaleñ. Archiepi, Inquisitoris Generalis Hispaniae*. 1559. 72 p.; 4º. Colección Libros Prohibidos, Biblioteca Nacional de España, Madrid.
<https://www.bne.es/es/colecciones/impresos-antiguos-reservados/usoz/Catalogus%20libroru>

James (Diego) Thomson. Sección *Thomson's letters*, 1827-1830 México. The letters of James Diego Thomson <https://www.jamesdiegothomson.com/>

José María Luis Mora. Sección correspondencia 1820-1833. Fondo José María Luis Mora, Colección Latinoamericana Nettie Lee Benson, Austin: Universidad de Texas, Estados Unidos.
<http://lanic.utexas.edu/project/mora/correspondence/HTML1/files/assets/basic-html/#1>

López Martínez, Jonathan David. 2017. "Registro extendido de Biblias". *La biblia en México durante el siglo XIX: historia mexicana de un libro sagrado*. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM.

Sociedad Bíblica, Británica y Extranjera. 1804. *The Holy Bible*.

BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar Rivera, José Antonio. 2011. "Tres momentos liberales en México". *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, editado por I. Jaksic y E. Posada Carbó. 119-153. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Altamirano, Carlos. 2008. "Introducción". *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, editado por Altamirano. 9-29. Buenos Aires: Katz Editores.
- Arnaiz y Freg, Arturo. 1941. *José María Luis Mora. Ensayos, ideas y retratos*. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bárceñas García, Felipe. 2023. "Entre la censura y la impugnación pública. La fundación de "El defensor de la Religión" en Guadalajara (1827)". *Letras Históricas* (28): 1-27.
- Barthes, Roland. 1970. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*. Traducción de Beatriz Dorriots. Buenos Aires. Editorial Tiempo Contemporáneo
- Berman Antoine. 1988. "De la translación a la traducción" . Traducción de John Jairo Gómez Montoya *Mutatis Mutandis* (3): 125-151
- Berman, Antoine. 2003. "Lutero o la traducción fundadora de cultura". *La prueba de lo ajeno. Cultura y traducción en la Alemania romántica*. Traducción de Rosario García López 45-65. Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla. S.f. "Biblias españolas y biblias ilustradas: Biblia Vulgata Latina, 1794". Universidad Complutense de Madrid. <https://biblioteca.ucm.es/historica/1794>
- Bourdieu, Pierre. 1990. "Critique of theoretical reason". *The logic of practice*. Traducción de Richard Nice 23-135. California: Stanford University Press.
- Brownell, Kenneth. 2000. "Robert and James Haldane and the Quest for Evangelical Union". *Origins, Theology and Unity*. Inglaterra: Congregational Studies Conference.
- Browning, Webster E. 1921. "Joseph Lancaster, James Thomson and the Lancasterian System of Mutual Instruction with Special Reference to Hispanic America". *The Hispanic American Historical Review* 4(1): 49-98.
- Bruce, F.F. 1988. "Introducción: la Santa Escritura". *El canon de la Escritura*. Traducción de Elena Flores Sanz. Barcelona: Publicaciones Andamio
- Chartier, Roger. 2007. *Escuchar a los Muertos con los ojos*. Traducción de Laura Fólica. Buenos Aires: Katz Editores.

- Connaughton, Brian. 2021. “De las reformas borbónicas a la reforma mexicana (1750-1876)”. *Historia mínima de la Iglesia Católica en México*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Connaughton, Brian. 2023. *El fin de las certezas en México, 1750-1857. Dios, la fe (y los hombres de Dios) en un mundo de mudanzas*. México: Estampa Artes Gráficas
- Coudart, Laurence. 2019. “La libertad de imprenta en los informes ministeriales: comunicación gubernativa, dinámicas legales y periodísticas (1821-1867)”. *HMex* lxix(1): 205-255.
- Darnton, Robert. 1982. “What is the History of Books?”. *Deadalus* (11): 65–83.
<http://www.jstor.org/stable/20024803>
- Dawley, Powel M. 1947. “Henry VIII and the Church: an essay on some aspects of the reformation in England”. *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church* 16(3): 246-259.
- Diccionario Histórico de la lengua española. S.f. “Traslación”. Real Academia Española.
<https://apps2.rae.es/DA.html>
- Dosse, François. 2007. “II: La historia intelectual”. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Traducción de Rafael F. Tomás 127-260. Valencia: Universitat de Valencia.
- Escobar, Samuel. 2005. “Orígenes del movimiento de Sociedades Bíblicas y su contexto misionológico” *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 7(8), 21-30.
- Fernández de Zamora, Rosa María. 2008. “Los concilios mexicanos promotores del libro y la lectura en el siglo XVI”. *Investigación Bibliotecológica* 22(15): 105-123.
- Giddens, Anthony y Sutton. W, Philip. 2017. “Structure/agency”. *Essential concepts in Sociology Second Edition*. Cambridge: Polity.
- Gringoire, Pedro. 1954. “El protestantismo del Doctor Mora” *Iglesia y religiosidad*, 114-152. México: El Colegio de México.
- González, Enrique y Moreno Gamboa, Olivia. 2021. “Lectores sospechos. Una visita inquisitorial en el Valle de México. Siglo XVI”. *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la iglesia novohispana*, editado por Cervantes Bello y Martínez López-Cano. 41-87. Puebla
- Gouanvic, Jean-Marc. 2005. “A Bourdieusian Theory of Translation, or the Coincidence of Practical Instances”. *The Translator* 11 (2): 147-166.
<https://doi.org/10.1080/13556509.2005.10799196>

- Hale, Charles. 1972. "Mora y el ataque en contra de los privilegios de las corporaciones". *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*. 111-152. México: Siglo veintiuno editores.
- Howsam, Leslie. 1988. *The Bible Transaction: A publishing history of the British and Foreign Bible Society, 1804-1864*. [Tesis de Doctorado, Universidad de York].
- Juan-Liern, Maria Llum. 2018. "Una meta religiosa en el siglo XVIII: la aportación del padre Felipe Scío de San Miguel y la traducción de la Biblia". *Analecta Calasactiana lix* (120): 419-442.
- Larsen, Timothy. 2011. "Introduction". *A People One Book. The Bible and the Victorians*. 1-11. Oxford: Oxford University Press.
- Lépinette, Brigitte. 1997. "La historia de la traducción - metodología y apuntes bibliográficos". *LynX documentos de trabajo* (14): 1-24.
- López Guix, Juan Gabriel. 2021. "Biblias políglotas y traducciones bíblicas al castellano en el siglo XVI". *Trans: Revista de Traductología* (5): 17-60.
- Mijangos y González, Pablo. 2019. "La república católica y el difícil camino a la secularización del derecho mexicano". *Derecho y cambio social en la historia*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Mitchell, Bill. S.F. "James Thomson: Forerunner of present-day Bible translation" *The letters of James Diego Thomson*. <https://www.jamesdiegothomson.com/new-pagejames-thomson-forerunner-of-present-day-bible-translation>
- Mitchell, Bill. S.F. "James Thomson and Bible translation in the Andean languages" *The letters of James Diego Thomson*. <https://jamesdiegothomson.com/james-thomson-and-bible-translation-in-andean-languages>
- Mitchell, Bill. S.F. "Diego Thomson: A study in Scotland and South America (1818-1825)". *The letters of James Diego Thomson*. <https://www.jamesdiegothomson.com/diego-thomson-a-study-in-scotland-and-south-america-1818-1825>
- Mitchell, Bill. S.F. "James (Diego) Thomson: 1788-1854" *The letters of James Diego Thomson*. <https://www.jamesdiegothomson.com/about>
- Moreno Reséndiz, Gerson. 2017. El concepto de "opinión pública" en México (1820-1828). *Estudios* (120): 27-50.
- Naudé A., Jacobus. 2018. "History of translation knowledge of monotheistic religions with written tradition". *A History of Modern Translation Knowledge. Sources, concepts,*

effects, editado por D'hulst y Gambier. 389-395. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company

- Naudé A., Jacobus. 2000. "Translation studies and Bible translation". *Acta Theologica* 1: 1-28.
- Olvera Ayes, David A. 2022. "Escenario diplomático europeo. Rocafuerte, ministro de México en Gran Bretaña". *Vicente Rocafuerte. Memoria y práctica de un ministro universal de América 1824-1839*. Ciudad de México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Palti, Elías José. 2005. "Parte I: El modelo jurídico de la opinión pública (1824-1854)". *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (un estudio sobre las formas del discurso político)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Martínez, Herón. 2014. "Misiva de Martín Lutero sobre el arte de traducir". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 35 (138): 153-178. DOI:[10.24901/rehs.v35i138.120](https://doi.org/10.24901/rehs.v35i138.120)
- Polizzotti, Mark. 2021. "Santos, mártires, y espías". *Empatía con el traidor. Un manifiesto de la traducción*. Traducción de Jaime Velásquez. Bogotá: Universidad de Los Andes
- Puebla Rodríguez, Carlos Yeudiel. 2022. Los proyectos de traducción de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en Hispanoamérica: análisis traductológico e historia conceptual en las traducciones de Antonio Nariño y José María Luis Mora al español. [Tesis de Maestría, El Colegio de México]. Repositorio COLMEX
- Quezada Lara, José Luis. 2024. Intolerancia y censura eclesiástica en México: las actitudes del alto clero tras la supresión definitiva de la Inquisición, 1820-1828. [Tesis de Doctorado, El Colegio de México].
- Ramírez Aledón, Germán. 2015. "El clero valenciano ante la lectura de la Biblia en lengua vulgar: un desafío ilustrado". *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, editado por E. Callado Estela. 101-136. Valencia: Imprenta Provincial de Valencia.
- Ramírez González, Esteban. 2014. "*sola fides, sola scriptura*. La disputa de Leipzig y el rompimiento de Martín Lutero con la Iglesia romana (1517-1521)". *En-claves del pensamiento VIII* (15): 147-170.

- Robb, John. 2010. "Beyond agency". *World Archaeology* 42(4): 493-520.
<https://www.jstor.org/stable/20799446>
- Rojas, Rafael. 2012. "Mora en París (1834-1850). Un liberal en el exilio, un diplomático ante la guerra". *Historia mexicana* 62(1): 7-57.
- Rubial García, Antonio, coordinador. 2020. *La iglesia en el México colonial*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM.
- Ruíz Guerra, Rubén. 2021. "La lectura de la Biblia: proyecto cultural para construir una modernidad latinoamericana". *Cuadernos americanos* 178(4): 85-103.
- Salas Salgado, Francisco. 2011. "La traducción de la Biblia del P. Felipe Scío y su época". *fortvnanatae* 22: 303-314.
- Sánchez Caro, José Manuel. 2000. "Por fin pueden los católicos leer la Biblia en España". *La aventura de leer la Biblia en España*, 40-45. Salamanca: Universidad de Salamanca
- Sapiro, Gisèle. 2013. "Le Champ est-il national?". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 200: 70-85. DOI: 10.3917/arss.200.0070
- Schroeder, Susan. 1994. "Father José María Luis Mora, Liberalism, and the British and Foreign Bible Society in Nineteenth-Century Mexico". *The Americas* 50(3): 377-397.
- Simeoni, Daniel. 1998. "The Pivotal Status of the Translator's Habitus". *Target* 10(1): 1-39.
<https://doi.org/10.1075/target.10.1.02sim>
- Staples Anne. 1997. "José María Luis Mora". *Historiografía mexicana. El surgimiento de la historiografía nacional*, editores Juan A. Ortega y Medina Rosa Camelo, 241-256. México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Tánacs, Erika. 2002. "El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación". *Fronteras de la Historia* (7): 117-140.
- Taylor, Andrew. 2008. "The Bible". *The Oxford History of Literary Translation in English*, editado por G. Braden, R. Cummings y S. Gillespie. 122-139. Oxford: Oxford University Press.
- Tellez, Abraham. 1993. "James Thomson, un viajero británico en México". *Secuencia, revista de historia y ciencias sociales* 27: 71-84.
<https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i27.438>

- Torres Puga, Gabriel. 2019. *Historia Mínima de la Inquisición*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Vogele, Nancy. 2005. "Actitudes en México hacia la Inquisición: el pro y el contra (1814, 1824)". *Revista de la Inquisición* (11): 223-243.
- Vorderobermeier, Gisella M. 2014. "Introduction: (translational) *Habitus* — A concept that Upsets (in Translation Studies)?". *Remapping Habitus in Translation Studies*, editado por Vorderovermeier. 9-26. Neiden: Brill Publishers.
- Wilhelm Jaeger, Werner. 2023. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, Michaela. 2007. "The emergence of a Sociology of Translation". *Constructing a Sociology of Translation*, editado por M. Wolf y A. Fukari. 1-36. Ámsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Zaslavsky, Danielle. 2013. "Las traducciones de la Declaración de Independencia de Estados Unidos de América en Hispanoamérica". *Las Declaraciones de Independencia. Los textos fundamentales de las independencias americanas*, Alfredo Ávila, Jordana Dym, Erika Pani coordinadores. 409-444. México: El Colegio de México
- Zermeño Padilla, Guillermo. 2014. "Revolución en México/Nueva España". *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Editado por G. Zermeño Padilla. 153-168. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.